

# تفسير القرآن الحكيم

المشهور باسم بتفسير المنار

هذا هو التفسير الوحيد الجامع بين صحيح المأثور وصريح المعقول، الذي يبين حكم التشريع وسنن الله في الاجتماع البشري، وكون القرآن هداية عامة للبشر في كل زمان ومكان، وحجة الله وآيته المعجزة للإنس والجان، ويوازن بين هدايته وما عليه المسلمون في هذا العصر وقد أعرض أكثرهم عنها، وما كان عليه سلفهم إذ كانوا متصممين بحملها، بما يثبت أنها هي السبيل لسعادة الدارين، مراعى فيها السهولة في التعبير، محتنباً مزج الكلام باصطلاحات العلوم والفنون، بحيث يفهمه العامة ولا يستغني عنه الخاصة وهو على الطريقة التي جرى عليها في دروسه في الأزهر حكيم الإسلام، الأستاذ الامام

## الشيخ محمد عبده

### الجزء السابع

أوله « لتجدن أشد الناس عداوة »

( تأليف )

### السيد محمد رشيد رضا

منشئ المنار

( رضي الله عنه )

✽ و حقوق الطبع والترجمة محفوظة لورثته ✽

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(٨٥) لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ  
 أَشْرَكُوا، وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا: إِنَّا نَصْرِي  
 ذَلِكَ بَأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ (٨٦) وَإِذَا  
 سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا  
 مِنْ الْحَقِّ. يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ (٨٧) وَمَا لَنَا  
 لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ - وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبَّنَا مَعَ  
 الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ (٨٨) فَاتَّبِعْهُمْ اللَّهُ مَا قَالُوا جَنَّتِ جَنَّتِ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ  
 خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ

ختم الله هذا السياق في محاجة أهل الكتاب وبيان شأنهم ، بهذه الآيات  
 التي بين فيها حالتهم النفسية في عداوة المؤمنين ومودتهم ، ودرجة قربهم منهم وبعدم  
 عنهم ، وكذا حالة المشركين — فقال :

﴿ لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا . ولتجدن  
 أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ﴾ العداوة بغضاء يظهر أثرها في القول  
 والعمل ، والمودة محبة يظهر أثرها في القول والعمل ، خلافا للجمهور الذين فسروها  
 بالمحبة مطلقا . وفي كلمة « لتجدن » تأكيدان — لام القسم في أول الكلمة ونون

ملحوظة : — قد اعتمدنا بعد الآيات فيه على المصحف المطبوع في الاستانة  
 كالطبعة الأولى . وهو يوافق عد البصريين لها ، فيزيد على عد الكوفيين الذي  
 عليه بمصحف وزارة المعارف ٣ آيات .

التوكيد في آخرها . وفي الخطاب بها وجهان - - أحدهما : أنه للنبي ﷺ ، وثانيهما : أنه لكل من يوجه إليه الكلام . وفي « الناس » الذين نزل فيهم هذا التفصيل قولان أحدهما : أنهم يهود الحجاز ومشركو العرب ونصارى الحبشة في عصر التنزيل . والثاني : أنه عام لكل شعب وجيل ولكن يرد على عموم الأزمنة ماسياً وأما صدقه على أهل العصر الأول فظاهر أتم الظهور ولا سيما إذا جعلنا الخطاب للنبي ﷺ ، فإن أشد ما لاقى - بأبي هو وأمي - من العداوة والإيذاء قد كان من يهود الحجاز في المدينة وما حولها ، ومشركي العرب ، ولا سيما مكة وما قرب منها ، ولم ير من النصارى مثل تلك العداوة والإيذاء ، بل رأى من نصارى الحبشة أحسن المودة بحماية المهاجرين الذين أرسلهم ﷺ في أول الإسلام من مكة إلى الحبشة خوفاً عليهم من مشركيها الذين كانوا يؤذونهم أشد الإيذاء ليقتنومهم عن دينهم . حتى قال أكثر أهل التفسير المأثور : إن الآية نزلت فيهم أولاً وبالذات . ولا يفتي هذا القول كون العبارة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، وسيأتي ما روى في ذلك في آخر تفسير الآيات .

لما أرسل النبي ﷺ كتب الدعوة الإسلامية إلى الملوك ورؤساء الشعوب كان النصارى منهم أحسنهم رداً - ففرقل ملك الروم في الشام حاول اقناع رعيته بقبول الإسلام ، فلما لم يقبلوا لجودهم على التقليد ، وعدم فقههم حقيقة الدين الجديد ، اكتفى بالرد الحسن . والمقوقس عظيم القبط في مصر كان أحسن منه رداً ، وإن لم يكن أكثر إلى الإسلام ميلاً ، وأرسل للنبي ﷺ هدية حسنة . ثم لما فتحت مصر والشام وعرف أهلها مزية الإسلام ، دخلوا في دين الله أفواجا ، وكان القبط أسرع له قبولا .

وقد كان حاطب بن أبي بلتعة رسول النبي ﷺ إلى المقوقس ، وكان مما قاله له بعد أن أعطاه الكتاب : إنه كان قبلك رجل يزعم أنه الرب الأعلى ( فأخذه الله نكال الآخرة والأولى ) فانتقم به ثم انتقم منه ، فاعتبر بفيرك ولا يعتبر بك غيرك . فقال (المقوقس) إن لنا ديننا لن ندعه إلا لما هو خير منه . فقال حاطب : ندعوك إلى دين الإسلام الكافي به الله فقد سواه ، إن هذا النبي دعا الناس

فكان أشدهم عليه قرئش ، وأعداهم له اليهود ، وأقر بهم منه النصارى ، ولعمري ما بشاره موسى بعيسى إلا كبشارة عيسى بمحمد ، وما دعاؤنا إليك إلى القرآن ، إلا كدعائك أهل التوراة إلى الانجيل . وكل نبي أدرك قومافهم أمته ، فالحق عليهم أن يطعموه ، ولستنا نهماك عن دين المسيح ولستنا نأمرك به (أى هو الاسلام عينه) فقال المقوقس : إني قد نظرت في أمر هذا النبي فوجدته لا يأمر بمزهود فيه ، ولا ينهى عن مرغوب فيه ، ولم أجده بالساحر الضال ، ولا الكاهن الكاذب ، ووجدت معه آية النبوة باخراج الخب ، والاختبار بالنجوى . وسأنظر — الخ

ومما يشهد لما ذكرناه أيضا حديث عمرو بن العاص رسول النبي ﷺ إلى ملك عمان جيفر بن الجلندي وأخيه عبد بن الجلندي ، فان عمراً عمد أولاً إلى عبدلأنه أحلم الرجلين وأسهلها خلقاً ، فبلغه دعوة الاسلام ، فقال له عبد : يا عمرو إنك ابن سيد قومك فكيف صنع أبوك ؟ (قال عمرو) قلت : مات ولم يؤمن بمحمد ﷺ ، وودت أنه كان أسلم وصدق به ، وقد كنت أنا على مثل رأيه حتى هداني الله للاسلام . قال : فمتى تبعته ؟ قلت قريباً ، فسألني أين كان إسلامك ؟ قلت : عند النجاشي . وأخبرته أن النجاشي قد أسلم . قال : فكيف صنع قومك بملكك فقلت : أقروه واتبعوه . قال والاساقفة والرهبان تبعوه ؟ قلت نعم . قال : النظر يا عمرو ما تقول ، إنه ليس من خصلة في رجل أفضح من الكذب . قلت : ما كذبت وما نستحل في ديننا . ثم قال : ما أرى هرقل علم باسلام النجاشي . قلت بلى . قال بأى شيء علمت ذلك ؟ قلت : كان النجاشي يخرج له خرجاً فلما أسلم وصدق بمحمد ﷺ قال : لا والله لو سألتى درهما واحداً ما أعطيته . فبلغ هرقل قوله ، فقال له اليناق أخوه : أتدع عبدك لا يخرج لك خرجاً ، ويدين بدين غيرك ديننا محدثاً ؟ قال هرقل : رجل رغب في دين فاختره لنفسه ما أصنع به ؟ والله لولا الضن بملكى لصنعت كما صنع . قال : انظر ما تقول يا عمرو . قلت ، والله صدقتك قال عبد : فأخبرني ما الذي يأمر به وينهى عنه ؟ قلت : يأمر بطاعة الله عز وجل وينهى عن معصيته ، ويأمر بالبر وصلة الرحم ، وينهى عن الظلم والعدوان وعن الزنا وعن الخمر وعن عبادة الحجر والوثن والصليب . قال : ما أحسن هذا الذي



يدعو إليه : لو كان أخى يتابعنى عليه لركبنا حتى نؤمن بحمد ونصدق به ، ولكن  
أخى يضمن بملكه من أن يدعه ويصير ذنباً . اه المراد منه (وقد أسلم الرجلان بعد)  
فعلم من هذه الشواهد أن النصارى الذين كانوا مجاورين للحجاز كانوا في زمن  
البعثة أقرب مودة للمؤمنين ، وأقرب قبولاً للإسلام . وأن من توقف من ملوكهم  
عن الإسلام فما كان توقفه إلا ضمناً بملكه . وأن النجاشي ( أحممة ) ملك الحبشة قد  
أسلمت معه بطاقته من رجال الدين والدنيا . ولكن يظهر أن الإسلام لم ينتشر في  
الحبشة بعد موته رضى الله عنه . ولم يعن المسلمون بإقامة أحكامهم في تلك البلاد  
كافعلوا في مصر والشام - مثلاً - وهذا بحسب تاريخي ليس من موضوعنا هنا . ولكن  
ورد أن النبي ﷺ قال « دعوا الحبشة ماودعوكم واركوا الترك ما تركوكم » عزاه  
السيوطي في الجامع الصغير إلى أبي داود عن رجل من الصحابة وعلم عليه بالصحة  
وقد رواه أبو داود بهذا اللفظ ، والنسائي بلفظه في آخر حديث طويل ماخصه  
أن النبي ﷺ قال مامعناه : إن الله تعالى أراه - وهو يحفر في الخندق في وقعة  
الأحزاب - بلاد كسرى فسئل أن يدعو الله تعالى أن يفتحها لأمه فدعا . ثم  
ذكر أن الله أراه ملك قيصر وديار الشام فسئل أن يدعو الله تعالى أن يفتحها لهم فدعا  
ثم ذكر أن الله أراه بلاد الحبشة وقال هذا الحديث قبل أن يسألوه الدعاء بفتحها .  
وجملة القول : أن النبي ﷺ والمؤمنين به رأوا في عصره من مودة النصارى  
وقربهم من الإسلام بقدر ما رأوا من عداوة اليهود والمشركين . وقد يظن بعض  
الناس أن سبب ذلك بعد النصارى عنهم ، وقرب اليهود منهم في المدينة والمشركين  
في مكة والمدينة معاً . ومن بلغته الدعوة إلى ترك دينه إلى دين آخر من بميدلا يعنى  
بعداوة أهلها ومقاومتها كما يعنى القريب الذي توجه إليه الدعوة مواجهة ومشافهة .  
ولذلك كان اليهود في الشام والأندلس يعطفون على المسلمين عند الفتح ويرغبون  
في نصرهم على نصارى الروم والقوط . ثم صار بين المسلمين والنصارى من العداوة  
على الملك والحروب لأجله ما هو أشد مما كان من عداوة اليهود والمشركين لسلفهم  
في أول الإسلام .

والقاعدة لهذا الرأي أن العداوة والمودة كانت ولم تزال أمر التنازع على المنافع والسيادة باسم الدين أو الدنيا ولا دخل لطبيعة الدين فيها ، وقد يؤيد هذا بما يثيره دعاة النصرانية في نفوس المسلمين في هذا الزمان ، وبما بين الدول الإسلامية والنصرانية من البغى والعدوان ، على أنه ليس بين اليهود والمسلمين من ذلك شيء ، لكن قد يوجد مثله بين مسلمي الهند ومشركيها ، لتعارض مصالحهم ومنافعهم فيها فعلة العداوة والمودة خارجية لادينية ولا جنسية

هذا كلام صحيح في جملته لا تفصيله، وينطبق على المختلفين في الدين والمتفقين فيه فقد حارب نصارى البلقان بعضهم بعضا كما حاربوا العثمانيين، بل أهل المذهب الواحد من النصارى يحارب الآن بعضهم بعضا، كالانكليز والألمان، وليس هو المراد بالآية، وإنما القرآن يبين هنا معنى أعلى منه وأعم لا خاصا بالتنازع

وهو أن العلة الصحيحة لعداوة المفادين ومودة الموابدين هي الحالة الروحية التي هي أثر تقاليدهم الدينية والمادية، وتربيتهم الأدبية والاجتماعية، وقد نبه القرآن إلى ذلك في بيان سبب مودة النصارى من هذه الآية ، وترك سبب شدة عداوة اليهود والمشركين لأن حالتهم الروحية مبنية في القرآن أمم البيان في عدة سور، ومن أوسعها بيانا لأحوال اليهود هذه السورة وما قبلها من السور الطوال المدنية، وأوسعها بيانا لأحوال المشركين سورة الانعام التي تليها ، وهي من السور المكية

كان اليهود والمشركون مشتركين في بعض الصفات والأخلاق التي اقتضت شدة العداوة للمؤمنين، فمنها الكبر والعتو، والبغى وحب العلو، ومنها العصبية الجنسية، والحمية القومية، ومنها غلبة الحياة المادية، ومنها الاثرة والقسوة، وضعف عاطفة الحنان والرحمة، وكان مشركو العرب على جاهليتهم أرق من اليهود قلوبا، وأكثر سخاء وإشارا، وأشد حرية في الفكر والاستقلال ، وما قدم الله ذكر اليهود في الآية إلا لإفادة أصالتهم وتمكنهم فيما وصفوا به، وتبريزهم على مشركي العرب فيه، وناهيك بما سبق لهم من قتل بعض الأنبياء وايداء بعض واستحلال أكل أموال غيرهم بالباطل. وأما ما كان من ضلهم مع المسلمين في البلاد المقدسة والشام والاندلس فانما كان لأجل تغيؤ ظل عدلهم ، والاستراحة من اضطهاد نصارى تلك البلاد لهم، فهم لم يعدوا في ذلك عاداتهم ، ولم يتركوا ما عرف من

شفتهم ، وهي أنهم لا يعملون شيئا إلا لمصلحتهم  
ويمكن أن يستنبط ما تركه الله هنا من بيان سبب شدة عداوة هؤلاء وأولئك  
بما بينه من سبب قرب مودة النصارى بقوله عز وجل ﴿ ذلك بأن منهم قسيسين  
ورهبانا وأنهم لا يستكبرون ﴾ أى ذلك - الذى ذكر من كون النصارى أقرب  
مودة للذين آمنوا - بسبب أن منهم قسيسين يتولون تعليمهم وتربيتهم الدينية  
ورهبانا يثلون فيهم الزهد وترك نعم الدنيا والخوف من الله عز وجل والانتطاع  
لعبادته . وأنهم لا يستكبرون عن الاذعان للحق إذا ظهر لهم أنه الحق ، لأن أشهر  
آداب دينهم التواضع والتذلل ، وقبول كل سلطة ، والخضوع لكل حاكم ، بل من  
المشهور فيها : الأمر بحجة الأعداء ، وإدارة الخلد الأيسر لمن ضرب الخلد الأيمن .  
فتداول هذه الوصايا ، ووجود أولئك القسيسين والرهبان ، لا بد أن يؤثر فى نفوس  
جمهور الأمة وسوادها ، فيضعف صفة الاستكبار عن قبول الحق فيها . وقد عهد  
من النصارى قبول سلطة المخالف لهم طوعا واختيارا ، والرضاء بها سرا وجهارا ، وأما  
اليهود فاذا أظهروا الرضا بذلك اضطاروا ، أسروا الكيد إسارارا ، ومكروا  
مكرا كبيرا

فذلك كانت صفات الفريقين الغالبة ، لا أخلاق أفراد الأمتين كافة ، ففى  
كل قوم خبيثون وطيبون ( ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون )  
ولكن شريعة اليهود نفسها تربي فى نفوسهم الأثرة الجنسية ، لأنها خاصة بشعب  
إسرائيل ، وكل أحكامها ونصوصها مبنية على ذلك

وحكمة ذلك : أن المراد منها تربية أمة موحدة بين أم الوثنية الكثيرة بعد إنقاذها من  
استعباد أشد أولئك الوثنيين بطشاً وأضرارهم بالاستبداد - وهي أمة الفراعنة - ولو أذن  
الله لبنى إسرائيل بعد إنجائهم من مصر إلى الأرض المقدسة أن يخاطبوا الأمم التى كانت  
فيها ، وجعل شريعتهم عامة مبنية على قواعد المساواة بين الإسرائيليين وغيرهم -  
كالشريعة الإسلامية - لقلبت تماثيل أولئك الوثنيين وشروهم على الإسرائيليين  
لقرب عهدهم بالتوحيد ، مع استعدادهم الوراثى لقبول تقاليد غيرهم والخضوع لهم ،  
ولذلك أمروا بأن لا يبقوا فى الأرض المقدسة نسمة ما من كان فيها قبلهم . وكان

موسى عليه السلام يحذرهم أشد التحذير من مفاسد الوثنيين بعده .  
 فان قلت : إن هذا الإصلاح بتربية أمة واحدة على هذه الطريقة ، يمثل هذه  
 الشريعة يترتب عليه مفاسد أخرى في أخلاق هذه الأمة ، ولولم يكن من مفاسده  
 إلا ما هو معروف من أخلاق اليهود إلى الآن التي كانت سبب اضطهاد الأمم لهم  
 في كل مكان ، من حرصهم على الانتفاع من غيرهم وعدم نفع أحد بشيء منهم ،  
 إلا إذا كان وسيلة لنفعة لهم أكبر منه ، أو دفع ضرر ، وتجرد السواد الأعظم منهم  
 عن إيثار أحد غريب عنهم بشيء - لكفى ، وكان شبهة عظيمة على كون دينهم  
 ليس من عند الله تعالى (والله لا يحب الفساد)

والجواب عن هذه الشبهة سهل على المسلمين ، وبيانه أن تلك الشريعة كانت  
 مؤقتة لا دائمة ، فكانت في العصر الأول هي الوسيلة إلى تكوين أمة موحدة بين  
 أمم الوثنية . وكان المصلحون من الأنبياء صلوات الله عليهم يتعاهدون أهلها زمانا  
 بعد زمان بالإصلاح المعنوي ، كإيثار زبور داود وأدبيات حكم سليمان عليهم ما السلام  
 حتى لا تغلب على القوم المادية وتفسد الأثرة . ثم جاء مصلح اسرائيل الأعظم  
 عيسى المسيح صلوات الله وسلامه عليه ينقض ما كانوا عليه من ذلك بدعوتهم  
 إلى تقيضه أو ضده ، فقابل مبالغتهم في المادية بالمبالغة في الروحانية ، ومبالغتهم  
 في الأثرة بالمبالغة في الإيثار (الذي تعبر عنه النصارى بانكار الذات) ومبالغتهم في  
 الجمود على ظواهر الشريعة بالمبالغة في النظر إلى مقاصدها . فكره إليهم السيادة  
 والغنى ، ودم التمتع بنعيم الدنيا ، وأمر بحجة الأعداء وعدم الجزاء على الإيذاء -  
 وكان ذلك كله تمهيداً لا كمال الله تعالى دينه بإرسال خاتم النبيين والمرسلين .  
 عهد المبعوث رحمة للعالمين ، البارقليط روح الحق الذي يعلمهم ويعلم غيرهم كل شيء .  
 فيجمع للبشر بين مصالح الروح والجسد ، ويأمر بالعدل والاحسان لا بالاحسان فقط .  
 فمن لم يؤثر فيهم إصلاح المسيح من اليهود ظلوا على جمودهم وأثرهم  
 وعصبيتهم ، وكانوا أشد عداوة لهذا النبي ومن آمن به ممن أثر فيهم ذلك الإصلاح  
 وكان فيهم بقية من القسيسين والرهبان ، سواء كان أصلهم من اليهود أو غيرهم

من الأقوام ، فكانوا أقرب مودة لهم ، وكانوا أسرع إلى الإيمان من غيرهم ، فصدق عليهم قوله تعالى ( الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل ، يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ، ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ، ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم ) وما كان ذلك الإصر والأغلال إلا شدة أحكام التوراة في الطعام والشراب والأحكام المدنية والجنائية ، وشدة أحكام الإنجيل في ازهدوا إذلال النفس وحرمانها ومما يدل على كون النصارى أقرب من اليهود إلى الاسلام بطبيعة دين كل منهما - وفقا لتعميل الآية الكريمة - كثرة من يسلم من النصارى في كل زمان وقلة من يسلم من اليهود ، ولولا ضعف المسلمين في هذا الزمان . وإعراضهم عن هداية القرآن ، ولولا إهمالهم الدعوة إلى الإسلام ، وإبرازه بصورته الصحيحة للانام - ولولا فساد حكوماتهم وعجز رجالها في السياسة . وتخليفهم عن مجاراة الأمم في العلم والحضارة - ولولا بلوغ دول الافرنج النصرانية فيه أوج العزة والقوة ، وسبق أهمهم في حلبة المدنية والثروة . واستمالتهم لنصارى الشرق وجذبهم إليهم . واعتزاز هؤلاء بهم ، وتلقبهم أساليب التربية الدينية والمدنية عنهم ، وجعل الدين فيها من المقومات الجنسية للأقوام والشعوب تربي على أن تحافظ عليها كما تحافظ على لغتها ، فلا تستبدل بها غيرها وإن كانت خيرا منها - إلى غير ذلك من قوانين هذه التربية وأساليبها - ولولا ما أشرنا إليه من التنازع السياسي الديني بين دولنا ودولهم - لولا ذلك كله لكانت المودة بين الفريقين أتم وانتشار الإسلام فيهم أعم لأن الاسلام إصلاح في النصرانية كما أن النصرانية إصلاح في اليهودية ، فاليهود الذين عادوا النصرانية ، كانوا أجدر ممن صلحوا بها بعداوة الإسلامية . ودين الله على أسنة موسى وعيسى ومحمد عليهم السلام واحد ، ولكنه جرى مع البشر على سنة الارتقاء ، إلى أن بلغ سن الكمال .

فإن قيل : إذا كنت تزعم أن سبب ما ذكره الله تعالى من كون النصارى أقرب للناس مودة للمؤمنين هو تعاليم دينهم وتقاليدهم ، وأنه لذلك يجب أن يكون عاما فيهم ، وإن نزل في طائفة معينة منهم ، إذا انتفت الموانع - فيما ذكروا عن الحرب الصليبية التي أوقد النصارى نارها باسم الدين ، ولم يلق المسلمون مثلها من اليهود ولا من

المشركين ، ويقرب من ذلك سائر الحروب بين المسلمين والنصارى ؟ فان عندى  
جوابين عن هذا السؤال أو جواباً من وجهين

(أحدهما) أن ما كان عليه المسلمون من الدين القريب من النصرانية بل الذى  
هو إصلاح فيها وإكمال لها كما قررنا ، لم يكن معروفاً عند أولئك الصليبيين بل كان  
للمسلمين صورة فى مخيلاتهم غير صورتهم الصحيحة التى طبعها فى نفوسهم أعداء الاسلام  
صورة وثنية وحشية مشوهة أقبح التشويه ، منعكسة عن الكتب والرسائل والخطب  
التى كان ينشئها بطرس الراهب وأمثاله ، ولو وصف المسلمين يومئذ قوم بما وصفهم  
به مشيرو الحرب الصليبية ودعوهم إلى قتالهم لنفروا خفافاً وثقالاً

(ثانيهما) أن ما فى الإنجيل من روح السلام والمحبة والتواضع والإيثارة  
والخضوع لكل سلطان ، لم ينتصر فى أوربة على روح الحرب والأثرة والكبرياء  
وحب السيادة فى الأرض - تلك الصفات التى كانت قد بلغت فى عهد السلطة  
الرومانية أشدها ، وكانت سبب إبادة الوثنيين من أوربة كلها ، ثم سبب الحرب  
الصليبية ، ومحاولة إبادة المسلمين من البلاد المقدسة أو الشرق كله ، بل كانت  
ولا تزال سبب الحروب القاسية بين النصارى أنفسهم بسبب اختلاف المذاهب ،  
أو التنازع على الممالك ، وكل هذا من تعاليم روح الشيطان ، لا من تأثير تعاليم روح  
الله عليه السلام ، وإن رروا عنه أنه قال : ماجئت لألقى سلاماً على الأرض إنما  
جئت لألقى سيفاً

فلم من هذا أن ما كان بين المسلمين والنصارى من عداوة فانما سببه بعد أحد  
الفريقين أو كل منهما عن هداية دينه ، أو جهالة وسوء فهم وقع بينهما ، وأمر المتأخر  
من دولها ظاهر ، لا ينسبه إلى طبيعة دينهما إلا جاهل أو مكابر ، فالدولة العثمانية  
كانت قد فتحت كثيراً من بلادهم بالقوة القاهرة ، فلما دالت لهم القوة ثأروا لأنفسهم  
فان كان الساسة البلقانيون قد هاجوا شعوبهم على قتالها باسم الصليب والمسيح ،  
فلم يلبثوا أن كذب الله تعالى دعواهم المسيحية بإيقادهم نار القتال بينهم ، فإزال  
أمة السياسة المضلون من الفريقين يتخذون الدين أخدوة يخدعون بها العامة  
للتأييد سياستهم ، حتى فى الجناية على الدين وأهله

فان قيل : إن اليهود أقرب إلى الاسلام من النصرانية لأنها ديانة توحيد ، والنصرانية ديانة تثليث ، والتوحيد هو أساس دين الله على أسنة جميع رسله ، وهو منتهى الكمال في العقائد ولذلك يجوز أن يغفر الله كل ذنب إلا الشرك فالجواب عن هذا : أن عقيدة التثليث الدخيلة في المسيحية لما كانت لا تفهم ولا تعقل لم يكن لها تأثير في أنفس أهلها يبعدهم عن الاسلام ، بل ربما كانت من أسباب قبول دعوة الاسلام ، وإنما التأثير الأعظم في تقريب الناس بعضهم من بعض أو ضده : الأخلاق والآداب ، وإتنا نرى في كل عصر من المودة بين المسلمين والنصارى ما لا نرى مثله بين غيرهما من المختلفين في الدين ، وما ضعفت هذه المودة في بلد إلا بقتن السياسة ، وعصبيات أهل الرئاسة ، فلعمنة الله على منبرى المساواة والبغضاء بين عباد الله اتباعاً لأهوائهم ، أو إرضاء لرؤسائهم

ومن مباحث الالفاظ في الآية أن الرهبان جمع راهب ( كركبان جمع راكب ) وهو المتمثل المنقطع في دير أو صومعة لعبادة وحرمان النفس من التمتع بالزوج والولد ولذات الطعام والزينة ، فهو من الرهبة بمعنى الخوف ، أو من رهب الابل وهو هزأها وكلاها من طول السير ، وأن القسيسين جمع قسيس — ومثله قس وجمعه قسوس — وهو رئيس ديني في عرف الكنيسة فوق الشماس ودون الاسقف . مأخوذ من قولهم قس الابل يقسها — من باب نصر — قسا — بتثليث القاف — إذا أحسن رعيها وسقيها . والاصل في القسيسين أن يكونوا من أهل العلم بدينهم وكتبهم لأنهم رعاة ومفتون ، فيكون ذكر الرهبان والقسيسين جمعاً بين العباد والعلماء ، وكون الرهبانية بدعة في النصرانية لا ينافي تأثيرها في تقريب النصارى من مودة المسلمين

وروى أهل التفسير المأثور قولاً بأن المراد بالقسيسين والرهبان من آمن بعيسى في عهده كالحواريين — وقولاً آخر بأن المراد بهم جماعة النجاشي ، وسيأتي بعض ماورد في ذلك . ومن الناس من يجعل هذه الآية آخر الجزء السادس ، لأن التجزئة لاتراعى فيها المعاني ويبدأ الجزء السابع بقوله عز وجل

﴿ وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ﴾ أى وإذا سمع أولئك الذين قالوا إنا نصارى ما أنزل إلى الرسول الكامل - محمد ﷺ - الذى أكمل به الدين ، وبعث رحمة للعالمين ، ترى أيها الناظر إليهم أعينهم تفيض من الدمع ، أى تمتلئ دموعا حتى يتدفق الدمع من جوانبها لكثرة ، أو حتى كأن العين ذابت وصارت دموعا جاريا ، ذلك من أجل ما عرفوه من الحق الذى بينه لهم القرآن ، ولم يمنعهم من الاذعان والخشوع له ما منع غيرهم من العتو والاستكبار ، فقوله « من الحق » بيان لقوله « مما عرفوا » وقيل : إن « من » فيه للتبويض ، أى إن أعينهم فاضت عبرة ودموعا ، عبرة منهم وخشوعا ، لمعرفةهم بعض الحق ، إذ سمعوا بعض الآيات دون بعض . فكيف لو عرفوا الحق كله بسماع جميع القرآن ، ومعرفة ما جاءت به السنة من الاسوة الحسنة والبيان . وهذا القول إنما يصح بتطبيقه على واقعة معينة كالذى تسمع فى النجاشي وجماعته . وأما ظاهر الجملة الشرطية فهو بيان ما يكون من شأنهم عند سماع القرآن ، وهو العبرة والاستعبار ، والدموع الغزار

ثم بين تعالى ما يكون من مقالهم ، بعد بيان ما يكون من حالهم ، فقال ﴿ يقولون : ربنا آمننا فآتتنا مع الشاهدين ﴾ أى يقولون هذا القول يريدون به إنشاء الايمان . والتضرع إلى الله تعالى بأن يقبله منهم ويكتبهم مع أمة محمد ﷺ ، الذين جعلهم الله تعالى كالرسل شهداء على الناس ، وإنما يقولون ذلك لأنهم كانوا يعلمون من كتبهم ، أو مما يتناقفونه عن سلفهم ، أن النبي الاخير الذى يكمل الله به الدين يكون متبعوه شهداء على الناس ، أو المعنى أنهم يدخولهم فى هذه الامة يكتبون من الشاهدين ، فذكر الله الامة بأشرف أوصافها . قال ابن عباس ( رض ) ان الشاهدين هنا هم الشهداء فى قوله تعالى ( وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا ) وروى عنه أنه قال : هم محمد ﷺ وأمته ، أنهم شهدوا أنه قد بلغ ، وأن الرسول قال : « قد بلغت » كأنه يقول : إن الشهادة للرسول تستلزم الشهادة على من خالفهم ، وإلا كان هذا التفسير غير ظاهر ، لان الشهادة على المرء ضد الشهادة له . والحق أن الشهادة هنا يراد بها أن هذه الامة تشهد على



الأم يوم القيامة ، وتكون حجة على المشركين والمبطلين لكونها مظهراً لدين الله الحق الذي جحدوه أو ضلوا عنه . وقد حققنا القول في بيان معنى الشهداء في تفسير (٢: ١٤٣) لتكونوا شهداء على الناس) - في ص ٤ - ٧ ج ٢ وتفسير (٤: ٦٨) ومن يطع الله والرسول) في (ص ٢٤٥ ج ٥ تفسير)

﴿وما لنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين﴾. هذا تتمه قولهم ، والمعنى أى مانع يمنعنا من الإيمان بالله وحده وبما جاءنا من الحق على لسان هذا الرسول ، بعد أن ظهر لنا أنه البارقليط بروح الحق الذى بشر به المسيح والحال أننا نطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين ، الذين صاحت أنفسهم بالعقائد الصحيحة ، والفضائل الكاملة ، والمبادئ الخالصة ، والمعاملات المستقيمة ، وهم أتباع هذا النبي الكريم الذين رأينا أثر صلاحهم بأعيننا بعد ما كان من فسادهم في جاهليتهم بما كان ؟ أى لا مانع يمنعنا من هذا الإيمان بعد تحقيق موجبه ، وقيام سببه . فسروا القوم الصالحين بأصحاب الرسول ، وهو متعين بالنسبة إلى من آمن من نصارى الحبشة . وكل من سار على طريقهم بعد منهم ويحشر معهم .

﴿فأتاهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك جزاء المحسنين﴾ أى فجزاهم الله تعالى وأعطاهم من الثواب بقولهم الذى عبروا به عن إيمانهم وإخلاصهم بساتين وحدائق في دار النعيم تجري من تحت أشجارها الأنهار يخلدون فيها ، فلا هى تسلب منهم ولا هم يرغبون عنها ويتركونها . وذلك النوع من الثواب جزاء جميع المحسنين في سيرتهم وأعمالهم من أهل الإيمان . وقد علم من الآيات الأخرى أن في تلك الجنات من الدور والقصور والنعيم الروحاني والرضوان الإلهي ما لا يمكن أن يعبر عنه الكلام ويحيط به الوسط في هذا العالم المخالف لذلك العالم في حقيقته وخواصه ( فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون ) وهاك ماورد في أسباب نزول هذه الآيات عن أهل الأثر:

أخرج عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن مجاهد في قوله (ولنجدن أقر بهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى) قال هم الوفد الذين جاءوا مع جعفر وأصحابه من أرض الحبشة .

وأخرج ابن أبي حاتم عن عطاء قال : ما ذكر الله به النصرارى قال : هم ناس من الحبشة آمنوا إذ جاءتهم مهاجرة المؤمنين فذلك لهم .

وأخرج النسائي وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والطبراني وأبو الشيخ وابن مردويه عن عبد الله بن الزبير قال : نزلت هذه الآية في النجاشي وأصحابه (وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع)

وأخرج ابن أبي شيبة وابن أبي حاتم وأبو نعيم في الحلية والواحدى من طريق ابن شهاب قال : أخبرني سعيد بن المسيب وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث ابن هشام وعروة بن الزبير قالوا « بعث رسول الله ﷺ عمرو بن أمية الضمري وكتب معه كتابا إلى النجاشي ، فقدم على النجاشي فقرأ كتاب رسول الله ﷺ ثم دعا جعفر بن أبي طالب والمهاجرين معه ، وأرسل النجاشي إلى الرهبان والقسيسين فجمعهم ، ثم أمر جعفر بن أبي طالب أن يقرأ عليهم القرآن فقرأ عليهم سورة مريم فأمنوا بالقرآن وفاضت أعينهم من الدمع ، وهم الذين أنزل فيهم (ولتجدن أقربهم مودة - إلى قوله - من الشاهدين )

وأخرج عبد بن حميد وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ وابن مردويه عن سعيد بن جبير في قوله (ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا) قال هم رسل النجاشي الذين أرسل باسلامه واسلام قومه ، كانوا سبعين رجلا اختارهم من قومه الخليل فاطير في الفقه والسنن . وفي لفظ : بعث من خيار أصحابه إلى رسول الله ﷺ ثلاثين رجلا ، فلما أتوا رسول الله ﷺ دخلوا عليه فقرأ عليهم سورة يس ، فبكوا حين سمعوا القرآن وعرفوا أنه الحق ، فأنزل الله فيهم (ذلك بأنهم قسيسين ورهبانا) الآية . ونزلت هذه الآية فيهم أيضا (الذين آتيناها الكتاب من قبله هم به يؤمنون - إلى قوله - أولئك يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا) .

وأخرج ابن أبي شيبة وأبو الشيخ عن عروة قال : كانوا يرون أن هذه الآية نزلت في النجاشي (وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول) قال : إنهم كانوا يرايين يعني ملاحين قدموا مع جعفر بن أبي طالب من الحبشة فلما قرأ عليهم رسول الله ﷺ القرآن آمنوا وفاضت أعينهم . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا

رجعتم إلى أرضكم انتقمتم عن دينكم ، فقالوا : إن نتقلب عن ديننا . فأُنزل الله ذلك من قولهم ( وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول )

وأخرج أبو الشيخ عن قتادة قال : ذكر لنا أن هذه الآية نزلت في الذين أقبلوا مع جعفر من أرض الحبشة وكان جعفر لحق بالحبشة هو وأربعون معه من قريش وخمسون من الاشعرين ، منهم أربعة من علك أكبرهم أبو عامر الاشعري وأصغرهم عامر . فذكر لنا أن قريشا بعثوا في طلبهم عمرو بن العاص وعمارة بن الوليد ، فأتوا النجاشي فقالوا : إن هؤلاء قد أفسدوا دين قومهم . فأرسل إليهم فجاءوا فسألهم ، فقالوا : بعث الله فينا نبيا كما بعث في الأمم قبلنا يدعونا إلى الله وحده ويأمرنا بالمعروف وينهانا عن المنكر ، ويأمرنا بالصلة وينهانا عن القطيعة ، ويأمرنا بالوفاء وينهانا عن النكث وإن قومنا بغوا علينا وأخرجونا حين صدقناه وآمانه ، فلم نجد أحدا ندبنا إليه غيرك . فقال معروف . فقال عمرو وصاحبه : إنهم يقولون في عيسى غير الذي تقول . قال : وما تقولون في عيسى ؟ قالوا نشهد أنه عبد الله ورسوله وكلته وروحته ولده عذراء بتول . قال ما أخطأتم . ثم قال لعمرو وصاحبه : لولا أنكما أقبلتما في جوارى لفعلت بكما<sup>(١)</sup> وذكر لنا أن جعفر وأصحابه إذ أقبلوا جاء أولئك معهم فأمنوا بحمد ﷺ قال قائل لو قد رجعوا إلى أرضهم لحقوا بدينهم . فحدثنا أنه قدم مع جعفر سبعون منهم فلما قرأ عليهم نبي الله ﷺ القرآن فاضت أعينهم

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن السدي قال : بعث النجاشي إلى رسول الله ﷺ اثني عشر رجلا سبعة قسيسين وخمسة رهباناً ينظرون إليه ويسألونه فلما لقوه قرأ عليهم ما أنزل الله بكوا وآمنوا . وأنزل الله فيهم ( وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ) الآية

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم وابن مردويه عن ابن عباس قال « كان رسول الله ﷺ وهو بمكة يخاف على أصحابه من المشركين فبعث جعفر بن أبي طالب وابن مسعود وعثمان بن مظعون في رهط من أصحابه إلى النجاشي ملك الحبشة . فلما بلغ المشركين بعثوا عمرو بن العاص في رهط منهم ذكروا أنهم

سبقوا أصحاب رسول الله ﷺ إلى النجاشي فقالوا : إنه قد خرج فينا رجل سفه عقول قريش وأحلامها زعم أنه نبي . وإنه بعث اليك رهطاً ليفسدوا عليك قومك فأحببنا أن نأتيك ونخبرك خبرهم . قال إن جاءوني نظرت فيما يقولون . فلما قدم أصحاب رسول الله ﷺ فأتوا إلى باب النجاشي قالوا : استأذن لأولياء الله ، فقال ائذن لهم ، فمرحباً بأولياء الله . فلما دخلوا عليه سلموا ، فقال رهط من المشركين : ألم ترأيها الملك أنا صدقناك وأنهم لم يحيوك بتحيتك التي تحيا بها . فقال لهم : ما يمنعكم أن تحيوني بتحيتي ؟ قالوا إنا حينئذ بتحية أهل الجنة وتحية الملائكة . فقال لهم : ما يقول صاحبكم في عيسى وأمه ؟ قالوا يقول عبد الله ورسوله وكلمة من الله وروح منه ألقاها إلى مريم ، ويقول في مريم إنها العذراء الطيبة البتول قال فأخذ عوداً من الأرض فقال : ما زاد عيسى وأمه على ما قال صاحبكم هذا العود<sup>(١)</sup> فكره المشركون قوله وتغيرت له وجوههم فقال : هل تقرأون شيئاً مما أنزل عليكم ؟ قالوا نعم قال : فاقروا ، فقرأوا - وحوله القسيسون والرهبان وسائر النصارى - فحملت طائفة من القسيسين والرهبان كلما قرؤا آية أنحدرت دموعهم مما عرفوا من الحق . قال الله تعالى (ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون) وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق )

هذا وإن المحدثين يجمعون بين أمثال هذه الروايات بتعدد الوقائع فإن لم يمكن الجمع اعتمدوا على ما كان أقوى سنداً

ذكر هذه الروايات الحافظ السيوطي في الدر المنثور . وذكر رواية أخرى أخرجه الطبراني مختصرة والبيهقي في الدلائل مطولة عن سلمان الفارسي (رض) في سبب إسلامه . ملخصها أنه كان مجوسياً وظفر ببعض عباد النصارى المنقطعين في بعض الجبال وسافر معهم من بلاده إلى الموصل ، وهناك اتصلوا بعباد مثلهم ولقوا رجلاً كان منقطعاً للعبادة في كهف عظموه كثيراً ، ووعظهم هو وعظاً بليغاً ، ذكر فيه أن عيسى كان رسولا لله وعبداً أنعم عليه فشكر ذلك له . وكان الرجل لا يخرج من الكهف إلا يوم الأحد . ثم سافر العابد وسافر معه سلمان إلى بيت المقدس . وهناك

(١) أي مثل هذا العود في الصغر

شفى الله على يده مقعداً ، وقد وعظ سلمان قبل فراقه فذكر الجنة والنار وبعثه نبي من تهامة صفاته كيت وكيت وأوصاه بالآيمان . ثم فارقه فلم يستطع إدراكه فلقى ركبا من الحجاز حملوه إلى المدينة فباعوه فيها ، ولما لقي النبي ﷺ ورأى العلامات فيه آمن وكاتب وساعده ﷺ بالمال على شراء نفسه . وأن الآيات نزلت في أصحابه الذين صحبهم ، والرواية ضعيفة وحل الآيات عليها بعيد .

(٨٩) وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ

بعد أن بين الله تعالى في آخر الآية السابقة أن ما أناب به أولئك النصارى الذين آمنوا بالرسول الأعظم ﷺ هو جزءا جميع المحسنين عنده الذين آمنوا كما يأمهم . وخشعوا للحق كخشوعهم ، عقب عليه بجزء المسبئين إلى أنفسهم بالكفر والتكذيب على سنة القرآن في الجمع بين الوعد والوعيد فقال :

﴿والذين كفروا وكذبوا بآياتنا﴾ الدالة على وحدانيتنا وصدق رسولنا فيها ييلفه عنا ﴿أولئك أصحاب الجحيم﴾ أى أولئك دون غيرهم هم أصحاب تلك النار العظيمة الملازمون لها الذين ليس لهم منوى سواها أعادنا الله منها .

(٩٠) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرُمُوا طَيِّبَاتِ مَا حَلَّلَ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا

إِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (٩١) وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَّالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ .

بدأ الله تعالى هذه السورة بآيات من أحكام الحلال والحرام والنسك — ومنها حل طعام أهل الكتاب والتزوج منهم ، وأحكام الطهارة والعدل ، ولو في الاعداء والمبغضين . ثم جاء بهذا السياق الطويل في بيان أحوال أهل الكتاب (تفسير القرآن الحكيم) (٢) (الجزء السابع)

ومحاجتهم ، فكان أوفى وأتم ما ورد في القرآن من ذلك ، ولم يتخله إلا قليل من آيات الاحكام والوعود والعظات بينما مناسبتها له في مواضعها وهذه الآيات عود إلى أحكام الحلال والحرام والنسك التي بدئت بها السورة ، ويتلوها العود إلى محاجة أهل الكتاب كاعلمت ، فجموع آيات السورة في هذين الموضوعين . وإنما لم يجعل آيات الاحكام كلها في أول السورة وتجعل الآيات في أهل الكتاب متصلا بعضها ببعض في باقيها لما بيناه غير مرة من حكمة مزج المسائل والموضوعات في القرآن من حيث هو مثالي تتلى دائما للاعتداء بها ، لا كتابا فنياً ولا قانوناً يتخذ لأجل مراجعة كل مسألة من كل طائفة من المعاني في باب معين

على أن في نظمه وترتيب آية من المناسبة بين المسائل المختلفة ما يدهش أصحاب الافهام الدقيقة بحسنه وتناسقه ، كما ترى في مناسبة هذه الآيات لما قبلها مباشرة ، وإنما على ما علمت آنفاً من مناسبتها لجموع ما تقدمها من أول السورة إلى هنا ذلك أنه تعالى ذكر أن النصارى أقرب الناس مودة للذين آمنوا ، وذكر من سبب ذلك أن منهم قسيسين ورهبانا ، فكان من مقتضى هذا أن يرغب المؤمنون في الرهبانية ويظن الميالون للتشف والزهة أنها مرتبة كمال تقربهم إلى الله تعالى وهي إنما تتحقق بتحريم التمتع بالطيبات طبعاً من اللحوم والادهان والنساء ، إماماً كما تمتنع الرهبان من الزواج البتة ، وإما في أوقات معينة كأشهر الصيام التي ابتدعوها ، وقد أزال الله تعالى هذا الظن ، وقطع طريق تلك الرغبة بقوله عز من قائل :

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرَمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا ۗ أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرَمُوا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ الْمَسْتَلَذَّةِ بَلْ تَعْتَدُوا ۗ تَرَكُوا التَّمَتُّعَ بِهَا تَنَسُّكًا وَتَقَرُّبًا إِلَى اللَّهِ تَعَالَىٰ . وَلَا تَعْتَدُوا فِيهَا بِتَجَاوُزِ حَدِّ الْعِتْدَالِ إِلَى الْأَسْرَافِ الضَّارِّ بِالْجَسَدِ كَالزِّيَادَةِ عَلَى الشَّبَعِ وَالرِّى فَبِهِ تَقْرِيضٌ ، أَوْ تَجَاوُزِ الْأَخْلَاقِ وَالْآدَابِ النَّفْسِيَّةِ . كَجَعْلِ التَّمَتُّعِ بِلَذَائِهَا أَكْبَرَ هَمِّكُمْ ، أَوْ شَاغِلًا لَكُمْ عَنِ مَعَالِي الْأُمُورِ مِنَ الْعُلُومِ وَالْأَعْمَالِ النَّافِعَةِ لَكُمْ وَالْأَمْتِكِ . وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِ (كَلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا) أَوْ بِـ وَلَا تَعْتَدُوا . هِيَ - أَيُّ الطَّيِّبَاتِ الْمُحَلَّلَةِ ، بِتَجَاوُزِهَا إِلَى الْغَلِيَاثِ الْحَرَمَةِ ، فَالْعِتْدَاءُ يُشْمَلُ الْأَمْرَينِ الْإِعْتْدَاءُ فِي الشَّيْءِ نَفْسَهُ وَاعْتْدَاءُ هُوَ بِتَجَاوُزِهِ إِلَى غَيْرِهِ مِمَّا لَيْسَ مِنْ جِنْسِهِ . وَقَدْ

حذف المفعول في الآية فلم يقل فلا تمتدوا فيها— أو فلا تمتدوها— كما قال (تلك حدود الله فلا تمتدوها) ليشمل الأمرين اعتداء الطيبات نفسها إلى الخبائث والاعتداء فيها بالاسراف، لأن حذف المفعول يفيد العموم. ثم علل النهي بما ينفر عنه فقال ﴿إن الله لا يحب المعتدين﴾ الذين يتجاوزون حدود شريعته، وسنن فطرته ولو بقصد عبادته. وتحريم الطيبات المحللة قد يكون بالفعل، من غير التزام بيمين ولا نذر، وقد يكون بالتزام وكلاهما غير جائز، والالتزام قديكون لاجل رياضة النفس وتهذيبها بالحرمات من الطيبات، وقديكون لارضاء بادرة غضب، باغظة زوجة أو والد أو ولد كمن يحلف بالله بالطلاق أنه لا يأكل من هذا الطعام (ومثله ما في معناه من المباحات) أو يلتزم ذلك بغير الحلف والنذر من المؤكدات. ومن هذا الصنف من يقول: إن فعل كذا فهو بريء من الاسلام، أو من الله ورسوله. وكل ذلك مذموم ولا يحرم على أحد شيء يجرمه على نفسه بهذه الأقوال. وفي الايمان وكسافرتها خلاف بين العلماء سيأتي بيانه

وأما ترك الطيبات البتة كما تفرك المحرمات— ولو بغير نذر ولا يمين— تنسكاً وتميلاً لله تعالى بتعذيب النفس وحرمانها، فهو محل شبهة فتن بها كثير من العباد والمنصوفة، فكان من يدعهم التركية، التي تضاهي بدعهم العملية، وقد اتبعوا فيها سنن من قبلهم شبراً بشبراً وذراعاً بذراع، كعباد بني اسرائيل ورهبان النصارى وهؤلاء أخذوها عن بعض الوثنيين كالبراهمة الذين يجرمون جميع اللحوم، ويزعمون أن النفس لا تزكو ولا تكمل إلا بحرمات الجسد من اللذات، وقهر الارادة بمشاق الرياضات، وكانوا يجرمون الزينة كما يجرمون النعمة، فيعيشون عراة الأجسام ولا يستعملون الأواني لأطعمتهم، بل يستغنون عنها بورق الشجر وقد أرجعهم انتشار الاسلام في الهند عن بعض ذلك. ولا يزال الجم الغفير منهم يشون في الأسواق والشوارع عراة ليس على أبدانهم إلا ما يستر السوءتين فقط، ويمبرون عن ذلك بكلمة «السيباليين» العربية التي يستعملها الفقهاء لأنهم أخذوها— كما يظهر— عن المسلمين الذين كانوا يجبرونهم على ستر عورتهم. ومنهم من يشد في وسطه إزاراً

بكيفية يرى بها باطن فحده ، والرجال والنساء في قلة الستر سواء ، فترى النساء في أسواق المدن مكشوفات البيطون والظهور والسوق والأخاذ ، ومنهن من تضع على عاتقها ملحفة تستر شطر بدنها الأعلى ويبقى الجانب الآخر مكشوفاً

وجملة القول أن تحريم الطيبات والزينة وتعذيب النفس من العبادات المأثورة عن قدماء الهنود فالبيوتان ، وقد قدم فيها أهل الكتاب ولاسيما النصارى فاتهم على تفصيهم من شريعة التوراة الشديدة الوطأة ، وعلى إباحة مقدسهم وامامهم بولس لهم جميع ما يؤكل ويشرب ، إلا الدم المسفوح وما ذبح للاصنام ، قد شددوا على أنفسهم وحرموا عليها ما لم تحرمه الكتب المقدسة عندهم ، على ما فيها من الشدة والمبالغة في الزهد ثم أرسل الله تعالى خاتم النبيين والمرسلين بالاصلاح الأعظم ، فأباح للبشر

على لسانه الزينة والطيبات ، ووضع عنهم اصروهم والأغلال التي كانت عليهم ، وأرشدهم إلى إعطاء البدن حقه والروح حقه ، لأن الانسان مركب من روح وجسد ، فيجب عليه العدل بينهما وهذا هو الكمال البشري . فكانت الأمة الاسلامية بذلك أمة وسطاصالحة للشهادة على جميع الأمم وأن تكون حجة الله عليها ، كما تقدم بيان ذلك في أول الجزء الثاني من هذا التفسير ، وبذلك كانت جذيرة بالبحث عن أسرار الخلق ومناقضه ، وتسخير قوى الأرض والجو للتمتع بنعم الله فيها مع الشكر عليها ، ولكنها قصرت في ذلك ثم انقطعت عن السير في طريقه بعد أن قطع سبلها شوطا واسعاً فيه ولما كان حب المبالغة والغلو من دأب البشر وشذوشتهم في كل شؤونهم ما من

شيء الا يوجد من يميل الى الافراط فيه ، كما يوجد من يميل الى التفریط - استشار بعض الصحابة رضى الله عنهم نبي الرحمة صلى الله عليه وآله وسلم في تحريم الطيبات والنساء على أنفسهم ، وتركها بعضهم من غير استشارة ، اشتغالا عنها بصيام النهار وقيام الليل ، فنهاهم عن ذلك . وأنزل الله تعالى هذه الآية وما في معناها من الآيات ، في تحريم الخبائث ، والمنته بجل الطيبات ، وبين ذلك الرسول ﷺ بقوله وفعله أحسن البيان

واننا نذكر هنا بعض الأخيار والآثار المروية في ذلك لتكون حجة على أهل الغلو في هذا الدين ، الذين تركوا هدايته السمحة إلى تشديد الغابرين ،



وضاروا يمدون زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق خاصة بالكافرين ، حتى كأن المشارك لهم فيها خارج عن هدى المؤمنين ، وهاك ما ورد في هذه الآية من التفسير المأثور ، وسيأتى في تفسير سورة الاعراف <sup>(١)</sup> وغيرها ما يزيدك نوراً على نور.

أخرج الترمذى وحسنه وابن جرير وابن أبي حاتم وابن عدى فى الكامل والطبرانى وابن مردويه عن ابن عباس أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال « يا رسول الله انى إذا أكلت اللحم انتشرت للنساء . وأخذتني شهوى ، وانى حزمت على اللحم فنزلت ( يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم )

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم وابن مردويه عن ابن عباس فى قوله ( يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ) قال « نزلت هذه الآية فى رهط من الصحابة قالوا : نقطع مذاكيرنا ونترك شهوات الدنيا ونسيح فى الأرض كما تفعل الرهبان . فبلغ ذلك النبي ﷺ فأرسل إليهم فذكر لهم ذلك فقالوا نعم ، فقال النبي ﷺ : لكنى أصوم وأفطر ، وأصلى وأنام ، وانكح النساء ، فمن أخذ بسنتى فهو منى ، ومن لم يأخذ بسنتى فليس منى »

وأخرج عبد بن حميد وأبو داود فى مراسيله وابن جرير عن أبي مالك فى قوله ( يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ) قال نزلت فى عثمان بن مظعون وأصحابه . كانوا حرموا على انفسهم كثيراً من الشهوات والنساء وهم بعضهم أن يقطع ذكره فنزلت هذه الآية

وأخرج البخارى ومسلم عن عائشة « أن ناساً من أصحاب النبي ﷺ سألوا أزواج النبي ﷺ عن عمله فى السر <sup>(٢)</sup> فقال بعضهم : لا آكل اللحم ، وقال بعضهم

(١) أى عند تفسير قوله ( قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق ؟ قل هى اللذين آمنوا فى الحياة الدنيا ، خالصة يوم القيامة )

(٢) أى عن عبادته إذ لم يكتبوا بما كان يعمل على أعينهم من أداء الفرائض والسنن الرواتب ، واعتقدوا أن الكمال أن يزيدوا على ذلك ، وأنه لا بد أن يسكون للرسول زيادات يخفيها عنهم ، رحمة بهم وتخفيفاً عليهم . ومن ذلك نوم ابن عباس عند خالته ميمونة زوج النبي ﷺ ليرى صلواته فى الليل

لا أتزوج النساء ، وقال بعضهم لا أنام على فراش . فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال ما بال أقوام يقول أحدهم كذا وكذا ؟ لكنى أصوم وأفطر وأنام وأقوم وأكل اللحم وأتزوج النساء ، فن رغب عن سنى فليس منى »

وأخرج البخارى ومسلم وابن أبي شيبة والنسائى وابن أبى حاتم وابن حبان والبيهقى فى سننه وأبو الشيخ وابن مردويه عن ابن مسعود قال « كنا نغزو مع رسول الله ﷺ وليس معنا نساء فقلنا : ألا نستخصى ؟ فنهانا رسول الله ﷺ عن ذلك ورخص لنا أن ننكح المرأة بالتوب إلى أجل <sup>(١)</sup> ثم قرأ عبد الله (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعمدوا ، إن الله لا يحب المعتدين)

وأخرج عبد الرزاق وابن جرير وابن المنذر عن أبى قلابة قال : أراد أناس من أصحاب رسول الله ﷺ أن يرفضوا الدنيا ويتركوا النساء ويترهبوا فقام رسول الله ﷺ فغلظ فيهم المقالة ثم قال « إنما هلك من كان قبلكم بالتشديد ، شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم ، فأولئك بقاياهم فى الديار والصوامع ، فاعبدوا الله ولا تشركوا به ، وحجوا واعتمرأ واستقيموا يستقم بكم » قال : ونزلت فيهم (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) الآية

وأخرج عبد الرزاق وابن جرير عن قتادة فى قوله (لا تحرموا طيبات ما أحل

(١) هذا نكاح المتعة أجازة النبي ﷺ فى السفر ثم حرمه ، ثم أجازته ثم حرمه على التأيد . وكانت حكمة إجازته أنهم كانوا يزنون فى الجاهلية فشق عليهم البعد عن النساء فى الغزو ، حتى عزم أقوياء الايمان على الحب والخصاء ، وخيف على الضعفاء الزناء وناهيك بما يتبعه من المفساد . فكانت المتعة تربية للفریقين وسيراً تدريجياً إلى الحياة الزوجية الكاملة التى يتحقق بها احصان كل من الزوجين للآخر ويتعاونان بها على مقصدها الفطرى وهو النسل . والمتعة ليس فيها هذا المعنى ، وإنما أبيخت للضرورة ومنع مفساد الزنا الكثيرة ومضار اختلاف عدة رجال إلى امرأة واحدة

«الله لكم» قال نزلت في أناس من أصحاب النبي ﷺ أرادوا أن يتخلوا من الدنيا ويتركوا النساء ويتزهّدوا منهم علي بن أبي طالب وعثمان بن مظعون وأخرج عبد بن حميد وابن جرير عن قتادة في قوله (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طبيبات ما أحل الله لكم) قال ذكر لنا أن رجلا من أصحاب رسول الله ﷺ رفضوا النساء واللحم، وأرادوا أن يتخذوا الصوامع . فلما بلغ ذلك رسول الله ﷺ قال : «ليس في ديني ترك النساء واللحم ولا اتخاذ الصوامع» وأخبرنا «أن ثلاثة نفر على عهد رسول الله ﷺ اتفقوا، فقال أحدهم: أما أنا فأقوم الليل لأنام ، وقال أحدهم أما أنا فأصوم النهار فلا أفطر ، وقال الآخر : أما أنا فلا آتي النساء فبعث رسول الله ﷺ إليهم فقال : ألم أنبأ أنكم اتفقتم على كذا وكذا ؟ قالوا ، بلى يا رسول الله وما أردنا إلا الخير - قال لكنني أقوم وأنام وأصوم وأفطر وآتي النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني . وكان في بعض القراءة في الحرف الأول من رغب عن سنتك فليس من أمتك وقد ضل سواء السبيل» (١)

وأخرج ابن أبي شيبة وابن جرير عن أبي عبد الرحمن قال : قال النبي ﷺ « لا آمركم أن تكونوا قسيسين ورهبانا »

وأخرج ابن جرير عن السدي قال « إن رسول الله ﷺ جلس يوما فذكر الناس ثم قام ولم يزدحم على التخويف، فقال ناس من أصحاب رسول الله ﷺ كانوا عشرة ، منهم علي بن أبي طالب وعثمان بن مظعون : ما حقنا إن لم يحدث عملا ؟ فإن النصراني قد حرموا على أنفسهم فنحن نحرم ، فحرم بعضهم أكل اللحم والودك (٢) وأن يأكل بالنهار ، وحرم بعضهم النوم ، وحرم بعضهم النساء فكان عثمان بن مظعون ممن حرم النساء وكان لا يدنو من أهله ولا يدنو منه . فأتت امرأته عائشة - وكان يقال لها الحولاء - فقالت لها عائشة ومن حولها من نساء النبي ﷺ

(١) هذه الرواية ليس لها سند ، وهي مروية عن مجهول ، فإن كان لها أصل

- فللمراد أن هذا حديث قدسي حسب الراوي آية قرآنية

(٢) الودك الدهن والدم من اللحم والشحم

ما بالك يا حواء متغيرة اللون لا تمتشطين ولا تنظفين؟ فقالت: وكيف أظيب وأمتشط وما وقع على زوجي ولا رفع عنى ثوبا منذ كذا وكذا: فجعلن يضحكن من كلامها فدخل رسول الله ﷺ وهن يضحكن فقال: ما يضحكن؟ قالت يا رسول الله الحولاء سأتهن عن أمرها فقالت: ما رفع عنى زوجي ثوبا منذ كذا وكذا، فأرسل إليه فدعاه فقال: ما بالك يا عثمان؟ - قال إني تركته لله لكي أتخلى للعبادة - وقص عليه أمره، وكان عثمان قد أراد أن يجب نفسه - فقال رسول الله ﷺ «أقسمت عليك إلا رجعت فواقعت أهلك؟ فقال: يا رسول الله إني صائم! قال: أفطر - قال فأفطر وأتى أهله. فرجعت الحولاء إلى عائشة وقدا كنتحلت وامتشطت وتظيبت فضحكت عائشة فقالت: ما بالك يا حواء؟ فقالك: إنه أتاها أمس. فقال رسول الله ﷺ: ما بال أقوام حرموا النساء والطعام والنوم؟ ألا إني أنام وأقوم وأفطر وأصوم وأنكح النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني. فنزلت (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تمتدوا) يقول عثمان «لا يجب نفسك فان هذا هو الاعتداء» وأمرهم أن يكفروا أيمانهم فقال (لا يؤخذكم الله بالغلو في أيمانكم) الآية

وأخرج ابن جرير وأبو الشيخ عن مجاهد قال: أراد رجال منهم عثمان بن معظون وعبد الله بن عمرو أن يتبتلوا ويخصوا أنفسهم ويلبسوا المسوح فنزلت (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) والآية التي بعدها

وأخرج ابن جرير وابن المنذر وأبو الشيخ عن عكرمة أن عثمان بن معظون وعلى بن أبي طالب وابن مسعود والمقداد بن الأسود وسالم مولى أبي حذيفة وقدامة تبتلوا، فجلسوا في البيوت واعتزلوا النساء ولبسوا المسوح وحرموا طيبات الطعام واللباس إلا ما يأكل ويلبس أهل السياحة من بنى إسرائيل. وهووا بالاختضاء واجمعوا لقيام الليل وصيام النهار فنزلت (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) الآية، فلما نزلت بعث إليهم رسول الله ﷺ فقال «إن لأنفسكم حقا وإن لأعينكم حقا وإن لأهلكم حقا، فاصلوا وناموا، ووصوموا وأفطروا، فليس منا من ترك سفتنا فقالوا اللهم صدقنا واتبعنا ما أنزلت مع الرسول»

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن زيد بن أسلم «أن عبدا لله بن رواحة ضافه ضيف من أهله وهو عند النبي ﷺ ثم رجع إلى أهله فوجدهم لم يطعموا ضيفهم انتظارا له فقال لامراته : حبست ضيفي من أجلي؟ هو حرام على . فقالت امرأته: هو على حرام ، قال الضيف: هو على حرام . فلما رأى ذلك وضع يده وقال : كوا بسم الله ، ثم ذهب إلى النبي ﷺ فأخبره ، فقال النبي ﷺ : قد أصبت « فأنزل الله ( يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم )

وأخرج البخارى والترمذى والدارقطنى عن أبي جحيفة قال « آخى النبي ﷺ بين سلمان وأبي الدرداء ، فزار سلمان أبا الدرداء فرأى أم الدرداء متبذلة فقال لها ما شأنك؟ قالت أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا . فجاء أبو الدرداء فصنع له طعاما فقال: كل فإني صائم ، قال : ما أنا بأكل حقاً تأكل . فأكل . فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم ، قال نعم ، فنام ثم ذهب يقوم فقال : نعم . فلما كان من آخر الليل قال سلمان قم الآن ، فصليا ، فقال له سلمان : إن لربك عليك حقا ولنفسك عليك عليك حقا ، ولأهلك عليك حقا ، فأعط كل ذي حق حقه . فأخى النبي ﷺ فذكر ذلك له فقال : صدق سلمان »

وأخرج البخارى ومسلم وأبو داود والنسائى عن عبدا لله بن عمرو بن العاص قال : قال لى رسول الله ﷺ « ألم أخبر أنك تصوم النهار وتقوم الليل؟ قلت: بلى يا رسول الله ، قال : فلا تفعل صم وافطر ، وقم ونم ، فان لجسدك عليك حقا ، وإن لعينك عليك حقا ، وإن لزوجك عليك حقا ، وإن لزورك<sup>(١)</sup> عليك حقا . وإن يحسبك أن تصوم من كل شهر ثلاثة أيام ، فان لك بكل حسنة عشر أمثالها ، فان ذلك صيام الدهر كله - قلت إني أجد قوة قال : فصم صيام نبي الله داود ولا تزد عليه - قلت : وما كان صيام نبي الله داود؟ قال نصف الدهر<sup>(٢)</sup> »

فقلنا هذه الأخبار والآثار من الدر المنثور وتركنا بعض الروايات في معناها .

(١) الزور بالفتح الزائرون (٢) أى بصوم يوما ويفطر يوما كفى رواية أخرى

وفما ذكرناه الموقوف والمرفوع والصحيح والضعيف ، ومجموعها حجة لانزاع فيها فان قيل : إن المأثور عن الخلفاء الراشدين أبي بكر وعمر وعلي (رض) وعن غيرهم من كبار الصحابة والتابعين أنهم كانوا في غاية التقشف وتعهد ترك الطيبات من الطعام والشراب وكذا اللباس الحسن ، فكيف تركوا ما زعمت أنه الأفضل من اعطاء البدن حقه - كاعطاء الروح حقها - بالتمتع بالطيبات من غير اسراف ؟ فالجواب أن المأثور عن أهل اليسار من الصحابة أنهم كانوا كما ذكرنا . وأهل الافتاز حالم معلوم والله تعالى يقول (لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله) الآية . وأما الخلفاء الثلاثة فكانوا يتعمدون التقشف ليكونوا قدوة لعالمهم ولسائر الفقراء والضعفاء . وقد كان المفروض لأبي بكر وعمر (رض) في بيت المسال قدر المفروض لأوساط المهاجرين ، لا لأعلامهم ، كآل بيت الرسول (ع.م) ولا لأدنانهم كالوالي . ولا حجة فيمن بعدهم . فالصوفية والزهاد يتتبعون ما نقل عن بعض الصحابة والتابعين من التقشف ويزعمون أن مقتضى الدين الاسلامي أن يكون الناس كلهم كذلك ، كما أن أهل السعة والترف يجمعون ما نقل عن موسرى السلف من التوسع في المباحات ، ويحملونه حجة لإسرافهم . وخير الأمور الوسط ، فراجع تفسير قوله تعالى ( وكذلك جعلناكم أمة وسطا ) والقاعدة العامة قوله تعالى في وصف خيار هذه الأمة الوسط (والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا ، وكان بين ذلك قواما )

**﴿وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا﴾** هذا تصريح بالأمر بضد مقتضى النهي الذي قبله ، أي كلوا مما رزقكم الله تعالى إياه حال كونه حلالا في نفسه غير داخل فيما حرمه عليكم - من الميتة بأنواعها والدم المسفوح ولحم الخنزير وما أهل به نهيير الله - وحلالا في طريقة كسبه وتناوله ، بأن لا يكون ربا أو سحتا أو غصبا أو سرقة ومن الناس من يقول إن الرزق في عرف الشرع ماملك ملكا صحيحا ، لا كل ما انتفع به الانسان ، فلا يحتاج إلى هذا القيد - وحال كونه مستلزما غير مستقدر في نفسه أو لفساد طرا عليه كالطعام المتفنن .

والمراد بالأكل التمتع فيدخل فيه الشرب مما كان حلالا غير مسكر ولا ضار طيبا غير مستقدر في نفسه أو بفساده أو نجاسة طرأت عليه . وإنما عبر بالأكل لأنه

هو الغالب ، كما عبر به في مثل قوله (لأننا كالأموالكم بينكم بالباطل) وهو يعم كل ما ينتفع به من طعام وشراب ولباس ومتاع وماوى ، وكثيراً ما تطلق العرب الخاص فتريد به العام وما تطلق العام فتريد به الخاص ، ويعرف ذلك بالسياق والقراش

الامر ههنا للوجوب لا للإباحة ، فهو ليس من الامر بالشئ بعد النهى عنه المفيد للإباحة فقط ، كقوله (فإذا حلت فاصطادوا) وإنما هو تصريح بأن امثال النهى عن تحريم الطيبات لا يتحقق إلا بالاتفاق بها فعلاً ، إذ ليس المراد بتحريمها المنهى عنه تحريمها بمجرد القول أو بالاعتقاد ، بل المراد به أولاً وبالذات الامتناع منها عمداً تقرباً إلى الله تعالى بتعذيب النفس وحرمانها ، أو اضماً للجسد توها أن اضمافه يقوى الروح ، أو لغير ذلك من الأسباب والملل ، كمن يحرم على نفسه شيئاً بنذر لجاج أو عين . وكل هذا مما لا يزال يبطل به كثير من المسلمين ، دع ما كانت تحرمه الجاهلية على أنفسهم من الانعام أو نسلها تنكر بما لها لكثرة تناجها ، أو تعظيماً لصتم تسيبها له ، كما تراه مبيناً في سورة الانعام التي بعد هذه السورة

وحكمة النهى عن ذلك أن الله تعالى يحب من عباده أن يقبلوا نعمه ويستعملوها فيما أنعم بها لاجله ويشكروا له ذلك ، ويكره لهم أن يجنوا على الفطرة التي فطرهم عليها ، فيمنعوا حقوقها ، وأن يجنوا على الشريعة التي شرعها لهم فيقبلوا فيها بتحريم ما لم يحرمه ، كما يكره لهم أن يفرطوا فيها باستباحة ما حرمه أو ترك ما فرضه ، ولجل هذه الحكمة لم يكتف بالنهى عن تحريم الطيبات حتى صرح بالامر باستعمالها والتمتع بها ، وقد بين تعالى غاية ذلك وحكمته التي أشرنا إليها بقوله (١٧٢:٢) يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون) والشكر يكون بالقول والعمل ولذلك قارن النبي ﷺ بين هذه الآية في خطاب المؤمنين ، وما في معناها من خطاب المرسلين ، فقال «إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً . وإن الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين ، فقال (يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً إني بما تعملون عليم) وقال (يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم) ثم ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر يمد يديه إلى السماء : يارب يارب — ومطعمه حرام ومشر به حرام وملبسه حرام وغذى بالحرام فأنى يستجاب له » رواه أحمد

ومسلم والترمذي وغيرهم ، وفي الحديث تمرى بالعباد وأهل السياحة من الامم السالفة الذين كانوا يرون ان روح العبادة التقشف والشعوضة ، حتى أنهم على تقشفهم ما كانوا يتحرون الحلال ، كأنهم يرون التقشف وتعذيب النفس ببيحان لهم ما عداها فيكونون أهلا لاستجابة دعائهم ، واستدل بعضهم بالحديث على كون المراد بالطيبات الحلال ميلا إلى ذلك المذهب البرهمي بل زعم بعضهم مثل ذلك في الآيات التي قرنت الحلال بالطيب فجعلوا الطيب تأكيدا للحلال

دامتثال هذا الامر وذلك النهى مما لا يتحقق إلا بالتمتع بما يقيس من الطيبات فعلا بلا تأثم ولا حرج ، بل ينبغي المؤمن أن يكون طيب النفس بذلك ملاحظا أنه من نعمة الله وفضله ، ومن أسباب مرضاته ومثوبته ، وأن مرضاته ومثوبته عليه تكون على حسب شهود المنتفع للنعيم وشكره للمنعيم ، وأعني بالشهود أن يحضر قلبه انه عامل بشرع الله ومقيم لسنة فطرته التي فطر الناس عليها وأنه يجب أن يشكره ذلك بالاقرار والحمد والثناء كاشكره بالاعتقاد والاستعمال ، وبذلك يكون عاملا بالكتاب والحكمة

فعل مما شرعناه ان امتناع امرى من الطيبات التي رزقه الله اياها مع الداعية الفطرية للاستمتاع بها اثم يجنيه على نفسه في الدنيا ويستحق به عقاب الله في الآخرة ، بزيادته في دين الله قربات لم يأذن بها الله وبما يترتب على ذلك من اضعاف بعض حقوق الله وحقوق عباد الله كاضاعة حقوق امراته أو عياله ، وناهيك به إذا انتصب قدوة لغيره ، فكان سببا لعلو بعض الناس في الدين ونحرهم على أنفسهم وعلى من يقتدى بهم ما أحله الله تعالى : والتحريم والتحليل تشريع وهو حق من حقوق الربوبية ، فمن انتحل لنفسه كان مدعيا للربوبية أو كالدعي لها . ومن اتبع في ذلك فقد اتخذ ربا ، كما يؤخذ من تفسير النبي ﷺ لقوله تعالى ( اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله ) وسيأتي في موضعه من التفسير

﴿ واتقوا الله الذي أنتم به مؤمنون ﴾ في الاكل وغيره ، فلا تفتاتوا عليه في تحريم ولا تحليل ، ولا تعتدوا حدوده فيما أحل ولا فيما حرم ، فان اتقاء سخطه في ذلك من لوازم ايمانكم به ، ومن اعتداء حدوده في الاكل والشراب الاسراف



فيهما ، فإنه قال (كأوا واشربوا ولا تسرفوا ، فإنه لا يحب المسرفين ) فمن جعل شهوة بطنه أكبر همه فهو من المسرفين ، ومن بالغ في الشبع وعرض معدته وأمعاه للتخم فهو من المسرفين ومن أنفق في ذلك أكثر من طاقته ، وعرض نفسه للذل الذين أو أكل أموال الناس بالباطل ، فهو من المسرفين ، وما كان المسرف من المتقين الأمر بالتقوى في هذا المقام أوسع معنى وأعم فائدة من النهي عن الإسراف في آية الأعراف التي أوردناها آنفا . فهو من باب الجمع بين حقوق الروح وحقوق الجسد . وبه يدفع إشكال من عساه يقول : إن الدين شرع لتزكية النفس ، والتمتع بالشهوات واللذات ، ينافي هذه التزكية وإن اقتصر فيه على المباحات ، وكما أفضى التوسع في المباحات إلى المحرمات ؟ وقد ذكر تعالى أنه يقال في الآخرة لأهل النار (أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا واستمتعتم بها) فكيف يكون الاستمتاع بالطيبات مطلوباً شرعاً؟ وكيف يحتاج فيه إلى أمر الشرع ، وهو مستغنى عنه باقتضاء الطبع ؟

وبيان الدفع : أن تزكية الأنفس إنما تكون بإيقافها عند حد الاعتدال ، واجتناب التفریط والإفراط ، وقد خلق الله الإنسان مركباً من روح ملكية وجسد حيواني ، فلم يجعله ملكاً محضاً ، ولا حيواناً محضاً ، وسخر له بهذه المزية جميع ما في عالمه الذي يعيش فيه من المواد والقوى والأحياء ، وجعل من سنته في خلقه أن تكون سلامة البدن وصحته من أسباب سلامة العقل ومئات القوى النفس ، ولذلك حرم عليه ما يضر بجسده ، كما حرم عليه ما يضر بروحه وعقله . ومن ضعف جسده عجز عن القيام بالصلاة والصيام والحج والجهاد والكسب الواجب عليه للنفقة على نفسه وعلى من يجب عليه نفقتهم ، وعلى مصالح أمته العامة . فان لم يعجز عن القيام بها كلها ، عجز عن بعضها ، أو عن الكمال فيها غالباً . كما أنه يقل نسله ويحيى قبيلاً ضعيفاً أو ينقطع البتة ، ويكون بذلك مسبباً إلى نفسه وإلى الأمة . والتمتع بالطيبات من غير إسراف ولا اعتداء لحدود الله وسنن فطرته هو الذي يؤدي به حق الجسد وحق الروح ، ويستمان به على أداء حقوق الله وحقوق خلقه . فان صحبته التقوى فيه وفي غيره تم التزكية المطلوبة .

لا ننكر مع هذا أن منع النفس من الشهوات المباحة أحياناً مما يستعان به على

تزكية النفس وتربية الإرادة، وحسبنا منه ما شرعه الله لنا من الصيام، وهو مما يدخل في عموم التقوى في هذا المقام، فإنه سبحانه وتعالى بين لنا أن حكمة الصيام وسبب شرعه كونه مرجواً لتحصيل ملكة التقوى إذ قال (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) وقد بينا هذا بالتفصيل في تفسير هذه الآية من الجزء الثاني وفي مواضع أخرى. فالصيام رياضة بدنية نفسه، وجمع بين حرمان النفس من لذاتها بقصد التربية، وبين تمتيعها بها توسلاً إلى شكر النعمة والقيام بالخدمة. أما ما قيل من استغناء الناس بداعية الطبع عن أمر الشرع بهذا التمتع فهو مدفوع بما أحدثه حب الغلوف في كثير من الناس من الجناية على أبدانهم وعقولهم واممهم بتترك طيبات الطعام والنساء. وأما ما يقال للكفار يوم القيامة (أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا) فعنناه أنهم جعلوا كل همهم من حياتهم الدنيا التمتع الجسدي ولو بالحرام، فلم يعطوا إنسانيتهم حقها بالجمع بينه وبين تقوى الله التي هي سبب التمتع الروحاني. وقد بين تعالى ذلك بقوله (والذين كفروا يتمتعون ويأكلون كما تأكل الأنعام والنار مثوى لهم)

فتبين مما شرحناه في تفسير الآيتين أن هدى القرآن في الطيبات أي المستلذات هو ما تقتضيه الفطرة السليمة المعتدلة من التمتع بها مع الاعتدال والتزام الحلال، كهدية في سائر الأشياء التي يسرف فيها بعض الناس ويقصر بعض. والاعتدال هو الصراط المستقيم الذي يقل سالكه: فأكثر الناس ينكبون عنه في التمتع إلى جانب الإفراط والإسراف، فيكونون كالأنعام بل أضل لما يجنون به على أنفسهم، حتى قال بعض الحكماء: إن أكثر الناس يحفرون قبورهم بأسمانهم. يعني أنهم لا سرفهم في الطعام يصابون بأمراض تكون سبباً لقصر آجالهم، وإسراع الهرم فيهم، والقليل من الناس ينحرفون عنه إلى جانب التفریط والتقصير، إما اضطراراً كالمتربس البائسين، وإما اختياراً كالزهاد المتقشفين، والتزام صراط الاعتدال المستقيم أعسر وأشق على النفس، وأدل على النضيلة والعقل، وكل حزب بما لديهم فرحون لا يخطر على بال المسرف أن يدعى أنه متبع هدى الدين في إسرافه، وقصارى ما يعتذر به عن نفسه - إذا عدل وغيب عليه إسرافه شرعاً أن يدعى أنه لم يتجاوز

حد ما أباحه الله له . وإذا قصد المعتدل اتباع الشرع باقامة سنة الفطرة وإعطاء كل ذي حق حقه من جسده ونفسه وأهله ، وشكر الله على نعمه باستعمالها كما ينبغي ، قلما يفتن الناس لذلك منه ، ولا يكاد أحد يعده به كامل الدين معتمداً بالفضيلة ، فهي فضيلة لا رياء فيها ولا سمعة ، وإنما المفرطون بتعمد التشف من الذين كثيراً ما يفترون بأنفسهم ويفترون الناس بهم ، فهم على انحرافهم عن صراط الدين ، يدعون أو يدعى فيهم أنهم أكل الناس في اتباع الدين

أعوز هؤلاء النص على دعوى كون الغلو في التشف من الدين فتعلموا ببعض وقائع الأحوال من سيرة فقراء السلف الصالح على تصریحهم بأن وقائع الأحوال في السنة لا يستدل بها لإجمالها وتطرق الاحتمال اليها ، فكيف إذا كانت وقائع من لا يحتاج بقول أحد منهم ولا بفعله ؟

عقد أبو حامد الغزالي في إحيائه كتاباً سماه ( كتاب كسر الشهوتين ) — شهوة البطن وشهوة الفرج — وطريقته أن يبدأ في كل موضوع بما ورد فيه من الآيات فالأخبار النبوية فالآثار السلفية ، وتراه لم يجد آية يبدأ بها موضوع (بيان فضيلة الجوع ودم الشبع) فبدأه بأحاديث أكثرها لا يعرف المحدثون له أصلاً قط ، وبعضها ضعيف أو موضوع فن هذه الأحاديث ما نذكره غير مسند إلى النبي ﷺ وهي :  
(١) جاهدوا أنفسكم بالجوع والعطش فان الاجر في ذلك كأجر المجاهد في سبيل الله ، وأنه ليس من عمل أحب إلى الله من جوع وعطش (٢) لا يدخل ملكوت السماء من ملأ بطنه (٣) قيل يا رسول الله أي الناس أفضل ؟ قال من قل مطعمه وضحكه ورضى بما يستر به عورته (٤) سيد الأعمال الجوع ، وذل النفس لبس الصوف (٥) اليسوا واشربوا وكلوا في أنصاف البطون فانه جزء من النبوة (٦) الفكر نصف العبادة ، وقلة الطعام هي العبادة (٧) أفضلكم عند الله منزلة يوم القيامة أطولكم جوعاً وتفكيراً ، وأفضلكم عند الله كل تؤوم وشروب (٨) لا تمنيوا القلب بكثرة الطعام والشراب فان القلب كالزرع يموت إذا كثر عليه الماء

قال الحافظ العراقي في تخریج أحاديث الإحياء عند كل حديث من هذه الاحاديث إنه لم يجد له أصلاً . وأقره المرتضى الزبيدي شارح الإحياء على ذلك

ومما أورده من المرويات في كتب المحدثين حديث أسامة بن زيد الطويل في وصف الزهاد الذي أوله عنده « إن أقرب الناس من الله عز وجل من طال جوعه وعطشه وحزنه في الدنيا ، الأحفياء الاتقياء (ومنه) أكلوا العلق ، ولبسوا الخرق ، شعثاغبرا ، يراهم الناس فيظنون أن بهم داء ، وما بهم داء ، ويقال إنهم قد خولطوا فذهبت عقولهم وما ذهبت عقولهم (وفي آخره) وإن استطعت أن يأتيك الموت وبطنك جائع وكبدك ظمآن فإنيك بذلك تدرك أشرف المنازل وتحمل مع الدين « الخ فهذا رواه أحمد في الزهد وابن الجوزي في الموضوعات في إسناده حبان بن عبد الله ابن جبلة أحد الكذابين وهو منقطع وأكثر رجاله مجهولون ، وأسلوبه بعيد من أسلوب الرسول ﷺ وهو في الكتب أطول منه في الاحياء ، وفي الأوصاف تقديم وتأخير

وجملة القول : أنه لم يورد في جملة تلك الأحاديث كلها من الصحاح إلا حديث « المؤمن يأكل في معي واحد والكافر يأكل في سبعة أمعاء » هو في البخاري بلفظ « يأكل المسلم في معي واحد والكافر في سبعة أمعاء » وفي مسلم والترمذي والنسائي بلفظ « المؤمن يشرب في معي واحد » الخ وله قصة حملت الطحاوي وابن عبد البر على القول بأنه خاص بكافر واحد لا عام . وتغيرهما فيه بضعة أقوال ، منها أنه مثل للعبافة في هم الكافر بالتمتع . وحديث عائشة « ماشع رسول الله ﷺ ثلاثة أيام تباعا من خبز الخنطة حتى فارق الدنيا » وهو في الصحيحين

وأما المعروف من سيرة الرسول ﷺ فهو أنه كان يأكل ما وجد ، فتارة يأكل أطيب الطعام كحوم الأنعام والطيور والدجاج ، وتارة يأكل أخشنه كخبز الشعير بالملح أو الزيت أو الخلل ، وتارة يجمع وتارة يشبع ليكون قدوة للمسر والموسر ، ولكنه ما كان يهجم أمر الطعام . وإنما كان يعني بأمر الشراب . ففي حديث عائشة في الشامل للترمذي « كان أحب الشراب إلى رسول الله ﷺ الخلو البارد » وفي سنن أبي داود « أنه كان يستمدب له الماء من بيوت السقيا (بضم السين عين أو قرية بينها وبين المدينة يومان) قال العلماء : يدخل في ذلك الماء القراح والماء الحلي بالمسل أو نقيع الثمر والزبيب ونحو ذلك . والتفصيل في كتب السنة .

(٩٢) لَا يُؤَاخِذُكُمْ اللَّهُ بِاللُّغُوِّ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ ، فَكَفَرْتُمْهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْبَعُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَنُوتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ، فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ، ذَلِكَ كَفْرَةٌ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ، وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

أخرج ابن جرير عن ابن عباس قال لما نزلت ( يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ) في القوم الذين كانوا حرموا النساء واللحم على أنفسهم قالوا : يا رسول الله كيف نصنع بأيماننا التي حلفنا عليها ؟ فأنزل الله تعالى ( لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ) وأخرج أبو الشيخ عن يعلى بن مسلم قال سألت سعيد بن جبير عن هذه الآية ... قال اقرأ ما قبلها فقرأت ( يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم - إلى قوله - لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ) قال : فهذا اللغو أن تحرم هذا الذي أحل الله لك وأشبهه ، تكفر عن يمينك ولا تحرمه ، فهذا اللغو الذي لا يؤاخذكم به ، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان ، فانمت عليه وأخذت به . وأخرج عبد بن حميد عن سعيد بن جبير ( لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ) قال هو الرجل يحلف على الحلال أن يحرمه فقال الله ( لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ) أن تتركه وتكفر عن يمينك ( ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان ) قال : ما أقمت عليه . وأخرج عبد بن حميد عن مجاهد ( لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ) قال هما الرجلان يتبايمان يقول أحدهما : والله لا أبيعك بكذا . ويقول الآخر : والله لا أشتريه بكذا . وأخرج عبد بن حميد وأبو الشيخ عن ابراهيم قال : اللغو أن يصل الرجل كلامه بالحلف : والله لتنجين والله لتأكلن ، والله لتشر بن - ونحو هذا ، لا يريد به يمينا ولا يتعمد به حلفا ، فهو

«تفسير القرآن الحكيم» «٣» «الجزء السابع»

لغو اليمين ليس له كفارة

أورد ذلك السيوطي في الدر المنثور. وأصح منه وأظهر في تفسيره ما أورده في تفسير هذه الجملة في سورة البقرة عن مالك في الموطأ والشافعي في الأم والبخاري ومسلم في صحيحيهما والبيهقي في سننه وأشهر مصنفى التفسير المأثور من حديث عائشة قالت « أنزلت هذه الآية (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم) في قول الرجل : لا والله ، وبلى والله ، وكلا والله - زاد ابن جرير : يصل بها كلامه . وفي رواية له وغيره عنها هو القوم يتدارون في الأمر يقول هذا لا والله ، ويقول هذا كلا والله - يتدارون في الأمر لا تعقد عليه قلوبهم . وفي هذا المعنى عدة روايات عن غيرها من علماء الصحابة كابن عباس وابن عمر

الصحيح الذى تشبه له اللغة في تفسير ﴿ لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ﴾ هو قول عائشة وعليه جريرنا في تفسير آية البقرة . وقد نلخص الأقوال المأثورة في اللغو الحافظ ابن كثير، وبدأ بالقول الراجح، وهو قول الرجل في الكلام من غير قصد لا والله ، وبلى والله ( قال ) وهذا مذهب الشافعي ، وقيل هو في الهزل وقيل في المعصية ، وقيل على غلبة الظن ، وهو قول أبي حنيفة وأحمد . وقيل اليمين في الغضب وقيل في النسيان ، وقيل هو الحلف على ترك المأكل والمشرب والملبس ونحو ذلك واستدلوا بقوله ( لا تمروا بطيبات ما أحل الله لكم )

قال : والصحيح أنه اليمين من غير قصد بدليل قوله ﴿ ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان ﴾ أى بما صمتم عليه منها وقصدتموه . اه فهو قد صحح ما صححه بكونه هو الذى تدل عليه ألفاظ الآية إذا تركت الروايات المختلفة ونظر إلى المتبادر من العبارة ، وهو مما يجب التعويل عليه في كل ما اختلفوا فيه فالغو في الأقوال كالعيب في الأفعال وهو مالا يكون بقصد من القائل أو الفاعل إلى غرض له منه . قال الراجح : اللغو من الكلام مالا يمتد به ، وهو الذى يورد لأعن روية وفكر ، فيجرى مجرى اللغا ، وهو صوت المصافير ونحوها من الطيور

إلى أن قال - ومنه اللغوي الايمان أى مالا عقد عليه ، وذلك ما يجرى وصلا  
 للكلام بضرب من المادة . ثم ذكر عبارة الآية وبيت الفرزدق الآتي  
 وقال في مادة (عقد). العقد الجمع بين أطراف الشيء ، ويستعمل في الأجسام  
 الضلعية ، كعقد الحبل وعقد البناء ، ثم يستعار ذلك المعنى نحو عقد البيع والعهد  
 وغيرها ، فيقال عاقده وعقدته ، وتماقدها وعقدت يمينه . قال (عاقدت أيمانكم)  
 وقرئ (عقدت أيمانكم) وقال (بما عقدتم الأيمان) وقرئ (بما عقدتم الأيمان) اه  
 وأقول : التشديد قراءة الجمهور والتخفيف قراءة حمزة والكسائي وابن عياش  
 عن عاصم . وقرأ ابن عامر في رواية ابن ذكوان (عاقدم) من المماقمة ، وكتابة  
 الكل في المصحف واحد - هكذا «عقدتم» بدون ألف :

وما في قوله «بما عقدتم» مصدرية ، قال الزمخشري : بتعقيدكم الايمان وهو  
 توثيقها بالقصد والنية . وروى أن الحسن رضى الله عنه سئل عن لغو اليمين وكان  
 عنده الفرزدق فقال : يا أبا سعيد دعني أجب عنك فقال :

ولست بأخوذ بقول تقوله إذا لم تعمد عاقدا العزائم

ثم أقول : إن ما فسره الراغب المقدم لم يوضحه ، فليس كل جمع بين طرفين  
 عقداً ، وقد يكون العقد في غير الأطراف . فهو كما قال في لسان العرب نقيض الخل  
 فمقد الايمان توكيدها بالقصد والغرض الصحيح ، وتعقيدها المباغة في توكيدها ،  
 فهو كعقد الشيء لشده أو ما يعقد على الشيء من خيط أو حبل ليحفظه ، وقد قال تعالى  
 في سورة النحل (١٦: ٩١) وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها  
 إلى أن قال - ٩٢ - ولا تكونوا كالتى نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا تتخذون أيمانكم  
 دخلاً بينكم) فاستعمل في الايمان النقض الذى هو ضد الإبرام ، وهما في الأصل  
 للخيط والحبال ، وكذلك النكث الذى هو ضد القتل فيها ، وكلاهما قريب من  
 الخل الذى هو ضد العقد . فمجموع الآيات في المائدة والبقرة والنحل يدل على أن  
 المؤاخذة في الايمان إنما تكون في المؤكد الموثق منها بالقصد الصحيح والنية

كقَالَ فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ فِي مَقَابِلَةِ نَفْيِ الْمُؤَاخَذَةِ بِاللَّعْنِ (وَلَكِنْ يُوَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ) وَذَلِكَ بِأَنْ يَجْعَلَ الْيَمِينَ وَيَنْقُضُهَا بِتَعَمُّدِ الْخِنْتِ بِعَدِّ تَوَكُّدِهَا بِمَا يَشْبَهُ الْعَقْدَ وَالْإِبْرَامَ وَكَثِيرًا مَا سَمِعْتُ الْعَوَامَّ فِي بِلْدَانِنَا يَقُولُونَ فِي الْخَلْفِ «وَاللَّهِ بِكُمُ الْمَاءِ وَعَقْدُ الْيَمِينِ» لِلْإِعْلَامِ بِأَنَّهَا يَمِينٌ مُتَعَمَّدَةٌ مَقْصُودَةٌ وَإِسْتِغْوَاءٌ يَجْرِي عَلَى اللِّسَانِ بِمَقْتَضَى الْعَادَةِ، وَهِيَ لَا يَجْرِي بِهَا الْمَاءُ بَلْ يَنْطَقُونَ بِهَا سَاكِنَةٌ . فَهَذِهِ هِيَ الْيَمِينُ الَّتِي يَأْتَمُّ مِنْ يَحْتِ بِهَا وَيَحْتَاجُ إِلَى الْكِفَارَةِ . وَقَدْ بَيَّنَّ اللَّهُ ذَلِكَ بِقَوْلِهِ

﴿ فَكِفَارَتُهُ عَشْرَةٌ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ الْكِفَارَةُ صِفَةٌ مِبَالِغَةٌ مِنَ الْكُفْرِ وَهِيَ السُّتْرُ وَالنَّقْطِيَّةُ . ثُمَّ صَارَتْ فِي اصْطِلَاحِ الشَّرْعِ اسْمًا لِأَعْمَالٍ تَكْفُرُ بِبَعْضِ الذُّنُوبِ وَالْمُؤَاخَذَاتِ ، أَيْ تَغْطِيهَا وَتُخْفِيهَا حَتَّى لَا يَكُونَ لَهَا أَمْرٌ يُؤَاخَذُ بِهِ فِي الدُّنْيَا وَلَا فِي الْآخِرَةِ ، فَالَّذِي يَكْفُرُ بِعَقْدِ الْيَمِينِ إِذَا نَقَضَ أَوْ أَرَادَ نَقْضَهُ بِالْخِنْتِ فِي أَحَدِ هَذِهِ الْمَبْرَاتِ الثَّلَاثَةِ عَلَى التَّخْيِيرِ . وَأَدْنَاهَا إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ وَجِبَةٌ وَاحِدَةٌ لِكُلِّ مَنَّهُمْ مِنْ غَالِبِ الطَّعَامِ الَّذِي تَطْعَمُونَ بِهِ أَهْلَ بَيْتِكُمْ لِأَنَّ أَدْنَاهَا الَّذِي تَنْقُشُونَ بِهِ أَحْيَانًا ، وَلَا مِنْ أَعْلَاهُ الَّذِي تَتَوَسَّعُونَ بِهِ أَحْيَانًا كَطْعَامِ الْعِيدِ وَمَا تَكْرُمُونَ بِهِ مِنْ تَدْعُونَ أَوْ تَضَيِّفُونَ مِنْ كِرَامِ النَّاسِ كَكَثْرَةِ الْأَلْوَانِ وَمَا يَتَّبِعُهَا مِنَ الْعَقِيَّةِ (الْحَلْوَى وَالْفَاكَةُ) فَمَنْ كَانَ أَكْثَرَ طَعَامِ أَهْلِهِ خَبْزَ الْبُرِّ وَأَكْثَرَ آدَامَةِ اللَّحْمِ بِالْخَضِرِ أَوْ دُونِهِ فَلَا يَجِزُّهُ مَا دُونَهُ مِمَّا يَأْكُلُونَهُ قَلِيلًا فِي بَعْضِ الْأَيَّامِ إِذَا طَسِيتْ أَنْفُسُهُمْ (أَيَّ قَرَفَتْ مِنْ كَثْرَةِ أَكْلِ الدِّسْمِ) لِيَعُودَ إِلَيْهَا نَشَاطُهَا وَلَكِنَّ الْأَعْلَى يَجْزِيهِ عَلَى كُلِّ حَالٍ لِأَنَّهُ مِنَ الْوَسْطِ وَزِيَادَةٌ ، وَرَبَّمَا كَانَ هُوَ الْمُرَادُ بِالْأَوْسَطِ ، أَيْ مِنْ نَوْعٍ يَكُونُ مِنْ أَمْثَلِ طَعَامِ أَهْلِيكُمْ . وَقَدْ رَوَى مَا يَدُلُّ عَلَى هَذَا عَنْ عَطَاءٍ فَانَّهُ فَسَّرَ الْوَسْطَ بِالْأَمْثَلِ . وَفَسَّرَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ وَسَعِيدُ بْنُ جَبْرِ وَعَكْرَمَةُ بِالْأَعْدَلِ ، وَهُوَ مَا يَبِينُهُ أَوْلَا . وَعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي رِوَايَةٍ أُخْرَى أَنَّهُ قَالَ : مَنْ عَسَّرَ مِمْسًا وَيَسَّرَ مِمْسًا وَعَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّهُ قَالَ فِي تَفْسِيرِهِ : الْخَبْزُ وَاللَّحْمُ ، وَالْخَبْزُ وَاللَّيْنُ ، وَالْخَبْزُ وَالزَّيْتُ وَالْخَبْزُ وَالْخَلُّ . وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى عَنْهُ نَحْوُ مَا تَقَدَّمَ إِلَّا أَنَّهُ ذَكَرَ بَدَلَ الْخَلِّ التَّمْرَ ثُمَّ



قال : ومن أفضل ما تطعمون أهليكم الخبز واللحم ، ومن الناس من جعل الاوسط بالنسبة إلى طعام البلد لا طعام الافراد الذين يجب عليهم الكفارة . ففي رواية عن ابن عباس قال : كان الرجل يقوت أهله قوت دون و بعضهم قوتنا فيه سمة فقال الله تعالى (من أوسط ما تطعمون أهليكم) أى الخبز والزيت . وجعل بعضهم الاوسط في القلة والكثرة والأول أظهر . وعلى هذا يكون الثريد بالمرق وقليل من اللحم ، أو الخبز مع الملوخية أو الرز أو العدس من أوسط الطعام في مصر والشام لهذا العهد ، وكان الثمر أوسط طعام أهل المدينة في العصر الاول . وقد روى أن النبي ﷺ كفر بصاع من ثمر وأمر الناس به . رواه ابن ماجه ولكنه ضعيف ، وجمهور السلف على أن العدد واجب وأجاز أبو حنيفة اطعام مسكين واحد عشرة أيام .

وأما الكسوة فهي اللباس وهي فوق الاطعام ودون العتق ، ولم يقل فيها مما تكسون أهليكم أو من أوسطه ، فيجزىء إذا كل ما يسمى كسوة وأدناه ما يلبسه المساكين عادة وهو المتبادر من الآية . والظاهر المختار عندي أنه يختلف باختلاف البلاد والأزمنة كالطعام فيجزىء في مصر القميص السابغ الذي يسمونه (الجلابية) مع السراويل أو بدونه ، فهو كالازار والرداء أو العباة في العصر الاول . وفي العباة حديث مرفوع رواه الطبراني عن عائشة وابن مردويه عنها . وعن حذيفة لم يصح سندهما وإنما معناه صحيح ، ولا يجزىء ما يوضع على الرأس من قلنسوة أو كفة أو طربوش أو عمامة ، ولا ما يلبس في الرجلين من الاحذية والجوارب ، ولا نحو منديل أو منشفة ، وذهب بعض الفقهاء إلى إجزاء كل ما تقول العرب فيه كساه كذا أو ما يطلق عليه لفظ الكسوة وهو مذهب الشافعي . وروى ابن أبي حاتم عن محمد بن الزبير عن أبيه قال : سألت عمران بن حصين (رض) عن قوله (أو كسوتهم) قال : لو أن وفداً قدموا على أميركم وكساهم قلنسوة قلنسوة قتم : قد كسوا ، ولكن هذا أثر واه جداً لأن محمد بن الزبير متروك ليس بشيء . وفيه بحث لفظي وهو أن إضافة الكسوة إلى المساكين كإضافة الاطعام إليهم . فان

كان يكنى في الاطعام تمر أو تفاحة لأنه يقال لغة : أطعمه تمر أو تفاحة - يكنى  
مأذكر من الكسوة والأول باطل بالاجماع والثاني مثله وإن اختلف فيه وقد اختلف  
في لفظ الكسوة هل هو مصدر كالاطعام أو اسم لما يلبس، والمراد لا يختلف. ثم إن  
هذه الثلاثة التي خير الله الناس فيها مرتبة على طريقة الترقى ، فالاطعام أدناها  
والكسوة أوسطها والاعتناق أعلاها - كما قلنا - وهو معلوم بالبداهة . فلو أريد  
من الكسوة ما يشتمل القطن والكسوة والعمامة لم يكن ذلك من الترقى ولم يظهر لجعل  
الكسوة بعد الاطعام وقيل الاعتناق نكته .

وروى عن الحسن وابن سيرين أن الواجب ثوبان ثوبان . وروى الثاني عن  
أبي موسى أنه فعله . وعن سعيد بن المسيب عمامة يلف بها رأسه وعباءة يلتحف بها .  
وعن الامام أبي جعفر الباقر وعطاء وطارس وابراهيم النخعي وحماد بن أبي سليمان  
وأبي مالك والحسن في رواية عنه ثوب ثوب . والمراد به كما صرح به ابراهيم النخعي  
ثوب جامع كالمحففة والرداء ، وكان لا يرى الدرع والقميص : الخمار ونحوها جامعا ،  
وعن مجاهد أعلاه ثوب وأدناه ماشئت . وروى العوفي عن ابن عباس : عباءة  
لكل مسكين أو شملة . وعن مالك وأحمد : يدفع لكل مسكين ما يضح أن  
يصلى فيه إن كان رجلا أو امرأة كل بحسبه ، وهذا يوافق ما اخترناه لأن الناس  
يصلون عادة بشياهم التي يلقون بها الناس ، وكذا ما قبله إلا قول مجاهد .

وأما تحرير الرقبة - وهو أعلى الثلاثة - فعنناه إعتاق الرقيق ، فالتحرير جعل القن  
حرّاً . والرقبة في الأصل العضو الذي بين الرأس والبدن ، ويعبر بها عن جملة الانسان  
كما يعبر بلفظ الرأس عن الجملة - وغلب هذا في الانعام . و بلفظ الظهر عن المركوب .  
وغلب استعمال الرقبة في المملوك والأسير ، ويستعمل في الشرع في مقام التحرير  
(العنق) وفك الاسرى ، كقوله تعالى (فك رقبة) والذي يسبق إلى فهمي أن سبب التعبير  
عن المملوك والأسير بكلمة الرقبة هو ما فيها من الدلالة على معنى الخضوع ، فان المملوك  
يكون بين يدي السيد منكس الرأس عادة ، وإنما تنكيسه بحركة الرقبة ، وكذلك

الاسير مع من يأسره وكانوا يضعون الاغلال في اعناق الاسرى ، وإذا أمر السيد عبده بأمر يحى رقبته إذعانا لأمره ، ويقال في مقابل ذلك فلان لا يرفع بهذا الأمر رأساً ، أو لا يرفع زيد رأسه أمام عمرو ، ولو أطلق لفظ الرقبة على الحر المطلق لقلت ان وجهه كون قطع الرقبة يزيل الحياة فعبر بها عن الانسان لانه يزول بقطعها وعمل الاستعمال في لسان العرب بشرف الرقبة وهو غير ظاهر .

وقد اختلف الفقهاء في الرقبة المجزئة في كفارة اليمين هل يشترط أن تكون مؤمنة كما يشترط ذلك في كفارة القتل أم لا ؟ فقال أبو حنيفة وأبو ثور وابن المنذر لا يشترط فيجزى عتق الكافرة عملاً باطلاق الآية . وقال الجمهور ومنهم الاوزاعي ومالك والشافعي : وأحمد واسحاق يشترط ذلك حملاً للمطلق هنا على المقيد في كفارة القتل والظهار إذ قال ( فتحرير رقبة مؤمنة ) كما يحمل المطلق في قوله تعالى ( وأشهدوا إذا تبايعتم ) على المقيد في قوله ( وأشهدوا ذوى عدل منكم ) واحتجوا أيضاً بما ورد في فضل عتق الرقبة المؤمنة من الأحاديث الصحيحة ، وبأنها عبادة يتقرب إلى الله بها فوجب أن تكون خاصة بأهل عبادته من المؤمنين كالزكاة وذبايح النسك ولهذا المعنى اشترط من اشترط ان يكون العشرة المساكين من المسلمين ومنهم مالك والشافعي . نعم ان الاسلام دين الرحمة العامة والصدقة فيه حتى على الكفار غير المحاربين مستحبة ، ولكن فرقا بين الصدقة المطلقة وبين العبادات المحدودة المقيدة فتكفير الذنوب إنما يرجى بما في العتق من اعانة العتيق على طاعته تعالى ومن قال باجزاء عتق الكافرة لا ينكر الاحتياط بتقديم المجمع عليه المتيقن إجزاؤه على المظنون المختلف فيه ان وجدا ، ولكنه يرى أن لا يصوم إذا استطاع عتق رقبه كافرة

﴿ فمن لم يستطع فصيام ثلاثة أيام ﴾ أى فمن لم يستطع إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم أو تحرير رقبة فعليه صيام ثلاثة أيام ، وهى ادنى ما يكفر به عن يمينه فان عجز عنها لمرض نوى الصيام عند القدرة فان لم يقدر رجبى له عفو الله بحسن نيته وصحة عزيمته والظاهر ان المستطيع من يجد ذلك فاضلا عن نفقته ونفقة من

يعول ، وعن قتادة أنه من عنده خمسون درهما ، وعن ابراهيم النخعي من عنده  
عشرون درهما ، وعن الحسن من عنده درهماً واشترط الحنفية والحنابلة صوم  
الثلاثة الأيام متتابعة لقراءة شاذة في الآية ، وأجاز غيرهم التفريق لان القراءة  
الشاذة ليست قرآناً ولم تصح هنا حديثاً ، فيقال إنها كتفسير من النبي ﷺ للآية

﴿ ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم ﴾ بالله أو باحد أسمائه أو صفاته فحتم أو  
أردتم الحنث وقيل « إذا » هنا مجرد الظرفية ليس فيها معنى الشرط فلا يقدر لها  
جواب وتقديم الكفارة على الحنث جائز وسيأتي دليله من السنة

﴿ واحفظوا أيمانكم ﴾ فلا تبدلوهما في كل أمر ، ولا تكثروا من الايمان الصادقة  
فضلا عن الايمان الكاذبة ، وهو وجه في قوله تعالى ( ولا تجعلوا الله عرضة لاييمانكم )  
وتقدم تفسيره في سورة البقرة - وإذا حلفتم فلا تنسوا ما حلفتم عليه ولا تحنثوا فيه

إلا ضرورة عارضة أو مصلحة راجحة ﴿ كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون ﴾  
أى مثل هذا البيان البديع وعلى نحوه يبين الله لكم آياته وأعلام دينه ليعدكم  
ويؤهلكم بذلك إلى شكر نعمه المادية والمعنوية على الوجه الذى يحبه ويرضاه  
ويكون سبباً للزيد عنده

### ( مباحث في الايمان )

١ - لا يجوز في الاسلام الحلف بغير الله تعالى وأسمائه وصفاته ﴿

قال ﷺ « من كان حالفاً فلا يحلف إلا بالله » رواه الشيخان في صحيحيهما  
من حديث ابن عمر ، وروى عنه أيضاً أن النبي ﷺ سمع عمر وهو يحلف بأبيه  
فقال « إن الله ينهاكم أن تحلفوا بأبائكم فمن كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت »  
وروى أحمد والنسائي وصححه وابن ماجه وابن قتيبة بنت صيفى « أن يهودياً أتى  
النبي ﷺ فقال إنكم تتخذون ( أى تتخذون لله أنداداً ) وإنكم تشركون -  
وتقولون : ما شاء الله وشئت وتقولون : والكعبة فأمرهم النبي ﷺ إذا أرادوا أن

يحلّفوا أن يقولوا ورب الكعبة ، ويقول أحدهم ماشاء الله ثم شئت . أى إيمان أن مشيئة العبد تابعة لمشيئة الرب ، وكان ذلك من عادة بعض الناس فى الخطاب وليس المراد أنه كان مشروعاً ثم نهى عنه لقول اليهودى

وروى أبو داود والترمذى وحسنه والحاكم وصححه من حديث ابن عمر مرفوعاً « من حلف بغير الله فقد كفر » ورواه أحمد بلفظ « فقد أشرك » وروى بهما . وروى أحمد والبخارى وأصحاب السنن عن ابن عمر قال « كان أكثر ما يحلف به النبي ﷺ يحلف : لا ومقلب القلوب » وثبت فى الصحيحين الحلف بعزة الله تعالى . فإذا لافرق بين صفات الذات وصفات الأفعال .

وحكى الحافظ بن عبد البر الإجماع على عدم جواز الحلف بغير الله تعالى . قالوا ومراده به ما يشمل القول بالكراهة ، إذ اختلف الفقهاء فى حكمه فقبل حرام وقبل مكروه نحرماً وقبل تنزيهاً . وفصل بعضهم ففرق بين من يحلف بالشيء معظماً له كتعظيم الله تعالى أو دون تعظيمه ، وبين من يأتى بصيغة القسم لتأكيد الكلام على أسلوب العرب ، فالأول المحرم ، بل هو الذى يصح أن يحمل عليه حديث « فقد كفر » كالذين يحلفون بمن يعتقدون عظمتهم من الصالحين ويلتزمون البر بقسمهم بهم ويخافون عاقبة الخنث . ومن هؤلاء من يحلف بالله كاذباً ولا يحلف بالبدوى ولا بالمتبولى وأمثالها كاذباً . والثانى حرام ، والثالث منه المكروه وهو ما فيه شبهة تعظيم دينى ، ومنه المباح وهو ما ليس فيه ذلك . وقد سئلنا عن حكم الحلف بغير الله فأقطينا بما نصه ( ص ٨٥٨ من مجلد المنار السادس عشر )

صح فى الأحاديث المتفق عليها أن النبي (ص) نهى عن الحلف بغير الله ونقل الحافظ ابن عبد البر الإجماع على عدم جوازه قال بعضهم : أراد بعدم الجواز ما يشمل التحريم والكراهة ، فان بعض العلماء قال إن النهى للتحريم وبعضهم قال إنه للكراهة . وبعضهم فصل فقالوا : إذا تضمن الحلف تعظيم المحلوف به كما يعظم الله

تعالى كان حراماً وإلا كان مكروهاً . أقول : وكان الأظهر أن يقال إن الحرم أن يحلف بغير الله تعالى حلفاً يلتزم به ما حلف عليه والبر به فعلاً أو تركاً ، لأن الشرع جعل هذا الالتزام خاصاً بالحلف به أى بأسمائه وصفاته ، فمن خالفه كان شارعاً لشيء لم يأذن به الله . وبهذا يفرق بين اليمين الحقيقية وبين ما يجيء بصيغة القسم تأكيد الكلام وهو من أساليب اللغة . وقد قالوا بمثل هذه التفرقة في الجواب عن قول النبي ﷺ للأعرابي « أفلح وأبىه إن صدق » فقد ذكروا له عدة أجوبة منها نحو ما ذكرناه ، قال البيهقي : إن ذلك كان يقع من العرب ويجرى على ألسنتهم من دون قصد للقسم ، والنهي إنما ورد في حق من قصد حقيقة الحلف . وقال النووي في هذا الجواب : إنه هو الجواب المرضي . وأجاب بعضهم بقوله : إن القسم كان يجري في كلامهم على وجهين للتعظيم وللتأكيد ، والنهي إنما وقع عن الأول . وأقول إن هذا عندى بمعنى قول البيهقي ، وقيل إنه نسخ ، وقيل إنه خصوصية للنبي ﷺ وقد ردوها . والظاهر أن ما كان من حلف قريش بأبائهم كان يقصد به التعظيم والتزام ما حلف عليه ، ولذلك كان من أسباب النهي ، وإلا فلأنهم مشركون غالباً

روى أحمد والشيخان في صحيحهما عن ابن عمر أن النبي ﷺ سمع عمر وهو يحلف بأبيه فقال « إن الله ينهاكم أن تحلفوا بأبائكم ، فمن كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت » وفي لفظ « من كان حالفاً فلا يحلف إلا بالله » فكانت قريش تحلف بأبائهم فقال « لا تحلفوا بأبائكم » رواه مسلم والنسائي . وروى الشيخان عنه أيضاً « من كان حالفاً فلا يحلف إلا بالله » رفعه إلى النبي ﷺ وهو حصر ، وفي معناه حديث أبي هريرة عند أبي داود والنسائي وابن خبان والبيهقي مرفوعاً « لا تحلفوا إلا بالله ، ولا تحلفوا إلا وأنتم صادقون »

فهذه الأحاديث الصحيحة ولا سيما ماورد بصيغة الحصر منها صريحة في حظر الحلف بغير الله تعالى ويدخل النبي صلى الله عليه وسلم في عموم « غير الله تعالى » والكنية وسائر ما هو معظم شرعاً تعظيماً يليق به ، ولا يجوز أن يعظم شيء

كما يعظم الله عز وجل ، ولا سيما التعظيم الذي يترتب عليه أحكام شرعية ، ولقد كان غلو الناس في أنبيائهم والصالحين منهم سبباً لهم الذين من أساسه واستبدال الوثنية به . ونسأل الله الاعتدال في جميع الأقوال والأفعال

﴿ ٢ — جواز الخنث للمصلحة الراجعة والتكفير قبله ﴾

روى أحمد والشيخان في صحيحيهما عن عبد الرحمن بن سمرة قال : قال رسول الله (ص) « إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيراً منها فأتت الذي هو خير وكفر عن يمينك » — وفي لفظ — « فكفر عن يمينك وأتت الذي هو خير » وفي لفظ عند أبي داود والنسائي وصححه الحافظ ابن حجر في بلوغ المرام « فكفر عن يمينك ثم أتت الذي هو خير » ورواه أحمد ومسلم والنسائي وابن ماجه عن عدى بن حاتم ، وأحمد ومسلم والترمذي عن أبي هريرة ما هو بمعنى حديث عبد الرحمن بن سمرة ، وفي بعض رواياتهم تقديم الأمر بالكفارة وفي بعضها تأخيرها ، فدل ذلك على جواز الأمرين . ورواية أبي داود والنسائي « فكفر عن يمينك ثم أتت الذي هو خير » نص في جواز التأخير بل ظاهرها وجوبه ، قال بعضهم : لولا الإجماع المنقول على جواز تأخير الكفارة لتعين القول بوجوبه عملاً بظاهر هذا الحديث

ومن أراد الخنث اختياراً لما هو خير مما حلف عليه أو مطلقاً وقدم الكفارة كان بشره في الخنث غير شائع في إثم لانه بتقديم الكفارة عنه صار مباحاً له ، ومن قدم الخنث كان شائعاً في معصية وقد يموت قبل أن يتمكن من الكفارة ، ولعل هذه هي حكمة إرشاد الحديث إلى تقديم الكفارة ، وبهذه الحكمة تبطل الفلسفة المتكلفة التي تعلق بها مانعو التقديم

وينقسم الحلف باعتبار الخلو فالحلوف عليه إلى أقسام (١) أن يحلف على فعل واجب أو ترك حرام ، فهذا تأكيد لما كلفه الله إياه فيحرم الخنث ويكون إثمه مضاعفاً ،

(٢) أن يحلف على ترك واجب أو فعل محرم ، فهذا يجب عليه الحنث ، لان يمينه معصية ، ومنه الحلف على ايذاء الوالدين وعقوقهما أو منع ذى حق حقه الواجب له (٣) أن يحلف على فعل مندوب أو ترك مكروه ، فهذا طاعة فيندب له الوفاء ويكره الحنث ، كذا قال بعضهم والظاهر وجوب الوفاء كما قالوا في التندر (٤) أن يحلف على ترك مندوب أو فعل مكروه ، فيستحب له الحنث ويكره التماضى ، كذا قالوا ، وظاهر الحديث وجوب الكفارة والحنث مطلقا أو بالتفصيل الآتى فيما بعده

(٥) أن يحلف على ترك مباح وقد اختلفوا فيه . قال الشوكاني فان كان يتجاذبه رجحان الفعل أو الترك كما لو حلف لا يأكل طيبا ولا يلبس ناعما ففيه عند الشافعية خلاف ، وقال ابن الصباغ - ورجحه المتأخرون : ان ذلك يختلف باختلاف الاحوال ، وإن كان مستوى الطرفين فالاصح أن التماضى أولى ( أى من الحنث ) لانه قال أى فى الحديث السابق « فليأت الذى هو خير » الخ اه

أقول : وقد غفلوا عن نهى القرآن عن تحريم الطيبات مطلقا ، وان آية كفارة الإيمان وردت فى هذا السياق ، والظاهر أن الحنث واجب إذا حلف على ترك جنس من المباح كالطيب من الطعام ، دون ما إذا حلف على ترك طعام معين كالطعام الذى فى هذه الصفحة مثلا ، فان الأول من قبيل التشريع بتحريم ما أحل الله كما فعلت الجاهلية فى تحريم بعض الطيبات ، وكفر بنعم الله ، والثانى أمر عارض لا يشبه التشريع ، فان كان فى الحنث فائدة كجمالة الضيف أو إدخال السرور على الأهل فالظاهر استحباب الحنث كما فعل عبد الله بن رواحة فى تحريمه الطعام ثم أكله منه لأجل الضيف ، كما تقدم فى تفسير الآية السابقة ، وقد عاتب الله تعالى نبيه على تحريم ما أحل له فى واقعة معلومة وامتن عليه وعلى المؤمنين بأنه فرض لهم تحلة أيمانهم كما هو مبين فى أول سورة التحريم ، وكل ما يبدل على تحريم الحلال يسمى يميننا ومثله التندر الذى يلتزم به فعل شىء . أو تركه .

﴿ ٣ - أقسام الإيمان بحسب صيغتها وأحكامها ﴾

راجعت بمد كتابة ما تقدم فناوى شيخ الاسلام ابن تيمية فرأيت فيها مباحث



وقواعد في الإيمان مفصلة أحسن تفصيل في عدة مواضع ومن أخصرها قوله - وهي المسألة الخامسة عشرة من الجزء الثاني (ص ٨٥) :

« قال شيخ الاسلام : إذا حلف الرجل يمينا من الإيمان فالإيمان ثلاثة أقسام :

(أحدها) ما ليس من أيمان المسلمين وهو الحلف بالخلق كالكعبة والملائكة والمشايخ والملوك والآباء وتربتهم ونحو ذلك . فهذه يمين غير منعقدة ولا كفارة فيها باتفاق العلماء بل هي منهي عنها باتفاق أهل العلم والنهي نهى تحريم في أصح قولهم ففي الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال « من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت - وقال - إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم » وفي السنن عنه أنه قال « من حلف بغير الله فقد أشرك »

(والثاني) اليمين بالله تعالى كقوله : والله لأفعلن فهذه يمين منعقدة فيها الكفارة

إذا حنث فيها باتفاق المسلمين .

(والثالث) أيمان المسلمين التي هي في معنى الحلف بالله مقصود الخالف بها تعظيم

الخالق لا الخلف بالخلق كالحلف بالنذر والحرام والطلاق والعناق ، كقوله : إن فعلت كذا فعلى صيام شهر أو الحج إلى بيت الله . أو الحلل على حرام لأفعلن كذا أو لا أفعله أو إن فعلته فسنائي طوالق وعبيدي أحرار وكل ما أملكه صدقة ونحو ذلك فهذه الأيمان للعلماء فيها ثلاثة أقوال - قيل إذا حنث لزمه ماعلقه وحلف به - وقيل : لا يلزمه شيء - وقيل يلزمه كفارة يمين ، ومنهم من قال الحلف بالنذر يجزئ فيه الكفارة والحلف بالطلاق والعناق يلزمه ما حلف به .

وأظهر الأقوال - وهو القول الموافق للأقوال الثابتة عن الصحابة وعليه يدل الكتاب والسنة والاعتبار - أنه يجزئته كفارة يمين في جميع أيمان المسلمين كما قال الله تعالى (ذلك كفارة أيمانكم إذا حلقتم) وقال تعالى (قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم) وثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال « من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه » فإذا قال : الحلل على حرام لأفعلن

كذا أو الطلاق يلزمي لأفعل كذا، أو إن فعلت كذا فعلى الحج أو مالي صدقة  
أجزأه في ذلك كفارة بيمين، فإن كفر كفارة الظهار فهو أحسن.

وكفارة اليمين يخير فيها بين العتق أو إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم وإذا  
أطعمهم أطعم كل واحد جراية من الجرايات المعروفة في بلده مثل أن يطعم ثمان  
أواق أو تسع أواق بالشامي ويطعم مع ذلك إدامها كما جرت عادة أهل الشام في  
إعطاء الجرايات خبزاً، وإذا كفر بيمينه لم يقع به الطلاق، وأما إذا يصد إيقاع  
الطلاق على الوجه الشرعي مثل أن ينجز الطلاق فيطلقها واحدة في ظهر لم يصحبها  
فيه، فهذا يقع به الطلاق باتفاق العلماء وكذلك إذا علق الطلاق بصفة بقصد إيقاع  
الطلاق عندها مثل أن يكون مريداً للطلاق إذا فعلت أمراً من الأمور فيقول لها: إن  
فعلت أنت طالق قصده أن يطلقها إذا فعلته، فهذا مطلق يقع به الطلاق عند السلف  
وجماهير الخلف بخلاف من قصده أن ينهأها ويذجرها باليمين ولو فعلت ذلك الذي  
يكروه لم يجوز (لعله لم يرد) أن يطلقها بل هو مريد لها وإن فعلته لكنه قصد اليمين  
لمنعها عن الفعل لا مريداً أن يقع الطلاق إن فعلته فهذا حلف لا يقع به الطلاق في  
أظهر قولى العلماء من السلف والخلف بل يجوزته كفارة بيمين كما تقدم اهـ

#### ٤ — مدارك الفقهاء في مقدار الكفارة من الطعام

هذه المسألة مبسوطة في المسألة الثالثة عشرة من الجزء الثاني من فتاوى ابن  
تيمية. وملخصها أن بعض العلماء جعل مقدار ما يطعم كل مسكين مقدراً بالشرع  
وبعضهم جعله مقدراً بالعرف. واختلف الذين رأوا أنه يقدر بالشرع فقال بعضهم  
ومهم أبو حنيفة: يطعم كل مسكين صاعين تمر أو أوصاعاً من شعير أو نصف صاع  
من بر، وقال بعضهم ومنهم أحمد يطعم كل واحد نصف صاع من تمر أو شعير أو  
ربع صاع من بر، وقال بعضهم ومنهم الشافعي يكفي لكل مسكين مد واحد من  
أى نوع من هذه الأنواع. أقول: والصاع أربعة أمداد (والمد حفنة من كفي رجل  
معتدل) فالشافعي يوجب نصف ما أوجبه أحمد وهذا يوجب نصف ما أوجبه  
أبو حنيفة وسبب ذلك أنه لم يرد نص شرعي في تحديده ذلك كما علمت، وإيماناً

استنبط من الآثار والعمل المروى عن بعض الصحابة والتابعين قال « والقول الثاني أن ذلك مقدر بالعرف لا بالشرع فيطعم أهل كل بلد من أوسط ما يطعمون أهنيهم قدرًا ونوعًا . وهذا معنى قول اسماعيل بن اسحاق كان مالك يرى في كفارة اليمين أن المد يجزىء في المدينة . قال مالك : وأما البلدان فان لهم عيشا غير عيشنا فأرى أن يكفروا بالوسط من عيشهم لقوله تعالى ( من أوسط ما تطعمون أهليكم ) وهو مذهب داود وأصحابه مطلقا .

« والمنقول عن أكثر الصحابة والتابعين هذا القول ، ولهذا كانوا يقولون الاوسط : خبز ولبن ، خبز وسمن ، خبز وتمر ، والاعلى : خبز ولحم . وقد بسطنا الآثار عنهم في غير هذا الموضوع ، وبيننا أن هذا القول هو الذي يدل عليه الكتاب والسنة والاعتبار ، وهو قياس مذهب أحمد وأصوله ، فان أصله أن ما لم يقدره الشارع فانه يرجع فيه إلى العرف . وهذا لم يقدره الشارع فيرجع فيه إلى العرف لاسيما مع قوله تعالى ( من أوسط ما تطعمون أهليكم ) فان أحمد لم يقدر طعام المرأة ولا الولد ولا المملوك ، ولا يقدر أجرة الاجير المستخدم بطعامه وكسوته في ظاهر مذهبه ، ولا يقدر الضيافة الواجبة عنده قولا واحدا ، ولا يقدر الجزية في أظهر القولين ولا الخراج الخ

ثم ذكر الخلاف في الادم و بين أن الصحيح وجوبه على من يطعمه أهله وأن العبرة بالعرف في كل حال من أحوال الرخص والغلاء والاعسار والايثار والصفى والشتاء وغير ذلك ، وذكر أن من جمع عشرة مساكين وعشاهم خبزاً أو أدما من أوسط ما يطعم أهله أجزاء ذلك عند أكثر السلف ، وهو مذهب أبي حنيفة ومالك وأحمد في إحدى الروايتين ، وهو أظهر القولين في الدليل ، فان الله أمر بالاطعام ولم يوجب التملك ، ورد ما احتج به على وجوب التملك بأن الشرع أوجب الاطعام لا التملك ولا التصرف ، ولم يقدر للمسكين مقدارا معيناً فيقال إنه ربما لم يستوفه في عشائه ، وانما أوجب الله التملك في صدقة الزكاة لانه ذكرها بلام الملك إلا ما كان في الرقاب وفي سبيل الله . وإذا ملك المسكين مدياً من البر أو غيره فربما باعه واشترى بثمنه شيئا لا يؤكل فلا يكون المكفر مطعماً له كما أمره الله تعالى . اه بالمعنى

﴿ ٥ - أمر الأيمان مبنى على العرف والنية ﴾

أمر الأيمان مبنى على العرف العام بين الناس بالاجماع لا على مدلولات اللغة واصطلاحات الشرع . فمن حلف لا يأكل لحماً فأكل ممكلاً لم يحنث وإن سباه الله لحماً طرياً إلا إن نواه أو كان يدخل في عموم اللحم في عرف قومه ، ومن حلف على شيء ونوى معنى مجازياً غير الظاهر فالعبرة بنية لا بلفظه . وأما من يحلفه غيره يمينا على شيء فالعبرة بنية المحلف لا الحالف ، وإلا لم يكن للأيمان في التقاضى فائدة .

روى أحمد ومسلم والترمذي وابن ماجه عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ « يمينك على ما يصدقك به صاحبك » وفي لفظ لمسلم وابن ماجه « اليمين على نية المستحلف » وقد خصه بعضهم بكون المحلف هو الحاكم ، واللفظ « صاحبك » في الحديث يردها هذا التخصيص ، وقال بعضهم : الحاكم أو العريم . وقد حكى القاضى عياض الاجماع على أن الحالف من غير استحلاف ومن غير تعلق حق بيمينه له نية و يقبل قوله . وأما إذا كان لغيره حق عليه فلا خلاف أنه يحكم عليه بظاهر يمينه ، سواء حلف متبرعاً أو باستحلاف غيره له ، وظاهر هذا : أنه لا فرق بين الحقوق الشخصية الخاصة والحقوق العامة المتعلقة بمصلحة الأمة والملة ، وأن المستحلف الظالم الذى لاحق له إذا أكره أمراً على الحلف بأن ينصره ويعينه على ظلمه وورثى الحالف ونوى غير الظاهر فله العمل بنية ، فاسم الله لا يجعل وسيلة للظلم والاجرام ولا مانعاً من البر والتقوى والاصلاح

واليمين الغموس والصابرة التي يهضم بها الحق أو يقصد بها الخيانة والغش لا يكفرها عتق ولا صدقة ولا صيام ، بل لا بد من التوبة وأداء الحقوق والاستقامة ، قال تعالى ( ولا تتخذوا أيمانكم دخلاً بينكم فتمزل قدم بعد ثبوتها وتذوقوا السوء بما صددتم عن سبيل الله ولكم عذاب عظيم ) وقال النبي ﷺ « من حلف على يمين صبر - وفي رواية زيادة - وهو فيها فاجر ، يقطع بها مال امرئ مسلم لقي الله وهو عليه غضبان » رواه الشيخان وغيرهما . قال شراح الحديث : أو مال ذمى ومحوه ، وهذا مجمع عليه بين المسلمين ، وفي الاطلاق حديث أبي هريرة مرفوعاً عند أحمد وأبي الشيخ « خمس ليس لمن كفارة : الشرك بالله ، وقتل النفس بغير حق ، وهبث مؤمن ، ويمين صابرة يقطع بها مالا بغير حق »

(٩٣) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ  
رَجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (٩٤) إِنَّمَا يُرِيدُ  
الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ  
وَيَعِدَّكُمْ عَنِ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ ، فَهَلْ أَنتُمْ مُنْتَهُونَ ؟ (٩٥)  
وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَحْذَرُوا ، فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْمَلُوا إِنَّمَا عَلَى  
رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ (٩٦) لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ  
جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذْ مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا  
ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا ، وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

تقام في تفسير آية البقرة (٢ : ٢١٩) يسألونك عن الخمر والميسر) أن الله تعالى  
حرّم الخمر بالتدرج ، وصدرنا الكلام هناك بحديث أبي هريرة عند الامام أحمد  
في ذلك ، كما رواه السيوطي في أسباب النزول مختصراً . وروى في سبب نزول آيات  
المائدة أن سعد بن أبي وقاص (رض) قال : « في نزل تحريم الخمر - صنع رجل من  
الانصار طعاما فدعانا فأناه ناس فأكلنا وشررنا حتى انتشوا من الخمر وذلك قبل  
تحريم الخمر ، فتماخروا فقالت الانصار : الانصار خير . وقالت قريش : قريش خير  
فأهوى رجل بلحى جزور<sup>(١)</sup> فضرب على أنفي ففرزه - فكان سعد مفزور  
الانف - قال فأتيت النبي (ص) فذكرت له ذلك فنزلت هذه الآية ( يا أيها  
الذين آمنوا إنما الخمر والميسر) الآية» رواه ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم

(١) اللحي . يفتح فسكون منبت الاسنان ، والجزور ما يجرز من النعم أي يذبح  
ويجزأ ، أي ضرب به بك رأس الجزور ، وفي رواية طويلة عند ابن جرير أنه لحي بعير .

وابن مردويه وابن النحاس في ناسخه ، وروى الطبراني عنه «انه نادى رجلا فعارضه فمر بد عليه فشجبه فنزلت الآيات في ذلك »

وعن ابن عباس قال : إنما نزل تحريم الخمر في قبيلتين من قبائل الانصار شربوا فلما أن نمل القوم عيب بعضهم بيمض ، فلما أن صحوا جعل يرى الرجل منهم الاثر بوجهه وبرأسه ولحيته ، فيقول : صنع بي هذا أخى فلان -- وكانوا إخوة ليس في قلوبهم ضغائن -- والله لو كان رهوفا رحيماً ما صنع بي هذا . حتى وقعت الضغائن في قلوبهم : فأنزل الله هذه الآية ( يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر -- إلى قوله -- فهل أنتم متبهون ) فقال ناس من المتكلمين : هي رجس وهي في بطن فلان قتل يوم بدر ، وفي بطن فلان قتل يوم أحد ؟ فأنزل الله ( ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا -- الآية ) رواه عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وأبو الشيخ والحاكم وصححه وابن مردويه والبيهقي

وفي مسند أحمد وسنن أبي داود والنسائي والترمذي ان عمر كان يدعو الله تعالى « اللهم بين لنا في الخمر بياناً شافياً ، فلما نزلت آية البقرة قرأها عليه النبي ﷺ فظال على دعائه ، وكذلك لما نزلت آية النساء . فلما نزلت آية المائدة دعى فقرئت عليه ، فلما بلغ قول الله تعالى ( فهل أنتم متبهون ؟ ) قال انتمينا انتمينا »

والحكمة في تحريم الخمر بالتدرج : أن الناس كانوا مفتونين بها حتى انها لو حرمت في أول الاسلام لكان تحريمها صارفاً لكثير من المدمتین لها عن الاسلام بل عن النظر الصحيح المؤدى إلى الاهتداء به لأنهم حينئذ ينظرون إليه بعين السخط فيرونه بغير صورته الجميلة ، فكان من لطف الله تعالى وبالغ حكمته أن ذكرها في سورة البقرة بما يدل على تحريمها دلالة ظنية فيها مجال للاجتهاد ليمتدحها من لم تتمكن فنتتها من نفسه (راجع ٣٣١ ج ٢) وذكرها في سورة النساء بما يقتضى تحريمها في الاوقات القريبة من وقت الصلاة ، إذ نهى عن قرب الصلاة في حال السكر ، فلم يبق للمصر على شربها إلا الاغتراب بعد صلاة العشاء وضرره قليل . وكذا الصبح من بعد صلاة الفجر لمن لا عمل له ولا يخشى أن يمتد سكره إلى وقت الظهر ، وقليل ما هم ، وكان شيخنا يرى ان آية النساء نزلت قبل آية البقرة ، ثم تركهم الله تعالى على

هذه الحال زمننا قوى فيه الدين ، ورسخ اليقين ، وكثرت الوقائع التي ظهر لهم بها إثم الخمر وضررها ، ومنه كل ما ذكر في سبب نزول هذه الآيات

أخرج ابن المنذر عن سعيد بن جبيرة قال : لما نزلت في البقرة ( يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس ) شر بها قوم لقوله ( منافع للناس ) وتركها قوم لقوله ( إثم كبير ) منهم عثمان بن مظعون ، حتى نزلت الآية التي في النساء ( ٤ : ٤٣ ) لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى ) فتركها قوم وشر بها قوم يتركونها بالنهار حين الصلاة ويشربونها بالليل ، حتى نزلت الآية التي في المائدة ( إنما الخمر والميسر ) الآية قال عمر « أقرنت بالميسر والأنصاب والأزلام ؟ بعداً لك وسحقاً فتركها الناس ، ووقع في صدور أناس من الناس منها ، فجعل قوم يمر (؟) بالراوية من الخمر فتخرق فيمر بها أصحابها فيقولون : قد كنا نكرمك عن هذا المصروع . وقالوا ما حرم علينا شيء أشد من الخمر ، حتى جعل الرجل يلقى صاحبه فيقول : إن في نفسي شيئاً فيقول صاحبه لملك تذكر الخمر ! فيقول نعم ، فيقول إن في نفسي مثل ما في نفسك حتى ذكر ذلك قوم واجتمعوا فيه ، فقالوا : كيف نتكلم ورسول الله ﷺ شاهد ( أى حاضر ) وخافوا أن ينزل فيهم ( أى قرآن ) فأتوا رسول الله ﷺ وقد أعدوا له حجة ، فقالوا : أ رأيت حمزة بن عبد المطلب ومصعب بن عمير وعبد الله بن جحش أليسوا في الجنة ؟ قال : بلى قالوا أليسوا قد مضوا وهم يشربون الخمر ؟ فحرم علينا شيء دخلوا الجنة وهم يشربونه ؟ فقال : قد سمع الله ما قلتم فان شاء أجابكم فأنزل الله ( إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون ؟ ) فقالوا انتهينا . ونزل في الذين ذكروا : حمزة وأصحابه ( ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا ) الآية « ولأصحاب التفسير المأثور روايات أخرى في سبب النزول وما كان من اجتهاد بعض الصحابة في آيتي البقرة والنساء وقد بينا وجهه في تفسير آية البقرة ومنه حديث لابي هريرة وأقار سيأتي بعضها في سياق تفسير الآيات

في آياتها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان ) الخمر كل شراب مسكر ، وهذه التسمية لغوية وشرعية ، وقيل شرعية

فقط وهو قول ضعيف ، وقيل إن الخمر ما اعتصر من ماء العنب إذا اشتد وهذا  
أضف مما قبله ولا دليل على هذا الحصر من اللغة ولا من الشرع ، وقد بينا ذلك  
في تفسير آية البقرة (ص ٣٣١ ج ٢)

ومن أحسن ما ردد به على أصحاب هذا القول وأخصره: قول القرطبي: الأحاديث  
الواردة عن أنس وغيره على صحتها وكثرتها تبطل مذهب الكوفيين القائمين بأن  
الخمر لا يكون إلا من العنب ، وما كان من غيره لا يسمى خمراً ولا يتناول اسم  
الخمر . وهو قول مخالف للغة العرب وللسنة الصحيحة وللصحابية ، لأنهم لما نزل تحريم  
الخمر فهموا من الأمر بالاجتناب تحريم كل ما يسكر ولم يفرقوا بين ما يتخذ من العنب  
وبين ما يتخذ من غيره ، بل سوا بينهما وحرما كل ما يسكر نوعه ولم يتوقفوا ولم  
يستفصلوا ولم يشكل عليهم شيء من ذلك ، بل بادروا إلى اتلاف ما كان من غير  
عصير العنب ، وهم أهل اللسان ، وبلغتهم نزل القرآن ، فلو كان عندهم تردد لتوقفوا  
عن الإراقة حتى يستفصلوا ويتحققوا التحريم ، وقد أخرج أحمد في مسنده عن ابن  
عمر عن النبي ﷺ قال « من الخنطة خمر ومن الشعير خمر ، ومن التمر خمر ومن  
الزبيب خمر ومن العسل خمر » وروى أيضاً « أنه خطب عمر على المنبر وقال: ألا إن  
الخمر قد حرمت وهي من خمسة ، من العنب والتمر والعسل والخنطة والشعير ، والخمر  
ما خمر العقل » وهو في الصحيحين وغيرهما - وهو ( أي عمر ) من أهل اللغة اه  
وقد تعقب هذا بعضهم بأنه يحتمل أن يكون بيانا للاسم الشرعي لا اللغوي  
وهذا التعقيب ضعيف ولا يعني عن الحنفية شيئاً ، لأنهم لا يقولون إن المسكر من غير  
عصير العنب خمر داخل في عموم الآية شرعاً . وجه ضعفه أن لفظ الخمر ليس اسماً  
لعمل شرعي لم يكن معروفاً قبل الشرع فلما جاء به الشرع أطلق عليه كلمة من اللغة  
تتناوله بطريق المجاز اللغوي ، بل هو اسم لنوع من الشراب يمتاز عن سائر الاشربة  
بالاسكار . وهذه التسمية معروفة عنهم قبل نزول ما نزل من الآيات في الخمر وقد  
نزلت آية البقرة جواباً عن سؤال سأله عن الخمر ، ولم يقل أحد من مفسري السلف  
ولا الخلف ولا خطر على بال أحد أنهم سأله ﷺ عن خمر عصير العنب خاصة وأنها  
هي المقصودة بالجواب بأن فيها إثماً كبيراً ومشاق للناس ، وأن غيرها الحق بها في التحريم



بطريق القياس أو بتفسير النبي والصحابة للخمر الشرعية وقد بينا فيما أوردناه آنفاً من أسباب النزول أنه لم يشق عليهم تحريم شيء كما شق عليهم تحريم الخمر وأن بعضهم كان يود لو يجد مخرجاً من تحريمها كما وجد المخرج من آية البقرة الدالة على تحريم الخمر بتسميتها إنا مع نصريح القرآن قبل ذلك بتحريم الإثم ولا جله تركها بعضهم ونفص منه آخرون بتخصيص الإثم بما كان ضرراً محضاً لا منفعة فيه، والنص قد أثبت أن في الخمر منافع، وقد أهرقوا ما كان عندهم من الخمر عند الجزم بالهوى عنها كما رأيت وكما ترى بعد. وقلما كان يوجد عندهم من خمر العنب شيء فلو كان مسمى الخمر في لغتهم ما كان مسكراً من عصير العنب فقط لما بادروا إلى إهراق ما كان عندهم

روى البخاري في صحيحه عن ابن عمر أنه قال «نزل تحريم الخمر وإن بالمدينة يومئذ خمسة أشهر، ما فيها من شراب العنب شيء» وروى أحمد والبخاري ومسلم في صحيحهم ما انفراً عن أنس قال «كنت أسقى أبا عبيدة بن الجراح وأبي بن كعب وسهيل بن بيضاء وبنوا من أصحابه عند أبي طلحة (هو زوج أم أنس) حتى كاد الشراب يأخذ منهم فأتى آت من المسلمين فقال: أما شعرت أن الخمر قد حرمت؟ فقالوا حق ننظر ونسأل. فقالوا يا أنس اسكب ما بقي في إنائك، فوالله ما عادوا فيها، وما هي إلا التمر والبسر، وهي خمر يومئذ» هذا لفظ أحمد. وزاد أنس في رواية أخرى «أبا دجاجة ومعاذ بن جبل في رهط من الأنصار» وفي رواية الصحيحين «أنه كان يسهبهم الفضيخ، وهو شراب البسر والتمر يفضخان أي يشدخان<sup>(١)</sup> ويتبدان في الماء، فإذا اشتد واختمر كان خمرأ وكان هذا أكثر خمر المدينة، كما صرح به أنس، وفي رواية لمسلم عنه «كنت ساقى القوم يوم حرمت الخمر في بيت أبي طلحة، وما شربهم إلا الفضيخ - البسر والتمر - فإذا مناد ينادي، فقال اخرج فانظر، فخرجت فإذا مناد ينادي: ألا إن الخمر قد حرمت قال فخرجت في سكك المدينة، فقال أبو طلحة: اخرج فأهرقها، فهرقتها» الحديث نعم قد روى النسائي بسند رجاله ثقات عن ابن عباس مرفوعاً «حرمت الخمر قليلاً وكثيرها والمسكر من كل شراب» وقد اختلف في وصله وانقطاعه وفي رفعه ووقفه (١) الفضيخ كسر الشىء الاجوف والشدخ كسر الشىء الرطب الاجوف وبأيهما منع

وبين النفساني علته ومن خالف فيه ومعناه على تقدير صحته والاحتجاج به أن الأثرية التي شأنها أن يسكر قليلها وكثيرها محرمة لذاتها بالنص سواء كانت من العنب أو الزبيب أو التمر أو البسر أو غير ذلك ، وأما سائر الأشربة التي ليس من شأنها الإسكار كالنبيذ<sup>(١)</sup> الذي لم يشتد ولم يختمر وهو ما ينبذ من تمر أو زبيب أو غيرها في الماء حتى ينضح ويحلو ماؤه فشربه حلال ما لم يصل إلى حد الإسكار ومن المعلوم أن الأنبذة يسرع إليها الاختيار في بعض البلاد كالجمرة وبعض الأواني كالقروغ والمزفت ، وأن من الناس من يسكر بها عند أدنى تغير يعرض لها أو إذا أكثر منها وإن لم تختمر ، ولأجل هذا اختلف العلماء في النبيذ فذهب الجمهور إلى أنه إذا صار يسكر الكثير منه فشرب القليل منه يكون حراما لسد ذريعة السكر ، وهو إنما يسكر كثيرا إذا تغير ولو بمحوضة قليلة . وذهب بعضهم إلى أنه لا يحرم منه حينئذ إلا المقدار المسكر ، لأنه لا يسمى خمرًا فيتناوله النص ، فإذا كان ما يشرب منه لم يسكر فلا وجه لقياسه على الخمر ، فإن صار بحيث يسكر فهو خمر لغة وشرعا ، كما هو المتبادر من فهم الصحابة للآية ومن تأمل عمر في خطبته لتسمية الخمر بأهملها خمر العقل ، أو شرعا فقط ، ودلالة الحقيقة الشرعية أقوى من دلالة الحقيقة اللغوية في الأحكام

وقد قال النبي ﷺ «كل مسكر خمر وكل مسكر حرام» رواه مسلم وأبو داود والترمذي من حديث ابن عمر . وفي رواية لمسلم والدارقطني «كل مسكر خمر وكل خمر حرام» وقد غلط ابن سيده في اقتضاره على قول صاحب العين : الخمر عصير العنب إذا أسكر ، ولعل سبب ذلك أن خمرة العنب كانت كثيرة في زمن تدوين اللغة فظن بعضهم أن الإطلاق ينصرف إليها لكثرتها وجودتها . ونقل الصحيحين والمسائيد والسنن بيان معنى الخمر عن الصحابة أصح من نقل جميع اللغويين للغة ولما لم يجد من اطلع من الحنفية على الأحاديث السابقة ونحوها تفصيلا منها الاتفاق على صحة الكثير منها حملوا إطلاق لفظ الخمر فيها على المسكر من غير العنب على مجاز التشبيه كما في فتح القدير ، واستدلوا على ذلك بما رواه البخاري عن ابن

(١) هو ما يسمى في مصر بالخشاف وفي سوريا بالنقوع - والصواب التقيع - وأما ما يسمى بالنبيذ الآن فهو الخمر المجمع على تحريمها ، لأنه قد مضى عليه مدة وهو مختمر

عمر قال «لقد حرمت الخمر وما بالمدينة منها شيء» وهذه العبارة مبهمة لا يعرف لمن قالها وبأى مناسبة قالها، فيجتمل أن يكون بعض الناس قد ذكر خمر العنب فقال ابن عمر مامعناه: إن الخمر لما حرمت لم يكن يوجد في المدينة شيء من خمر العنب وإنما كانت خمر أهلها من الخمر والبسر في الغالب. ويحتمل أن يكون معنى كلامه أن الله حرم الخمر ولاجل هذا لا يوجد في المدينة منها شيء، وبهذا يجمع بين سائر الأحاديث والآثار التي تقدم بعضها حتى عنه وعن أبيه وإلا كانت متعارضة، ولما كانت العبارة محتملة لعدة وجوه سقط الاستدلال بها على ما قالوه ولا يمكن الجمع بينها وبين ما عارضها بحمل ما خالفها على المجاز، لأن تلك العبارات تأتي أن تكون تشبيها كقول عمر في خطبته «ونزل تحريم الخمر وهي من خمسة العنب والخمر والعسل والخنطة والشعير والخمر ما خسر العقل» فهل يمكن أن يقال نزل تحريم خمر العنب وهي من خمسة أشياء الخ أم يمكن أن يقال: نزل تحريم ما يشبه الخمر في الاسكار وهو من خمسة أشياء: العنب والخمر؟ ألا إن هذا لا يقوله أحد يفهم العربية، وإن كان يجيز الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو ما لا يجيزه الحنفية.

أظننا هذه الاطالة في بيان حقيقة الخمر لأنه قد ظهر في الناس من عهد بعيد مصداق ماورد في الحديث من استحلال أناس لشرب الخمر بتسميتها بغير اسمها، وقد اخترع الناس بعد زمن التنزيل أنواعا كثيرة من الخمر أشد من خمر العنب ضرراً في الجسم والعقل باتفاق الأطباء، وأشد إيقاعاً في العداوة والبغضاء، وصداً عن ذكر الله وعن الصلاة. والقول بأنه لا يحرم منها قطماً إلا ما كان من عصير العنب وأنه يحرم من غيرها القدر المسكر فقط، ويجريء الناس على شرب القليل من تلك السموم المهلكة، والقليل يدعو إلى الكثير. فالأمان فلا هلاك، ففي هذا القول مفسدة عظيمة، وليس في تضعيفه وترجيح قول جمهور السلف والخلف عليه إلا المصلحة الراجحة وسد ذرائع شرور كثيرة.

وأما ما ليس فهو في أصل اللفظة الفمارة بالقدح في كل شيء كما نقله لسان العرب عن عطاء ثم غلب في كل مقامرة وقد بينا الأقوال في اشتقاقه في تفسير آية البقرة (ص ٣٣٢ ج ٢) وبيننا هناك معنى القدح التي كانوا يتقاصرون بها وهي

الأزلام والاقلام والسهام ولذلك عدنا إلى بيانها والفرق بين القنداح العشر التي يتقاصرون بها وبين ما كانوا يستقسمون به للتناول والتشاؤم في تفسير الآية الثالثة من سورة المائدة (ص ٤٧-٥١ ج ٦)

كل قمار ميسر محرم بالنص إلا ما أباحه الشرع من المراهنة في السباق والرماية وقد ورد عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (رض) أنه قال: الشطرنج من الميسر رواه ابن أبي حاتم. وروى أيضا عن عطاء ومجاهد وطاوس أو اثنين منهم - قالوا كل شيء من القمار فهو من الميسر حتى لعب الصبيان بالجوز. وروى ابن رشد بن (١) بن سعد بن ربيعة بن حبيب قال: «حتى الكمام والجوز والبيض التي تلعب بها الصبيان» وعن ابن عمر: الميسر هو القمار، وعن ابن عباس: الميسر هو القمار كانوا يتقاصرون في الجاهلية إلى محيء الإسلام فهمم الله عن هذه الأخلاق القبيحة. وعن سعيد بن المسيب: كان ميسر أهل الجاهلية يبيع اللحم بالشاة والشاتين (أي من ميسرهم) ذكر ذلك الحافظ ابن كثير في تفسيره.

ثم ذكر حديث أبي موسى الأشعري عند ابن أبي حاتم «اجتنبوا هذه الكمام الموسومة التي يزجر بها زجراً فاتها من الميسر» وقال حديث غريب وأسر الكمام بالبرد. وأقول: الحديث ضعيف وهو من طريق عثمان بن أبي العاتكة عن علي بن زيد وعلي هذا ضعيف وضعفوا عثمان في روايته عنه.

ثم ذكر حديث بريدة بن الحصيب الأسلمي «من لعب بالبرد شبر فكأنما صبغ يده في لحم خنزير ودمه» رواه مسلم، وأهل الحكمة في تشبيه اللعب به كما ذكر أن المقامرة به كالمقامرة على لحم الخنزير لا على لحم الأنعام الذي كانت العرب تقامر عليه في الجاهلية. وأيد هذا بحديث أبي موسى عند مالك وأحمد وأبي داود وابن ماجه «من لعب بالبرد فقد عصى الله (رسوله)» وقد روى مرفوعاً وموقوفاً على أبي موسى من قوله:

ثم ذكر أن ابن عمر قال في الشطرنج إنه من البرد وأن علياً قال: إنه من الميسر

(١) رشدين بكسر الراء وسكون الشين المعجمة كان رجلاً صالحاً فأدركته غفلة الصالحين فخلط في الحديث فحكوا بضعفه لذلك.

قال : ونص على تحريمه مالك وأبو حنيفة وأحمد وكرهه الشافعي رحمه الله تعالى  
أقول : ان ماروي عن علي رضي الله عنه هو الذي بين لنا وجه ماورد في الترد  
(وهو المسمى الآن بالطاولة) من الحديث ، وهو انه كان من لعب القمار ، ويؤيده  
التشبيه الذي بينا حكمته في حديث مسلم . والظاهر أن من حرم الشطرنج حرمه من  
حيث كونه قماراً ، ومن كرهه لكونه مدعاة الغفلة عن ذكر الله لأن أكثر  
لاعبيه يفرطون في الاكثار منه ، وسنزيد المسألة بيانا في تفسير الآية التالية

وأما الانصاب فقال ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير والحسن وغير واحد :  
هي حجارة كانوا يذبحون قرابينهم عندها ، ذكره ابن كثير أيضاً . وروى أنهم  
كانوا يعبدونها ويتقرَّبون إليها وتحقق ذلك تقدم في تفسير (وما ذبح على النصب)  
في أول السورة (ص ١٤٦ ج ٦)

وأما الازلام فهي قباح أي قطع رقيقة من الخشب بهيئة السهام كانوا يستقسمون  
بها في الجاهلية لأجل التفاؤل أو التشاؤم ، وقد شرحنا معناها وطريقة الاستقسام بها  
في أوائل السورة (ص ١٤٧ - ١٥٣ ج ٦) وبيننا الفرق بين خرافة الاستقسام  
وسنة الاستخارة فراجع هنالك

وأما الرجس فهو المستنذر حساً أو معنى . وقال الزجاج : الرجس في اللغة اسم  
الكل ما استنذر من عمل ، فبالغ الله في ذم الأشياء المذكورة في الآية فسماها  
رجساً . أقول وقد ذكر في تسع آيات من القرآن ليس فيها موضع يظهر فيه معنى  
القدارة الحسية إلا قوله تعالى ( ٦ : ١٤٥ ) قل لا أجد فيها أوحى إلى محرماً على  
طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس) بناء على  
أن قوله « فإنه رجس » عائد إلى جميع ما ذكر ، أي فان ذلك أو ما ذكر رجس ،  
رمثله ( وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب وفجرنا فيها من العيون لياكلوا من ثمره )  
أي من ثمر ذلك أو ما ذكره ، واستشهد الزمخشري لهذا الأخير بقول رؤبة :

فيها خطوط من سواد وبلق كأنه في الجلد توليع البهق

وذكر أن رؤبة سئل عن ذلك فقال : أردت كأن ذلك ، ويحتمل أن يراد بالرجس أنها  
قدر معنوي من حيث كونها ضارة ومحتقرة تعاقبها الأنفس . وقد فسر بعضهم الرجس

في الآية التي نفسرها بلأثم وغير ما كان ضاراً ، وقد بينا ضرر الحجر والميسر في تفسير آية البقرة من عدة وجوه

وقال الواجب : الرجس الشيء القذر ، يقال رجل رجس ، ورجال ارجاس ،

قال تعالى ( رجس من عمل الشيطان ) والرجس يكون على أربعة أوجه : إما من حيث الطابع ، وإما من جهة العقل ، وإما من جهة الشرع ، وإما من كل ذلك كالميتة فان الميتة تماق طبعاً وعتلاً وشرعاً . والرجس من جهة الشرع الحجر والميسر ، وقيل ان ذلك رجس من جهة العقل ، وعلى ذلك نيه بقوته ( وإثمهما أكبر من نفعهما ) لأن كل ما يوفى إثمه على نفعه فاقبل يقتضى تجنيبه . وجعل الكافرين رجساً من حيث ان الشرك بالعقل أقبح الأشياء ، قال تعالى ( وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم ) الخ

وقوله تعالى ( رجس من عمل الشيطان ) نص في كون الرجس مضمواً ، وهو محمول على جميع ما ذكر من الحجر والميسر والانصاب والازلام ، كما قال في آية أخرى ( فاجتنبوا الرجس من الأوثان ) وكانت الانصاب والازلام من لوازم الأوثان ، وأما رجس الحجر والميسر فبيانه في الآية التالية .

وقد استدل بعض الفقهاء بالآية على كون الحجر نجاسة العين فتكفروا كل التكاف إذ زعموا ان (رجس) خبر عن الحجر وخبر ما عطف عليها محذوف ، ولو سلم لهم هذا لما كان مقيداً لنجاسة الحجر نجاسة حسية ، فان نجس العين ما كان شديداً القدرة كالبول والغائط ، والحجر ليست قدرة العين ، والصواب ان (رجس) خبر عن الحجر والميسر والانصاب والازلام كما قلنا تبعاً للجمهور . لأن هذا هو المتبادر إلى الفهم من العبارة ، ولأنه الأصل في الإخبار عن المبتدأ وما عطف عليه ، ولأنه في الانصاب والازلام يوافق قوله تعالى ( فاجتنبوا الرجس من الأوثان ) وأما إفراده مع كونه خبراً عن متعدد فلا لأنه مصدر يستوي فيه القليل والكثير ، وكقوله تعالى ( انما المشركون نجس ) أو لأن في الكلام مضافاً تقديره ان تماطى ما ذكر رجس من عمل الشيطان ، فقوله تعالى ( من عمل الشيطان ) تفسير وايضاح لكون ما ذكر رجساً ، ومعنى كونها من الشيطان أنها من الأعمال التي زين لاعدائه

بني آدم ابتدعها وإيجادها ، ثم هو يوسوس لهم ، بأن يكفروا عليها ، ويزينها لهم ، لما فيها من شدة الضرر بهم

﴿ فاجتنبوه لعلمكم تغفلون ﴾ أي فاذا كان الامر كذلك فاجتنبوا هذا الرجس كله . أو فاجتنبوا ما ذكر كله أي ابعثوا عنه وكونوا في جانب غير الجانب الذي هو فيه ، وجاء أن تغفلوا وتفوزوا بما فرض عليكم من تزكية أنفسكم ، وتحليتها بذكر ربكم ، ومراعاة سلامة أبدانكم والتواد والتآخي فيما بينكم ، وتعالق ما ذكر يصد عن ذلك ويجول دونه كما بينه تعالى بقوله :

﴿ إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة ﴾ بين حظ الشيطان من الناس في الخمر والميسر دون ما قرن بهما في الآية الأولى من الأناصِب والأزلام لأن بيان تحريمهما هو المقصود بالذات ، وقد تقدم في أول السورة ( أي في الآية الثالثة منها ) تحريم ما ذبح على النصب والاستقسام بالأزلام وكون ذلك فسقا وكان المؤمنون قد تركوها لأنهما من أعمال الجاهلية وخرافات الوثنية . والخطاب هنا للمؤمنين الذين طهرهم التوحيد من خرافات الشرك كلها ، ولذلك قال عمر عند نزول الآية « أقرنت بالميسر والأناصِب والأزلام ؟ بمذالك وسحقا فعلم من ذلك أن ذكر الأناصِب والأزلام - وهما من الخرافات الاعتقادية - ولزها مع الخمر والميسر - وهما من الرذائل المسالية والاجتماعية - قد أريد به أن كل ذلك من رجس الجاهلية ، وأنه لا يليق شيء منه بأهل الحنيفية .

والعداوة ضرب من التجاوز الذي هو أصل معنى مادة ( عدا يعدو ) وهو تجاوز الحق إلى الأيذاء قال في لسان العرب : والعداى الظالم يقال : لأشمت الله بك عاديك ... أي عدوك الظالم لك . قال أبو بكر : قول العرب فلان عدو فلان : معناه فلان يعدو على فلان بالمكروه ويظلمه اه وقالوا أيضا العدو ضد الصديق وضد الولي أي المولى فعلم من ذلك أن العداوة سيئة عملية ، والبغضاء انفعال في القلب وأثر في النفس فهو ضد المحبة فالعداوة والبغضاء يجتمعان ويوجد أحدهما دون الآخر أما كون الخمر سببا لوقوع العداوة والبغضاء بين الناس حتى الاصدقاء منهم

فمعروف، وشواهد كثيرة، وعلته أن شارب الخمر يسكر فيفقد العقل الذي يعقل الإنسان - أي بمنه من الأقوال والأعمال التبيحة التي تسوء الناس - ويستولى عليه حب الفخر الكاذب، ويسرع إليه الغضب بالباطل، وقد جرت عادة محبي الخمر على الاجتماع للشرب، فقلما تكون ذائلهم قاصرة عليهم، غير متعدية إلى غيرهم، وكثيرا ما تتعدى إلى غير من يشرب معهم، كالأهل والجيران، والخاطاء والعشراء وقد تقدم في أسباب نزول الآيات بعض الشواهد على ذلك، ومن أخرج أخبار شذوذ السكر الذي يفضي مثله عادة إلى العداوة والبغضاء والهرج والقتال، حديث على مع عمه حمزة (رضي الله عنهما) وما خصه «أنه كان له شارطان (ناقتان مسنتان) أراد أن يجمع عليهما الأذخر (نبات طيب الرائحة) مع صائغ يهودي ويبيعه للصواعين ليستعين بشمنه على ولده فاطمة عليها السلام عند إرداة البناء بها وكان عمه حمزة يشرب الخمر مع بعض الأنصار ومعه قينة تغنيه - فأنشدت شعرا حشنته به على نحر الناقتين وأخذ أطايبهما ليأكل منها الشرب فشار حمزة وجب أسنمتهما وبقر خواصرهما وأخذ من أكبادها. فلما رأى على ذلك تألم ولم يملك عينيه وشكنا حمزة إلى النبي ﷺ فدخل النبي على حمزة - ومعه على وزيد بن حارثة - فتغيط عليه وطفق يلومه، وكان حمزة ملاما قد حمرت عيناه فنظر إلى رسول الله ﷺ وقال له ولئن معه وهل أنتم إلا عبيد لأبي؟ فلما علم النبي ﷺ أنه عمل نكص على عقبيه التهقري وخرج هو ومن معه «والحديث في الصحيحين، ولولا حلم الرسول ونصمته وعقله، وأدب على وفضله، وبلاء حمزة في إقامة الإسلام وقربه، لما وقعت هذه الحادثة عند الحد الذي وقفت عنده.

وان حوادث العداوة والبغضاء التي يثيرها السكر وما ينشأ عنها من القتل والضرب والعدوان والسلب، والفسق والفحش، ومن إفشاء الأسرار، وهتك الاستار، وخيانة الحكومات والأوطان، قد سارت بأخبارها الركبان، وما زالت حديث الناس في كل زمان ومكان.

وأما الميسر فهو مشار للعداوة والبغضاء أيضاً ولكن بين المتقاربن، فإن تعدهم فإلى الشامتين والمائبين، ومن تضيع عليهم حقوقهم من الدائنين وغير الدائنين، وإن



المقامر ليفرط في حقوق الوالدين والزوج والولد ، حتى يوشك أن يعقته كل أحد . قال الفخر الرازي : وأما الميسر ففيه بازاء التوسعة على المحتاجين الاجحاف بأرباب الأموال ، لأن من صار مغلوبا في القمار مرة دعاه ذلك إلى اللجاج فيه عن رجاء أنه ربما صار غالبا فيه ، وقد يتفق أن لا يحصل له ذلك إلى أن لا يبقى له شيء من المال ، وإلى أن يقامر على لحيته وأهله وولده ! ولا شك أنه بعد ذلك يصير فقيراً مسكيناً ، ويصير من أعدى الأعداء لأولئك الذين كانوا غالبين له . اهـ

وأما كون كل من الخمر والميسر يصد عن ذكر الله وعن الصلاة - وهو مفسدتهما الدينية - فهو أظهر من كونهما مثاراً للعداوة والبغضاء - وهو مفسدتهما الاجتماعية - لأن كل سكرة من سكرات الخمر ، وكل مرة من لعب القمار ، تصد السكران والللاعب وتصرفه عن ذكر الله الذي هو روح الدين ، وعن الصلاة التي هي عماد الدين ، إذ السكران لا عقل له يذكر به آلاء الله وآياته ، ويثني عليه بأسمائه وصفاته ، أو يقيم به الصلاة التي هي ذكر لله ، وزيادة أعمال تؤدي بنظام لغرض وقصد ، ولو ذكر السكران ربه ، وحاول الصلاة لم تصح له ، والمقامر تتوجه جميع قواه العقلية إلى اللعب الذي يرجونه الرج ويخشى الخسارة فلا يبقى له من نفسه بقية يذكر الله تعالى بها ، أو يتذكر أوقات الصلاة وما يجب عليه من المحافظة عليها ، ولعله لا يوجد عمل من الأعمال يشغل القلب ويصرفه عن كل ما سواه ويحصر همه فيه مثل هذا القمار ، حتى إن المقامر يقع الحريق في داره وتنزل المصائب بأهله وولده ، ويستصرخ ويستغاث فلا يصرخ ولا يغيث ، بل يعضي في لعبه ، ويكفل أمر الحريق إلى جند الاطفاء ، وأمر المصابين من الأهل إلى المواسين أو الأطباء ، وما زال الناس يتناقلون النوادر في ذلك عن المقامرين ، من الأولين والمعاصرين

على أن المقامر إذا تذكر الصلاة أو ذكره غيره بها ، وترك اللعب لأجل أدائها ، فإنه لا يكاد يؤدي منها إلا الحركات البدنية بدون أدنى تدبر أو خشوع ، ولا سيما إذا كان يريد أن يعود إلى اللعب . نعم إنه قد يأتي بأفعال الصلاة تامة فيفضل السكران بهذا إذ لا يكاد يأتي منه ضبط أفعالها ، ولكن السكران قد يفضل بأعمال القلب والخشوع ولو بغير عقل . فكم من سكران يذكر الله تعالى ويذكر ذنوبه حتى سكره ويبكي ويدعو

الله تعالى أن يتوب عليه. لقيت مرة سكرانا في أحد شوارع القاهرة فأقبل علي يقبل يدي ويمسكي ويقول ادع الله لي أن يتوب علي من السكر ويفر لي ، أنت ابن الرسول ، ودعاؤك مقبول . وأمثال هذا الكلام ، وإذا كان الله تعالى لا يقبل صلاة السكران لأنه لا يعقل ما يقول وما يفعل ، فهو بالأولى لا يقبل صلاة المقامر الذي يتف بين يديه ، وقلبه مشغول عنه بما حرمه عليه ، فلا يتدبر القرآن ، ولا يخشع للرحمن ، وهو عاقل مكلف قادر علي مجاهدة نفسه ، وتوجيهها إلى مراقبة ربه . ولا يفيد مثل هذا المصلي الساهي عن صلاته افتناء الفقهاء بصحتها ، إذا كملت شروطها وفروضها ، فما كل صحيح عند علماء الرسوم يقبل ( فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون ) قد يقال ان الله تعالى قد بين بهذه الآية علتين لتحريم الخمر والميسر . إحداهما اجتماعية والأخرى دينية ، والدينية تصدق على الألعاب التي اشتد ولوع كثير من الناس بها كالشطرنج ، فالظاهر أن تعاد بذلك محرمة كالميسر لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة ، وإن كان اللعب بها على غير مال ؟ قال السيد الأومسي في هذا المقام من تفسيره (روح المعاني) : وقد شاهدنا كثيراً ممن يلعب بالشطرنج يجرى تبتهم من اللجاج والحلف الكاذب والغفلة عن الله تعالى ما يشفر منه الغيل ، وتكبو له الفرس ، ويصوح من همومه الرخ بل يتساقط ريشه ، ويحار لشناعته يبتدق الفهم ، ويضطرب فرزين العقل ، ويوت شاه القلب ، وتسود رقعة الأعمال . ا هـ

وأقول : ان اللعب بالشطرنج إذا كان على مال دخل في عموم الميسر وكان محرماً بالنص كما تقدم ، وإذا لم يكن كذلك فلا وجه للقول بتحريره قياساً على الخمر والميسر إلا إذا تحقق فيه كونه رجساً من عمل الشيطان ، موقفاً في العداوة والبغضاء ، صادراً عن ذكر الله وعن الصلاة ، بأن كان هذا شأن من يلعب به دائماً أو في الغالب . ولا سبيل إلى إثبات هذا ، واننا نعرف من لاعبي الشطرنج من يحافظون على صلواتهم وينزهون أنفسهم عن اللجاج والحلف الباطل ، وأما الغفلة عن الله تعالى فليست من لوازم الشطرنج وحده ، بل كل لعب وكل عمل فهو يشغل صاحبه في أثناءه عن الذكر والفكر فيما عداه إلا قليلاً ، ومن ذلك ما هو مباح وما هو مستحب أو واجب . كالعاب

الخيل والسلاح والأعمال الصناعية التي تعد من فروض الكفايات ، ومما ورد النص فيه من اللعب لعاب الخبشة في مسجد النبي ﷺ بحضرته ، وإنما عيب الشطرنج من أنه أشد الألعاب إغراءً باضاعة الوقت الطويل ، ولعل الشافعي كرهه لأجل هذا ، ونحمد الله الذي عافانا من اللعب به وبغيره ، كما نحمده حمداً كثيراً أن عافانا من الجراءة على التحريم والتحليل ، بغير حجة ولا دليل .

ولما بين جل جلاله علة تحريم الخمر والميسر وحكمته أكده بقوله ﴿ فهل أنتم متبهون ﴾ فهذا استفهام يتضمن الأمر بالانتهاء . قال السكشاف : من أبلغ ما ينهى به كأنه قيل قد تلى عليكم ما فيهما من أنواع الصوارف والموانع . فهل أنتم مع هذه الصوارف متبهون ؟ أم أنتم على ما كنتم عليه كأن لم توعظوا ولم تزجروا ؟ قال هذا بعد بيان ما أكد الله تحريم الخمر والميسر في هاتين الآيتين من سبعة وجوه وتبعه في ذلك الرازي وغيره ، ونحن نبين المؤكدات بأوضح مما بينوها به وأوسع فنقول (أحدها) أن الله تعالى جعل الخمر والميسر رجساً وكلمة الرجس تدل على منتهى الفحج والخبث ولذلك أطلقت على الأوثان كما تقدم فهي أسوأ مفهومها من كلمة الخبيث ، وقد علم من عدة آيات أن الله أحل الطيبات وحرم الخبائث ، وقد قال النبي ﷺ « الخمر أم الخبائث » رواه الطبراني في الأوسط من حديث عبد الله ابن عمرو وقال « الخمر أم الفواحش وأكبر السكياتر ، ومن شرب الخمر ترك الصلاة ووقع على أمه وخالته وعمته » رواه الطبراني في الكبير من حديث عبد الله بن عمرو وكذا من حديث ابن عباس بلفظ « من شربها وقع على أمه » الخ وليس فيه ترك الصلاة ، وقد علم السيوطي على هذه الأحاديث في جامعه بالصحة .

(ثانيها) أنه صدر الجملة بانها الدالة على الحصر المبالغة في ذمها ، كأنه قال : ليست الخمر وليس الميسر إلا رجساً فلا خير فيهما البتة .

(ثالثها) أنه قرنها بالانصاب والأزلام التي هي من أعمال الوثنية وخرافات الشرك ، وقد أورد المفسرون هنا حديث « مدمن الخمر كما بد وثن » رواه ابن ماجه عن أبي هريرة ، وفي سننه محمد بن سليمان الأصماني صدوق يخطئ ضعفه النسائي (رابعها) أنه جعلها من عمل الشيطان ، لما ينشأ عنهما من الشرور والظفیان ،

وهل يكون عمل الشيطان ، إلا موجبا لسخط الرحمن ؟  
 (خامسها) أنه جعل الأمر بتركهما من مادة الاجتناب وهو أبلغ من الترك لأنه يفيد الأمر بالترك مع البعد عن المتروك بأن يكون التارك في جانب بعيد عن جانب المتروك كما تقدم . ولذلك نرى القرآن لم يعبّر بالاجتناب إلا عن ترك الشرك والطاغوت الذي يشمل الشرك والأوثان وسائر مصادر الطغيان ، وترك الكبائر عامة وقول الزور الذي هو من أكبرها ، قل تعالى (فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور) وقال (واجتنبوا الطاغوت) كما قال (والذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها) وقال (الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللمم)

(سادسها) أنه جعل اجتنابها معداً للفلاح ومرجاة له ، فدل ذلك على أن ارتكابها أس الخسران والخيبة في الدنيا والآخرة .

(سابعها وثامنها) أنه جعلها مثاراً للعداوة والبغضاء وهما شر المفسدات الدنيوية المتعدية إلى أنواع من المعاصي في الأموال والأعراض والأنفس ولذلك سميت الخمر بأب الخبائث وأم الفواحش ، وقد قيل إن امرأة فاسقة راودت رجلاً صالحاً عن نفسه فاستعصم فسقته الخمر فزنى بها وأغرته بالقتل فقتل ، حكوا هذا عن بعض الامم الغابرة ومثله كثير في هذا الزمان ، وقد قال بعض الفساق في مصر : إنه لولا السكر لقل أن يوجد في الناس من يقرب من هؤلاء البغايا العموميات . وقد علم مما تقدم أن هاتين مفسدتان منفصلتان ، لأن العداوة غير البغضاء فيجتمعان ويفترقان .

(تاسعها وعاشرها) أنه جعلهما صادين عن ذكر الله وعن الصلاة وهما روح الدين وعماده ، وزاد المؤمن وعماده ، وقد علم مما تقدم أيضاً أن الصد عن ذكر الله غير الصد عن الصلاة .

(حادي عشرها) الأمر بالانتهاء عنهما بصفة الاستفهام المقرون بفاء السببية وهل يصح الفصل بين السبب والمسبب ؟ وفي الآية التالية ثلاثة مؤكداً أخرى نوردتها معدودة مع ما قبلها :

(ثاني عشرها) قوله عز وجل ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ أي أطيعوا الله تعالى فيما أمركم به من اجتناب الخمر والميسر وغيرها ، كما تجتنبون الأثام

والإلزام أو أشد اجتناباً وفي كل شيء ، وأطيعوا الرسول فيما بينه لكم مما نزله الله عليكم ومنه قوله « كل مسكر خمر وكل خمر حرام » وقد تقدم قريباً .

(ثالث عشرها) قوله عز وجل ﴿ واحذروا ﴾ أى احذروا عصياتهما أو ما يصيبكم إذا خالفتما أمرهما من فتنه الدنيا وعذاب الآخرة ، فانه ما حرم عليكم إلا ما يضركم في دنياكم وأخرتكم قال تعالى (٢٤ : ٦٣) فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم )

(رابع عشرها) الإنذار والتهديد في قوله ﴿ فان توليتم فاعلموا انما على رسونا البلاغ المبين ﴾ أى فان توليتم وأعرضتم عن الطاعة ، فاعلموا انما على رسولنا أن يبين لكم ديننا وشرعنا وقد بلغه وأبانه وقرن حكمه بأحكامه وعلينا نحن الحساب والعقاب وسترونه في إبانته ، كما قال ( فانما عليك البلاغ وعلينا الحساب ) وانما الحساب لأجل الجزاء لم يؤكد تحريم شيء في القرآن مثل هذا التأكيد ولا قريباً منه ، وحكمته شدة افتتان الناس بشرب الخمر ، وكذا الميسر ، وتأولهم كل ما يمكن تطرق الاحتمال اليه من أحكام الأديان التي تخالف أهواءهم ، كما أولت اليهود أحكام التوراة في تحريم أكل أموال الناس بالباطل كالربا وغيره ، وكما استحل بعض فساق المسلمين شرب بعض الخمر بتسميتها بغير اسمها ، إذ قالوا هذا نبيذ أو شراب لا يسكر إلا الكثير منه وقد أحل مادون القدر المسكر منه فلان وفلان - يقولون ذلك فيما هو خمر لاحظ لهم من شربه إلا السكر

بل تجرأ بعض غلاة الفساق على القول بأن هذه الآيات لا تدل على تحريم الخمر ، لأن الله قال « فاجتنبوه » ولم يقل : حرمته فتركوه . وقال « فهل أنتم منتهون » ولم يقل فانتبهوا عنه ، وقال بعضهم : سألتنا هل أنتم منتهون ؟ قلنا لا . ثم سكت وسكتنا ، ويصدق على هؤلاء قوله تعالى ( اتخذوا دينهم هزوا ولعباً ) ويمكن أن يقال : إن هذا الغلو قلما يصدر عن كان صحيح الايمان - فما قاله تعالى أبلغ في تحريم مما قالوا

أما المؤمنون فقد قالوا : انهم ينار بنا وقال بعضهم انهمينا ، انهمينا أكدوا الاستجابة

والطاعة كما أكد عليهم التحريم وكان فيهم المدمنون للخمر من عهد الجاهلية، حتى شق عليهم تحريمها، فكان أشد من جميع التكاليف الشرعية، وكانوا قد اجتمعوا في آية البقرة لأن الدلالة على التحريم فيها ظنية غير قطعية، كما بيناه غير مرة، فلما جاء الحق اليقين والتحريم الحازم انتهوا وأهرقوا جميع ما كان عندهم من الخمر في الشوارع والأزقة حتى ظل أثرها وريحها زمناً طويلاً، وقد قدح بعض أذكياهم زناد الفكر عسى أن يهتدوا إلى شيء يجدون فيه بعض الرخصة من النبي ﷺ فلم يجدوا إلا أن من قدمات من أهل بدر وأحد، كسيد الشهداء حمزة عم الرسول ﷺ وغيره ماتوا وهم دائبون على شربها، فلم تغن عنهم هذه الشبهة شيئاً، لأن الله لا يكلف الناس العمل بأحكام الشريعة قبل نزولها. وهاك بعض ماورد في ذلك زائداً على ما أوردنا من قبل

روى البيهقي في شعب الإيمان عن أبي هريرة قال «قام رسول الله فقال: يا أهل المدينة، إن الله يعرض عن الخمر تعريضا لا أدرى لعله سينزل فيها أمره» - أي قاطم - ثم قام فقال «يا أهل المدينة إن الله قد أنزل إلى تحريم الخمر، فمن كتب منكم هذه الآية وعنده منها شيء فلا يشربها»

وأخرج مسلم وأبو يعلى وابن مردويه عن أبي سعيد الخدري قال خطبنا رسول الله ﷺ فقال «يا أيها الناس، إن الله قد عرض بالخمر، فمن كان عنده منها شيء فليبعه وليتبرع به، فلم نلبث إلا يسيراً حتى قال: إن الله قد حرم الخمر فمن أدركته هذه الآية وعنده منها شيء فلا يشرب ولا يبيع. قال فاستقبل الناس بما كان عندهم منها فسفكوها في طرق المدينة»

وأخرج عبد بن حميد وابن جرير عن الربيع قال لما نزلت آية البقرة قل النبي ﷺ «ان ربكم يقدم في تحريم الخمر» ثم نزلت آية النساء فقال النبي ﷺ «ان ربكم يقرب في تحريم الخمر» ثم نزلت آية المائدة فحرمت الخمر عند ذلك وأخرج عبد بن حميد عن عطاء قال: أول ما نزل من تحريم الخمر (يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير) الآية فقال بعض الناس: نشربها لمنافعها وقال آخرون: لا خير في شيء فيه إثم ثم نزلت (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة

وأنتم سكارى) الآية . فقال بعض الناس : نشرها وانجلس في بيوتنا ، وقال آخرون لاخير في شيء يحول بيننا وبين الصلاة مع المسلمين فنزلت ( ياأيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر) الآية ، فهام فانتهاوا ، وأخرج أيضاً عن قتادة في تفسير آية النساء أنه قال : ذكر لنا أن نبي الله ﷺ قال حين نزلت هذه الآية « إن الله قد تقرب في تحريم الخمر ، ثم حرمها بعد ذلك في سورة المائدة بعد غزوة الاحزاب (١) وعلم أنها تسغه الاحلام ونجهد الاموال وتشغل عن ذكر الله وعن الصلاة »

وروى أحمد عن أبي هريرة قال « حرمت الخمر ثلاثة مرات ، ثم ذكر نزول الآيات الثلاث ، وما كان من شأن الناس عند كل واحدة منهن ، وقال في آية النساء : ثم أنزل الله آية أغلظ منها . أي من آية البقرة ، وقال مثل ذلك في آية المائدة . وبيان أن الاولى تحريم ظني ، والثانية تحريم قطعي في معظم الاوقات والثالثة قطعي مستغرق لكل زمن »

فهذه الاخبار والآثار وغيرها مما تقدم في التصريح بالقطع بتحريم الخمر تدل دلالة قاطعة على أن النبي ﷺ والصحابة كافة فهموا من آية المائدة أن الله تعالى حرم الخمر نحر بما يابا لاهوادة فيه ، وأن الخمر عندهم كل شراب من شأنه أن يسكر شاربه ، وقد صرحوا فيها بلفظ التحريم ، وأنه كان تعريضا ، فجعلته آية المائدة تصریحا ، أو أن آية البقرة والنساء كانتا مقدمة لتحريمها أو مفيدتين له إفاضة ظنية ، كما قلنا من قبل ، وأن جميع المؤمنين أهرقوا ما كان عندهم من الخمر عند نزول الآية ، وكان كلها أو أكثرها من خمر التمر والبسر الذي يكثر في المدينة ، وأنهم لم يجهدوا لهم مخرجا من ذلك بتأويل ولا رخصة

نعم انهم كانوا يسمون بعض الانبذة بأسماء خاصة ، وقد سألوا عنها النبي ﷺ ماحكها إذا صار يسكر كثيرها أو مطلقا ، قال أبو موسى الاشعري « قلت يا رسول

(١) كانت غزوة الاحزاب سنة أربع كما قال موسى بن عقبة ومال إليه البخاري وقال ابن اسحاق في شوال من سنة خمس ، وعليه أهل المغازي أي بعد غزوة أحد بسنة كاملة . وذكر ابن اسحاق أن تحريم الخمر كان في غزوة بني النضير وكانت سنة أربع على الراجح . وقال الدمياطي في سيرته كان تحريمها عام الحديبية أي سنة ست

الله ، أفتنانى شرابين كنا نصنعهما باليمن - البتع ، وهو من العسل ينبذ حتى يشتد - والمزر - وهو من الذرة والشعير ينبذ حتى يشتد ، قال : وكان رسول الله ﷺ قد أوتى جوامع الكلم بخواتمه فقال : كل مسكر حرام » رواه أحمد والشيخان ، وفي حديث على كرم الله وجهه « أن رسول الله ﷺ نهام عن الجمعة » رواه أبو داود والنسائي وغيرهما . والجمعة - بكسر ففتح - نبيذ الشعير وتسمى بالفرنجية « بيرا » والاصل في النبيذ أن ينقع الشيء في الماء حتى ينضج ، فيشرب بعد يوم أو يومين أو ثلاثة ، ولم يقصد به أن يترك ليختمر و يصير مسكراً كما تقدم ، ونزيد عليه أن النبي ﷺ نهى عن النبيذ في الاواني التي يسرع إليها الاختيار لعدم تأثير الهواء فيها ، كالختم أى جرار الفخار المطلية ، والنقير أى جذوع النخل المنقورة ، والمزفت وهو المقير أى المطلى بالقار وهو الزفت ، والدباء وهو القرع الكبير ، ثم بين أن الظروف لا تحل ولا تحرم ، وأذن بالنبيذ في كل وعاء مع تحريم كل مسكر رواه مسلم وأصحاب السنن

وعن ابن عباس « أن النبي ﷺ كان ينبذله الزبيب فيشربه اليوم والغد ، وبعد الغد إلى مساء الثالثة ، ثم يؤمر به فيسقى الخادم أو يهراق » رواه أحمد ومسلم ، أى يصير بعد ثلاثة أيام مظنة الاسكار ، فهذه نهاية المدة التي يحل فيها النبيذ غالباً وفي آخرها كان يحتاط النبي ﷺ فلا يشربه ، بل يسقيه الخادم أو يريقه لئلا يختمر ويشتد فيصير خمرًا . والمبرة بالاسكار وعدمه

﴿ فائدة تتبعها قاعدة ﴾ علم من الروايات التي أوردناها أن بعض الصحابة فهم من آتيت البقرة والنساء تحريم الخمر فتزكها ، ولكن عشاقها وجدوا منها مخرجا بالاجتهاد . وكان من سنة النبي ﷺ أن يعذر المجتهدين في اجتهادهم ، وإن كان بعضهم مخطئا فيه ، وقد يميزه إذا كان قاصراً عليه « أجنب رجل فأخر الصلاة إذ لم يجد الماء فذكر ذلك للنبي ﷺ فقال : أصبت » و« أجنب آخر فتيمة وصلى إذ لم يجد الماء فذكر له كالأول ، فقال له ما قال للأول أصبت » رواه النسائي . وأجاز عمل عمرو بن العاص إذ تيمم للجنابة مع وجود الماء خوفاً من البرد وصلى إماماً ، فسأله عن ذلك فاحتج بقوله تعالى ( لا تقتلوا أنفسكم ) رواه



أحمد والبخاري تعليقاً وأبو داود والدارقطني ، ولكنه قال لمن ترك الصلاة مع الجماعة وسأله عن ذلك فاعتذر بالجناية وقدم الماء « عليك بالصعيد فإنه يكفيك » رواه البخاري .

ويؤخذ من هذه الأحاديث ومن تلك أن التحريم الذي يكلفه جميع الناس هو ما كان نصاً صريحاً ، فإن النبي (ص) لم يكلف الناس إزاحة ما كان عندهم من الحجر إلا عند ما نزلت آية المائة الصريحة بذلك ، مع كونه فهم من آيتي البقرة والنساء تحريم الحجر بالتعريض ، والمراد من التعريض عين المراد من التصريح ، إلا أن التعريض حجة على من فهمه خاصة ، والتصريح حجة على المكلفين كافة . ومن هنا تعرف سبب ما كان من تساهل السلف في المسائل الخلافية ، وعدم تضليل أحد منهم لمخالفه ، وتعلم أيضاً أن مقال العلماء بتحريمه اجتهاداً منهم لا يمد شرعاً يعامل الناس به ، وإنما يلتزمه من ظهور له صحة دليلهم من قياس أو استنباط من آية أو حديث دلالتها عليه غير صريحة . وأن في تعريض كلام الله ورسوله حكماً ، وسيأتي لهذا المبحث تنمة في تفسير ( لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤم )

﴿ ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا

وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا ، والله يحب المحسنين ﴾ ورد في عدة روايات تقدم بعضها أن بعض الصحابة استشكلوا عند نزول هذا التشديد في الحجر والميسر حال من مات من المؤمنين الذين كانوا يشربون الحجر ويأكلون الميسر ، ولا سيما من حضر منهم غزوتي بدر وأحد ، وكان أمر الحجر عندهم أهم ، ومنهم من كلف النبي (ص) في ذلك . وفي رواية : أنهم سألوا عن ماتوا وعن الغائبين الذين لم تبلغهم آية القطع بالتحريم . وأن هذه الآية نزلت جواباً لهم ، وقيل : إن الآية نزلت فيمن كانوا يشددون على أنفسهم في الطيبات من الطعام والشراب ، ختماً للسياق بما يتعلق بحال من بدى بهم ، والروايات المأثورة على الأول

الطعام ما يؤكل ، والطعم ( بالفتح ) ما يدرك بذوق الفم من حللوة ومرارة وغيرها . يقال : طعم ( كالم وغنم ) فلان بمعنى أكل الطعام ، وطعم الشيء يطعمه ذاق طعمه أو ذاقه فوجد طعمه منه ، استعمل في ذوق طعم الشيء من طعام وشراب

بأخذ قليل منه بمقدم الفم . ومن الأول قوله تعالى ( فإذا طعمتم فانتشروا ) أى  
أكلتم ، ومن الثانى ( فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فإنه منى ) أى لم ينق  
طعم مائه . قال الجوهري : الطعم بالفتح ما يؤديه الذوق ، يقال طعمه مر أو حلوا  
وقال : طعم يطعم طعاما ( بالضم ) فهو طاعم إذا أكل أو ذاق - مثل غم يغتم غمنا  
فهو غاتم - فالطعم بالضم مصدر . وأنشد ابن الأعرابي :

فأما ينو عامر بالنسار غداة لقونا فكانوا نعاما  
نعاما بخبطة صعر الخدود لا تطعم الماء إلا صياما  
شبههم بالنعام التي لا ترد الماء ولا تذوقه . وصرح في لسان العرب بأن طعم  
بمعنى أكل الطعام ، وأنه إذا جعل بمعنى الذوق جاز فيما يؤكل ويشرب . واستشهد  
المفسرون بقول الشاعر :

فإن شئت حرمت النساء سواكم وإن شئت لم أطعم نقاخا ولا بردا  
النقاخ بالضم الماء البارد ، والبرد النوم . قال الزمخشري : ألا ترى كيف عطف  
عليه البرد وهو النوم . ويقال : ماذقت غمضا . اهـ

وقال الآلوسى في تفسيره : وأما استعماله ( أى طعم الماء ) بمعنى شربه وأتخذه  
طعاما فقيح إلا أن يقتضيه النقام ، كما في حديث « رمزم طعام طعم وشفاء سقم »  
فانه تشبيه على أنها تمدى بخلاف سائر المياه . ولا يخدش هذا ما حكى أن خالدا  
القسرى قال على منبر الكوفة - وقد خرج عليه المغيرة بن سميد - : أطعمونى ماء ،  
فمايت عليه العرب ذلك وهجوه به ، وحملوه على شدة جزعه ، وقيل فيه :

بل المنابر من خوف ومن وهل واستطعم الماء لمسا جدي الهرب  
والحن الناس كل الناس قاطبة وكان يولع بالتشديق في الخطب

لأن ذلك إنما عيب عليه لأنه صدر عن جزع ، فكان مظنة الوهم وعدم قصد المعنى  
الصحيح ، وإلا فوقع مثله في كلامهم مما لا ينبغي أن يشك فيه . اهـ

أقول : أما الحديث فرواه ابن أبى شيبة والبرار بسند صحيح ، وهو على تشبيه  
مائها بالغذاء فليس مما نحن فيه . وأما كلام خالد فهو لحن إلا أن يريد به أذيقونى  
طعم الماء - مبالغة في طلب القليل منه أو زيادة ترطيب اللسان . لأن الكلام يخفف

الريق ، ولا يقع مثله في كلام الفصحاء إلا بهذا المعنى . فاذن لا يمكن أن يكون «طعم» في القرآن بمعنى الشرب مطلقاً ، ولا يجوز أن يفيد هذا المعنى إلا بالتبع لمعنى الأكل تفلحياً له ، فيجمل «طعموا» هنا بمعنى أكلوا الميسر وشربوا الخمر . كتغليب الأكل في كل استعمال في مثل النهي عن أكل أموال اليتامى وأكل أموال الناس بالباطل . ولم أر أحداً هدى إلى هذا الإيضاح بهذا التدقيق . والجناح مافيه مشقة أو مؤاخذة . أنشد ابن الاعرابي :

لاقيت من جملٍ وأسباب حبها جناح الذي لاقيت من تربها قبل  
وقال ابن حنبل :  
أعلينا جناح كندة أن يفة تم غازيهم ومنا الجزاء

ويفسرونه غالباً بالإثم وهو مافيه الضرر ، والضرر يكون دينياً ودنيوياً ، ولم يستعمل في القرآن إلا في حيز النفي بمعنى رفع الحرج والمؤاخذة . ومعنى الآية على رأى الجمهور «ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات» من الأحياء والميتين ، والشاهدين والغائبين «جناح» إثم ولا مؤاخذة «فما طعموا» أكلوا من الميسر أو شربوا من الخمر فيما مضى قبل تحريمها — ولا في غير ذلك مما لم يكن محرماً حرم «إذا ما اتقوا» أى إذا هم اتقوا في ذلك العهد ما كان محرماً عليهم — ومنه الاسراف في الأكل والشرب من المباح «وآمنوا» بما كان قد نزله الله تعالى «وعملوا الصالحات» التى كانت قد شرعت ، كالصلاة والصيام والجهاد «ثم اتقوا» ما حرمه الله تعالى بعد ذلك عند العلم به «وآمنوا» بما نزل فيه وفى غيره — كما قال (وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أئبكم زادته هذه إيماناً ؟ فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً وهم يستبشرون . وأما الذين فى قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم) وكما قال (ويزداد الذين آمنوا إيماناً) «وعملوا الصالحات» التى هى من لوازم الإيمان ، «ثم اتقوا» أى ارتقوا عن ذلك فاتقوا الشبهات تورعاً وابتعاداً عن الحرام ، «وأحسنوا» أعمالهم الصالحات بأن أتوا بها على وجه الكمال وتمموا نقص فرائضها بتوافل الطاعات «والله يحب المحسنين» فلا يبقى فى قلوبهم أثراً من الآثار السيئة التى وصف بها الخمر والميسر من الإيقاع فى العداوة والبغضاء والصد

عن ذكر الله وعن الصلاة ، وهما صقال القلوب وزيتها الذي يمد نور الإيمان .  
 وطالما استشكل المفسرون اشتراط ما اشترطته الآية لنفي الجناح من التقوى  
 المثلثة والإيمان المثني والاحسان الموحد ، وطالما ضربوا في بيداء التأويل واستنباط  
 الآراء ، وطالما رد بعضهم ماقاله الآخرون في ذلك ، وسبب ذلك اتفاقهم على  
 أن الله تعالى لا يؤخذ يوم القيامة أحداً بعمل عمله قبل تحريمه ، كما قال تعالى بعد  
 ذكر محرمات النكاح ( إلا ما قد سلف ) فقيل : إن ما ذكر ليس بشرط لرفع  
 الجناح ، بل لبيان حال من نزلت فيهم الآية . وأما تكرار التقوى فقيل إنه مجرد  
 التأكيد أو للازمة الثلاثة ؛ أو لاختلاف ما يتقى من الكفر والكبائر والصغائر ،  
 أو من مطلق ومقيد ، أو بعضها للثبات والدوام .

وغفل هؤلاء عن معنى الشبهة التي وقعت لبعض الصحابة ونزلت الآية  
 جواباً عنها . وبيانها من وجهين

( أحدهما ) أن الله تعالى حرم الخمر والميسر في الآية الأولى من هذه الآيات ،  
 وبين في الثانية علة التحريم من وجهين ، وهذه العلة لازمة لهما ، فإذا لم تكن مطردة  
 في العداوة والبغضاء ، فهي مطردة في الصد عن ذكر الله وعن الصلاة ، وناهيك  
 بما ينقص من دين من صد عنهما . وإنما كمال الدين ومناط الجزاء في الآخرة  
 ما يكون من تأخير الإيمان والعمل الصالح في تزكية النفس ، وإنارة القلب .

( ثانيهما ) أن الله تعالى قد عرض بتحريم الخمر قبل نزول آيات المائدة بما بينه  
 في سورة البقرة والنساء - واللبيب تكفيه الإشارة - فكان من لم يفتن لذلك  
 مقصراً في اجتهاده ، وربما كان ذلك لا يشار الهوى أو الشهوة .

هذا وجه الشبهة ، وتلخيص الجواب عنها : أن من صح إيمانه وصلاح عمله وعمل  
 في كل وقت بالنصوص القطعية المنزلة ، وبحسب ما أداه إليه اجتهاده في الظنية ،  
 واستقام على ذلك حتى ارتقى إلى مقام الاحسان - فلا يحول دون تزكية ذلك لنفسه  
 وصقله لقلبه ، ما كان قد أكل أو شرب مما لم يكن محرماً عليه بحسب اعتقاده ،  
 وإن كان في ذلك من الإثم ما حرم بعد لأجله .

ذلك بأن الله تعالى ما حرم شيئاً إلا لضرره في الجسم أو العقل أو الدين أو

المال أو العرض ، والضرر يختلف باختلاف الأشخاص والأوقات والأحوال وقد يتخلف أحيانا ، إذ يكفى فى التحريم أن يكون ضاراً فى الغالب ، فمن عمل عملاً من شأنه الضرر فى الجسم فربما يتنجو من ضرره بقوة مزاجه إذا هو لم يسرف فيه ، ومن عمل عملاً من شأنه نقص الدين - وهو غير محرم عليه أو غير عالم بتحرمة - فربما يتنجو من سوء تأثيره الذمى بقوة إيمانه ويقينه وكثرة أعماله الصالحة بحيث يكون ذلك الضرر كنقطة من القدر وقعت فى البحر أو النهر . ولكن قوة الايمان ورسوخ الدين بالعمل الصالح ينافى الإقدام على ارتكاب المحرم ، إلا ما يكون من اللعم والهفوات التى لا يصر المؤمن عليها ، فالجنح العظيم والخطر الكبير من ارتكاب المعصية بعد العلم بتحرمة ما ليس فيما عساه يصيب مرتكبها من ضررها الذمى التى حرمت لأجله فقط ، لأن هذا قد يتخلف أو يكون ضعيفاً أو مغلوباً ، بل الجنح والخطر الدينى فى الإقدام على مخالفة أمر الله تعالى وترجيح هوى النفس على مقتضى الايمان والاعتقاد . وهذا شئ قد حفظ الله منه من كانوا يشربون الخمر من أهل بدر وأحد ، بل حفظهم الله تعالى من ضرر الخمر الاجتماعى الدنيوى أيضاً لأنهم لم يسرفوا فيها ولا سيما بعد نزول آية سورة النساء التى لم تبق لهم إلا وقتاً ضيقاً لشربها ، والآية تدل على ذلك ، ويؤيده أن الله تعالى قد ألف بين قلوبهم فكانوا بنعمته اخواناً ، بل كان ذلك شأن الصحابة عامة : كان يكاد الشقاق يقع بينهم كما مر فى أسباب نزول الآيات ، ولكن لا يلبث أن يغلبه الايمان ، فيكونوا مصداقاً لقوله تعالى ( إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون ) فالمعصية لا تفسد الروح إلا إذا كان فاعلها غير مبال بجرمة الشرع ، ولا يكون تأثيرها الذمى قويا إلا بالاسراف فيها والاصرار عليها

وقد سألتى بعض الباحثين فى علم الأخلاق وفلسفة الاجتماع من المصريين عن السبب فى سوء تأثير الزنا فى إفساد أخلاق فساق المصريين وإذلال أنفسهم واطعاف بأسهم وعدم تأثيره فى اليابانيين مثل هذا التأثير ؟ فأجبت على الفور : إن اليابانيين لا يدينون الله بجرمة الزنا كالمصريين ، فعظم ضرره فيهم بدنى وأقله اجتماعى ، ولكن

ليس له ضرر روحى فيهم . وأما المصريون فمعظم ضرره فيهم لروحي لأنهم يقدمون على شئ يعتقدون ديناً وعرفاً بقبحه وفحشه ، فهم بذلك يوظفون أنفسهم على دينية الفحش والاتصاف بالقبح ، فلذلك كان من أسباب المهانة والفساد فيهم . فأعجب بالجواب وأذعن له

### ﴿ شبهة لعشاق الخمر ودحضها ﴾

قال الامام الرازى : زعم بعض الجهال انه تعالى لما بين في الخمر أنها محرمة عند ما تكون موقعة في العداوة والبغضاء وصادة عن ذكر الله وعن الصلاة . بين في هذا الآية أنه لا جناح على من طعمها إذا لم يحصل معه شئ من تلك المفاسد بل حصل معه أنواع المصالح من الطاعة والتقوى والاحسان إلى الخلق . قالوا . ولا يمكن حمله على أحوال من شرب الخمر قبل نزول آية التحريم ، لأنه لو كان المراد ذلك لقال « ما كان جناح على الذين طعموا » كما ذكر مثل ذلك في آية تحويل القبلة ( وما كان الله ليضيع إيمانكم ) وليكنه لم يقل ذلك بل قال ( ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح . إلى قوله . إذا ما اتقوا وآمنوا ) ولا شك أن « إذا » للمستقبل لا الماضى . واعلم أن هذا القول مردود باجماع كل الأمة .

وقولهم إن كلمة إذا للمستقبل لا الماضى . فجوابه ماروى أبو بكر الاصم أنه لما نزل تحريم الخمر قال أبو بكر « يارسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر وفعولوا القهار ؟ وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون أن الله حرم الخمر وهم يطعمونها ؟ فأنزل الله هذه الآيات ( الصواب الآية ) وعلى هذا التقدير فالحل قد ثبت في الزمان المستقبل عن وقت نزول هذه الآية ، لكن في حق الغائبين الذين لم يبلغهم هذا النص . اه كلام الرازى بحروفه

وأقول : ان جوابه ضعيف فيما أقره وفيما رده الا نقل الاجماع ، وقد كان رحمه الله على سعة اطلاعه في العلوم العقلية والنقلية غير دقيق في البلاغة وأساليب اللغة حتى ان عبارته نفسها ضعيفة والصواب أن يقال في الرد على احتجاج أصحاب هذا التحريف ( أولاً ) ان قوله تعالى « ليس على الذين آمنوا » الخ ليس خبراً عن نزلت

الآية بسبب السؤال عنهم وإنما هي قاعدة عامة انشائية المعنى يعلم منها حكم من مات قبل القطع بتحريم الخمر وحكم من نزلت الآية في عهدهم وتليت عليهم وحكم غيرهم من عصرهم إلى آخر الزمان . وهذا أبلغ وأعم فائدة من بيان حكم المستول عنهم خاصة (ثانيا) أن قول المشتبهين : لو كان المراد من الآية بيان حكم الذين ماتوا لقال «ما كان جناح على الذين طعموا» - باطل ؛ وقوله تعالى (وما كان الله ليضيع إيمانكم) الذي احتجوا به لا يدل على ما زعموا ، فإن مثل هذا التركيب يدل على نفي الشأن لا على نفي حديث مضى ، فعنه : ما كان من شأنه تعالى ولا من مقتضى سنته وحكمته أن يضيع إيمانكم . وقد بينا هنا من قبل غير مرة ونقلناه عن الكشاف ، فهو يم الماضي والمستقبل ، ومثله (ما كان لنا أن نشرك بالله) ويشبه العبارة التي قالوها قوله تعالى ( ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له ) ولم يقل أحد إنها لنفي الحرج في الزمن الماضي ، بل تعم نفيه في الحال والاستقبال ، وهو موضع الفائدة له (ص) منها (وثالثا) لو كان معنى الآية ما ذكره لأخذ به من شق عليهم تحريم الخمر من الصحابة ومن كان يميل إليها بعدم

نعم إنه لولا ماورد من سبب نزول الآية لكان المتبادر من معناها انه ليس على المؤمنين الصالحين تضيق وإعنات فيما أكلوا ( وإن شئت قلت أو شربوا ) من الذائذ - كما توهم الذين كانوا حرموا على أنفسهم طيبات ما أحل الله لهم مبالغة في النسك - إذا كانوا معتصمين بعري التقوى في جميع الاوقات والاحوال ، راسخين في الايمان متحللين بصالح الاعمال محسنين فيها ، لأن الله تعالى لم يحرم عليهم شيئا من الطيبات ، وإنما حرم عليهم الخبائث ، كالميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله والخمر والميسر ، وأكل أموال الناس بالباطل ، وإنما الجناح والحرج في الطعام والشراب على الكافرين والفاستقين الذين يسرفون فيهما ، ويجهلونهما أكبرهمهم من حياتهم الدنيا ، ولا يجتنبون الخبيث منهما . فالعبرة في الدين بالايمان والتقوى والعمل الصالح والاحسان فذلك هو النسك كله ، لا بالطعام والشراب وتعذيب النفوس وارهاقها . ولعل شيخنا لو فسر الآية لجزم بأن هذا هو المعنى المراد ، وأن ماورد في سبب نزولها - إذا صح - يؤخذ الجواب عنه من

فحوى الآية . وهو أنه لا جناح على من كانوا يشربون الخمر قبل تحريمها لأن العمدة في الدين هو التقوى لا أمر الطعام والشراب الذي لا يحرم منه شيء إلا لضرورة وإذا لم يراع سبب النزول في تفسير الآية فلا يمكن أن يقال إن معناها « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات إثم فيما يشربون من الخمر » بعد القطع بتحريمها وتأكيده بما في سياق آيات التحريم من المؤكدات ، لأن كلمة (طعموا) لا مدلول لها في اللغة إلا أكل الطعام في الماضي أو تذوق كل ماله طعم من طعام وشراب بمقدم الغم في الزمن الماضي أيضاً ، ولو صح أن يكون معنى الآية ما ذكره لكان نسخاً لتحريم شرب الخمر متصلاً بالتحريم المؤكد ، أو تخصيصاً له بتغير أهل التقوى السكاملة من المؤمنين الصالحين . وليس لهذا نظير في الاسلام ، ولا في غيره من الشرائع والأديان ، ولا يتفق مع بلاغة القرآن .

فان قيل: ان الافعال الماضية إذا وردت في سياق الأحكام التشريعية والقواعد العملية تفيد التكرار الذي يعم المستقبل ، بمعنى أن هذا الفعل كلما وقع كان حكمه كذا - فلم لا يجوز على هذا - أن يكون معنى الآية رفع الجرح والمواخذة عن المؤمن إذا شرب قليلاً من الخمر بالشروط الشديدة المبينة فيها، ويدخل في عموم التقوى منها أن لا يسكر ولا يكون بحيث توقع الخمر بينه وبين أحد من الناس بفضاً ولا عداوة ولا بحيث تصده عن ذكر الله وعن الصلاة ؟

قلت : إن الطعم في اللغة لا يدل على الشرب القليل ولا الكثير بل على ذوق المشروب بمقدم الغم ، أو إدراك طعمه من ذوقه بهذه الصفة ، كما حرره الجوهري وتبعه ابن الأثير في النهاية ، وقد مر بيان ذلك . وأنت ترى الفرق الجلي بين الشرب الكثير والشرب القليل ، وبين طعم الماء بتذوقه في قصة طالوت (٢: ٢٤٩) قال إن الله مبتليكم بنهر . فمن شرب منه فليس مني ، ومن لم يطعمه فإنه مني ، إلا من اغترف غرفة بيده ، فشربوا منه إلا قليلاً منهم ) فقد جعل هذا الابتلاء على ثلاث مراتب : الأولى البراءة ممن شرب حتى زوى ، والثانية الاتحاد التام بمن لم يذق طعمه البتة ، والثالثة بين بين ، وهي لمن أخذ غرفة بيده فكسر بها سورة الظن ولم يكرع فيروه . هذا ماجرينا عليه في تفسير الآية (ص ٤٧٨ ج ٢) وهو ما تعطيه



اللفظة وجرى عليه جها بذنتها في تفسير اللفظ كالخشمى وتبعه البيضاوى وأبو السعود والرازى والآلوسى وغيرهم ، وقالوا : إن قوله «إلا من اغترف غرفة» استثناء من قوله «فن شرب منه» إلا أن بعضهم خلط ، وأدخل في تفسير الآية ما لا يدل عليه لفظها ، تبعاً الروايات أو لاصطلاحات الفقهاء فيما يبحث به من حلف أنه لا يشرب من هذا النهر مثلاً ، وإذا كان هذا هو معنى طعموا فلا فائدة من إباحة تذوق طعم الخمر يقدم التمسك لاحد ، فيكون لغواً ينزه كتاب الله عنه

ولو كان المراد من الآية ما ذكره لكان نصها : ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح في شرب القليل من الخمر — أو مالا يسكر ولا يضر من الخمر — إذا ما اتقوا الخمر وليكان أجدر الناس بفهم ذلك منها من أنزات عليه (ص) ومن خوطبوا بها أولاً من فصحاء العرب ، ولم يؤثر عن أحد منهم ذلك بل صح عنهم ضده روى أحمد وأبو داود والترمذى — وقال حديث حسن — عن عائشة قالت : قال رسول الله ﷺ «كل مسكر حرام ، وما أسكر الفرق منه فله الكف» منه حرام ، الفرق بفتح الراء وسكونها مكيال يسع ستة عشر رطلا . وقيل إن ساكن الراء مكيال آخر يسع ١٢٠ رطلا ، ورواة هذا الحديث كلهم محتج بهم في الصحيحين إلا أبو عثمان عمر — أو عمرو — بن سالم قاضى مرو التابعى ، فهو مقبول كما قال الحافظ في تقريب التهذيب ، ونقل في أصله توثيقه عن أبى داود وابن حبان

وروى أحمد وابن ماجه والدارقطنى وصححه عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال « ما أسكر كثيره فقليله حرام » وروى مثله أبو داود والترمذى وحسنه وابن ماجه من حديث جابر ، قال الحافظ ابن حجر : رواه ثقات ، وفي إسناده داود بن بكر بن أبى الفرات قال في التقريب صدوق ، ولكن قال أبو حاتم الرازى : لا بأس به ليس بالمتين ، وسئل عنه ابن معين فقال ثقة

وروى النسائى والدارقطنى عن سعد بن أبى وقاص عن النبي ﷺ قال « أنها كم عن قليل ما أسكر كثيره » وفي رواية أخرى «أن النبي ﷺ نهى عن قليل ما أسكر كثيره» وأكثر رجال هذا الحديث قد احتج بهم البخارى ومسلم في الصحيحين ، وفيهم الضحاك بن عثمان احتج به مسلم في صحيحه ، فلم يبق إلا الشيخ

النسائي محمد بن عبد الله بن عمار نزيل الموصل ، قال الحافظ في تقريب التهذيب : ثقة حافظ ، فهذا حديث صحيح لا مطعن فيه ، ولا عبرة بما يوهمه كلام مثل العيني في هذا المقام فتحريم قليل كل مسكر وكثيره صح في عدة أحاديث وثبت بالإجماع قال الحافظ. النسائي بعد رواية حديث سعد وما في معناه : وفي هذا دليل على

تحريم المسكر قليله وكثيره وليس كما يقول المخادعون لأنفسهم بتحريم آخر الشربة وتحليلهم ما تقدمها الذي يشرب في الفرق قبلها ، ولا خلاف بين أهل العلم أن السكر بكليته لا يحدث عن الشربة الآخرة دون الأولى والثانية بعدها وبالله التوفيق اهـ  
أى أن السكر يكون من مجموع ما يشرب لا من الشربة التي تعقبها الذشوة

﴿ شبهة أخرى على تحريم قليل المسكر وعلة تحريمه ﴾

ويعلم من هذه الأحاديث فساد قول من عساه يقول : إن القليل من الخمر لا تتحقق فيه حلة التحريم ، والقياس أن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا ، ومتى فقدت العلة كان إثبات الحكم منافيًا للحكمة . ووجه فساد : أنه لا قياس مع النص وأن قاعدة سد ذرائع الفساد الثابتة في الشريعة تقتضى منع قليل الخمر والميسر لأنه ذريعة لكثيره ، ولعله لا يوجد في الدنيا ما يشابهها في ذلك

بيننا في تفسير آية البقرة التعليل العلمي الطبيعي لكون قليل الخمر يدعو إلى كثيرها - وكذلك الميسر - وكون متعاطيها قلما يقدر على تركها (ص ٣٤١ ج ٢) ولهذا يقل أن يتوب مدمن الخمر ، لأن ما يبعثه على التوبة من أزع الدين أو خوف الضرر يعارضه تأخير سم الخمر - الذي يسمى لغة الغول (بالفتح) واصطلاحًا الكحول - في العصب ، الداعي بطبعه إلى معاودة الشرب ، وهو ألم يسكن بالشرب مؤقت ثم يعود كما كان أو أشد ، ومتى تعارضت الاعتقادات والوجدانات المؤلمة أو المستلذة في النفس رجحت عند عامة الناس الثانية على الأولى ، وإنما يرجح الاعتقاد عند الخواص - وهم أصحاب الدين القوى والإيمان الراسخ ، وأصحاب الحكمة والعزيمة القوية ، وهذا الألم الذي أشرنا إليه قد ذكره أهل التجربة في أشعارهم كقول أبي نواس :

\* وداؤني بالتي كانت هي الداء \*

وقول الشاعر :

وكأس شربت على لذة وأخرى تداويت منها بها  
 وإننا نرى جميع المتعلمين على الطريقة المدنية في هذا العصر وأكثر الناس في  
 البلاد التي تنشر فيها الجرائد والمجلات العلمية يعتقدون أن الخمر شديدة الضرر في  
 الجسم والعقل والمال وآداب الاجتماع، ولم تر هذا الاعتقاد باعنا على التوبة منها إلا  
 للأفراد منهم، حتى إن الأطباء منهم - وهم أعلم الناس بضرها - كثيراً ما يماقرونها  
 ويدهنونها ، وإذا عدلوا في ذلك أجابوا بلسان الحال أو لسان المقال بما أجاب به  
 طيبب عدله خطيب على أكله طعاماً غليظاً كان ينهى عن أكله إذ قال: إن العلم غير العمل  
 فكما أنك أيها الخطيب تسرد على المنبر خطبة طويلة في تحريم الغيبة والخوض في  
 الاعراض ثم يكون جل سمرك في سهرك اغتياب الناس ، كذلك يفعل الطيبب  
 في نهيه عن الشيء لا ينتهي عنه إذا كان يستلذه. وأنكرت ذلك على طيبب فقال  
 لأن أعيش ١٠ سنين منما آثر عندي من ٢٠ قلت وهذا مردود على قواعدكم وتجاربكم  
 لأن السكر يحدث الأمراض والأدواء وقد يش صاحبها طويلاً. وصح قولي هذا فيه  
 وقد مضت سنة الله تعالى بأن تكون قوة تأثير الدين على أشدها وأكملها في  
 نشأته الأولى ، كما يفيد قوله تعالى ( ولا يكونوا كالذين أوتوا الكتاب من قبل  
 فظال عليهم الأمد فقست قلوبهم وكثير منهم فاسقون) ولهذا ترك جمهور المؤمنين  
 الخمر في عصر التنزيل ، ولكن بقي من المدمنين من لم يقو على احتمال آلام الخمار  
 وما يعتري الشارب بعد تنبهه المصعب بنشوة السكر ، من الفتور والحمود الداعي إلى  
 طلب ذلك التنبيه ، فكان أفراد منهم يشربون فيجدلون ويضربون بالجر يدوكذا  
 بالعال ، ثم يعودون راضين بأن يكون هذا الحد الذي يحدونه ، أو التعزير الذي  
 يعزرونه ، مطهراً لهم من الذنوب الدينية عند الله تعالى ، ولا يباليون بعد ذلك ماتحمموا  
 في سبيل الخمر من إيذاء وإهانة .

وقد كان من هؤلاء المدمنين أبو محجن الثقفي (رض) ولما أبلى في وقعة  
 القادسية ما أبلى ، وكان نصر المسلمين على يده ، وترك سعد بن أبي وقاص (رض)  
 إقامة الحد عليه ، وكان قد اعتقله لسكره ، تاب إلى الله تعالى ، وعلل توبته في بعض  
 الروايات بأنه كان يشرب علماً أن العقاب الشرعي يطهره ، وإذا حابوه به - كما ظن -

تاب إلى الله تعالى خوفاً من عقاب الآخرة . ولم يترك سعد عقابه محاباة كما ظن بل لأن الحدود لا تقام في حال الغزو ، ولا في دار الحرب ، والنعمان يرجع إلى الاجتهاد والتحقيق أن عقاب السكر تعزير ، وأن سعداً أداء اجتهاده إلى ترك تعزير أبي محجن بعد أن بذل نفسه في سبيل الله وأبلى يومئذ ما أبلى ، ولا مطهر من الذنب أقوى من هذا . وهل يوجد في هذا العصر كثير من الناس يشابهون أبا محجن في قوة إيمانه وقوة عزيمته في دينه ؟

### ﴿ بعض العبر في الخمر ﴾

من آيات العبرة أن الإفراج الذين يستبيحون شرب الخمر ديناً ، ويستحسنونه أدباً ومدنيةً و يصنعون منه أنواعاً كثيرة يربحون منها ألوف الألوف من الدنانير في كل عام . قد ألفوا جمعيات للنهي عن الخمر والسعي لإبطالها . وأقوى هذه الجمعيات نفوذاً وتأثيراً في الولايات المتحدة الأمريكية<sup>(١)</sup> ومن عجائب وقائع تقليد متفرنجي المسلمين للإفراج ميل بعضهم إلى الدخول في هذه الجمعيات وتأليف الفروع لها في البلاد الإسلامية ، وما أغنى المسلمين عن تقليد غيرهم في هذا أو ما أجدرهم بأن يكونوا هم الأئمة المتبوعين .

ومن آيات العبرة فيها : أن العرب كانوا يعدون من منافع الخمر الحاسنة في الحرب وقوة الاقدام فيها . وقد ثبت عند الإفراج أن السكر يضعف الجنود عن القيام بأعباء الحرب واحتمال أمتالها ، فقررت بعض الدول إبطال الخمر الوطنية الشديدة الرواج في بلادها . وأكثر انتفاعها المالى منها . مدة الحرب ، ولعل الدول كلها تجمع على هذا بعد ، ومع هذا كله لا يزال بعض المسلمين الجغرافيين يتملكون من تحريم الاسلام للخمر ( سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق )

(١) قد بلغ من هذا التأثير بعد الطبعة الأولى وقبل الثانية لهذا الجزء أن حكومة تلك البلاد أصدرت قانوناً بتحريم شرب الخمر بتشريع نواب الأمة وشيوخها وما يتعلق بهذا التحريم — ونفذت ذلك فعلاً .

﴿ استدرakan ﴾

﴿ الاستدراك الاول ﴾ الخمر نوعان نوع يخمّر تخميراً ، ونوع يقطر تقطيراً ، وأقوى الخمر سما وأشدها ضرراً ما كانت مقطرة ، ويمبرون عنها بالاشربة الروحية وهذا أحد مرجحات اختيارنا لقول سيدنا عمر بن الخطاب في تعليل تسمية الخمر ، وأنه مخامرتها العقل ، وقد بينا جميع ما قيل في ذلك في تفسير آية البقرة (ص ٣٣١ ج ٢) والمرجح الثاني كون هذا القول لامام من أفصح العرب الخلف ، وأما غيره فهو مما استنبطه المولدون من كلام العرب . والثالث أن نقله أصح ، فهو مراد في الصحيحين وكتب السنن كما تقدم .

وقد استدل بعضهم على كون الخمر مما يعصر ، أي لا مما ينبذ أو يقطر ، بقوله تعالى حكاية عن أحد أصحابي يوسف عليه السلام في السجن ( إني أراني أعصر خراً ) وهو استدلال ضعيف وسخيف ، فإن إتخاذ الخمر من العصير لا يتنافى إتخاذها من غيره ، وليس في العبارة ما يدل على الحصر ، دع ما يمكن أن يقال من أن هذا القول حكاية عن أعجمي في بيان مارآه في نومه مما هو معهود في بلاده ، فليس بحجة في لغة العرب ولا في صناعتهم وصناعة غيرهم للخمر . وبالاولى لا يكون حجة في الشرع وقد أشتبه على بعض الناس ما طبخ من العصير قبل وصوله إلى حد الاسكار أو بعده ، هل يسمى خراً أم لا ؟ كما أشتبه على الكثيرين أمر النبيذ . ومن المطبوخ الطلاء وهو الدبس ، ويسمى المثالث إذا شترطوا أن يغلى العصير حتى يبقى ثلثه ، ومنه الباذق - وهو ما طبخ من عصير العنب أدنى طبخ حتى صار شديداً ، وهو إسم أعجمي ، وقيل أول من صنعه وصماه بذلك بنو أمية وأنه مسكر ، وأظن أنه يكون قبل الطبخ مسكراً فلا يزيل الطبخ القليل إسكاره ، أو يترك فيه الماء بعد طبخه فيختمر كما يختمر العسل . وكذلك كانوا يفعلون بالدبس ، ولو جاء الاسكار من طريقة الطبخ لكان نوعاً ثالثاً من الخمر . وفي صحيح البخاري أن ابن عباس سئل عن الباذق فقال « سبق عهد عليه السلام الباذق فما أسكر فهو حرام » أي إن العبارة بما يسكر من الشراب ولا عبارة بالأسماء ، فالعسل حلال ولكنه يمزج بالماء ويترك حتى يختمر ويسكر

فيصير خراً وكل من عصير العنب ونبيد الزبيب وغيره حلال قبل اختماره ، فإذا اختمر وصار يسكر حرم قطعا وسمى خراً ، لا عصيراً ولا نبيداً ، ومتى علم أنه صار مسكراً حرم شربه قليله وكثيره لا قبل ذلك

على أن من قال من أهل اللغة « إن الخمر هو المسكر من عصير العنب » إطلافاً لما هو الغالب أو الأهم في عصر تدوين اللغة - لم يمنعهم ذلك ولا تسميتهم لبعض الخمر من غيرها بأسماء أخرى أن يطلقوا اسم الخمر على جميع الأشربة المسكرة . فهنا ابن سيده نقل ذلك الإطلاق في المخصص عن صاحب كتاب العين ، كما أشرنا إليه في موضعه ، وأطال في بيان أسماء الخمر بحسب صفاتها ، ثم عقد باباً للانبذة التي تتخذ من التمر والحب والعلس قال فيه مانصه :

« أبوحنيفة ( أى الدينورى اللغوى ) : فاماخمور الجبوب فما اتخذ من الحنطة فهو المزرز ، وما اتخذ من الشعير فهو الجمعة ، ومن الذرة السكركة والسقرقة - عجمي ، \* أبو عبيد : الغبيراء السكركة - إلى أن قال - ابن دريد البتبع ضرب من شراب العسل . وقد تقدم أنها الخمر بعينها » أشار إلى قوله في باب الخمر : « أبو علي عن العسكري البتبع الخمر يمانية . وقد بتعنا بتعا - خمرنا خمرأ ، البتاع الخمار » اه ( فائدة لغوية ) ذكرنا فيما سبق من التفرقة بين الخمر والنبيد أن أهل بلاد الشام يسمون النبيد « نقوعا » وأن الصواب أن يقال نقيع ، ثم رأيت في المخصص نقلاً عن صاحب العين : النقع والنقيع ( بفتح النون فهما ) شيء ينقع فيه الزبيب وغيره ثم يصفى ماؤه ويشرب

﴿ الاستدراك الثانى ﴾ يحتج القائلون بكون الخمر المحرمة بنص القرآن من ما كان من عصير العنب بأنه هو القطعى المجمع عليه ، وغيره ظنى مختلف فيه ، وهذه العبارة قد تذكر في كثير من كتب الفقه وشروح الحديث مسالمة من غير بحث ، وفيها أن أول من قال بهذا القول ( من الكوفيين ) لاجحة له فيه ، فإن أهل الاجماع الذين لا خلاف في إجماعهم هم الصحابة رضوان الله عليهم وهم لم يختلفوا في تحريم ما كان عندهم من خمر البسر والتمر والحنطة والشعير وغيرها . وقد خطب عمر على منبر رسول الله ﷺ بمحضرة كبار علماء الصحابة وجمهورهم فقال « أيها الناس إنه

نزل تحريم الخمر وهي من خمسة من العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير . والخمر ما خامر العقل ، فصرح بأن الخمر كانت من هذه الخمسة عندهم ، وان مراد الشرع تحريم ما كان من غيرها أيضا ، وان حقيقة الخمر ما خامر العقل ، أى خالطه فأفسد عليه إدراكه وحكمه ، ومنه الداء الخامر ، ومن قال خامره غطاه فقد راعى أصل معني خمر الشيء والمراد واحد . والحديث متفق عليه ، ولم ينقل أن أحداً من الصحابة أنكر على عمر قوله هذا ، ولذلك قال من قال من أهل الحديث والأصول : إن هذا القول له حكم الحديث المرفوع إلى النبي ﷺ من حيث هو تفسير لحكم شرعى لا يقوله الصحابي برأيه ، فان قال قائل : انه يمكن أن يقوله باعتبار فهمه للقرآن والسنة ، قلنا : إذا كان هذا ما فهمه هذا الامام في اللغة والدين وواقفه عليه جمهور الصحابة ولم ينقل عن أحد انه خالفه فيه - فهل يمكن أن نجد لنص شرعى تفسيراً أصح وأقوى من تفسير يصرح به أمير المؤمنين على منبر الرسول وواقفه عليه علماء الصحابة وعامتهم ؟ وهل نقل عن الصحابة إجماع مستند إلى دليله أقوى من هذا الاجماع ؟ فظهر بهذا أن كون كل شراب من شأنه الاسكار خمرًا ثابت بالكتاب والسنة واجماع الصحابة المقرون بدليله وبالقياس . فان قيل : إن هذا من الاجماع السكوتى المختلف فيه - قلنا انه ليس منه اذ السكوتى عبارة عن قول المجتهد ينتشر في مجتهدى عصره فلا ينقل عنهم موافقة له ولا انكار - وان اقرار جمهور الصحابة بقول عمر في حكم الموافقة القولية . وقوله على المنبر جدير بأن ينقل ويشيع ، وأن راجعه فيه البعيد إذا بلغه كالقريب ، ولوراجعه أحد في ذلك لعاد إلى ذكر المسألة على المنبر كما فعل عند ما أنكرت عليه المرأة ما كان أراد من الأمر بتحديد المهر ، ثم ان اجماعهم العملى على ترك جميع المسكرات منذ نزلت الآية يؤيد ذلك - وإذا لم يكن مثل هذا اجماعا فلا سبيل إلى اثبات اجماع قولى قط

فالخلاص : أن أول من قال بهذا القول في الخمر لاجحة له فيه ، بل هو من جعل الدليل عين المدلول ، فانه هو الخالف وحده فكيف تكون دعواه اختلاف حجة بخلافه ! هذه مصادرة بديهية ، نعم يصح أن يقال ان هذه شبهة عرضت لمن لم يبلغه النقل عن الصحابة فهو معذور فيها إلى أن يبلغه النقل فتى بلغه زالت الشبهة بالهجة

وأما من جاء بعد المخالف الأول وبلغه خلافه فشبّهته أقوى عند أهل التقليد، وهؤلاء ليسوا من أهل الحجّة والبصيرة في الدين، فالكلام معهم لغو ما لم يحكموا الدليل ويرضوا بحكم قوله تعالى (فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول) الآية - فإن رضوا به بينما لهم ما صح من فهم الصحابة لقوله تعالى وعملهم به بغير خلاف وما صح من قول رسوله «كل مسكر خمر» ولفظ المسكر اسم جنس

### ﴿ تشديد السنة في شرب الخمر ﴾

روى البخارى ومسلم وأصحاب السنن - إلا الترمذى - من حديث ابن عمر أن النبي ﷺ قال «من شرب الخمر في الدنيا ثم لم يتب منها حرّمها في الآخرة» زاد مسلم في رواية «فلم يسقها»

قيل معناه إنه لا يدخل الجنة فيشربها فيها، وقيل لا يشربها فيها وإن مات مؤمناً ودخلها، لأنه استعمل شيئاً فجوزى بحرمانه، قيل إلا أن يعفو الله عنه، والقول الأول لا يصح إلا بالحل على المستحل لشربها لأنه راد للشريعة غير مدعن لها. ورواية مسلم «فلم يسقها» ظاهرة في رده

وروى هذا الحديث بلفظ «كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام، ومن شرب الخمر في الدنيا مات وهو يدمنها لم يتب لم يشربها في الآخرة» وقد عزاه الحافظ المنذرى إلى الشيخين وأبي داود والترمذى والنسائى والبيهقى - قال - ولفظه في إحدى رواياته قال رسول الله ﷺ «من شرب الخمر في الدنيا ولم يتب لم يشربها في الآخرة وإن دخل الجنة» وهذا يرد ذلك التأويل أيضاً ولكنه لم يمنع المنذرى من حكايته كغيره

وروى أحمد والبخارى ومسلم وأبو داود والترمذى والنسائى عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال «لا يرزى الزانى حين يرزى وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن» وفي رواية البخارى تقديم الخمر على السرقة، قيل: هذا في المستحل، وقيل: النفي لسكال الايمان وقيل هو خير بمعنى النهي، وقيل ان الايمان يفارق مرتكب أمثال هذه الكبائر مدة



ملا بسته لها وقد يعود إليه بعدها ، وحقق الغزالي في كتاب التوبة من الاحياء ان مرتكب ذلك لا يكون حال ارتكابه متصفا بالإيمان الاذعاني بجرمة ذلك وكونه من أسباب سخط الله وعقوبته لأن هذا الإيمان يستلزم اجتناب العصيان وروى أحمد باسناد صحيح وابن حبان في صحيحه والحاكم — وقال صحيح الاسناد — عن ابن عباس قال سمعت رسول الله ﷺ يقول « أتاني جبريل فقال يا محمد إن الله لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها وشاربها وحاملها والمحمولة إليه وبائعها ومبتاعها وساقبها ومسقاها » وروى أبو داود وابن ماجه عن ابن عمر حديثا بمعناه وليس فيه ذكر جبريل . والترمذي وابن ماجه من حديث أنس « لعن رسول الله ﷺ في الخمر عشر : عاصرها ومعتصرها وشاربها وحاملها والمحمولة إليه وساقبها وبائعها وأكل ثمنها والمشتري لها والمشتري له » قال الترمذي حديث غريب

### حكمة تشديد الاسلام في الخمر دون الاديان السابقة

#### ورد شبهة على تحريمها

إذا قيل: إن دين الله في حقيقته وجوهره والحكمة منه واحد لاخلاف فيه بين الرسل المبعوثين له ، وإنما يختلف بعض الشرائع في أمرين أصليين (أحدهما) ما يختلف باختلاف الزمان والمكان ، وأحوال الشعوب والاجيال (وثانيهما) ما اقتضته حكمة الله تعالى من سير أمور البشر كما على سنة الترقى التدريجي الذي من مقتضاه أن يكون الآخر أكمل مما قبله ، وبهذه السنة أكمل الله تعالى دينه العام ، بانزال القرآن وعموم بعثة محمد ﷺ . وقد قلت إن في الخمر من الضرر الذاتي ما كان سبباً لا تقطع بتحريمها وما ذكرت من التشديد فيها ، وهذا يقتضي أن تكون محرمة على السنة جميع الأنبياء عليهم السلام ، والمنقول عن أهل الكتاب أنها لم تكن محرمة عليهم ، وأن الأنبياء أنفسهم كانوا يشربونها — فوذه شبهة على تحريم الخمر تحدث بها المحبون لها ، واستعمل بها بمضمون على حل مادون القدر المسكر مما سوى خمر العنب التي زعموا أن نص القرآن قاصر عليها تعبداً ، كأنقل ذلك صاحب العقد الفرير يدو أمثاله من الأدباء الذين يعنون بتدوين أخبار الفساق والجبان

وغيرهم . وأنت ترى أن هذه الشبهة أقوى من شبهة بعض الصحابة التي تقدمت ولا يدفعها جوابك عنها ، بل زعموا أن النبي ﷺ شرب من نبيذ مسكر ولكنه مزجه فلم يسكر به ، فما قولك في ذلك ؟

فالجواب عن هذا من وجهين ( أحدهما ) أن نقل أهل الكتاب ليس حجة عندنا . ولم يثبت عندنا في كتاب ولا سنة ما ذكره . وإذا كان قد وجد في المسلمين من زعم ان شرب ما دون القدر المسكر من الخمر كلها حلال - إلا ما اتخذ من عصير العنب وهو أقلها ضرراً وشرأ - مع نقل القرآن بالتواتر ، وحفظ السنة وسيرة أهل الصدر الاول بضبط واتقان لم يتفق مثله لامة من الأمم في نقل دينها أو تاريخها - وهما صريحان في تحريم كل مسكر وفي تسميته خمرأ فهل يبعد أن يدعى أهل الكتاب مثل هذه الدعوى وينسبونها إلى أنبيائهم وهم لا يقولون بمصمتهم ؟ ( الوجه الثاني ) أننا إذا سلمنا ما ينقلونه في العهدين القديم والجديد من الأخبار الدالة على حل الخمر وعدم التشديد إلا في السكر ، نقول (أولاً) ان هذا التحريم من إكمال الدين بالاسلام ، وقد مهد الأنبياء له من قبل بتفسيح السكر ودمه ، ولم يشددوا في سد ذريعته بالنهي عن القليل من الخمر لما كان من أفقتان البشرية ومنافهم منها ، كما فعل الاسلام في أول عهده - ( وثانياً ) إن الله تعالى ما حرم الخمر البتة فيما أكل به الاسلام إلا وهو يعلم أن البشر سيدخلون في طور جديد تتضاعف فيه مفسد السكر ، وأن مصاحمتهم وخيرهم أن يتسلح المؤمنون بأقوى السلاح الادبي لاتقاء شرور ما يستحدث من أنواع الخمر الشديدة الفتك بالاجساد والارواح التي لم يكن يوجد منها شيء في عصور أولئك الأنبياء عليهم السلام ، وما ذلك إلا سد ذريعة هذه المفسدة بتحريم قليل الخمر وكثيرها .

وهاك بعض ما يؤثر عن كتبهم في ذمها :

جاء في نبوة أشعيا عليه السلام ( ٥ : ١١ ) ويل للعبيكر بن صباحا يتبعون المسكر للمتأخرين في القمة تلهيهم الخمر ١٢ وصار العود والرباب والدف والناي والخمر ولائهم . وإلى فعل الرب لا ينظرون ، وعمل يديه لا يرون ١٣ لذلك سبي شعبي لعدم المعرفة ، وتصير شرفاؤه رجال جوع وعامته يابسين من العطش ١٤ لذلك

وسعت الهاوية نفسها وفقرت فاهها بلا حد) يشير إلى ما استحقوه بذنوبهم تلك من عذاب الدنيا والآخرة .

ثم قال ( ١٠: ٢٨ ) ويل لا كليل فخر سكارى أفرايم وللزهر الدابل جمال بهائه الذي على رأس وادي سمائن المنضروب بين الخمر - إلى أن قال - ولكن هؤلاء ضلوا بالخمر وتاهوا بالمسكر ، السكاهن والنبي ترنحاً بالمسكر ، ابتلعتهما الخمر ، تاهوا من المسكر ، ضلوا في الرؤيا ) - واعلم أن النبي عندهم لا يشترط فيه أن يكون موحي إليه ومن شواهد العهد الجديد ذلك قول بولس في رسالته إلى أهل أفسس ( ١٨: ٥ ) ولا تسكروا بالخمر الذي فيه الخلاعة ) ونهيه عن مخالطة السكير ( ١ كو ٥ : ١١ ) وحزمه بأن السكيرين لا يرثون ملكوت السموات ( غلا ٥ : ٢١ و ١ كو ٦ : ٩ و ١٠ )

نبينا ﷺ لم يشرب الخمر

وأما نبينا ﷺ فلم يكن يشرب الخمر في الجاهلية ولا الإسلام كما صرحوا به في سيرته . ولكنه كان يشرب النبيذ (أى النقيم) قبل تحريمها وبعده ، فاذا اشتبه في وصوله إلى حد الاسكار لم يشرب منه كما تقدم . وقد روى الحميدي عن أبي هريرة أن رجلاً كان يهدى إلى النبي ﷺ راوية خمر فأهداها إليه عابداً وقد حرمت فقال النبي ﷺ «إنها قد حرمت . فقال الرجل : أفلا أبيعها ؟ فقال : إن الذي حرم شرابها حرم بيعها . قال : أفلا أكارم بها اليهود ؟ قال : إن الذي حرم شرابها حرم أن يكارم بها اليهود . قال : فكيف أصنع ؟ شنها على البطحاء » وهذا الحديث لا يدل على شرابه لها ، على أنه لم يصح هكذا ، ولكن له أصلاً في صحيح مسلم وسنن النسائي من حديث ابن عباس قال « إن رجلاً أهدى لرسول الله ﷺ راوية خمر فقال له رسول الله ﷺ : هل علمت أن الله تعالى حرّمها ؟ قال لا . فسار الرجل ) إنساناً ، فقال له رسول الله ﷺ : بم ساررتة ؟ قال : أمرته ببيعها فقال : إن الذي حرم شرابها حرم بيعها . قال ففتح المزادة حتى ذهب ما فيها » ومن العجيب أن صاحب المنتقى أورد حديث أبي هريرة وترك حديث ابن عباس الصحيح ، وأن الشوكاني لم يتكلم على سنده (١)

وما روى في المسند<sup>(١)</sup> من شربه ﷺ من نبيذ السقاية بمكة وهو ما كان يشرب منه الناس في الحرم ومن كونه شمه أولا (وقيل ذاقه) فقطب وأمر بأن يزداد فيه الماء - فهو إن صح لا يدل على كونه كان مسكرا ولا على كونه شربه منه كان نسخا لتحريم كل مسكر، كما زعم بعض المفتونين بالنبيذ، إذ لو كان الأمر كذلك لكانت الرواية دالة على أنهم كانوا مصرين على شرب المسكر وعلى إسقائه للحجاج جهرا في الحرم وهذا زعم لم يقل به أحد بل هو منقوض بالروايات المتفق عليها وما تواتر من أنهم تركوا بعد نزول آيات المائدة كل مسكر - وإنما يفسر ذلك ما قاله (ص) لوفد عبد القيس إذ أذن لهم بالانتباز في الاسقية (أي قرب الجبل) قال « فان اشتد فاكسروه بالماء فان أعيامكم فأهر يقوه» وفي رواية ابن عباس أنهم سألوه ماذا يفعلون إذا اشتد في الاسقية فقال «صبوا عليه الماء - فسألوه فقال لهم في الثالثة أو الرابعة - أهر يقوه الحديث» رواه أبو داود: وهو يفسر لنا أمره بكسر ما في سقاية الحجاج بالماء إذ شمه فعلم أنه بدا فيه التغير وقرب أن يصير خمرا. وكما أنه لم يصح شربه (ص) من النبيذ المسكر لم يصح أيضاً ما رواه الدارقطني وابن أبي شيبة من أن رجلا شرب من إداوة عمر فسكر، فجلده وقال: جلدناك للسكر، أي لا لجرد الشرب.

ويقول بعض النصارى: إن النبي ﷺ شرب الخمر مع بحيرا الراهب وبعض الصحابة، وأن بعض من سكر من الصحابة قتل الراهب بسيف النبي ﷺ فكان ذلك سبب تحريم النبي ﷺ للخمر - وهذا قول مختلف لأصل له البشة فلم يرو من طريق صحيح ولا ضعيف ولا موضوع، وبحيرا الراهب لم يجيء الحجاز وإنما روى أنه رأى النبي ﷺ مع عمه أبي طالب وغيره من تجار مكة في بصرى بالشام ولما اختبر حاله علم أنه سيكون هو النبي الذي بشر به عيسى والأنبياء (عليهم السلام) وأوصى به عمه وحذره من اليهود أن يكيدوا له. وكانت سن النبي ﷺ إنتهى عشرة سنة. ولم يثبت أن بحيرا أدرك البعثة، وليس النبي ﷺ هو الذي حرم الخمر كما حرم صيد المدينة وخلاتها. بل كان ذلك بوحي تدريجي كما تقدم

## (التداوى بالخمر)

اختلف العلماء في التداوى بالخمر والنجاسات والسموم لحديث طارق بن سويد الجمعي في الخمر وسيأتي وحديث أبي هريرة «نهى رسول الله ﷺ عن الدواء الخبيث ، يعني السم» رواه أحمد ومسلم والترمذي وابن ماجه ، وحديث أبي الدرداء مرفوعاً «ان الله أنزل الداء والدواء وجعل لكل داء دواء فتداووا ولا تداووا بحرام» رواه أبو داود من طريق اسماعيل بن عياش — وهو ثقة في الشاميين كما هنا ، ضعيف في الحجاز بين وثبت في الصحيحين إذن النبي ﷺ للعربيين بالتداوى بأبوال اابل ، قال بعضهم : بعدم الجواز مطلقاً ، وقال آخرون : يجوز بشرط عدم وجود دواء من الحلال يقوم مقام الحرام . وقال شيخنا محمد عبده يشترط في التداوى بالخمر أن لا يقصد المتداوى بها اللذة والنشوة ولا يتجاوز مقدار ما يحدده الطبيب وقد جاء في فتاوى المجلد السابع عشر من المنار السؤال والجواب الآتين :

(السؤال) هل يحل التداوى بالخمر إذا ظن نفعها بخبر طبيب أخذنا من آية (٢٢: ٧٨ وما جعل عليكم في الدين من حرج) ومن القاعدة المتفق عليها: الضرورات تبيح المحظورات ؟ وإذا جوزتم فماذا ترون في حديث «انها داء وليست بدواء» أو كإورد؟

(الجواب) التداوى بالخمر لمن ظن نفعها شئ والاضطرار إلى شربها شئ آخر ، فأما الاضطرار فإما يعرض لبعض الأفراد في بعض الأحوال ، وهو يبيح المحرم من طعام وشراب بنص قوله تعالى (وقد بين لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه) وبنفي الحرج والعسر وغير ذلك من الأدلة (أى كالنهي عن الالتقاء بالنفس إلى التهلكة) وقد مثل الفقهاء له في شرب الخمر بمن أعص بلمقة فكاد يختنق ولم يجد ما يسيغها به سوى الخمر ، ومثله من دقق من البرد وكاد يهلك ولم يوجد ما يدفع به الهلاك برداً سوى جرعة أو كوب من خمر ومثله أو أولى منه من أصابته نوبة ألم في قلبه كادت تقضى عليه وقد علم أو أخبره الطبيب بأنه لا يجد ما يدفع عنه الخطر سوى شرب مقدار معين من الخمر القوية كالنوع الأفرنجي الذي يسمونه (كونيك) فإتينا نسمع من الأطباء أنه يتعين في بعض الأحيان لعلاج ما يعرض من مرض

القلب ودفع الخطار وقد ثبت ذلك بالتجربة ، وهذا النوع من العلاج لا يكاد يكون شرباً للخمر وإنما يؤخذ منه فقط قليلة لا تسكر ، وأما التداوى المعتاد بالخمر لمن يظن نفعها ولو باخبار الطيب كتنقية المعدة أو الدم ونحو ذلك مما نسمعه من كثير من الناس فهذا هو الذي كان الناس يفعلونه قبل الاسلام ونهى عنه النبي ﷺ ونص الحديث الذي أشار اليه السائل « إنه ليس بدواء ولكنه داء » رواه أحمد ومسلم وأبو داود والترمذي ، وسببه أن طارق بن سويد الجعفي سأل النبي عن الخمر وكان يصنعها فتهاه عنها ، فقال : إنما أصنعها للدواء فقال . وقوله « ولكنه داء » هو الحق وعليه إجماع الأطباء ، فإن المادة المسكرة من الخمر سم تتولد منه أمراض كثيرة يموت بها في كل عام ألوف كثيرة ، والسموم قد تدخل في تركيب الأدوية ، ولكن الذين يشربون الخمر ولو بقصد التداوى بها لا يلبثون أن يؤثر في أعصابهم معها ، فتصير مطلوبة عندهم لذاتها ، أي لا مجرد التداوى بها ، فيتضررون بسببها ، فلا يعترف مسلم بأمر أحد من الأطباء بالتداوى بها لمثل ما يصفونها له عادة والله الموفق اه

هذا ما أجبنا به عن ذلك السؤال ونزيد في إيضاحه بالقواعد الشرعية واعتبار القياس فنقول : ان المقدار المسكر من الخمر محرم لذاته أي لما فيه من الضرر والمفاسد التي بينا أنواعها في تفسير آية البقرة - وما دون ذلك محرم لسد الذريعة كما بيناه في تفسير هذه الآيات ، والقاعدة أن ما حرم لذاته يباح للضرورة إن كان مما يضطر اليه ، كأكل الميتة ولحم الخنزير ، ومنه شرب الخمر كالتقدم في الفتوى آنفاً ( وليس منه مثل الزنا كما لا يخفى ) ويعبرون عن هذه القاعدة بقولهم « الضرورات تبيح المحظورات » وإذا وصل التداوى بالخمر إلى حد الاضطرار اليه بشهادة الثقة من الأطباء يجب أن يراعى فيه قاعدة « الضرورات تقدر بقدرها » فلا يجوز الزيادة على ما يقوله الطيب حتى إذا حده بالنقط امتنع زيادة نقطة واحدة ، وأما المحرم لسد الذريعة فقد يباح للحاجة كروية الطيب لعورات الرجال والنساء لأجل التداوى فالتداوى بالخمر على هذا جائز مطلقاً أو إذا لم يوجد غيره يقوم مقامه وعده بعضهم كتداوى العربيين بأبوال الأبل بناء على أن علة المنع أن كلا منهما نجس عند القائلين بذلك من الفقهاء كالشافعية ، وظاهر حديث طارق بن سويد أن الخمر لا يجوز أن تكون

دواء<sup>(١)</sup> فتكون مستثناة من القاعدة ولا قياس مع النقص . هذا إذا كان التداوى بالخمر مباشرة لغير اضطرار ، أما دخول نطق من الخمر في علاج مركب تكون أجزاء الخمر فيه مغلوقة غير ظاهرة ولا من شأنها أن تسكر فلا يدخل في ذلك فهو كالتقليل من الخمر في الثوب

✽ أسباب ترجيح شرب الخمر الضار على حفظ الصحة والعقل والدين ✽

ثبت بالاختبار وبالأحصاء الذي عني به الإفرنج أن أكثر من يتلون بشرب الخمر لا يقدمون على شربها إلا بإغراء القرناء والمعاشرين من الأهل والأصحاب وأنهم لا يحسونها في أول العهد إلا كرها ، لبشاعة طعمها ولا اعتقاد الكثيرين منهم أنهم يقدمون على عمل منكر أو ضار ، ولكن غريزة التقليد في الإنسان وضعف إرادة أكثر الناس عن مخالفة العشراء والخللان ، هما اللذان يمهدان السبيل لطاعة الشيطان أما الشبهة التي يرجح بها العالمون بضرر الخمر داعية التقليد ومواتاة العشراء أولا وطاعة داء الخمر أو غول الخمر آخراً - على داعية المحافظة على صحة الجسم والعقل فهي ظنهم أن الضرر المتيقن إنما يكون بالإسراف في الشرب ، والانهماك في السكر ، وأن شرب القليل من الخمر إما أن ينفع وإما أن يضر ، فلا ينبغي أن يترك ما فيه من لذة النشوة والذهول عن المكدرات ومن مجاملة الإخوان ، لتوهم ضرر نجا منه فلان وفلان ، ولو سأل هؤلاء المخدوعون من سبقهم إلى هذه الحنة وأسرفوا في السكر حتى أفسد عليهم صحتهم وعفتهم وبيوتهم وذريتهم : هل كنتم يوم بدأتهم بشرب الخمر تنوون الإسراف فيه وإدمانه ؟ لأجابهم جميع من سألوهم أو أكثرهم : لا لا ، إنما كنا نتوى أن نشرب القليل ، وما كنا نعلم أن القليل يقسرنا على الكثير ، و يرمينا بعد ذلك بالداء الويلل حتى لا نجد إلى الخروج من سبيل . ومن هنا العلم أن ما ذكرناه من قبل في تعليل شرب بعض المتعلمين والأطباء للخمر من أن تعلم لا يستلزم العمل - مبني على التسامح والأخذ بالظاهر ، والحق أن العلم يستلزم العمل مالم يعارضه من هو أرجح منه وأما المؤمنون بتحريم الخمر فلم يشبهات متعددة لاشبهة واحدة - فمنهم من تعلق بقول من ذهب إلى أن الخمر المتخذة من عصير العنب هي الحرام لذاتها وأن

(١) قرأنا في بعض الصحف في أثناء الطبعة الثانية لهذا الجزء أن بعض أطباء أوربة المحققين أثبت أن التداوى بالخمر يضر مطلقا ولا ينفع خلافا لما كان مسلما

ماعدائها من المسكرات لا يحرم منه إلا القدر المسكر بالفعل ، أو الحسوة الأخيرة التي تعقبها نشوة السكر ؛ وأدلو ماورد في الأحاديث الصحيحة من النص على تحريم كل مسكر بأن لفظ المسكر وصف لموصوف محذوف ، وأن المراد أن المقدار المسكر من الشراب بالفعل هو الحرام . وقد بينا رد هذا فيما سبق وأن لفظ مسكر في تلك الأحاديث اسم جنس يرم كل شراب من شأنه الإسكار . ولذلك ورد في الصحيح مقرونا بكل كقوله ﷺ « كل مسكر خمر وكل مسكر حرام » كما تقدم ولا يمكن أن يكون المعنى كل مقدار مسكر بالفعل يسمى خمرًا ، كما هو بديهى عند كل من له شمة من هذه اللغة ، وكما يعرف بالعقل ، لما يترتب عليه من التناقض أيضاً ، فإن المقدار المسكر لزيد ربما لا يكون مسكراً لعمرو . ولا يزال بعض الناس يبحث عن بعض الأخبار والآثار حتى الضعيفة والموضوعة يستدل بها على أن شرب القليل من المسكر غير محرم وإن كانت وقائع أحوال لا يحتاجها على فرض صحتها ، ويجعل ذلك مرجحاً على نص القرآن والأحاديث المتفق عليها وعمل أهل الدين من السلف والخلف ، وقد تقدم تفنيذ المزاعم ودحض الشبهات التي يتوكل عليها هؤلاء الناس وأمثالهم كالذين زعموا أن تحريم كل مسكر قد نسخ . نعم روى الطحاوى من طريق حجاج بن أوطاة أن ابن مسعود قال في حديث « كل مسكر حرام » هي الشربة التي تسكر . وحجاج هذا ضعيف ومدلس ، وما زعمه مردود لغة فلا يقوله مثل ابن مسعود

وإنما نريد أن نشير إلى آفات من يقدمون على شرب أى نوع من أنواع الخمر لأجل السكر وهم يعتقدون أن ذلك من كبرائر المعاصى ، فقد فات زمن الذين كانوا يشنون أنفسهم والناس بترك النبيذ الذى هو قميع الزبيب والتمر ونحوها زمننا يسكر فيه كثيره ثم قليله ويشربونه على توم أنه حلال ، فإن سكروا أحالوا على غفلتهم عن الكثرة أو على جور السقاة عليهم ، وكابروا أنفسهم بأنهم لم يكونوا يقصدون السكر ، كما كان يقع من بعض المترفين فى القرون الأولى ، حتى عزى إلى بعض خلفاء العباسيين ، و بعض رجال العلم والدين <sup>(١)</sup>

(١) بالغ بعض المؤرخين والأدباء حتى عزوا مثل ذلك إلى مثل هارون الرشيد والمأمون والقاضى يحيى بن أكثم وفند كلامهم المحقق ابن خلدون واحتج بتوثيق رجال الجرح والتعديل ليحيى ، وبسيرة هارون فى الدين والتقوى



من اختبر حال المبتدئين بشرب الخمر على اعتقاد ضررها في الدنيا والمبتدئين بشربها على اعتقاد ضررها في الآخرة يرى بينهما شبها في أن كلا منهما ينوى في أول الامر أن يقتصر على القليل الذي لا يترتب عليه فساد يذكر . فأما الذين يقلدون من قالوا إن القليل من غير خمر العنب ليس كالكثير فيكون اطمئنانهم أشد ، وأما الذين يتبعون النصوص ويوافقون الجمهور في تحريم قليل ما أسكر كثيره فمنهم المتفهمة وغير المتفهمة - فالتفهمة يملون أنفسهم أولا بمسألة علة التحريم وحكمته ، وقد فندنا شبهتهم هذه فيما سبق ، وغير المتفهمة يعتمدون على عفو الله تعالى قبل التعود والادمان كما يعتمدون عليه هم والمتفهمة بعهده عندما يملون بالاختبار والعمل أن قليل الخمر يقضى إلى كثيرها ، ويرون أنفسهم قد انغمست في شرورها ومفاسدها فالتكأة الاخيرة لمن يشرب الخمر من أهل الدين هي تكأة أكثر المرتكبين لاسائر المعاصي - وهي الغرور بكرم الله وعفوه ، إما بضميمة الاعتماد على بعض الاعمال الصالحة ولا سيما ما يسمى منها بالمكفرات ، أو على الشفاعات ، وإما بدون ضميمة . ومن مكفرات الذنوب ماله أصل في السنة ومنها مالا أصل له ، وماله أصل قيده بالصغائر أو عقارته التوبة له ، وقد فندنا جهل هؤلاء وغرورهم في مباحث التوبة والكفارة من تفسير سورة النساء (راجع تفسير (٤ : ٦) إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب) في ص ٤٤٠ ج ٤ وتفسير (٤ : ٣٠) إن تجنبوا كبائر ما تنهون عنه تكفر عنكم سيئاتكم (في ص ٤٦ ج ٥) وهذا الجهل والغرور يرسخ في قلوب هؤلاء ، بما نظمه وينظمه لهم فساق الشعراء ، كقول أبي نواس الشهير بالسكر والفجور :

تكثر ما استطعت من المعاصي فانك واجد ربا غفورا

تعص ندامة كفيك مما تركت مخافة النار المرورا

وقوله من قصيده يذكر بها استعانته بالخمر على الفجور بغلام نصراني هرب

منه إلى دير وترهب فيه :

ورجوت عفو الله معتمداً على خير الانام محمد المبعوث

ولوصح ما يهذي به هؤلاء الفجارة ، لكان الدين كله اقواً وعبثاً لا حاجة إليه - وحاش لله

( توضيح واستدراك وتصحيح )

في بحث عدم شرب نبينا ﷺ للخمر (١)

حديث إهداء الخمر إلى النبي ﷺ المعزو إلى الحميدي في (ص ٨٧) من حديث أبي هريرة - وإلى مسلم والنسائي من حديث ابن عباس - رواه أحمد وكذا البغوي - من طريق عبد الله بن لهيعة وسليمان بن عبد الرحمن عن نافع ابن كيسان الثقفي عن أبيه « أنه كان يتجر في الخمر وأنه أقبل من الشام فقال يا رسول الله أنى جئتك ( في الاصابة جئت ) بشراب جيد فقال ﷺ : يا كيسان أنها حرمت بعدك . قال فأبيعهما ؟ قال أنها حرمت وحرم ثمنها » وفي توثيق ابن لهيعة وسليمان وتضعيفهما مقال معروف

وروى أحمد وأبو يعلى من حديث تميم الداري أنه كان يهدى لرسول الله ﷺ كل عام راوية خمر فلما كان عام حرمت جاء براوية فقال « أشعرت أنها قد حرمت بعدك ؟ قال أفلا أبيعهما وأنفع بثمنها ؟ فنهاه » .

ذكر الحافظ ابن حجر الحديثين في الفتح وقال أولاً : ان في حديث أحمد الأول أن المهدي كان من تقيف أودوس وأن ذلك كان عام الفتح . ثم قال : ويستفاد من حديث كيسان تسمية المهيم في حديث ابن عباس (أى الذى رواه مسلم والنسائي - أقول وكذا في حديث أبي هريرة الذى عزاه صاحب المنتقى إلى الحميدي) ومن حديث تميم تأييد الوقت المذكور فإن إسلام تميم كان بعد الفتح . اهـ وأقول : قد اتضح من مجموع الروايات أن ثمنها هو الذى قالوا أنه كان يهدى

(١) سبب ما جاء في مباحث تجريم الخمر في تفسيرنا للآيات من الاستدراكات وتشتيت المسائل أننا كتبنا ما كتبناه أولاً، فطبع ثم تذكرنا بعض شبهات الذين فرقوا بين المسكرات في الحكم، فبيننا بطلانها بما طبع عقب كتابته، ثم سألنا بعض أهل العلم عن بعض الأحاديث الواردة في النبيذ فكان سؤاله منبهاً لنا إلى زيادة البحث بياناً وإيضاحاً. هذا واننا نكتب التفسير دائماً في وقت ضيق ونعطي ما نكتبه للطبعة من غير قراءة ولا مراجعة ثم لا نراه إلا عند تصحيح ما يجمع في المطبعة، وكلما جمع شيء يطبع وإن لم تتم كتابة ما يتعلق به

للنبي ﷺ راوية خمر في كل عام دون كيسان . ونعيم هذا قد أسلم سنة تسع من الهجرة كما نقله الحافظ في الاصابة وأشار إليه في الفتح ، فهو لم يدرك من حياة النبي ﷺ إلا سنة واحدة كانت الخمر محرمة فيها باتفاق الروايات ، فهداؤه الراوية إليه في كل عام كما قيل متعذر -- فهذا حديث ينقض نفسه بنفسه فلا يحتاج به ، على فرض قوة سنده ، على أنه لو صح متناً وسنداً لا يدل على أن النبي ﷺ كان يشرب من تلك الخمر ولم ينقل ذلك أحد . وانه ليوجد كثير من الناس يقتنون الخمر ولا يدينون الله بحرمتها وهم مع ذلك لا يشربونها ، وقد يشربها بعض أهل البيت منهم دون بعض ويقدمونها للضيوف ، فالاقتناء لا يدل على الشرب

وأما حديث شربه ﷺ من نبيذ السقاية الذي أشرنا في ص ٨٧ بعزوه إلى المسند فقد رواه النسائي أيضاً من طريق يحيى بن يمان عن أبي مسعود قال : « عطش النبي ﷺ حول الكعبة فاستسقى فأتى بنبيذ من السقاية فشبهه فقطب فقال : عليّ بذنوب من ماء زمزم فصب عليه ثم شرب . فقال رجل : أحرام يارسول الله هو ؟ قال : لا » وقد صرح أحمد والنسائي راوياه بضعفه لأن يحيى ابن يمان انفرد به دون أصحاب سفيان وهو ضعيف . قال النسائي : ويحيى بن يمان لا يحتاج بحديثه لسوء حفظه وكثرة خطاه . وقال ابن عدي : عامة ما يرويه غير محفوظ وهو في نفسه لا يعتمد الكذب إلا انه يخطيء ويشبهه عليه . وقال غيرهم كان سريع الحفظ سريع النسيان . كان يحفظ في المجلس الواحد خمسمائة حديث وقال الحافظ في الفتح : وقد ضعف حديث أبي مسعود المذكور النسائي وأحمد وعبد الرحمن بن مهدي وغيرهم بنفرد يحيى بن يمان برفعه وهو ضعيف .

وفي معنى حديث السقاية حديث ابن عمر « رأيت رجلاً جاء إلى رسول الله ﷺ بقدر فيه نبيذ وهو عند الركن ودفع إليه القدح فرفعه إلى فيه فوجده شديداً فرده على صاحبه فقال له رجل من القوم يارسول الله : أحرام هو ؟ فقال : عليّ بالرجل . فأتى به فأخذ منه القدح ثم دعا بماء فصبه فيه ثم رفعه إلى فيه فقطب ثم دعا بماء أيضاً فصبه فيه ثم قال : إذا اغتسلت عليكم هذه الاوعية فاكسروا متونها بالماء » رواه النسائي من طريق عبد الملك بن نافع وقال فيه ليس بالمشهور ولا يحتاج

بجديته ، والمشهور عن ابن عمر خلاف حكايته . ثم أورد الروايات عنه بأنه قال : « اجتنب كل شيء ينش » وقال « المسكر قليله حرام وكثيره حرام » وغير ذلك . وقال الذهبي عبد الملك بن نافع عن ابن عمر مجهول مرة وخبره منكر .

أقول : طالما دس المتلاعبون بالروايات أسماء الجهوليين في الاسانيد الصحيحة ليروجوا بها ما يفترونه فأبطل رجال الجرح والتعديل دسيتهم . ولو ثبت هذا الحديث لجاز القول بأن ذلك الشراب كان قد بدأ فيه التغير ولم يصل إلى حد الاسكار فكسر بالماء لثلا يصير مسكراً ولا يمكن موافقته للروايات الصحيحة إلا بهذا .

وقد روى النسائي والبيهقي نحوهما من هذا عن عمر ، ولفظ النسائي : عن يحيى ابن سعيد سمع سعيد بن المسيب يقول « تلمت ثقيف عمر بشراب فدعا به فلما قر به إلى فيه كرهه فدعا به فكسره بالماء فقال : هكذا ظفموا » ثم روى عن عتبة بن فرقد قال : كان النبيذ الذي شربه عمر قد تخلل ( أى صار خلا ) وذكر الحافظ الاثر في الفتح عن البيهقي - وفيه « انه قطب وجهه » وقال : قال نافع والله ما قطب عمر وجهه لاجل الاسكار حين ذاقه ، ولكنه كان تخلل : وعن عتبة بن فرقد قال كان النبيذ الذي شربه عمر قد تخلل ، وروى الاثرم عن الاوزاعي وعن العمري ان عمراً إنما كسره بالماء لشدة حلاوته ، ثم جمع الحافظ بين القولين بأن ذلك كان في حالتين وانه لما قطب كان لمحضته ، ولما لم يقطب كان لحلاوته

وجملة القول : ان ماورد من كسر النبيذ بالماء يدل مجموعه على انه يكسر إذا أخذ في الاشتداد والتغير خشية أن يصير مسكراً ، فأما إذا صار مسكراً فلا علاج له إلا إراقته كما ورد في الحديث المرفوع إذ لا يباح حينئذ قليله . ولا كثيره ولو أزيل تأثيره بالماء ، والمراد بالاشتداد الذي ورد في الاخبار والآثار اشتداد الحموضة أو الحلاوة كما قاله البيهقي ، ومثله الاغتلام .

وروى النسائي عن عمر انه قال « إذا خشيت من نبيذ شدته فاكسروه بالماء ، قال عبدالله : من قبل أن يشد » اه ويمكن أن يحمل على هذا التفسير كل ماورد في الاشتداد على طريقة العرب في التعبير بالفعل عن قرب وقوعه واراادته . ومن الاستدراك على ما تقدم حديث أبي بردة بن نيار « اشر بوا في الظروف ولا

تسكروا» قال النسائي هذا حديث منكر غلط فيه أبو الاحوص سلام بن سليم ، ولا نعلم أن أحداً من أصحاب سماك تابعه عليه وسماك ليس بالقوى وكان يقبل التلقين وخطأه فيه أحمد أيضاً . ومثله حديث عائشة « اشربوا ولا تسكروا » قال النسائي وهذا غير ثابت أيضاً . وقال في قرصافة روايته عن عائشة - لا يدري من هي . والمشهور عن عائشة خلاف ما روتها عنها قرصافة . ثم ذكر الروايات عنها في ذلك كقولها « لأحل مسكرا وإن كان خبزاً وإن كان ماء » وقولها للنساء « وإن أسكركن ماء جبكن فلا تشربنه » أقول : كذبوا على عائشة كما كذبوا على ابن عمر بخلاف ما صح عنها .

وجملة القول : أنه لم يصح في هذا المعنى شيء ، على أنه يمكن حمل معناه على ما يوافق سائر النصوص وهو الاذن بشرب النبيذ ( النقيع ) إذا علم أنه لم يختمر فيصير مسكرا لثلاث يسكر به . وأما حمل الأحاديث الكثيرة في تحريم كل مسكر وفي تسميته خمرا - على المسكر بالفعل فهو تحريف للغة وإفساد لها كما تقدم ، وإني لأعجب كيف يقول عاقل إن النبي ﷺ يأمر الصحابة بأن يشربوا من المسكر وأن لا يسكروا . هل يتيسر لواحد من الف من الناس أن يشرب من المسكر ولا يسكر؟

### ﴿ عقوبة شاربي الخمر ﴾

ثبت في أحاديث الصحيحين مجتمعين ومنفردين « أنه كان يؤتى بالشارب في عهد النبي ﷺ فيضرب بالأيدى والجريد وبالتياب والنعال » وفي حديث أنس عند أحمد ومسلم وأبي داود والترمذي « أن النبي ﷺ أتى برجل قد شرب الخمر فجلد بجزيرتين نحو أربعين ، قال وفعله أبو بكر ، فلما كان عمر استشار الناس فقال عبد الرحمن : أخف الحدود ثمانين . فأمر به عمر » وفي الصحيحين عن علي كرم الله وجهه « ما كنت لأقيم على أحد حدا فيموت وأجد في نفسه شيئاً إلا صاحب الخمر فإنه لو مات وديته ( أى دفعت ديته ) وذلك أن رسول الله ﷺ لم يسنه »

وفي صحيح مسلم «أن عثمان أتى بالوليد وقد صلى الصبح ركعتين وقال أزيدكم فيشهد عليه حران أنه شرب الخمر، وشهد آخر أنه رآه يتقيؤها. فقال عثمان: إنه لم يتقيئها حتى شربها، وأمر بجلده فجلده عبد الله بن جعفر وعلى بعد حتى بلغ أربعين فقال: أمسك. ثم قال جلد النبي وأبو بكر أربعين وعمر ثمانين، وكل سنة، وهذا أحب إلي» أقول يعني الأربعين الذي أمر به، وقوله «وكل سنة» معناه أنه جرى به العمل. وهذا لا يعارض قوله في رواية الصحيحين «إن النبي ﷺ لم يسن جلد الخمر» لأن ضربه أربعين مرة واحدة لا يعد سنة محدودة له مع مخالفته غيره مرة، وأنا صار سنة عملية لجرى أبي بكر عليه ويستفاد من مجموع الروايات بأن المشروع في العقاب على شرب الخمر هو الضرب المراد منه إهانة الشارب وتنفير الناس من الشرب. وأن ضرب الشارب أربعين وثمانين كان اجتهاداً من الخلفاء فاختر الأول أبو بكر لأنه أكثر ما وقع بين يدي النبي ﷺ واختار عمر الثمانين بموافقة لاجتهاد عبد الرحمن بن عوف بتشبيهه بجد قذف المحصنات. وروى الدارقطني هذا الاجتهاد عن علي أيضاً قال «إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افتري وعلى المفتري ثمانون جلدة» ورواه عنه غيره بروايات فيها مقالات تراجم في كتب الحديث لأهله، فمنها يعرف الصحيح وغير الصحيح لامن كتب الفقهاء التي يورد أهل كل مذهب منها ما يقوى مذهبهم ويضعف مذهب غيرهم

### ﴿فائدة في المشروع من المسابقة والرماية﴾

ذكرنا في الكلام على الميسر أن أخذ المسال في المسابقة والرماية جائز شرعاً وقد يتوهم بعض العامة منه أن مسابقة الخليل المعروفة في مصر وغيرها من ذلك الجائز وما هي إلا من القمار المحرم وأما الجائز شرعاً فحكته أنه من الاستعداد للقتال في سبيل الله. وقد اشترط فيه أن يكون السبق (بفتح السين والباء) وهو الجمل الذي يكون لصاحب الفرس السابق إماماً من الامام (أي الخليفة والسلطان) وهذا لا خلاف فيه، وإمام أحد المتسابقين وعليه الجمهور، ولا يجوز أن يكون مال سبق من

كل منهما، وإذا دخل بينهما ثالث اشترط أيضاً أن لا يخرج من عنده شيئاً . وبهذا الشرط تخرج المسابقة من معنى الميسر والقمار ، وما اشترطه الفقهاء من كون المسابقة معروفة الابتداء والانتها ، وكون الجمل والمسافة التي يستحق بهما معلومين وكون الفرسين أو الافراس معينة ، وكون كل منهما أو منهما يحتمل أن يسبق - كل ذلك مما يشترطه المقامرون أيضاً ويزيدون عليه .

روى أحمد بسند رجاله ثقات عن ابن عمر « أن النبي ﷺ سبق بالخيل وراهن » وفي لفظ « سابق بين الخيل وأعطى السابق » وروى بسند رجاله ثقات أيضاً من حديث أنس - وقيل له : أكنتم تراهنون على عهد رسول الله ﷺ أكان رسول الله ﷺ يراهن ؟ قال : نعم ، والله لقد راهن على فرس يقال له سبعة فسبق الناس فيهش <sup>(١)</sup> لذلك وأعجبه » وروى الشافعي وأحمد وأصحاب السنن الأربعة والحاكم من طرق عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ « لاسبق إلا في خوف أو نصل أو حافر » ولم يذكر ابن ماجه « أو نصل » صححه ابن القطان وابن حبان وحسنه الترمذي . والمراد بالنصل السهام ، عبر عن السهم بحديثه الجارحة . ويقاس على الرمي بالسهم الرمي ببندق الرصاص وقذائف المدافع . وأجاز الشافعية المسابقة على الاقدام بموض وهذا من الرياضة المقوية للابدان على القتال وغيره من الأعمال

(٩٧) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيُبَيِّنْ لَكُمْ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِنَ الصَّيْدِ تَنَالَهُ  
 أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ . فَمَنْ أَعْتَدَى  
 بَعْدَ ذَلِكَ قَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ (٩٨) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ  
 وَأَنْتُمْ حُرْمٌ ، وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعِيمِ  
 يُحْكَمُ بِهِ ذَوْا عَدَلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بِلِغِ الْكَعْبَةِ ، أَوْ كَفْرَةٌ طَعَامُ

(١) قالوا معناه هش وفرح ( وهو بوزن فتح ) وأشهر معناه الاقبال على ما يشتهى والاسراع للتمتع به ، ويتعدى بالي فيقال : بهش الطفل إلى الثمرة واللعبة

مَسْكِينٍ ، أَوْ عَدُلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ . عَفَا اللَّهُ عَنْمَا  
 سَلَفَ ، وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمِ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ ( ٩٩ ) أَحِلَّ  
 لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَعًا لَكُمْ وَلِلسِّيَّارَةِ ، وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ  
 صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا . وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ .

بيننا في تفسير الآية ( ٩٠ ) أن هذه السورة افتتحت بآيات من أحكام الحلال  
 والحرام في الطعام وأحكام النسك (ومنها الصيد في أرض الحرام أو في حال الاحرام)  
 وتلاها سياق طويل في بيان أحوال أهل الكتاب ومحاجتهم ، ثم عاد الكلام إلى  
 شيء من تفصيل تلك الأحكام الخ ونقول الآن : إن الله جلت الآؤه نهي عباده  
 المؤمنين عن تحريم الطيبات وعن الاعتماد فيها وفي غيرها ، وأمرهم بأكل الحلال  
 الطيب ، ولما كان بعض المبالغين في النسك قد حلفوا على ترك بعض الطيبات ،  
 وبين لهم بهذه المناسبة كفاية الايمان ، ثم بين لهم تحريم الخمر والميسر لأنهما من  
 أخبث الخبائث ، فكان هذا وذاك متمما لما في أول السورة من أحكام الطعام  
 والشراب . وناسب أن يتمم أحكام الصيد في الحرم والاحرام أيضاً ، فجاءت  
 هذه الآيات في ذلك

وقال الرازي في مناسبة هذا لما قبله مانصه : ووجه النظم أنه تعالى كآول ( لا تحرموا  
 طيبات ما أحل الله لكم ) ثم استغني الخمر والميسر عن ذلك - فكذلك استغني  
 هذا النوع من الصيد عن المحللات وبين دخوله في المحرمات . اه وما قلناه خير منه  
 وأصح ، وليست الخمر والميسر من الطيبات فيسنتنميان منها بل هما جس خبيث

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَلْوَنَكُمْ اللَّهُ بشيء من الصيد تناله أيديكم ورماحكم ﴾  
 الابتلاء : الاختبار ، والصيد مصدر أطلق على ما يصطاد من حيوان البحر مطلقا  
 ومن حيوانات البر الوحشية لتؤكل ، وقيل مطلقا فيدخل فيه غير المأكول لحمه  
 إلا ما أبيع قتله كما يأتي . وتقدم تفصيل الكلام في الصيد في تفسير أول السورة .  
 وسنأتي في تفسير الآية التالية الخلاف فيما يكفر به المحرم عن صيده ووصف الصيد



بكونه تناله الأيدي والرماح يراد به كثرتة وسهولة أخذه ، وإمكان الاستخفاف بالتمتع به . وروى عن ابن عباس ومجاهد أنه ما يؤخذ بالأيدي صفاره وفراخه وبالرماح كباره وقال مقاتل بن حيان : أنزلت هذه الآية في عمرة الحديبية فكانت الوحش والطير تغشاهم في رحالم لم يروا مثله قط فيما خلا ، فهام الله عن قتله وهم محرمون .

ووجه الابتلاء بذلك أن الصيد ألد الطعام وأطيبه وأهيك باستطابته وبشدة الحاجة إليه في السفر الطويل كالسفر بين الحرمين ، وسهولة تناول اللذيذ تغري به ، فتترك ما لا ينال إلا بمشقة لا يدل على التقوى والخوف من الله تعالى كما يدل عليه ترك ما ينال بسهولة ، وقد قيل : إن من العصمة أن لا تجرد ، وهل يعد ترك الزنا ممن لا يصل إليه إلا بسعي وبذل مال وتوقع فضيحة كترك يوسف الصديق له إذ غلقت امرأة العزيز الأبواب دونه وقالت : هيت لك ؟

والمعنى : يا أيها الذين آمنوا إن الله تعالى يقسم بأنه سيختبركم بأرسال شيء كثير من الصيد - أو ببعض من أنواعه - يسهل عليكم أخذ بعضه بأيديكم وبعضه برماحكم ﴿ ليعلم الله من يخافه بالغيب ﴾ أي يبتليكم به وأنتم محرمون ليعلم من يخافه غائبا عن نظر الناس غير مرأه ولا خائف من إنكارهم ، فيترك أخذ شيء من الصيد ويختار شطف العيش على لذة اللحم ، خوفا من الله تعالى وطاعة له في سره - أو يخافه حال كونه متلبسا بالإيمان بالغيب الذي يقتضى الطاعة في السر والجمهور . فاذا وقع ذلك منكم علمه الله تعالى لأن علمه يتعلق بالواقع الثابت ، ويترتب على علمه به رضاه عنكم وإثابتكم عليه ، كما يعلم حال من يتعدى فيه ، وقد بين جزاءه في الجملة الآتية ، فدل ذلك على ما حذف من جزاء من يخافه ، والمشهور أن المراد بمثل هذا التعبير أنه تعالى ياملكم بمعاملته المختبر الذي يريد أن يعلم الشيء وإن كان علام الغيوب ، لأن هذا من ضرب تربيته لكم وعنايته بتركيتكم ، وقد تقدم تفسير مثل هذا التعليل بعلم الله تعالى (راجع ص ٨ ج ٢ و ص ١٤٨ ج ٤)

﴿ فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم ﴾ أي فمن اعتدى بأخذ شيء من ذلك الصيد بعد ذلك البيان والاعلام الذي أخبركم الله تعالى به قبل وقوعه ، فله

عذاب شديد الألم في الآخرة - قيل وفي الدنيا بالتعزير والضرب - لأنه لم يبال باختبار الله له ، بل سجل على نفسه أنه لا يخاف الله تعالى بالغيب ، ولكنه قد يخاف لوم المؤمنين وتعزيرهم ، إذا هو أخذ شيئاً من الصيد برأى منهم ، وهذا شأن المنافقين الذين هم في الذرك الأسفل من النار ، لأشأن المؤمنين الصادقين الأبرار .

﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم﴾ هذا النداء توطئة لبيان ما يجب على المحرم المعتدى في الصيد من الجزاء والكفارة في الدنيا ، سبق في أول السورة تحريم الصيد على من كان محرماً بحج أو عمرة ومن كان في أرض الحرم ، وقد أعاده هنا ليرتب عليه جزاءه ، وتقدم هنالك أن الحرم بضمين جمع حرام وهو المحرم بحج أو عمرة وإن كان في الحل .

﴿ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾ أي ومن قتل شيئاً من الصيد وهو محرم قاصداً لقتله فجزاؤه - أو فعلية جزاء - من الأضام مماثل لما قتله في هيئته وصورته إن وجد ، وإلا ففي قيمته ، وقيل في قيمته مطلقاً . وسيأتي تحقيق الخلاف في ذلك ، قرأ عاصم وحزمة والكسائي «فجزاء» بالرفع والتنوين و «مثل» بالرفع والاضافة لما بعده ، وهو ظاهر وقرأ الباقر بإضافة جزاء إلى مثل وهو مخرج على أن مثل الشيء عينه ، على حد «ليس كمثل شيء» أو هو من قبيل خاتم فضة أي من فضة وأن المعنى فعلية جزاء الذي قتله أي جزاء عنه . وقال الزمخشري : أصله «فجزاء مثل ما قتل» بنصب مثل بمعنى فعلية أن يجزى مثل ما قتل من النعم ثم أضيف ، كما تقول : عجبت من ضرب زيداً ، ثم من ضرب زيداً .

قتل المحرم بحج أو عمرة للصيد حرام بالإجماع لنص الآية ، ولكن أكل المحرم مما صاده من ليس بمحرم مختلف فيه ، فقيل يحرم مطلقاً عملاً بظاهر الآية الآتية وحديث الضمب بن جثامة عند أحمد ومسلم وغيرهما . وقيل يجوز مطلقاً ، لما ورد من أن النبي ﷺ والصحابة أكلوا مما أهدى إليهم من لحم الحمار الوحشي والجمهور على جواز الأكل مما يصيده غير المحرم لنفسه ويهدى منه المحرم وهو التحقيق الذي يجمع به بين الروايات كما يدل عليه حديث أبي قتادة في الصحيحين

وغيرهما وهو الذي صاد الحمار الوحشى وأكل منه النبي ﷺ وأصحابه في الحدبية وقد اختلفوا في الصيد الذى نهت الآية عن قتله فقال الشافعى : هو كل حيوان وحشى يؤكل لحمه ، فإجزاء في قتل الأهلئ ومالا يؤكل لحمه من السباع والحشرات ، وهى كثيرة فى مذهبه ، ومنها الفواسق الخمس التى ورد الاذن فى حديث عائشة فى الصحيحين وغيرهما بقتلها فى الحل والحرم - وهى الغراب والحدأة والعقرب والغارة والكلب العقور . وأخرجاه أيضاً من طريق مالك وأيوب عن نافع عن ابن عمر قال أيوب : قلت لنافع : فالحية ؟ قال الحية لا شك فيها ولا يختلف فى قتلها . وألحق مالك وإحمد وغيرهما بالكلب العقور الذئب والسبع والنمر والفهد لأنها أشد ضرراً منه وقال زيد بن أسلم وسفيان بن عيينة : الكلب العقور يشمل هذه السباع العادية كلها ، وذهب أبو حنيفة إلى وجوب الجزاء فى قتل كل حيوان إلا الفواسق الخمس وجعل الذئب منها لأنه كلب برئ . والمراد بالغراب الأبقع الضار لا الأسحم الذى يؤكل فإنه صيد . والحاصل أن الحيوانات الضارة لا تقتل ابتداءً ضررها ، لأجزاء على المحرم إذا قتلها ، أطلق ذلك بعضهم ، قال الحافظ ابن كثير : وقال مالك رحمه الله لا يقتل الغراب إلا إذا صال عليه وآذاه ، وقال مجاهد بن جبر وطائفة : لا يقتله بل يرميه ، وروى مثله عن على كرم الله وجهه . وقد روى هشيم : حدثنا يزيد بن أبي زياد عن عبد الرحمن بن أبي نعم عن أبي سعيد عن النبي ﷺ أنه سئل عما يقتل المحرم ؟ فقال « الحية والعقرب والفويسقة ( أى الغار ) - ويرى الغراب ولا يقتله - والكلب العقور والحدأة » رواه أبو داود عن أحمد بن حنبل والترمذى عن أحمد بن منيع كلاهما عن هشيم ، ثم ذكر أن الترمذى حسنه .

واختلفوا فى اشتراط التعمد لوجوب الجزاء فذهب أكثرهم إلى أنه لا يشترط التعمد . وقالوا إن الكتاب دل على جزاء التعمد وسكت عن جزاء الخطئ . ولكن السنة مضت بأن عليه الجزاء أيضاً . قاله الزهري .

والجمهور على أن التعمد هو القاصد لقتله مع ذكره لأحرامه وعلمه بحرمته قتل ما يقتله . ومنهم من يشترط نسيان الأحرام . ولمنز للجمهور حديثاً صرفوا يدل على تفريم الخطئ . ولا رواية صحيحة صريحة فى كون ذلك كان من عمل النبي ﷺ

وخلفائه الراشدين ، إلا ما رواه الحكم عن عمر أنه كتب بذلك . وروى الشافعي وابن المنذر عن عمرو بن دينار قال : رأيت الناس أجمعين يقرمون في الخطأ ، وما قاله الزهري أصرح منه . ولكن لا يعد مثل هذا دليلاً شرعياً . ولذلك احتج الشافعي بالقياس على قتل الخطأ لا بالروايات . ويشبهه أن يكون قول عمرو بن دينار حكاية للاجماع ولكن لا يصح ، فالخلاف في المسألة مروى عن ابن عباس وطاوس وسعيد بن جبير - كما هم صرحوا باشتراط العمد . وعبارة طاوس : لا يحكم على من أصاب صيداً خطأً ، إنما يحكم على من أصابه عمداً ، والله ما قال الله إلا « ومن قتله منكم متعمداً » وروى عن ابن عباس ومجاهد وابن سيرين اشتراط التعمد لقتل مع نسيان الاحرام . والروايات في الخلاف مفصلة في الدر المنثور وغيره واشتراط العمد مذهب داود الظاهري ، وقد شرح الرازي استدلاله بالآية شرحاً يؤذن باختياره له .

وروى عن سعيد بن جبير ما يصح أن يكون بياناً لسبب الخلاف لولا اجمال فيه ، وذلك قوله : إنما كانت الكفارة فيمن قتل الصيد متعمداً ، ولكن غلط عليهم في الخطأ كي يتقوا . اهـ ولم يبين من أين جاء التعليل ، فان صححت الرواية عن عمر أنه : كتب أن يحكم عليه في الخطأ والعمد - جاز أن يكون هذا اجتهاداً منه في أحوال خاصة لسد ذريعة صيد العمد في حال الاحرام ، كما فعل في إمضاء الطلاق الثلاث باللفظ الواحد لمنع الناس منه ، ثم تبعه الجمهور في هذا وذلك لأن الإمام الأعظم يجب طاعته في المسائل الاجتهادية ومراعاة المصلحة التي أرادها وعدم تعديها . ومن لم يتبعه في ذلك ولا سيما بعد انقضاء خلافته يقول إن اجتهاده ليس شرعاً ولا دليلاً من أدلة الشرع ، فكيف يؤخذ على علاته فيما كان كسألتنا من المسائل المنصوصة في القرآن أو التي مضت فيها السنة قبله وفي صدر خلافته كسألة الطلاق الثلاث ؟ هذا مع علمنا بأنه كان يخطئ فيراجع فيمتدح بخطئه ويرجع عنه . فان قيل ان العلماء المجتهدين قد اتبعوه في ذلك لإقرار الصحابة بإياه عليه وعدم معارضتهم له كما دلتهم فيما يروونه خطأ - قلنا إنه لم يثبت أنه عرض مسألة تغريم من قتل الصيد خطأً على الصحابة وأقرروه عليها . وإنما قال الحكم أنه كتب ، ولم يقل إن

كتب « والظاهر - إن صح - أنه لبعض عماله ، ويحتمل أن يكون في واقعة حال اقتضت ذلك ، ونص كتابته لم يذكر في الرواية ، والحكم الذي روى هذا الأثر هو ابن عتيبة الكندي الكوفي كما يظهر من اطلاق اسمه وهو على توثيق الجماعة له من المدلسين كما قال ابن حبان في الثقات ، وقال فيه ابن مهدي : الحكم بن عتيبة ثقة ثبت ولكن يختلف معني حديثه ، ولم نقف على رجال السند اليه عند الذين رووا الأثر عنه - وهم ابن أبي شيبة وابن جرير وابن أبي حاتم كما في الدر المنثور - لنعرف درجة روايتهم ، وجملة القول أن هذا الأثر ليس بحجة ، وسيأتي ماصح من حكم عمر .

بعد كتابة ما تقدم راجعت تفسير شيخ المفسرين ابن جرير الطبري ، فاذا به قد أورد في رواياته قول من قالوا ان المراد من النعمد في الآية هو العمد لقتل الصيد مع نسيان قاتله لاحرامه حال قتله إياه ، وقول من قالوا انه العمد لقتله مع ذكر قاتله لاحرامه - وليكنه ذكر في هذه الروايات قول من قالوا بالجزاء في العمد بالكتاب وفي الخطأ بالسنة أو لاسد الذريمة وحفظ حرمان الله أي بالقياس - ثم قال :

« والصواب من القول في ذلك عندنا أن يقال : إن الله تعالى حرم قتل صيد البر على كل محرم في حال إحرامه مادام حراماً بقوله ( يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ) ثم بين حكم من قتل ما قتل من ذلك في حال إحرامه متعمداً لقتله - ولم يخص المتعمد قتلته في حال نسيانه إحرامه ولا الخطيء في قتله في حال ذكره إحرامه ، بل عمم في إيجاب الجزاء على كل قاتل صيد في حال إحرامه متعمداً ، وغير جائز إحالة ظاهراً التنزيل إلى باطن من التأويل ، لا دلالة عليه من نص كتاب ولا خير لرسول الله ﷺ ولا إجماع عن الأمة ولا دلالة عليه من بعض هذه الوجوه فاذا كان كذلك فسواء كان قاتل الصيد من المحرمين عامداً قتلته ذاكراً لاحرامه أو عامداً قتلته ناسياً لاحرامه ، أو قاصداً غيره فقتله ذاكراً لاحرامه ، في أن على جميعهم من الجزاء ما قال ربنا تعالى وهو ( مثل ما قتل من النعم ) الخ »

أقول : هذا هو الاستدلال الصحيح البين ولكن لا يظهر دخول القسم الأخير من التفصيل فيه ، وهو قوله « أو قاصداً غيره فقتله ذاكراً لأحرامه » لأن هذا من قتل الخطأ لا العمد ، إلا أن يريد صورة معينة وهي أن يقصد قتل صيد فيصيب صيداً غيره وهو ذاكراً لأحرامه ، إذ يصدق عليه حينئذ أنه قصد قتل الصيد باطلاق وأنه منتهك لحرمه الاحرام ، ولعل هذا هو المراد ، ويقرب منه ما إذا قصد رميه لجرحه لا لقتله . وأما إذا رمى غرضاً لا حيواناً أو حيواناً يباح قتله كالكلب العقور فأصاب سهمه أو رصاصه صيداً لم يكن يراه مثلاً - فلا جزاء عليه في هذا بمقتضى الدليل الذي قرره ، وسيأتي أن عمر قال في مثله إنه أشرك فيه العمد بالخطأ ثم قال ابن جرير : وأما ما يلزم بالخطأ قاتله فقد بينا القول فيه في كتابنا (كتاب لطيف القول في أحكام الشرائع) بما أغنى عن ذكره في هذا الموضع ، وليس هذا الموضع موضع ذكره ، لأن قصدنا في هذا الكتاب الإبانة عن تأويل التنزيل ، وليس في التنزيل للخطأ ذكر فنذكر أحكامه .

واختلفوا في المثل المراد من الآية فذهب الجمهور إلى اعتبار مثل المقتول في خلقه كصورته وفعله ، وذهب إبراهيم النخعي إلى اعتبار القيمة وتبعه أبو حنيفة وأبو يوسف والأول مؤيد بحسب الرسول ﷺ وحكم علماء الصحابة . روى أحمد وأصحاب السنن الأربعة وابن حبان والحاكم عن جابر قال « جعل رسول الله ﷺ في الضيع يصيبه المحرم كبشاً وجعله من الصيد » أي لأنه يوكل لجه كما ثبت في غير هذا الحديث أيضاً ، وقد روى مرفوعاً وموقوفاً ، وذكر الترمذي أنه سأل البخاري عن هذا الحديث فصحه ، ورواه الدارقطني عن الاجلح بن عبد الله عن أبي الزبير عن جابر عن النبي ﷺ قال « في الضيع إذا أصابه المحرم كبش ، وفي الظبي شاة ، وفي الأرنب عناق وفي اليربوع جفرة » قال والجفرة التي قد ارتعت . والاجلح هذا قال أبو حاتم لا يحتج بحديثه وثقة يحيى بن معين وقال ابن عدى : صدوق ، وقال الحافظ في تقريب التهذيب : صدوق شيعي من السابعة ، فاعتمد توثيقه ، وقال الشوكاني في نيل الأوطار : وحديث جابر أخرجه البيهقي وأبو يعلى وقالوا : عن عمر رفته ، وأما الدارقطني فرواه من طريق إبراهيم الصائغ عن عطاء عن

جابر يرفعه ، وكذلك الحاكم ، ورواه الشافعي عن مالك عن أبي الزبير موقوفاً على جابر وصححه وقفه الدارقطني من هذا الوجه . وقال السيوطي في الدر المنثور : وأخرج ابن أبي شيبة والحاكم وصححه عن جابر قال : قال رسول الله ﷺ « الضبيع صيد فإذا أصابه المحرم ففيه جزاء كبش مسن وتؤكل »

أقول : والحديث يدل على اعتبار السن في المائلة فالعنز (بالتحريرك أنثى المعز) كالنمجة من الضأن ، والعناق (بالفتح) الأنثى من ولد المعز قبل استكمالها السنة والجفرة بفتح الجيم الأنثى من ولد الضأن التي بلغت أربعة أشهر .

﴿ يحكم به ذوا عدل منكم ﴾ أى يحكم بالجزاء من النعم وكونه مثل المقتول من الصيد ويعلان من أهل العدالة والمعرفة منكم أيها المؤمنون . ووجه الحاجة إلى حكم المعدلين أن المائلة بين النعم - وهي الإبل والبقر والغنم بأنواعها - وبين الصيد الوحشى - وأنواعه كثيرة ، مما يخفى على أكثر الناس . قال ابن جرير : ووجه حكم المعدلين إذا أراد أن يحكما بمثل المقتول من الصيد من النعم على القاتل أن ينظرا إلى المقتول أو يستوصفاه ، فإن ذكر أنه أصاب ظبياً صغيراً حكماً عليه من ولد الضأن بنظير ذلك الذى قتله فى السن والجسم ، فإن كان الذى أصاب من ذلك كبيراً حكماً عليه من الضأن بكبير - وإن كان الذى أصاب حمار وحش حكماً عليه ببقرة ، إن كان الذى أصاب كبيراً فكبيراً من البقر وإن كان صغيراً فصغيراً ، وإن كان المقتول ذكراً فثله من ذكور البقر ، وإن كان أنثى فثله من البقر أنثى . ثم أورد من الشواهد على ذلك ما حكم به عمر وعبد الرحمن بن عوف على المذنب قتلا الطيبي ، وقد رواها من عدة طرق ولا يبعد أن تكون القصة متعددة ، وقد حكما بشاة ، وسياى

وأما مالا مثل له من النعم بوجه من وجوه الشبه فيحكم المعدلان فيه بالقيمة قال الحافظ ابن كثير : وأما قوله « فجزاء مثل ماقتل من النعم » حكى ابن جرير أن ابن مسعود قرأ « فجزاؤه مثل ماقتل من النعم »<sup>(١)</sup> وفي قوله « فجزاء مثل ماقتل من النعم » على كل من القراءتين دليل لما ذهب إليه مالك والشافعي وأحمد والجمهور من وجوب الجزاء فى مثل ماقتله المحرم إذا كان له مثل من الحيوان الانسى خلافاً

(١) تثبت هذه القراءة بالتواتر فلعله قال الجملة على طريقة التفسير فظنها السامع قراءة

لأبي حنيفة رحمه الله حيث أوجب القيمة سواء كان الصيد المقتول مثلياً أو غير مثلى . قال وهو مخير ، إن شاء تصدق بقيمته وإن شاء اشترى به هدياً . والذي حكم به الصحابة في المثلي أولى بالاتباع ، فانهم حكموا في النعامة ببذنة وفي بقرة الوحش ببقرة وفي الغزال بعنز . وذكر قضايا الصحابة وأسانيد مقرر في كتاب الأحكام . وأما إذا لم يكن الصيد مثلياً فقد حكم ابن عباس فيه بشمته يحمل إلى مكة . رواه البيهقي ثم قال : وقوله تعالى ( يحكم به ذوا عدل منكم ) ( يعني أنه يحكم بالجزاء بالمثل أو بالقيمة في غير المثل عدلان من المسلمين . واختلف العلماء في القاتل : هل يجوز أن يكون أحد الحكيمين ؟ على قولين ( أحدهما ) لا ، لأنه قد ينهم في حكمة على نفسه وهذا مذهب مالك ، ( والثاني ) نعم ، لعدم الآية وهو مذهب الشافعي وأحمد واحتج الأولون بأن الحاكم لا يكون محكوما عليه في صورة واحدة . قال ابن أبي حاتم حدثنا أبي حدثنا أبو نعيم الفضل بن دكين حدثنا جعفر هو ابن بركان عن ميمون بن مهران « أن أعرابياً أتى أبا بكر فقال : قتلته صيداً وأنا محرم فما ترى علي من الجزاء ؟ فقال أبو بكر رضي الله عنه لأبي بن كعب وهو جالس عنده ما ترى فيما قال الأعرابي ؟ فقال الأعرابي : أتيتك وأنت خليفة رسول الله ﷺ أسألك وأنت تسأل غيرك ؟ فقال أبو بكر : وما تنكر ؟ يقول الله تعالى ( الجزاء مثل ماقتل من النعم ، يحكم به ذوا عدل منكم ) فتشاورت صاحبي إذا اتفقنا على أمر أمرناك به » وهذا إسناد جيد لكنه منقطع بين ميمون والصدوق . ومثله يحتمل ههنا فبين له الصدوق الحكم برفق وتؤدة لما رآه أعرابياً جاهلاً ، وإنما دواء الجهل التعليم فأما إذا كان المعارض منسوبا إلى العلم فقد قال ابن جرير حدثنا هناد وأبو هشام الرافعي قالا حدثنا وكيع بن الجراح عن المسعودي عن عبد الملك بن عمير عن قبيصة ابن جابر قال « خرجنا حجاً فكننا إذا صلينا الغداة أقدنا رواحلنا فنتأشى نتحدث ، قال : فبينما نحن ذات غداة إذ سنح لنا ظبي أو بريح ، فرماه رجل كان معنا بحجر فمأخظاً حشاه . فركب وودعه ميتاً ، قال فعظمنا عليه ، فلما قدمنا مكة خرجت معه حتى أتينا عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقص عليه القصة ، قال : وإلى جنبه رجل كأن وجهه قلب فضة ، يعني عبد الرحمن بن عوف ، فالتفت عمر إلى صاحبه فكلامه



قال: ثم أقبل على الرجل فقال: أعمداً قتلته أم خطأ؟ فقال: الرجل لقد تعدت رميه وما أردت قتله، فقال عمر ما أراك إلا أشركت بين العمدة والخطأ، اعمد إلى شاة فاذهبها وتصدق بلحمها واتنفع بها ما بها قال فقمنا من عنده فقلت لصاحبي: أيها الرجل عظم شعائر الله فما درى أمير المؤمنين ما يفتيك حتى سألت صاحبه، اعمد إلى ناقتك فأنحرها فلعل ذلك، يعني أن يجزى عنك<sup>(١)</sup> قال قبيصة ولا أذكر الآية من سورة المائدة (يحكم به ذوا عدل منكم) فبإغ عمر مقالتي فلم يفجأنا منه إلا ومعها الدرقة قال: فعلا صاحبي ضرب بالدرقة<sup>(٢)</sup> أقتلت في الحرم وسفهت في الحكم<sup>(٣)</sup> قال ثم أقبل على، فقلت يا أمير المؤمنين: لأحل اليوم شيئاً يحرم عليك مني، فقال: يا قبيصة بن جابر إني أراك شاب السن فسيح الصدر، بين اللسان، وإن الشاب يكون فيه تسعة أخلاق حسنة وخلق سيء فيفسد الخلق السيء الأخلاق الحسنة، فإياك وعثرات الشباب» ثم ذكر ابن كثير طرقاً أخرى لأثر قبيصة ثم نقل عن ابن جرير الطبري أن ابن جرير البجلي قال: أصبت ظبياً وأنا محرم فذكرت ذلك لعمر فقال أئت رجلين من أخوانك فليحكما عليك، فأتيت عبد الرحمن وسعداً فحكما على بتيس أعفر. ثم نقل عنه أيضاً أن رجلاً من ظبياً قتلته وهو محرم فأتى عمر ليحكم عليه فقال له عمر: احكم معي فحكاه مجدى قد جمع الماء والشجر ثم قال عمر (يحكم به ذوا عدل منكم) قال ابن كثير: وفي هذا دلالة على جواز أن يكون القاتل أحد الحكيم كما قاله الشافعي وأحمد رحمهما الله تعالى (ثم قال) واختلفوا هل تستأنف الحكومة في كل ما يصيبه المحرم فيجب أن يحكم فيه ذوا عدل وإن كان قد حكم من قبله الصحابة؟ يرجع فيه إلى عدلين<sup>(٤)</sup>

(١) هذا التفسير من الراوى يفيد أن الرواية «فلعل ذلك» بخذف خبر لعل وهي كذلك في الدر المنثور. وفي نسخة ابن جرير المطبوعة بالمطبعة الميمنية «فعل ذلك» بدل «فلعل ذلك» وهذه الطبعة كثيرة الغلط (٢) سقط من هنا قوله «وجعل يقول» كما في تفسير ابن جرير أو «وهو يقول» كما في الدر المنثور (٣) وفي ابن جرير «وسفهت الحكم» وعبارة الدر المنثور: أقتلت الصيد في الحرم وسفهت الفتيا؟ (٤) في العبارة تحريف وسقط ويقرب أن يكون الاصل: فقال الجمهور ما حكم فيه الصحابة لا يرجع فيه إلى عدلين - أى بل يعمل بحكمهم.

وقال مالك وأبو حنيفة: بل يجب الحكم في كل فرد سواء وجد للصحابة في مثله حكم أم لا .

وقد استدلت الحنفية بتحكيم المعدلين على كون المراد بالمثل القيمة قالوا لان التقويم هو الذي يحتاج إلى النظر والاجتهاد دون المائلة . والظاهر خلاف ذلك لان قيم هذه الأشياء مما يعرفه كل الناس في الغالب ، وإنما يحتاج إلى الاجتهاد والنظر في دقائق المشابهة بين الحيوانات الوحشية على كثرتها واختلاف صورها وطباعها وبين الأنعام على قلتها وتقارب صفاتها . ومال الألوسى إلى جعل كل من القولين محتاجا إلى هذا الاجتهاد من الحكمين ، جمعا بين مذهبه الأول ومذهبه الثانى ، إذ كان من فقهاء الشافعية ثم صار مفتى الحنفية .

وأما قوله تعالى ﴿ هديا بالغ الكعبة ﴾ فمعناه أن ذلك الجزاء الواجب على قاتل الصيد يجب أن يكون هديا يصل إلى الكعبة ويدبح هنالك أى فى جوارها حيث تؤدى المناسك ويفرق لحمه على مساكين الحرم . وقد تقدم فى أول تفسير الآية الثانية من السورة أن الهدى لا يكون إلا من الأنعام فهو يؤيد ما ذهب إليه الجمهور من كون المائلة فى الجزاء إنما تعتبر فى الصفات والهيشات . وكلمة ( هديا ) حال من ( جزاء ) بناء على أنه خبر ، أو من الضمير فى قوله ( يحكم به ) أو منصوب على المصدر أى يهدى هديا .

﴿ أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما ﴾ قرأ نافع وابن عامر باضافة ( كفارة ) إلى ( طعام ) أى كفارة طعام لا كفارة هدى ولا صيام . والباقون بتثوين كفارة ، أى فعلى من قتل الصيد وهو محرم متمداً جزاء من النعم مماثل له أو كفارة طعام مساكين ، أو ما يعادل ذلك الطعام من الصيام ، والعدل بالفتح المعادل للشيء المساوى له مما يدرك بالبصيرة والعقل كالعدل فى الاحكام ، وبالسكسر المعادل والمساوى مما يدرك بالحس كالفراغتين من الاحمال على جانبي البعير يسمى كل منهما عدلا ، هذا معنى ما قاله الراغب . وقال الزمخشري بعد ذكر القراءة الشاذة بالسكسر : والفرق بينهما ان عدل الشيء ما عادله من غير جنسه كالصوم

والاطعام وعدله ما عدل به في المقدار ، ومنه عدلا الحمل لأن كلامها عدل بالآخر حتى اعتدلا ، كأن المفتوح تسمية بالمصدر ، والمكسور بمعنى المفعول به كالذبح ونحوه ، ونحوها الحمل والحمل ، وهذا القول هو المروي عن أئمة اللغة .

وهذه الأنواع الثلاثة هي التي ذكرت في فدية الحلق بقوله تعالى (٢: ١٩٦) فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك فالنسك هناك بمعنى الهدى هنا ، وقد ثبت في الصحيح «أن النبي ﷺ أمر كعب بن عجرة بخلق رأسه لما آذته القمل ، وأن يطعم ستة مساكين أو يهدي شاة أو يصوم ثلاثة أيام » فلم بذلك أن صيام اليوم الواحد يعدل إطعام مسكينين ، وإن إطعام ستة مساكين وصيام ثلاثة أيام تعدل ذبح شاة في النسك ، فإن قيل : إن هذا يخالف لجعل صيام ثلاثة أيام معادلة لإطعام عشرة مساكين في كفارة اليمين — قلنا : إن الصيام في كفارة اليمين لم يجعل مساويا للأطعام بل تخفيفا على من لم يستطع الإطعام وإلا لخبر بينهما ، وقد علم من كفارة الظهار أن صيام شهرين أعظم من إطعام ستين مسكينا إذ فرض الإطعام على من لم يستطع الصيام ، وهي على الترتيب لا التخيير ، وفي حديث أبي هريرة المتفق عليه جعل كفارة الجمار في نهار رمضان ككفارة الظهار والمروي عن ابن عباس في تفسير الآية موافق لما أمر به النبي ﷺ كعب بن عجرة في المعادلة والتقدير ، وإنه جعل الثلاثة هنا على الترتيب لا التخيير .

وكذلك قال مجاهد والسدي بالترتيب في الثلاثة ، وعن مجاهد رواية أخرى بأنها على التخيير وهو يرويها عن ابن عباس ، وعلى هذا القول جمهور الفقهاء ومنهم أبو حنيفة وصاحبه ومالك والشافعي وأحمد في إحدى الروايتين عنهما

روى ابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن عباس أنه قال : إذا قتل المحرم شيئا من الصيد فعليه فيه الجزاء ، فإن قتل ظبيا أو نحوه فعليه ذبح شاة تدبج بمكة ، فإن لم يجد فإطعام ستة مساكين ، فإن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فإن قتل أيل أو نحوه فعليه بقرة ، فإن لم يجدها صام عشرين يوما ، وإن قتل نعامة أو حمار وحش أو نحوه فعليه بدنة من الإبل ، فإن لم يجد أطعم ثلاثين مسكينا<sup>(١)</sup> فإن لم يجد صام ثلاثين

(١) هكذا وجدنا الرواية في تفسير ابن جرير وابن كثير والقياس أن

تكون العبارة ستين مسكينا وإلا فهي على غير القياس .

يوما ، والطعام مد مد يشبههم .

وروى ابن جرير عن ابن عباس أيضا أنه قال : إذا أصاب المحرم الصيد حكم عليه جزاؤه من النعم ، فإن وجد جزاءه ذبحه فتصدق به ، وإن لم يجد جزاءه قوم الجزاء ذراهم ، ثم قومت الدراهم حنطة ثم صام مكان كل صاع يوما .  
ثم ذكر في رواية أخرى عنه أنه قال : فإن لم يجد جزاء قوم عليه الجزاء طعاما ثم صام لكل صاع يومين ، والظاهر أن رواية صيام يوم عن كل صاع مبنية على القول بأن يطعم كل مسكين نصف صاع أى مدين ، وهو المروى عن تلميذه مجاهد .  
وأن رواية صيام يومين عن كل صاع مبنية على القول بأن يطعم كل مسكين مد واحد كما سبق في الرواية الأولى عنه .

واختار ابن جرير أن كل مسكين يطعم مدا . وعليه علماء الحجاز كمالك والشافعي ، وأبو حنيفة وأصحابه يوجبون مدين لكل مسكين ، وقال أحمد مدين حنطة ومدين من غيره ، وقد أطال الشافعي في بيان التفرقة بين كفارة الصيد وفدية الأذى ، وتكلم في سائر الكفارات وأثبت بدقائق القياس التي لا يغوص عليها إلا مثله أن صيام يوم يعدل طعام مد ، وقد عقد الربيع بابا خاصا لهذه المسألة في الأم كما أطال في جميع فروع هذه المسائل مقرونة بالشواهد والدلائل .

وذهب الجمهور إلى أن التقويم يكون في المكان الذي قتل فيه الصيد . وقيل بل يقوم بمكة حيث تكون الكفارة وهو مروى عن الشعبي ، وذهب الجمهور القائلون بالتخيير بين الثلاثة إلى أن الخير بينهما هو قاتل الصيد ، وقيل بل التخيير للمكئين ، وحكى هذا عن محمد بن الحسن

واختلفوا في مكان الاطعام فقال بعضهم : مكانه مكان الهدى أى مكة لأنه بدله . وقال آخرون : بل هو بخير فيه .

﴿ ليندوق وبال أمره ﴾ هذا تعليل لإيجاب الجزاء ، وفسر الوبال بسوء العاقبة وهو من الوبل والوابل الذي هو المطر الثقيل . قال الراغب وللمراعاة النقل ، قيل للأمر الذي يخاف ضرره وبال ، ويقال طعام وبيبل . والذوق مستعمل في الإدراك العام ، غير خاص بادراك اللسان ، وقد استعمله القرآني في إدراك ألم العذاب

والوبال، ولم يستعمل في إدراك الطموم إلا في قوله تعالى (فلما ذاقا الشجرة) وفي قوله (لا يدوقون فيها بردا ولا شرابا إلا حميما وغساقا) وكل استعماله فيما يكره وينم . ولا شك في أن الجزاء والعقوبة من أثقل الأشياء وأشقها على الناس سواء كانت مالية أو بدنية .

﴿عفا الله عما سلف﴾ أي لا يؤاخذكم الله تعالى بما سلف قبل التحريم أو قبل الجزاء ، وقيل عما سلف في الجاهلية لأن الاسلام يجب ما قبله ويظهر نفس صاحبه من الأدران السابقة ، فلا يبقى لها أثرا في النفس تقرت عليه مؤاخذه .

﴿ومن عاد فينتقم الله منه والله عزير ذو انتقام﴾ أي ومن عاد إلى قتل الصيد بعد تحريمه وإيجاب الجزاء والكفارة عليه - أو من عاد إلى قتله مرة ثانية بعد أن كفر عنه في المرة الأولى - فإن الله ينتقم منه في الآخرة ، لأن الجزاء في الدنيا لم يزعه ولم يزجره عن الأصرار على المخالفة والله عزير : أي غالب على أمره فلا يغلبه العاصي ، «ذو انتقام» من أصر على الذنب . والانتقام المبالغة في العقوبة . وظاهر الآية أن الجزاء في الدنيا إنما يتم العقاب في الآخرة إذا لم يتكرر الذنب ، فان تكرر استحق صاحبه الجزاء في الدنيا والعقاب في الآخرة ، وبهذا قال الجمهور . وروى عن سعيد ابن جبير وعطاء أن الانتقام هنا هو الكفارة . وهو خلاف الظاهر . وروى عن ابن عباس أن من قتل شيئا من الصيد خطأ وهو محرم يحكم عليه فيه كلما قتله فان قتل عمداً يحكم عليه مرة واحدة فان عاد يقال له : ينتقم الله منك ، كما قال الله عز وجل . والمراد أنه لا تجتمع عليه عقوبتا الدنيا والآخرة ، وبهذا قال شرح ومجاهد وسعيد بن جبير والحسن البصرى وإبراهيم النخعي كما رواه ابن جرير .

﴿أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة﴾ المراد بالبحر الماء الكثير المستبحر الذي يوجد فيه السمك وغيره من الحيوانات المائية التي تصاد فيدخل فيه الأنهار والآبار والبرك ونحوها . وصيد البحر ما يصاد منه مما يعيش فيه عادة وإن أمكن أن يعيش خارجه قليلا أو كثيرا كالسرطان والسنحفاة . وقيل هو ما لا يعيش إلا فيه ، وطير الماء ليس منه فيما يظهر على القولين ، لأنه ليس من الحيوانات

المائية ، وإنما يلزم الماء لصيد طعامه منه . قال الشافعي في الأم بعد بيان معنى البحر بمعنى ما تقدم : ومن خوطب بإحلال صيد البحر وطعامه عقل أنه إنما أحل له ما يعيش في البحر من ذلك وأنه أحل كل ما يعيش في مائه لأنه صيده . وطعامه عندنا ما ألقى وطفا عليه والله أعلم ، ولا أعلم الآية تحتل إلا هذا المعنى . أو يكون طعامه في دواب تعيش فيه فتؤخذ بالأيدي من غير تكلف كتكلف صيده ، فكان هذا دخلا في ظاهر جملة الآية والله أعلم اهـ .

وعن أبي هريرة أن النبي ﷺ قرأ الآية وقال « ما لفظ ميتا فهو طعامه » رواه ابن جرير عنه . وروى مثله عن أبي بكر وعمر وابن عباس ، وذكر أن أبا بكر قاله على المنبر . وفي لفظ لابن عباس : ما قذف به ميتا . وقال جابر بن عبد الله : ما حسر عنه . وعن أبي أيوب : ما لفظ البحر فهو طعامه وإن كان ميتا . فهو لاء يرون أن المراد بطعامه في الآية ما لا عمل للانسان ولا كلفة في اصطياده كالذي يطفو على وجهه والذي يقذف به إلى الساحل والذي ينحسر عنه المساء في وقت الجزر أو لأسباب أخرى ، لافرق بين حيه وميته . وعن ابن عباس في رواية أخرى قال : صيده الطري وطعامه المالح للمسافر والمقيم . وأخذ بهذا بعض العلماء . ولولا هذه الروايات لكان المتبادر من الآية عندي : أحل لكم أن تصطادوا من البحر وأن تأكلوا الطعام المنخذه من حيوانه سواء صدتموه أنتم أو صاده لكم غيركم أو ألقاه البحر إليكم . وسواء كنتم حلالا أو محرمين . وأما قوله « متاعا » فعناه لأجل تمتيعكم به أو متعكم الله به متاعا حسنا . والسيارة جماعة المسافرين يتزودون منه ، فهو متاع المقيم والمسافر .

**﴿ وحرم عليكم صيد البر ما دتم حراما ﴾** هذا أعم من تحريم قتل الصيد فإنه يشمل أخذه من غير قتل . وقيل يشمل أكله وإن صاده غير المحرم مطلقا ، والتحقق التفصيل ، فما صاده غير المحرم لأجل المحرم أو باعائه أو أذنه لا يحل للمحرم الأكل منه ، وما صاده غير المحرم لنفسه أو لمثله ثم أهدى منه للمحرم فهو حل له . وقد قلنا في تفسير الآية السابقة إن هذا ما يجمع به بين الروايات . وفيه أنه تخصيص للكتاب بأخبار الآحاد . وقد أجازته الجمهور ومنعه بعض الحنابلة مطلقا . وبعض العلماء تفصيل فيه لا يحل لذكره هنا

روى أحمد والشيخان عن أبي قتادة قال « كنت يوماً جالساً مع رجال من أصحاب النبي ﷺ في منزل في طريق مكة ورسول الله ﷺ أمامنا والقوم محرمون وأنا غير محرم عام الحديبية ، فابصروا حماراً وحشياً وأنا مشغول أخصف نعلي ، فلم يؤذوني وأحبوا لو أني أبصرته ، فالتفت فأبصرته فقممت إلى الفرس فأمرجته ثم ركبت ونسيت السوط والرمح ، فقالوا : والله لانعينك عليه ، ففضبت فنزلت فأخذتني ثم ركبت فشددت على الحمار فمقرته ، ثم جئت به وقد مات ، فوقعوا فيه يأكلونه ، ثم إنهم شكوا في أكلهم إياه وهم حرم ، فرحنا وخبأت المضد معي ، فأدركنا رسول الله ﷺ فسألناه عن ذلك فقال : هل معكم منه شيء ؟ فقلت نعم . فتأولته المضد فأكلها وهو محرم » وفي رواية لهم « هو حلال فكلوه » وفي رواية لمسلم « هل أشار إليه إنسان أو أمره بشيء ؟ ، قالوا : لا . قال : فكلوه » واللفظ البخاري « هل أشار إليه أحدان يحمل عليها أو أشار إليها ؟ قالوا : لا ، قال فكلوا ما بقي من لحمها » ورواية الثاثير مبنية على أن ما صاده أبو قتادة كان أماناً لا حماراً ، ففي رواية البخاري « فرأينا حمر وحش فحمل عليها أبو قتادة فمقر منها أماناً الخ » . وهذا هو الصواب إلا أن تكون الواقعة متعددة خلط الرواة بعضها ببعض . وفي رواية لأحمد وابن ماجه والدارقطني والبيهقي وابن خزيمة « أن أبا قتادة قال للنبي ﷺ : وإني إنما صدته لك . فأمر أصحابه فأكلوا ولم يأكل » وسنده جيد ، وقد استغفر بوا هذه الزيادة وشكوا في كونها محفوظة ، لخالفها رواية الصحيحين ، وحاول بعضهم الجمع بكونه أكل قبل أن يخبره بأنه اصطاده له وامتنع بعد العلم بذلك ، وهو تكلف ظاهر ، ولا يظهر الجمع إلا إذا ثبت أو احتمل تعدد الواقعة ، وفي هذه الرواية شذوذ آخر وهو أن أبا قتادة قال « خرجت مع رسول الله ﷺ زمن الحديبية فأحرم أصحابي ولم أحرم فرأيت حماراً فحملت عليه فاصطدته ، فذكرت شأنه لرسول الله ﷺ وذكرت أني لم أكن أحرمت وأني إنما اصطدته لك الخ ما تقدم » واستشكلوه بأنه كيف جاز أن يترك الإحرام وهو معهم ، والصواب - كما قال ابن عبد البر - أن النبي ﷺ كان وجهه على طريق البحر مخافة العدو ، فلذلك لم يكن محرماً . فعلى هذا لا يكون لتعبيره عن خروجه وعدم إحرامه هنا وجه ظاهر .

وروي أحمد والشيخان عن الصمصم بن جثامة « أنه أهدى إلى رسول الله ﷺ حمارا وحشيا وهو بالأبواء ، أو بوذان ( كلاهما في طريق مكة ) فرده عليه ، فلما رأى مافي وجهه قال : إنا لم نرده عليك إلا أنا حرم »

وروي الشافعي وأحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وغيرهم من حديث جابر أن النبي ﷺ قال : « صيد البر لكم حلال ما لم تصيدوه أو يصد لكم » وله طرق لا يخلو واحد منها من علة ، قال الشافعي : هذا أحسن حديث روى في هذا الباب وأقيس ﴿ واتقوا الله الذي إليه تحشرون ﴾ فلا تحلوا ما حرمه عليكم من الصيد وغيره مخافة أن يعاقبكم يوم تحشرون إليه ، أي تجتمعون وتساقون إليه يوم الحساب .

( ١٠٠ ) جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَمًا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَلَائِدَ . ذَلِكَ لِيَتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَافِي السَّمَوَاتِ وَمَافِي الْأَرْضِ ، وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

هذه الآية تنمة للسياق السابق ، وقد ذكر الله تعالى فيه أن جزاء الصيد يكون هديا بالغ الكعبة . وأريد بالكعبة هنالك حرما وجوارها الذي تؤدي فيه المناسك كما تقدم ، ثم ذكر الكعبة وأراد به عينها ولقدك بينها بالبيت الحرام ، وذكر الهدى أيضا .

وقال الرازي : اعلم أن اتصال هذه الآية بما قبلها هو أن الله تعالى حرم في الآية المتقدمة الاصطياد على المحرم ، فبين ( أي هنا ) أن الحرم كما أنه سبب لأمن الوحش والطير فكذلك هو سبب لأمن الناس من الآفات والمخافات ، وسبب لحصول الخيرات والسعادات في الدنيا والآخرة . اهـ

﴿ جعل الله الكعبة البيت الحرام قيما للناس والشهر الحرام والهدى والقلائد ﴾  
الجملة هنا إما خلقية تكويني وهو النصير ، وإما أمرية تكليفية وهو التشريع ، وسيأتي توجيه كل منهما ، و ( الكعبة ) في اللغة البيت المكعب أي المربع ، وقيل



المرتفع من كعب الرمح وهو طرف الانبوب الناشز، أو كعب الرجل وهو الناقية عند مفصل الساق، ومنه كعبت الجارية (البنات) وكعب يدها يكعب إذا تتأ وارتفع فهي كاعب وكعاب، وتدي كاعب، والأول أصح. وقد غلب اسم الكعبة على بيت الله الحرام الذي بناه ابراهيم واسماعيل عليهما الصلاة والسلام بمكة أم القرى في جزيرة العرب، وقد سبق بيان ذلك في تفسير سورة البقرة (ج ١) وتفسير آل عمران (ج ٤) قال مجاهد: انما سميت الكعبة لأنها مر بعة، وقال عكرمة: إنما سميت الكعبة لترتيبها. و (القيام) اصله القوام بالواو فقلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها كالميزان، والمراد به ما يقوم به أمر الناس ويتحقق أو يستقيم ويصلح، وقرأ ابن عامر «قيام» بكسر القاف وفتح الياء، وهو بمعنى «قيام» وقد تقدم مثله في أول سورة النساء و (الشهر الحرام) ذو الحجة الذي تؤدى فيه مناسك الحج في تلك المعاهد المقدسة وقيل المراد به جنس الأشهر الحرم التي كانوا يتركون فيها القتال و (الهدى) ما يهدى إلى الحرم من الانعام للتوسمة على فقرائه. و (القلائد) هنا ذوات القلائد من الهدى وهي الانعام التي كانوا يقلدونها إذا ساتوها هديا، خصها بالذكر لعظم شأنها، وقيل هي على معناها الأصلي وهو ما يقلد به الهدى من النبات، وكذا ما كان يقلد به مريدو الحج والراجعون منه إلى بلادهم ليأمنوا على أنفسهم في عهد الجاهلية. وتقدم تفصيل القول في ذلك أول السورة.

والمعنى على الوجه الأول في الجعل: أن الله تعالى جعل الكعبة التي هي البيت الحرام قياما للناس الذين يقيمون بجوارها والذين يحجونها، أى سببا لقيام مصالحهم ورفاههم بايداع تعظيمها في القلوب، وجذب الأفتدة إليها، وصرف الناس عن الاعتداء فيها وعلى مجاوريتها وحجابها، وتسخيرهم لجلب الأرزاق إليها. فهذا هو الجعل الخلقى التكويني. ويؤيده دعاء ابراهيم صلى الله عليه وعلى آله وسلم الذي حكاه الله تعالى عنه بقوله (١٤ : ٣٧) ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم. ربنا ليقيموا الصلاة فاجعل أفئدة من الناس تهوى إليهم وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكرون) وفي معناه قوله تعالى (٣٨ : ٥٧) وقالوا إن نتبع الهدى معك نتخطف من أرضنا. أولم نمكن لهم حرما آمنا يجبي إليه ثمرات كل شيء رزقا

من لدنا؟ ولكن أكثرهم لا يعلمون) وقوله تعالى (٣٩ : ٦٧ أو لم يروا أنا جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم ...)

والمعنى على الوجه الثاني : أنه جعلها قياما للناس في أمر دينهم المهذب لأخلاقهم المزكى لأنفسهم ، بما فرض عليهم من الحج الذى هو من أعظم أركان الدين لأنه عبادة روحية بدنية مالية اجتماعية - وتقدم بيان بعض حكمه وسيأتي لها مزيد إن شاء الله تعالى - وما شرع في مناسك الحج من الصدقات والذبايح التى تطهر فاعلمها من رذيلة البخل ومحبه إلى الفقراء وتحبب إليه الفقراء والمساكين ، ويتسع بها رزق أهل الحرم . وهذا هو الجعل الأمرى التشريعى . دع ما تستلزمه كثرة الناس هنالك من جلب الأرزاق وعروض التجارة التى تقوم بها أمور المعيشة .

روى ابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن عباس (رض) انه فسر القيام هنا بقوله : قياما لدينهم ومعالم الحجهم ، وفي رواية أخرى عنه قال : قياما أن يأمن من توجه إليها ، وروى عن سميد بن جبيرة فيه ثلاثة أقوال (١) صلاحا لدينهم (٢) شدة لدينهم (٣) عصمة في أمر دينهم . فهذه أقوال من جعل القيام دينيا فقط ، وإنما هو ديني دنيوي ، لأن أهل الحرم وحجابه ما كانوا ليجدوا فيه ما يعيشون به من الغناء ، وما يأمنون به على أنفسهم الهلاك ، لولا أن جعل الله الكعبة والشهر الحرام والهدى والقلائد قياما لأمر المعيشة ، كما جعلها قياما لأمر الدين ، ولكن خص بعضهم القيام الدنيوي بزمن الجاهلية .

روى ابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن زيد قال : كان الناس فيهم ملوك يدفع بعضهم عن بعض ، ولم يكن في العرب ملوك يدفع بعضهم عن بعض فجعل الله لهم البيت الحرام قياما يدفع بعضهم عن بعض به - والشهر الحرام كذلك يدفع الله بعضهم عن بعض بالأشهر الحرم والقلائد ، ويلقى الرجل قاتل أبيه وابن عمه فلا يعرض له وهذا كله قد نسخ .

وروى ابن أبي حاتم عن ابن شهاب قال : جعل الله البيت الحرام والشهر الحرام قياما للناس يأمنون به في الجاهلية الأولى لا يخاف بعضهم بعضا حين يلقونهم عند البيت أو في الحرم أو في الشهر الحرام .

وروى عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وأبو الشيخ عن قتادة ( جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدى والقلائد ) قال حواجز أبقاها الله في الجاهلية بين الناس ، فكان الرجل لو جر كل جريرة ثم لجأ إلى الحرم لم يُتناول ولم يُقرب ، وكان الرجل لو لقي قاتل أبيه في الشهر الحرام لم يعرض له ولم يقربه ، وكان الرجل لو لقي الهدى مقلداً وهو يأكل العصب <sup>(١)</sup> من الجوع لم يعرض له ولم يقربه ، وكان الرجل إذا أراد البيت تقلد قلادة من شعر فأحتمه ومنعته من الناس . وكان إذا نفر ( أى عاد من الحج ) تقلد قلادة من الازخر أو من السمرة <sup>(٢)</sup> فمنعته من الناس <sup>(٣)</sup> حتى يأتي أهله - حواجز أبقاها الله بين الناس في الجاهلية اهـ

والمختار أن جعل الله تعالى هذه الأشياء قياما للناس هو جعل تكويني تشريعي مما وهو عام شامل لما تقوم به وتتحقق مصالح دينهم ودينام ، وشامل لزمان الجاهلية وعهد الاسلام ، لكن له في كل من المهدين صورة خاصة به - ففي عهد الجاهلية كان التكويني أظهر والتشريعي أخفى ، لأنهم على إضاعتهم لشريعة ابراهيم وإسماعيل (ص) إلا قليلا من مناسك الحج مزجوها بالوثنية والخرافات الوضعية وكانت آيات الله تعالى السكونية ظاهرة فيهم كما تقدم بيانه آنفاً ، وسبق ما في معناه في سورة آل عمران . وأما في عهد الاسلام فالتشريعي أظهر

﴿ ذلك لتعلموا أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض وأن الله بكل شيء عليم ﴾  
 أى فعل ذلك الجمل لأجل أن تعلموا منه إذا تأملتم فيه أنه تعالى يعلم ما في العالم العلوي والسفلي وأن علمه محيط بكل شيء ، وذلك أنه عز وجل جعل في قلوب العرب في ظور جاهليتها وغلظتها وتفانيها في الغزو والسلب والنهب تعظيماً لهذا المكان والاعمال التي تعمل فيه وللزمان الذي فيه تؤدي هذه الاعمال هنالك ، منعهم من اعتداء بعضهم على بعض ، وكان سببا لحقن الدماء وسمة الرزق ، وقد عجزت جميع أمم الحضارة

(١) العصب بالتحريك أطناب المفاصل التي تلامس بينها وتشدها وهي لا تضع ولا تهضم فلا تغذى (٢) الازخر نبات عطر يكثُر في الحرمين ، والسمرة بالتحريك شجر معروف (٣) منعته حمته وحفظته فلا يمتدى عليه أحد لاجلها .

والمدنية في القديم والحديث - بله أم البداوة - عن تأمين الناس في قطر من الاقطار وزمن معين من كل سنة بحيث لا يمكن أن يقع فيها قتال ولا قتل ولا عدوان ، وكذلك جعل في أحكام الحج ومناسكه أعظم الفوائد والمنافع الروحية والجسدية والدينية والدنيوية كما علم مما مر آنفا بالأجمال ، ومما بيناه في غير هذا المكان من حكم الحج بالتفصيل ، وقد ثبتت هذه المنافع والفوائد التي عليها مدار قيام أمر الناس ثبوتنا قطعيا بالمشاهدة والتجربة ، فدل ما ذكر على أن جعل البيت الحرام والشهر الحرام والهدى والقلائد قياما للناس - لم يكن إلا الحكمة بالغة صادرة عن علم بخفايا الامور وغاياتها ، فكان دليلا على أنه سبحانه يعلم ما في السموات وما في الأرض من أسباب الرزق ونظام الخلق وغير ذلك ، وأنه عليم بكل شيء فلا تخفى عليه خافية . على ان آياته الدالة على علمه بما في السموات والأرض وبغير ذلك أم وأظهر في نظر العقل من جعله بعض الامكنة والأزمنة سببا لدفع الشقاوة عن كثير من الناس وجلب السعادة والهناء لهم ، فان سننه تعالى في الفلك وسير الشمس والقمر وغيرها بحسبان ، وفي عالم الجماد والنبات والحيوان ، لا يعترها من الشبهات ما يعترى السنن المتعلقة بنوع الانسان ، ولكن الناس يفعلون عنها .

- (١٠١) إِعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ  
 (١٠٢) مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ ، وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْشُمُونَ  
 (١٠٣) قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَلِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَلِيثِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ .

أرشدنا جل شأنه في الآية التي قبل هذه إلى بعض آيات علمه في خلقه وأمره وأرشدنا في هذه إلى العلم بأن العلم بكل شيء ، الذي ظهرت آيات علمه وحكمته في خلق السموات والأرض ، كما ظهرت في جعل البيت الحرام قياما للناس - لا يمكن أن يترك الناس سدى ، كما انه لم يخلقهم عبثا ، فلا يخلق بحكمته وعدله أن يجعل الذين اجترحوا السيئات ، كالذين آمنوا وعملوا الصالحات ، ولا أن يسوى بين الطيب

والخبِيث كالمؤمن والكافر ، والبر والفاجر ، والمصلح والمفسد ، والمظلوم والظالم ، فلا بد إذاً من الجزاء بالحق ، ولا يملك الجزاء إلا من يقدر على العقاب الشديد ، وعلى المغفرة والرحمة ، لذلك قال ﴿اعلموا أن الله شديد العقاب ﴾ لمن دسّ نفسه بالشرك والفسوق والعصيان ﴿وان الله غفور رحيم ﴾ لمن زكّى نفسه بالأعمال الصالحة مع التوحيد والإيمان ، فلا يؤاخذ به بما سلف قبل الإيمان ، ولا بما يعمل من سوء بجهالة إذا بادر إلى التوبة والإصلاح ، ولا باللامم ، إذا اجتنب كبار الإثم والفواحش ، بل يستر ذنبه ويحوه ، فيضمحل في إيمانه وعمله الصالح ، كما يستر القدر القليل ، ويضمحل بما يضره من الماء الكثير ، ويخصه فوق ذلك برحمة منه ورضوان .  
فآلية متضمنة للترغيب والترهيب ، والوعد والوعيد ، فهي وعيد لمن كفر وتولى عن العمل بكتاب الله ، ووعد لمن آمن به وعمل الصالحات ، وقد تقدم تفسير المغفرة والرحمة في كثير من الآيات ، ولعل في تقديم ذكر العقاب وتأخير ذكر المغفرة والرحمة إشارة إلى أن العقاب قد ينتهي بالمغفرة والرحمة فلا يدوم لأن رحمة تعالى سبقت غضبه كما ثبت في الحديث الصحيح ، ولذلك يغفر كثيراً من ظلم الناس لأنفسهم (ويغفو عن كثير) وأعاد اسم الجلالة في مقام الإضمار للدلالة على أن مغفرته ورحمته ثابتتان له بالأصالة .

﴿ ما على الرسول إلا البلاغ : الله يعلم ما تبدون وما تكتمون ﴾ هذا بيان لوظيفة الرسول في إثربيان كون الجزاء بيد الله العليم بكل شيء ، وهي ان الرسول من حيث هو رسول الله ليس عليه إلا تبليغ رسالة من أرسله ، فهو لا يعلم جميع ما يبيده المكلفون من الأعمال والأقوال وما يكتُمونه منها ، فيكون أهل الحسابهم وجزائهم على أعمالهم ، وإنما يعلم ذلك الله وحده ، وفيه إبطال لما عليه أهل الشرك والضلال من الخوف من معبوداتهم الباطلة والرجاء فيها ، والتمس الخلاص والنجاة من عذاب الآخرة بشفاعتها ، فهو يقول بصيغة الحصر « ما على الرسول إلا البلاغ » والبيان لدين الله وشرعه ، فبذلك تبرأ ذمته ، ويكون من بلغهم هم المسؤولين عند الله تعالى والله وحده هو الذي يعلم ما تبدون وما تكتمون من عقائدكم وأقوالكم وأفعالكم

فيجازيكم عليها ، بحسب علمه المحيط بكل ذرة منها ، فيكون جزاؤه حقا وعدلا ،  
 ويزيد المحسنين كراما منه وفضلا ( من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها ) فلا  
 تطلبوا سعادتكم إلا من أنفسكم ، ولا تخافوا عليها إلا منها .

ويؤيد تفسيرنا هذا قوله في سورة الرعد ( ١٣ : ٤٠ ) فانما عليك البلاغ  
 وعلينا الحساب ) وقوله في سورة الأنعام ( ٦ : ٤٨ ) وما نرسل المرسلين إلا مبشرين  
 ومنذرين ، فمن آمن وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ( ٤٩ ) والذين كذبوا  
 بآياتنا هم المذاب بما كانوا يفسقون ( ٥٠ ) قل لا أقول لكم عندي خزائن الله  
 ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك ، إن أتبع إلا ما يوحى إلي . قل هل  
 يستوى الأعمى والبصير ، أفلا تفكرون ؟ ( ٥١ ) وأنذر به الذين يخافون أن  
 يحشروا إلى ربهم ، ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع ، لهمم يتقون )

وأما الشفاعة الواردة في الأحاديث فلا تناقض الشفاعة هنا وفي آيات  
 أخرى - لأنها عبارة عن دعاء مستجاب في الآخرة يظهر الله عقبه ماسبق به علمه  
 واقتضته حكمته بحسب ما في كتابه ، تكريرا للداعي الشفيع من غير أن يكون مؤثرا  
 في علم الله ولا في إرادته ، لأن الحادث لا يؤثر في القديم ، ( هو الأول والآخر  
 والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم )

ثم انه تعالى لما بين الجزاء وكونه منوطا بالأعمال ، أراد أن يبين ما يتعلق به  
 الجزاء من وصف الأعمال والعاملين لها ، فأثبت وجود حقيقتين متضادتين يرتب  
 على كل منهما ما يليق بها ، وهما حقيقة الطيب وحقيقة الخبيث ، فقال ﴿ قل لا يستوى  
 الخبيث والطيب ﴾ أي قل أيها الرسول مخاطباً كل فرد من أفراد أمة الدعوة :  
 لا يستوى الخبيث والطيب <sup>(١)</sup> من الأشياء والأعمال والأموال - كالضار والنافع ،  
 والافساد والصالح ، والحرام والحلال - ولا من الناس كالظالم والعاقل ، والجاهل  
 والعالم ، والمفسد والمصلح ، والبر والفاجر ، والمؤمن والكافر . فلذلك من الخبيث  
 والطيب في القسم الأول حكم يليق به عند الله تعالى ، ولكل منهما في القسم الآخر جزاء

(١) راجع تفسير الكلمتين في ص ١٦٩ و ١٧٠ ج ٧ من التفسير

ومكان يستحقه بحسب صفته (١٣٩:٦) سيجز بهم وصفهم، إنه حكيم عليهم) يضع كل شيء في موضعه بحسب علمه، ولعل نكتة تقديم الخبيث في الذكر كون السياق للاهتمام بإزالة شبهة المغترين بكثرتهم ولذلك قال ﴿ولو أعجبتكم كثرة الخبيث﴾ الخطاب من الرسول لكل مكلف بلغته دعوته كما تقدم أي ولو أعجبتكم أيها السامع كثرة الخبيث من الناس وجاههم، أو من الأموال المحرمة لسهولة تداولها والتوسع في التمتع بها، كأكل الربا والرشوة والغلول والخيانة، أو لدعوى أصحابها أنها دليل على حب الله ورضاه عنهم إذ فضلهم بها على غيرهم (وقالوا نحن أكثر أموالاً وأولاداً وما نحن بمعذبين)

أي لا يستويان في أنفسهما ولا عند الله ولو فرض أن كثرة الخبيث أعجبتك وغرتك فصرت بعيداً عن إدراك حقيقة الأمر، وهي أن القليل من الحلال كراتب الحاكم العادل وريح التاجر الصادق، خير من كثير الحرام كالرشوة والخيانة، باعتبار حسن العاقبة في الدنيا والآخرة، كما أن القليل الجيد من الغذاء أو المتاع خير من للكثير الرديء الذي لا يفي غناه ولا يفيد فائدته بل ربما يضر آكله ويفسد عليه معدته.

كذلك القليل الطيب من الناس خير من الكثير الخبيث فالفتنة القليلة من أهل الشجاعة والثبات والایمان تغلب الفئة الكثيرة من ذوى الجبن والتخاذل والشرك. وأن أفراداً من أولى البصيرة والرأى، ليأتون بما تعجز عنه الجماعات من أهل الغباوة والحرق، والعالم الحكيم يسخر لخدمته ألوفا من الجاهلين (قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون؟)

كان المشركون يفخرون على المؤمنين في صدر الاسلام بكثرتهم ويعتزون بها (وقالوا نحن أكثر أموالاً وأولاداً) فضرب الله تعالى لهم مثل الكافر الذى فاخر المؤمن بقوله (أنا أكثر منك مالا وأعز نفراً) وكيف كانت عاقبة أمره خسراً وقال لهم (١٩:٨) ولن تغنى عنكم فتنتكم شيئاً ولو كثرت، وأن الله مع المؤمنين) ثم قال للمؤمنين تثبيناً لهم حتى لا تروهم كثرة المشركين في عددهم وعددهم (٢٦:٨) واذكروا إذ أنتم قليل مستضعفون في الأرض تخافون أن يتخطفكم الناس. فأواكم وأيدكم بنصره) وجاءت هذه الآية والقاعدة العامة وهي أن العبرة بصفة الشيء لا بعدده وإنما تكون العزة بالكثرة بعد التساوى في الصفات.

ولما كان من دأب أهل الغفلة والجهول الغرور بالكثرة مطلقا قال تعالى تعقيبا  
 على ما أثبتته من تفضيل الطيب على الخبيث وإن كثرت الخبيث ﴿ فأتقوا الله يا أولى  
 الألباب لعلمكم تفلحون ﴾ أي فاتقوا الله يا أصحاب العقول الراجحة ولا تغفروا  
 بكثرة المال الخبيث ولا بكثرة أعمال الباطل والفساد من الخبيثين ، فان تقوى الله  
 تعالى هي التي تنظمكم في سلك الطيبين ، فيرجى لكم أن تكونوا من المفلحين .  
 أي الفائزين بخير الدنيا والآخرة .

وإنما خص أولى الألباب بالذكر في عجز الآية بعد مخاطبة كل مكلف في صدرها  
 لأن أهل البصيرة والروية من العقلاء هم الذين يعتبرون بعواقب الأمور التي تدل  
 عليها أوائلها ومقدماتها ، بعد التأمل في حقيقتها وصفاتها ، فلا يصرون على الغرور  
 بكثرة الخبيث بعد التنبيه والتذكير ، وأما الأغرار الغافلون الذين لم يبرنوا عقولهم  
 على الاستقلال في النظر ، والاعتبار بالتجارب والحكم ، فلا يفيدهم وعظ واعظ ولا  
 تذكير مذكر ، بل لا يعتبرون بما يرون بأعينهم ويسمعون بأذانهم من حوادث  
 الأغنياء الذين ذهبت أموالهم الكثيرة المجموعة من الحرام ، ولان عواقب الأمم  
 والدول التي اضمحلت كثرتها العاطلة من فضيلتي العلم والنظام ، وكيف ورث هؤلاء  
 وأولئك من كانوا أقل مالا ورجالا ، إذ كانوا أفضل أخلاقا وأعمالا (والعاقبة المتقين)  
 وروى عن السدي أن المراد بالخبيث هنا المشركون وبالطيب المؤمنون وروى  
 عن أبي هريرة قال « لدرهم حلال أتصدق به أحب إلى من مائة ألف ومائة ألف  
 حرام فان شئتم فاقروا كتاب الله (قل لا يستوى الخبيث والطيب ) » وروى ابن  
 أبي حاتم عن عبد الرحمن الاسكندراني قال : كتب إلى عمر بن عبد العزيز بعض  
 عماله يذكر أن الخراج قد انكسر ، فكتب إليه عمر « إن الله يقول ( لا يستوى الخبيث  
 والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث ) فإن استطعت أن تكون في العدل والإصلاح  
 والاحسان ، منزلة من كان قبلك في الظلم والفجور والعدوان فافعل . ولا قوة إلا بالله . »  
 فهذه الآية قاعدة في التشريع وبرهان للقياس الصحيح ، وأصل للأدب والتهذيب

(١٠٤) يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِأَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ



تَسْوُكُمْ وَإِنْ تَسْتَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنزَلُ الْقُرْآنُ تَبَدَّلَكُمْ ، عَفَا اللَّهُ  
عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ (١٠٥) قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ ثُمَّ  
أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ

قال الرازي : في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه (الاول) أنه تعالى لما قال  
« ما على الرسول إلا البلاغ » صار التقدير كأنه قال : ما بلغه الرسول اليكم فخذوه  
وكونوا منقادين له ، وما لم يبلغه الرسول اليكم فلا تسألوا عنه ولا تخوضوا فيه ،  
فانكم إن ختمت فيما لا تكليف فيه عليكم فرما جاءكم بسبب ذلك الخوض الفاسد  
من التكليف ما يثقل ويشق عليكم ( الثاني ) أنه تعالى لما قال « ما على  
الرسول إلا البلاغ » وهذا ادعاء منه للرسالة (؟) ثم ان الكفار كانوا يطالبونه بمعجزات  
المعجزات بمعجزات أخرى على سبيل التعنت كما قال حاكيها عنهم ( وقالوا لن تؤمن  
لنا حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا - إلى قوله - قل سبحان ربي ! هل كنت إلا  
بشرارسولا؟ ) والمعنى أني رسول أمرت بقبليغ الرسالة والشرائع والأحكام اليكم ،  
والله تعالى قد أقام الدلالة على صحة دعواي في الرسالة باظهار أنواع كثيرة من المعجزات ،  
فبمعد ذلك يكون طلب الزيادة من باب التحكم ، وذلك ليس في وسعي ، ولعل اظهارها  
يوجب ما يسوؤكم ، مثل أنها لو ظهرت فكل من خالف بمعد ذلك استوجب العقاب  
في الدنيا . ثم إن المسلمين لما سمعوا الكفار يطالبون الرسول ﷺ بهذه المعجزات  
وقع في قلوبهم ميل إلى ظهورها فعر فوا في هذه الآية أنهم لا ينبغي لهم أن يطلبوا ذلك ،  
فر بما كان ظهورها يوجب ما يسوؤهم ( الوجه الثالث ) أن هذا متصل بقوله ( والله  
يعلم ما تبدون وما تكتمون ) فتركوا الأمور على ظواهرها ولا تسألوا عن أحوال  
مخفية إن تبد لكم تسوؤكم . اه كلام الرازي بنصه وضمف عبارته .

وأقول : إن مناسبة هاتين الآيتين لآية تبليغ الرسول للرسالة مناسبة خاصة  
قريبة ، ولهما وقع من مجموع السورة ينبغي تذكره والتأمل فيه . ذلك أن هذه السورة آخر  
ما نزل من السور كما قالت عائشة ، وسورة النصر ، كما قال ابن عباس ، وجمع بينهما  
ابن عمر ، وقد صرح الله تعالى في أوائلها بما كمال الدين ، وإتمام النعمة به على

العالمين ، فناسب أن يصرح فيها بأن الرسول قد أدى ما عليه من وظيفة البلاغ ، الذى كل به الاسلام وأنه لا ينبغي للمؤمنين أن يكثروا عليه من السؤال ، لئلا يكون ذلك سبباً لكثرة التكاليف التى يشق على الأمة احتمالها ، فتكون العاقبة أن يسرع اليها الفسوق عن أمر ربها . وهو معصوم من كتمان شيء مما أمره الله بقبليته .

فان قيل : إذا كان الأمر كذلك فلم طال الفصل بين هذا النهى وبين الخبر بالمال الدين ، ولم يتصل به فى النظم الكريم ؟ قلت : تلك سنة القرآن فى تفريق مسائل الموضوع الواحد من أخبار وأحكام وغيرهما لما بيناهم مراراً من حكمة ذلك . وهالك أقوى ماورد فى أسباب نزول الآيتين :

روى أحمد والبخارى ومسلم والترمذى والنسائى وابن جرير وغيرهم عن أنس ابن مالك قال « خطب رسول الله ﷺ خطبة ما سمعت مثلاً قط وقال فيها : لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيراً . قال فغضى أصحاب رسول الله ﷺ وجوههم لهم خنين<sup>(١)</sup> فقال رجل : من أبى ؟ قال فلان » فنزلت هذه الآية ( لا تسألوا عن أشياء ) قال الحافظ ابن كثير : وقال ابن جرير : حدثنا بشر حدثنا يزيد حدثنا سعيد عن قتادة فى قوله ( يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبدلكم تسؤمكم ) الآية ، قال فحدثنا أن أنس بن مالك حدثه أن رسول الله ﷺ سأله حتى أحفوه بالمسألة فخرج عليهم ذات يوم فصعد المنبر فقال « لا تسألونى اليوم عن شيء إلا بينته لكم . فأشفق أصحاب رسول الله ﷺ أن يكون بين يدي أمر قد حضر ، فجعلت لا أتفت لا يميناً ولا شمالاً إلا وجدت كل رجل لا فأرأسه فى ثوبه يسكى ، فأنشأ رجل كان يلاحى فيدعى إلى غير أبيه فقال : يا نبى الله من أبى ؟ قال : أبوك حذافة . قال ثم قام عمر - أو قال فأنشأ عمر - فقال رضيتم بالله رباً وبالاسلام ديناً وبمحمد رسولاً عائداً بالله - أو قال أعوذ بالله من شر الفتن . قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لم ارقى الخير والشر كالיום قط

(١) روى بالمعجمة وبالمهمله وهما اسمان لصوتين مخصوصين والمراد هنا البكاء بهما ، فالأول البكاء الذى يخرج به الصوت من الخياشيم مع غنة والثاني البكاء المرتفع من الصدر وهو دون النحيب .

صورت لى الجنة والنار حتى رأيتهما دون الحائط » أخرجاه (أى الشيخان) من طريق سعيد ، ورواه معمر عن الزهري عن أنس بنحو ذلك أو قريباً منه . قال الزهري فقالت أم عبدالله بن حذافة « مارأيت ولداً أعق منك . قالت : أكننت تأمن أن أمك قد قارفت ماقارف أهل الجاهلية فنفضحها على رؤوس الناس ؟ فقال والله لو ألحقتى بعمد أسود للحقته . »

وقال ابن جرير أيضاً : حدثنا الحارث حدثنا عبد العزيز حدثنا قيس عن أبى حصين عن أبى صالح عن أبى هريرة قال « خرج رسول الله ﷺ وهو غضبان محمراً وجهه حتى جلس على المنبر، فقام إليه رجل فقال : أين أبى ؟ قال : فى النار - فقام آخر فقال : من أبى ؟ قال أبوك حذافة فقام عمر بن الخطاب فقال رضينا بالله رباً وبالاسلام ديننا وبمحمد ﷺ نبياً وبالقرآن إماماً ، إنا يارسول الله حديثو عهد بجاهلية وشرك ، والله أعلم من آباؤنا . قال فسكن غضبه ونزلت هذه الآية ( ياأيها الذين آمنوا لاتسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسوءكم ) الآية . إسناده جيد .

وقد ذكر هذه القصة مرسله غير واحد من السلف منهم أسباط عن السدى فذكر ابن كثير عنه مثل حديث أبى هريرة فى جملته وزاد فى آخر كلام عمر - « فاعف عنا عفا الله عنك ، فلم يزل به حتى رضى : فيومئذ قال ، الولد للهراش وللماهر الحجر » (ثم قال) قال البخارى : حدثنا الفضل بن سهل حدثنا أبو النضر حدثنا أبو خيثمة حدثنا أبو الجويرية عن ابن عباس رضى الله عنهما قال « كان قوم يسألون رسول الله (ص) استهزاء فيقول الرجل : من أبى ؟ ويقول الرجل تفضل نأقته : أين نأقتى ؟ فأنزل الله فيهم هذه الآية (ياأيها الذين آمنوا لاتسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسوءكم) حتى فرغ من الآية كلها » تفرد به البخارى .

وقال الامام أحمد حدثنا منصور بن وردان الأسدى حدثنا على بن عبدالاعلى عن أبيه عن أبى البخترى وهو سعيد بن فيروز عن على قال « لما نزلت هذه الآية ( والله على الناس حجج البيت من استطاع إليه سبيلاً ) قالوا يارسول الله أفى كل عام فسكت . فقالوا : أفى كل عام ؟ فسكت ، قال ثم قالوا : أفى كل عام ؟ فقال : لا ولو

قلت نعم لوجبت - ولو وجبت لما استنطعتم ، فأنزل الله (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم) الآية » وكذا رواه الترمذى وابن ماجه من طريق منصور بن وردان به . وقال الترمذى غريب من هذا الوجه ، وسمعت البخارى يقول : أبو البخترى لم يدرك عليا . اهـ

أقول : منصور بن وردان ثقة كما قال ابن حبان وغيره ، وأبو البخترى هو سعيد ابن فيروز التامى ثقة فيه تشيع ، روى عنه الجماعة كلهم ، ولكن مراسيله ضعيفة وقد عزا السيوطى فى الدر المنثور حديث على هذا إلى أحمد والترمذى وحسنه وابن ماجه وابن أبى حاتم والحاكم وذكر نحوه عن ابن عباس عازيا إياه إلى عبد ابن حميد وابن المنذر والحاكم - قال : وصححه - والبيهقى فى سننه . وفيه أن السائل هو الأقرع بن حابس ، وذكر مثله أيضاً عن الحسن من تخرج عبد بن حميد وفيه « ذرونى ما ذرتكم » الخ وهذه الزيادة من أحاديث الصحيحين وغيرهما عن أبى هريرة ولفظ البخارى « دعونى ما تركنكم » ولفظ مسلم « دعونى ما تركتكم فانما أهلك من كان قبلكم كثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فاذا نهيتكم عن شىء فاجتنبوه ، وإذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم »

قال القسطلانى فى شرحه له تبعا للحافظ ابن حجر : وسبب هذا الحديث على ما ذكره مسلم (أقول وكذا النسائى) من رواية محمد بن زياد عن أبى هريرة (رض) قال « خطبنا رسول الله ﷺ فقال يا أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال رجل أكل عام يارسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثا . فقال رسول الله (ص) لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم - ثم قال - ذرونى ما تركتم » الحديث وأخرجه الدارقطنى مختصراً وزاد فيه : فنزلت (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم) اهـ وأقول محمد بن زياد هذا ثقة روى عنه الجماعة كلهم .

ونص سنن النسائى عن أبى هريرة قال « خطب رسول الله (ص) الناس فقال : إن الله عز وجل قد فرض عليكم الحج . فقال رجل : فى كل عام؟ فسكت عنه حتى أعاده ثلاثا فقال : لو قلت نعم لوجبت ، ولو وجبت ما قمت بها . ذرونى ما تركتم ، فانما أهلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فاذا

أمرتكم بالشئ - وفي نسخة بشئ - فخذوا به ما استطعتم ، وإذا نهيتكم عن شئ - فاجتنبوه » وروى عن ابن عباس مسألة وجوب الحج وأن الأقرع بن حابس قال « كل عام يارسول الله ؟ فسكت فقال : لو قلت نعم لوجبت ثم إذا لاتسمعون ولا تطيعون ولكنها حجة واحدة » وفي فتح الباري أن ابن عبد البر نقل عن رواية مسلم أن السؤال عن الحج كان يوم خطب صلى الله عليه وسلم وقال « لا يسألني أحد عن شئ إلا أخبرته » وقال ابن جرير : حدثني إسحاق بن إبراهيم بن حبيب بن الشهيد ، قال حدثنا عتاب بن بشير عن خصيف عن مجاهد عن ابن عباس ( لا تسألوا عن أشياء ) قال « هي البحيرة والسائبة والوصيلة والحامى ، ألا ترى أنه يقول بعد ذلك : ما جعل الله من كذا ولا كذا » قال وأما عكرمة فإنه قال : إنهم كانوا يسألونه عن الآيات فهوا عن ذلك ثم قال ( قد سأها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين ) قال فقلت : قد حدثني مجاهد بخلاف هذا عن ابن عباس فمالك تقول هذا ؟ قال : هيه

ثم روى ابن جرير مثل قول مجاهد عن سعيد بن جبير ، ثم قال : وأولى الأقوال بالصواب في ذلك قول من قال : نزلت هذه الآية من أجل إكثار السائلين رسول الله صلى الله عليه وسلم المسائل ، كسألة ابن حذافة إياه من أبوه ، ومسألة سائله إذ قال « إن الله فرض عليكم الحج » أفي كل عام ؟ وما أشبه ذلك من المسائل ، لتظاها الأخبار بذلك عن الصحابة والتابعين وعامة أهل التأويل . وأما القول الذى رواه مجاهد عن ابن عباس فغير بعيد عن الصواب ، ولكن الأخبار المتظاهرة عن الصحابة والتابعين بخلافه . ذكر هنا القول من أجل ذلك : على أنه غير مستنكر أن تكون المسألة عن البحيرة والسائبة والوصيلة والحامى كانت فيما سألوا النبي صلى الله عليه وسلم عنه من المسائل التى كره الله لهم السؤال عنها الخ ما قاله ، وفيه أن تلك الأخبار صحاح فوجب ترجيحها ، بشير إلى ضعف سند رواية مجاهد لأن خصيف بن عبد الرحمن راو بها عنه قد ضعفه الإمام أحمد وقال مرة : ليس بقوى . وقال أبو حاتم : تكلم في سوء حفظه ، ولكن قال ابن معين فيه مرة صالح ومرة ثقة

والطريقة المتبعة في الجمع بين أمثال هذه الأحاديث : أن يقال : إن النسي في الآية

يشمل كل ماورد في سبب نزولها وكل ماهو في معناه ، وليس كل ماورد في أسباب النزول كان سبباً حقيقياً ، بل كانوا يقولون في كل مايدخل في معنى الآية ويشمله عموماً : إنها نزلت فيه ، وكثيراً مايقولون كلام الرواة بمعناه فيجىء منطوقه متعارضاً وقد بينا هذه المسألة مراراً . وأبعد ماقليل في أسباب نزول هذه الآية : أن بعضهم كان يسأل النبي عن الشيء امتحاناً أو استهزاء ، وهذا لايصدر إلا من كافر صريح أو منافق ، والخطاب في الآية للمؤمنين فلا يمكن أن يكون نهيهم عن سؤال الامتحان أو الاستهزاء ، وإتمام الجوز أن يكون في الآية تعريض بالكافرين والمنافقين وفي بعض روايات حديث أنس بن مالك « أن الناس سألوا نبي الله ﷺ حتى أحفوه بالمسألة » الخ الحديث المتقدم . وفي حديث لأبي موسى الأشعري في الصحيحين بمعناه « فلما أكثروا عليه المسألة غضب وقال : سلوني » فبعض العلماء يرى أن النهي عن السؤال في الآية لهذا الإحفاء والاضطراب الذي آذوا به الرسول ﷺ ولكن ماشرط في النهي وما علل به يناق ذلك

والقول الجامع الروايات والمتبادر من اللغة في معنى الآية مايتأتى :

﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤم ﴾ (أشياء) اسم جمع أو جمع لكلمة (شيء) وهي أعم الألفاظ مطلقاً أو الألفاظ الدالة على الموجود فتشمل السؤال عن الأحكام الشرعية ، والعقائد والأسرار الخفية ، والآيات الكونية إذا تحقق فيما ذكر معنى الجملتين الشرطيتين ، والمقصود أولاً وبالذات النهي عن سؤال الرسول ﷺ عن أشياء من أمور الدين ودقائق التكليف ويليه السؤال عن الأمور الغيبية أو الأسرار الخفية المتعلقة بالأعراض ، وغير ذلك من الأشياء التي يحتمل أن يكون إظهارها سبباً للفساد ، إما بشدة التكليف وكثرتها ، وإما بظهور حقائق تفصح أهلها . ولكن حذف مفعول «تسألوا» يدل على العموم ، أى ولا تسألوا غير الرسول عن أشياء يحتمل أن يكون إبدائها سبباً لفسادكم ، فهي تتضمن النهي عن الفضول وما لايعنى المؤمن .

ومن المقرر في قوانين العربية أن شرط «إن» مما لايقطع بوقوعه والجزاء تابع للشرط في الوقوع وعدمه ، فكان التعبير بقوله « إن تبد لكم تسؤم » دون « إذا

أبدت لكم تسوؤكم » دالا على أن احتمال إبدائها وكونه يسوء كاف في وجوب الانتهاء عن السؤال عنها

وبهذا يسقط قول من يقول : ان أمثلة المسائل النهي عنها الواردة في أسباب النزول مما يمكن العلم بكون إبدائها يسوء السائلين عنها ، بل يحتمل عندهم أن يكون مما يسر ، وقد كان جواب من سأل عن أبيه سارا له وكذلك من سأل عن الحج إذ كان جوابه التخفيف عنه وعن الأمة ببيان كون الحج يجب على كل مستطيع مرة واحدة لافي كل عام . ويمكن أن يقال مثل هذا في كل سائل عن أمثال هذه المسائل فلا يظهر تعليل النهي بهذا الشرط ، كل هذا يسقط بما ذكرنا من دلالة الجملة الشرطية المصدرية بان على احتمال وقوع شرطها لاعلى القطع بوقوعه

ويدل على هذا الذي قررناه قول النبي ﷺ للاعرابي الذي سأله عن الحج « ويحك ماذا يؤمنك أن أقول نعم ؟ ولو قلت نعم لوجبت » الخ ماتقدم ، وفي رواية لابن جرير « ولو وجبت لكفرتم ، ألا انه انما أهلك الذين قبلكم أئمة الحرج » فهو صريح في كون احتمال قوله « نعم » كان كافيا في وجوب ترك ذلك السؤال ، ويدل عليه أيضا في سؤال عبدالله بن حذافة عن أبيه قول أمه له « ما رأيت ولدنا أعق منك ، أتأمن أن تكون أمك قارفت ما قارف أهل الجاهلية فتفضحها على رهوس الناس ؟ » وسيأتي رأينا في جوابه ﷺ لابن حذافة

﴿ وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم ﴾ أى وان تسألوا عن جنس تلك الأشياء التي من شأنها أن يكون إبدائها مما يسوءكم حين ينزل القرآن في شأنها أو حكمها لاجل فهم ما نزل إليكم فان الله يبيده لكم على لسان رسوله ، وبنحو هذا القول قال شيخ المفسرين ابن جرير الطبرى ، فانه بعد ايراد الوجوه السابقة في السؤال عند تفسير صدر الآية قال في تفسير هذه الجملة مانصه :

« يقول تعالى ذكره الذين نهام من أصحاب رسول الله ﷺ عن مسألة رسول الله ﷺ عما نهام عن مسألتهم اياه عن فرائض لم يفرضها عليهم ، وتحليل أمور لم يحللها لهم ، وتحريم أشياء لم يحرمها عليهم - قبل نزول القرآن بذلك - يا أيها المؤمنون السائلون عما سألو عنه رسول مما لم أنزل به كتابا ولا وحيا لا تسألوا عنه

فانكم إن أظهر ذلك لكم تبيان بوحي وتنزيل ساءكم ، لأن التنزيل بذلك إذا جاءكم فاعلموا  
 بجيشكم بما فيه امتحانكم واختباركم ، إما بالباب عمل عليكم ، ولزوم فرض لكم ، وفي  
 ذلك عليكم مشقة ، ولزوم مؤنة وكلفة ، وإما بتحرير مالو لم يأت بتحريره وحي كنتم  
 من التقدم عليه في فسحة وسعة ، وإما بتحليل ما تعتقدون تحريمه وفي ذلك لكم مساواة  
 لتقلكم عما كنتم ترونه حقا إلى ما كنتم ترونه باطلا ، ولسكنكم إن سألتم عنها بعد نزول  
 القرآن بها وبعد ابتدائكم شأن أمرها في كتابي إلى رسولي اليكم بين عليكم ما أنزلته  
 إليه من إتيان كتابي وتأويل تنزيلي ووحى .

«وذلك نظير الخبر الذي روى عن بعض أصحاب رسول الله (ص) الذي  
 حدثنا به هناد بن السرى قال : حدثنا أبو معاوية عن داود بن أبي هند عن مكحول  
 عن أبي ثعلبة الخشني قال «إن الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها ، ونهى عن  
 أشياء فلا تنتهكوها ، وحد حدودا فلا تعتدوها ، وعفا عن أشياء من غير نسيان فلا  
 يبعثوا عنها » ثم روى ابن جرير مثل هذا المعنى عن عبيد بن عمير تفسيراً للآية  
 وروى عن ابن عباس أنه قال : لا تسألوا عن أشياء إن نزل القرآن منها بتغليظ ساءكم  
 ذلك ولسكن انتظروا فإذا نزل القرآن فانكم لا تسألون عن شيء إلا وجدتم تبيانه اه  
 وظاهر كلامه أن الحديث موقوف على أبي ثعلبة وستعلم أنه مرفوع .

وقال الحافظ ابن كثير في بيان هذا الوجه «أى لا تسألوا عن أشياء تستأنفون  
 السؤال عنها فله قد ينزل بسؤالكم تشديد أو تضيق وقد ورد في الحديث «أعظم  
 المسلمين جرما من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته» ولكن إذا نزل القرآن  
 بها مجملة فسألتهم عن بيانها بينت لكم حيثئذ لاحتياجكم إليها (عفا الله عنها) أى ما لم  
 يذكره في كتابه فهو مما عفا عنه فاسكتوا أنتم عنها كما سكت عنها ، وفي الصحيح عن  
 رسول الله (ص) أنه قال «ذروني ما تركتكم فانما أهلك من كان قبلكم كثرة سؤالهم  
 واختلافهم على أنبيائهم» وفي الحديث الصحيح أيضا «إن الله تعالى فرض فرائض  
 فلا تضيعوها ، وحد حدودا فلا تعتدوها ، وحرم أشياء فلا تنتهكوها ، وسكت  
 عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تسألوا عنها»

أقول : أما حديث «ذروني ما تركتكم» وفي رواية بلفظ «دعوني» فهو في



الصحيحين وسببه السؤال عن الحج كما تقدم ، وأما حديث أبي ثعلبة فقد عزاه الحافظ ابن كثير إلى الصحيح أيضا ولم يسنده ولا أشار إلى من خرجه . وهو في سنن الدارقطني ، وأورده صاحب مشكاة المصابيح عنه في الفصل الثاني من كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة قال : وعن أبي ثعلبة الخشني قال : قال رسول الله ﷺ « إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها ، وحرم حرما فلا تنهكوها ، وحد حدودا فلا تعتدوها ، وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها »

ورويناه في الأربعين النووية <sup>(١)</sup> عنه بلفظ « إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحد حدودا فلا تعتدوها ، وحرم أشياء فلا تنهكوها ، وسكت عن أشياء رحمة بكم من غير نسيان فلا تبحثوا عنها » قال النووي : حديث حسن رواه الدارقطني وغيره وثم وجه ثان في معني الجملة وهو أنه يقول : إن تسألوا عن تلك الأشياء في زمن نزول القرآن وعهد التشريع يظهرها الله لكم - إن كانت اعتقادية ببيان ما يجب أن يعلم فيها ، وإن كانت عملية ببيان حكمها ، لأن لكل شيء حكما يليق به في علم الله وحكمته ، والله تعالى يبين لعباده بنص الخطاب ما لا بد لهم منه لصالح أمرى معادهم ومعاشهم - وبفحوى الخطاب أو الإشارة ما يفتح لهم باب الاجتهاد في كل ماله علاقة بأمر مصالحهم ، فيعمل كل فرد أو هيئة حاكمة منهم بما يظهر أنه الحق والمصلحة ، وينتهي عما يظهر له أنه الباطل والمفسدة ، فيكون الوازع للفرد في المسائل الشخصية من نفسه بحسب درجته في العلم والفضيلة ، وللمجموع في الأحكام والسياسة من أنفسهم أيضا ، لأنه يتقرر بتشاور أولى الأمر منهم ، وفي ذلك منتهى السعة واليسر . وإذا كان الأمر كذلك فالواجب أن يترك أمر التشريع إليه تعالى ، لأنه أعلم بمصالح العباد من أنفسهم ، فلا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم أحكامها تسؤمكم وتخرجكم ، ومق سألتم عنها في عهد التشريع لا بد أن تجابوا وتبين لكم ، ولكن هذا البيان قد يسد في وجوهكم باب الاجتهاد الذي فوضه

(١) كتاب الأربعين النووية أول كتاب تلقينته عن الشيوخ - قرأته في بلدنا

(القلون) على أستاذنا وشيخ شيوخنا علامة الديار السورية بل العربية الشيخ

محمود نشابة رحمه الله تعالى وأجازني به . وذلك قبل أن أبدأ بطلب العلوم

الله إليكم ، ويقيدكم بقيود أنتم في غنى عنها - وسيأتي تفسير هذا المبحث قريباً عقب تفسير الآيات .

فحاصل هذا الوجه : أن السؤال عن تلك الأشياء في زمن نزول القرآن يقتضى ابداءها لكم ، وابدائها يقتضى مساءتكم ، فيجب ترك السؤال عنها البتة .  
وحاصل الوجه الأول تحريم السؤال عن الأشياء التي من شأن ابدائها أن يسوء السائلين إلا في حالة واحدة ، وهي أن يكون قد نزل في شأنها شيء من القرآن فيه إجمال وأردتم السؤال عن بيانه ليظهر لكم ظهوراً لامرأ فيه ، كما وقع في مسألة تحريم الخمر بعد نزول آية البقرة - تقدم بيانه بالتفصيل - فعلى هذا تكون الجملة الشرطية الثانية من قبيل الاستثناء من عموم النهي . وإنما يدل هذا على جواز السؤال عن تلك الأشياء بشرطه لا على وجوبه ، فالسؤال عما ذكر غير مطلوب باطلاق

وكل من هذين الوجهين ظاهر في السؤال عن الأشياء التي تقتضى أجوبتها تشريعاً جديداً ، وأحكاماً تزيد في مشقة التكاليف . ولا يظهر البتة في سؤال الآيات الكونية لما يعارض ذلك من النصوص الدالة على عدم إجابة مقترحي الآيات لعنادهم ومشابغتهم ، وكون الإجابة تقتضى هلاكهم إذا لم يؤمنوا بها ، كما هي سنة الله فيمن قبلهم ( فان قيل ) إنما هذا الوعد للمؤمنين ، وإنما كانت تلك الاقتراحات من الكافرين ( قلنا ) لو أن المؤمنين فهموا من الآية أنهم يجابون إلى ما يقترحون من الآيات لوجد كثير منهم يقترح ذلك لما للنفوس من الشوق إلى رؤية الآيات . وأما السؤال عن الأمور الواقعة التي تقتضى أجوبتها اخباراً عن أسرار خفية وأمور غيبية ، فلا يظهر فيه كل من الجوابين مثل ظهوره في طلب الأحكام ، ولا سيما الأشياء الشخصية . كسؤال بعضهم عن أبيه ، فإذا صح أنه مراد من الآية فوجهه - والله أعلم - أن زمن نزول القرآن هو زمن بيان المفيات واطهارها للرسول عند الحاجة إلى معرفتها ، ومنه وقت السؤال عنها ، فانه إن سئل عنها يخبره الله بها مزيداً في إثبات نبوته ورسالته ، كما أخبره بالجواب عن الروح وعن أصحاب الكهف وذى القرنين حين سأله اليهود عنها . وعندى أن جوابه ﷺ لمن سأله عن أبيه جواب شرعى لا غيبى ، بدليل قوله بتلك

المناسية « الولد للفراش » فكأنه قال له : أبوك الشرعى من ولدت على فراشه وهو حذافة ابن قيس ، وهذا من أسلوب الحكيم المتضمن لتعليمهم ما ينفهم من السؤال فهو من قبيل ماورد في تفسير ( يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج ) وقد تقدم في تفسير سورة البقرة ( ج ٢ )

وهذه الآية تدل على عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة أو على أنه لا يقع - وقد غفل جمهور الأصوليين عن الاستدلال بها - وبيان ذلك : أن مايسأل عنه إما أن يكون مما يطلب العلم به كالمقائد والاعخبار ، وإما أن يكون مما يطلب العمل به وهو الأحكام . وتأخير البيان - دع تركه وعدمه - يقتضى الإقرار على الاعتقاد الباطل ، أو العمل بغير الوجه المراد للشارع ، إلا أن يكون شرعه تركه لاجتهاد الناس توسعة عليهم . ولا يدخل في هذا ولا ذلك السؤال عن الأمور الشخصية كسؤال من سأل عن ناقته . ولذلك جعلنا هذا النوع من السؤال غاية في خفاء دخوله في عموم ( وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبدلناكم ) فإن كان داخل فيه فحكته - والله أعلم - أن عدم إبداء الجواب للسائل المؤمن ربما كان مشككاً له في رسالة الرسول ﷺ

وذهب أبو السعود مذهباً غريباً في الآية وتعميل إبداء الأشياء المسئول عنها بما يوجب المساءة في كل من نوعيها ، فقال : والمراد بها مايشق عليهم ويفهم من التكاليف الصعبة التي لا يطبقونها ، والأمرار الخفية التي يقتضون بظهورها . ونحو ذلك مما لاخير فيه ، فكما أن السؤال عن الأمور الواقعة مستتبع لإبدائها ، كذلك السؤال عن التكاليف مستتبع لإيجابها عليهم بطريق التشديد لإساءتهم الأدب واجترائهم على المسألة والمراجعة ، ونجاوزهم عما يليق بشأنهم من الاستسلام لأمر الله عز وجل ، من غير بحث فيه ولا تعرض لكيفيته وكيته . اهـ

ثم أورد على ماقرره - بعد أن استشهد عليه بما ورد في سبب نزول الآية - ثلاثة إيرادات وأجاب عنها فقال :

( إن قلت ) تلك الأشياء غير موجبة للمساءة البتة ، بل هي محتملة للإيجاب المسرة أيضاً ، لأن إيجابها الأولى إن كان من حيث وجودها فهي من حيث عدمها موجبة الأخرى قطعا ، وليست إحدى الحثيتين محتمة عند السائل ، وإنما غرضه

من السؤال ظهورها كيف كانت ، بل ظهورها بحيثية إيجابها للمساءلة ؟  
 (قلت) لتحقيق المنهى عنه كماستعرفه مع مافيه من تأكيد النهى وأشديده .  
 لأن تلك الحثية هى الموجبة للانتهاء والانزجار لاحتية إيجابها للمسرة ، ولاحيثية  
 تردها بين الإيجابيين .

(ان قيل ) الشرطية الثانية ناطقة بأن السؤال عن تلك الأشياء الموجبة  
 للمساءلة مستلزم لابتدائها البتة كإسراء ، فلم تخلف الابداء عن السؤال فى مسألة الحج  
 حيث لم يفرض فى كل عام ؟

(قلنا) لوقوع السؤال قبل ورود النهى ، وما ذكر فى الشرطية إنما هو السؤال  
 الواقع بعد وروده ، إذ هو الموجب للتغليظ والتشديد ، ولا تخلف فيه  
 (إن قيل ) ما ذكرته إنما يتمشى فيما إذا كان السؤال عن الامور المترددة  
 بين الوقوع وعدمه كما ذكر من التكاليف الشاقة . وأما إذا كان عن الامور الواقعة قبله  
 فلا يكاد يتمشى لأن ما يتعلق به الابداء هو الذى وقع فى نفس الأمر ولا مرد له  
 سواء كان السؤال قبل النهى أو بعده ، وقد يكون الواقع ما يوجب المسرة كفى مسألة  
 عبد الله بن حذافة ، فيكون هو الذى يتعلق به الابداء لا غيره ، فيتعين التخلف حتما  
 (قلنا) لا احتمال للتخلف فضلا عن التمين ، فان المنهى عنه فى الحقيقة إنما هو  
 السؤال عن الأشياء الموجبة للمساءلة الواقعة فى نفس الأمر قبل السؤال ، كسؤال  
 من قال : أين أبى ؟ لا عما يعمها وغيرها مما ليس بواقع ولكنه محتمل للوقوع عند  
 المكلفين حتى يلزم التخلف فى صورة عدم الوقوع . ا هـ

وحاصل ماذهب إليه أن المراد من الآية نهى المؤمنين عن السؤال عما يعلمون  
 أن الجواب عنه يسوؤهم من الأخبار والأحكام دون ما يعلمون أنه يسرهم أو يكون  
 محتملا للمسرة والمساءلة - وهذا النوع من السؤال قلما يقع من أحد - وأن من  
 سأل عن شيء مما يتعلق بالأحكام فى زمن نزول القرآن فان الجواب عنه لا يكون إلا  
 بالتشديد ، عقوبة له وللجميع الأمة على إساءة أدبه . وإن هذا المذهب بعيد عن العقل  
 والنقل ، غير منطبق على عموم الرحمة ويسر الشرع ، وقد غفل قائله عفا الله عنه عند  
 كتابته عن ذلك فلم يفكر إلا فى ظواهر مدلول اللفظ . ولا تتوسع فى بسط الاعتراض

عليه اكتفاء بتقرير الصواب الذي هدانا الله تعالى إليه

أما قوله تعالى ﴿ عفا الله عنها والله غفور حلِيم ﴾ فقد روى في تفسيره قولان ( أحدهما ) ما رواه ابن جرير عن عبيد بن عمير وأشرنا إليه فيما قلناه عنه ، ونقلنا مثله عن ابن كثير وهو أن هذه الأشياء التي نهيتهم عن السؤال عنها هي مما عفا الله عنه بسكوته عنه في كتابه وعدم تكليفكم إياه فاستكنوا عنه أيضاً ، وأيدوا هذا القول بحديث أبي ثعلبة الخشني إذ قال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ « وسكت عن أشياء رحمة بكم من غير نسيان فلا تسألوا عنها » والجملة على هذا صفة لأشياء كإقال بعضهم أو هي استئناف بياني يتضمن تعليل النهي ، وهو يناسب كون النهي عن المسائل المتعلقة بالتشريع ( ثانيهما ) أن معناه عفا الله عما كان من مسألتكم قبل النهي فلا يعاقبكم عليها لاسعة مغفرته وحلمه ، فهو كقوله فيما يشابه هذا السياق ( عفا الله عما ساف ) وقوله ( إلا ما قد سلف ) ولا مانع عندنا بمنعنا من إرادة المعنيين معاً . فان كل ما تدل عليه عبارات القرآن من المعاني الحقيقية والمجازية والكنائية يجوز عندنا أن يكون مراداً منها مجتمعة تلك المعاني أو منفردة ما لم يمنع مانع من ذلك كأن تكون تلك المعاني مما لا يمكن اجتماعها شرعاً أو عقلاً ، فحينئذ لا يصح أن تكون كلها مرادة بل يرجح بعضها على بعض بطرق الترجيح المعروفة من لفظية وممنوية .

ثم قال تعالى ﴿ قد سألهم قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين ﴾ أي قد سأل هذه المسألة - أي هذا النوع منها - أو هذه المسائل - أي أمثالها - قوم من قبلكم ثم أصبحوا بعد إبدائهم كافرين بها ، فان الذين أكثروا السؤال عن الأحكام التشريعية من الأمم قبلكم لم يعملوا بما بين لهم منها بل فسقوا عن أمر ربهم ، وتركوا شرعه لاستئفالهم العمل به ، وأدى ذلك إلى استنكاره واستتباحه أو إلى جحود كونه من عند الله تعالى ، وكل ذلك من الكفر به ، والذين سألوا الآيات كقوم صالح لم يؤمنوا بعد إعطائهم إياها بل كفروا واستحقوا الهلاك في الدنيا قبل الآخرة . والأخبار الغيبية كآيات أو منها . وقد اقتصر ابن جرير في هذه الآية على تفسير المسائل التي سألوها وكفروا بها بالآيات التي يؤيد الله بها

١٣٨ قواعد عامة في الإسلام (١) ! كمال الدين (٢) الدين يسر ( تفسير ج ٧ )

الرسول عليهم السلام ، وذكر ابن كثير المعنيين الذين قررناهما آنفاً واستشهد للاول بمسألة السؤال عن الحج ولا بد من الجمع بينهما لتكون هذه الآية تنمة لما قبلها ، وبيانا لسبب ذلك النهي الجامع للمعنيين كما تقدم ، ويؤيد الاول ما ورد في حديث السؤال عن الحج من كون فرضه كل عام بفضي إلى الكفر ، وإنما يظهر ذلك بالوجه الذي قررناه وبيناه ولم نر أحدا سبقنا إليه ، وقد يكون مما لم نره وهو الأكثر والمعبرة في هذه الآية أن كثيراً من الفقهاء وسعوا بأقيستهم دائرة التكليف واتجهوا بها إلى العسر والحرج المرفوع بالنص القاطع ، فأفضى ذلك إلى ترك كثير من أفراد المسلمين وحكوماتهم للشريعة بحملتها ، وفتح لهم أبواب انتقادها والاعتراض عليها ، فاتبعوا بذلك سنن من قبلهم ، ولا بد لنا من عقد فصل خاص في تفصيل هذا البحث .

#### علاوة في بيان

كون كثرة الزيادة على نصوص الشارع والنقطع في الدين باستعمال الرأي في العبادات وأحكام الحلال والحرام - محلاً يسر الإسلام ومنافياً لمقصد  
نفتتح هذا الفصل بمقدمات من المسائل أكثر من مقاصد لا وسائل ، يتجلى  
بهن المراد ويتميز الحق من الباطل

(١) ان الله سبحانه وتعالى قد أكمل دينه وأتم به نعمته على المؤمنين بما أنزله من القرآن على خاتم رسله وبما قام به الرسول ﷺ أكمل القيام من بيان مراد الله تعالى من تنزيله ، فهذه مسألة قطعية ثابتة بالنقل والعقل ، وقد تقدم تفصيل القول فيها في تفسير ( اليوم أكملت لكم دينكم ) من هذه السورة<sup>(١)</sup>

(٢) ان هذا الدين يسر قد رفع الله تعالى منه الحرج كما نطق به النص في آية الوضوء من هذه السورة<sup>(٢)</sup> وفي سياق آيات الصيام من سورة البقرة - وتقدم تفسير النصين - وسياق نص آخر في معنى نص آية الوضوء في آخر سورة الحج وقال تعالى في سورة الأعلى ( ونيسرك لليسر ) أي الشريعة التي تفضل

(المائدة س ٥) (٣) القرآن أصل الدين احكام السنة التي لا ذكر لها فيه ١٣٩

غيرها باليسر، ولذلك سماها الرسول ﷺ بالحنيفية السمحة، ووصفها بقوله « ليلها كنهارها » وجعل الدين عين اليسر مبالغة في يسره فقال « إن هذا الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه » الخ رواه البخاري وابن حبان من حديث أبي سعيد المقبري . وقال ﷺ « أحب الدين - وفي لفظ : الأديان - إلى الله الحنيفية السمحة » رواه أحمد والبخاري في الأدب المفرد - وذكره البخاري في ترجمة أحد أبواب الصحيح تعليقا - والطبراني من حديث ابن عباس . وقال ﷺ « يسروا ولا تعسروا ، وبشروا ولا تنفروا » رواه الشيخان من حديث أنس وقال : « لقد تركتكم على مثل البيضاء ليلها ونهارها سواء » رواه ابن ماجه من حديث لأبي الدرداء

(٣) إن القرآن الحكيم هو أصل الدين وأساسه ، وقد قال الله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وقال (تبياناً لكل شيء) وأما الرسول ﷺ فهو المبلغ له والمبين لمراد الله تعالى مما جاء فيه مجعلا ، قال تعالى مخاطباً له ( إن عليك إلا البلاغ ) وقال ( وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ) ( وقال إنا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله )

واختلف العلماء فيما جاء في السنة من الأحكام التي لا ذكر لها في القرآن هل هي من رأى النبي ﷺ واجتهاده فيه ؟ أم بوحى آخر غير القرآن ؟ أم أذن الله له باستتشاف التشريع ؟ والخلاف مشهور ورجح الامام الشافعي القول الثاني . وفي صحيح البخاري (باب ما كان النبي ﷺ يسأل بما لم ينزل عليه الوحي ، فيقول « لا أدري » أو لم يجب حتى ينزل عليه الوحي ، ولم يقل برأى ولا قياس ، لقوله تعالى ( بما أراك الله ) وبلية فيه (باب تعليم النبي ﷺ أمته من الرجال والنساء مما علمه الله ليس برأى ولا تمثيل)

وتقول : لا يتجه الخلاف إلا في الأحكام الدينية المحضة ، وأما المصالح المدنية والسياسية والحربية فقد أمر بالمشاورة فيها ، وكان يرى الرأى فيرجع عنه لرأى أصحابه ، وعاتبه الله تعالى على بعض الأعمال التي عملها برأيه ﷺ ، كما ثبت ذلك

في غزوات بدر وأحد وتبوك ، ولا يتأتى شيء من ذلك فيما كان بوحى (١)  
 (٤) الرسول ﷺ معصوم من الخطأ فيما يبليغه عن الله عز وجل ، وفيما بينه  
 للناس من أمر دينه ، ولذلك قال في مسألة تلقيح النخل حين ظن أنه لا ينفع فتركه  
 بعضهم لظنه فحسر موصمه « إنما ظننت ظنا فلا تؤاخذوني بالظن ، ولكن إذا حدثكم  
 عن الله شيئا فخذوا به فإني إن أ كذب على الله » وقال أيضا « إنما أنا بشر مثلكم  
 إذا أمرتكم بشيء من أمر دينكم فخذوا به وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فاتموا أنا  
 بشر » وقال أيضا « أتم أعلم بأمر دنياكم » رواه ابن مسلم

(٥) إن الله تعالى قد فوض إلى المسلمين أمور دنياهم الفردية والمشاركة الخاصة  
 والعامية ، بشرط أن لا ينجي دنياهم على دينهم وهدى شريعتهم - فجعل الأصل في  
 الأشياء الإياحة بمثل قوله (هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا) وقوله (وسخر  
 لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه) - وجعل أمور سياسة الأمة وحكومتها  
 شورى ، إذ قال في وصف المؤمنين (وأمرهم شورى بينهم) وأمر بطاعة أولى الأمر  
 وهم أهل الحل والعقد ورجال الشورى - بالتبع لطاعة الله ورسوله ، وأرشد  
 إلى رد أمور الأمن والخوف المتعلقة بالسياسة والحرب والادارة إلى الرسول وإلى  
 أولى الأمر ، كما تقدم بيان ذلك في سورة النساء (راجع تفسير «أطيعوا الله وأطيعوا  
 الرسول وأولى الأمر منكم» (٢) وتفسير «ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر  
 منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم» (٣) ) وآتى هذه الأمة الميزان مع القرآن ،  
 كما آتاه الأنبياء من قبل ، والميزان ما يقوم به العدل والمساواة في الأحكام من  
 الدلائل والبيانات التي يستخرجها أهل العلم والبصيرة باجتهدهم في تطبيق الأحكام  
 على النص والعدل والمصلحة

وأما أدلة ذلك من السنة فأعظمها وأظهرها سيرته ﷺ في تدبير أمر الأمة  
 في الحرب والسلام والسياسة العامة بمشاورة أولى الرأي والفهم والمكانة المحترمة من  
 المؤمنين وهم كبار المهاجرين والأنصار (رض) ومنها إذ نه لما عند إرساله إلى اليمن

(١) راجع ص ٢٧٩ و ٣٩٥ ج ٥ تفسير (٢) ص ١٨٠ - ٢٢٢ ج ٥ تفسير

(٣) ص ٢٩٨ ج ٥ تفسير



بالاجتهاد في القضاء<sup>(١)</sup> وحديث « إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر » رواه البخارى من حديث عمرو بن العاص وذكر أن أبا هريرة وأبا سلمة تابعاه عليه

(٦) إن الله تعالى جعل الاسلام صراطه المستقيم لتكميل البشر في أمورهم الروحية والجسدية ، ليكون وسيلة للسعادة الدنيوية والأخروية ، ولما كانت الأمور الروحية التي تنال بها سعادة الآخرة من العقائد والعبادات لا تختلف باختلاف الزمان والمكان - أمّا الله تعالى وأكملها أصولاً وفروعاً . وقد أحاطت بها النصوص فليس لبشر بعد الرسول أن يزيد فيها ولا أن ينقص منها شيئاً

وأما الأمور الدنيوية من قضائية وسياسية فلما كانت تختلف باختلاف الأزمنة والامكانة - بين الاسلام أمم أصولها ، وما مست إليه الحاجة في عصر التنزيل من فروعها ، وكان من إعجاز هذا الدين وكاله أن ما جاءت به النصوص من ذلك يتفق مع مصالح البشر في كل زمان ومكان ، ويهدي أولى الأمر إلى أقوم الطرق لإقامة الميزان ، بما تقدم ذكره من الشورى والاجتهاد<sup>(٢)</sup>

(٧) من تدبر ما تقدم تظهر له حكمة ما كان من كراهة النبي ﷺ لكثرة سؤال المؤمنين له عن المسائل التي تقتضى أجوبتها كثرة الاحكام ، والتشديد في الدين ، أو بيان أحكام دنيوية ربما توافقت ذلك العصر ولا توافق مصالح البشر بعده . وقد تقدم بسط ذلك في تفسير الآيتين ، وسنورد قريباً أحاديث أخرى وأثارة في معنى ما أوردناه في سياق تفسيرهما

(٨) من أجل ذلك الذي تقدم كان السلف الصالح يذرون الاحداث والابتداع

(١) الحديث في ذلك رواه أحمد وأبو داود والترمذي من طريق أبي عوز مجدين عبد الله الثقفى عن الحارث بن عمرو عن جماعة من أصحاب معاذ الحصىين . وهو مرسل ضعيف صرح الترمذي بعدم اتصاله . والحارث هذا قال البخارى لا يصح حديثه . وبالغ الجوزقانى فجعل الحديث موضعاً ، وبالغ ابن القيم في إثبات الاحتجاج به لتلقيه بالقبول<sup>(٢)</sup> راجع الفرق بين الدين والشريعة في تفسير ( لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ) ص ٤١٣ ج ٦ تفسير وتفسير ( أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ) الخ ص ١٨٠ ج ٥ تفسير

و يوصون بالاعتصام والاتباع ، وينهون عن الرأى والقياس فى الدين ، ويتدافون الفتوى ويتحامونها ولا سيما إذا سئلوا عما لم يقع . ولكن بعض الذين انقطعوا العلم الشريعة فتحو باب القياس والرأى فيها ، وأكثروا من استنباط الفروع الكثيرة فى العبادات والمعاملات جميعا ، فجاء بعض الفروع مخالفا للسنة القولية أو العملية مخالفة بيينة ، وبعضها غير موافق ولا مخالف ، إلا أنه يدخل فيما عفا الله عنه فسكت عن بيانها راحة لا نسيانا كما ورد ، وقد وضعوا للاستنباط أصولا وقواعد منها الصحيح الذى تقوم عليه الحجة ، ومنها ما لا تقوم عليه حجة البتة ، ومنهم من لم يلتزم تلك الاصول والقواعد فى استنباطه للأحكام ، وقوله هذا حلال وهذا حرام ، وذهبوا فى ذلك مذاهب بددا ، وسلكوا إليه طرائق قددا ، فكثرت التكاليف حتى تعسر تعلمها ، فما القول فى عسر العمل بها ، فنسئل منها الافراد والجماعات ، وتفصت من عقلها الحكومات ، وكثرت على المسلمين بها الشبهات ، وكانت فى طريق الدعوة إلى الاسلام أصعب العقبات . ولو سلك المتأخرون طريق السلف حتى أئمة أهل الرأى منهم فى منع التقليد والرجوع إلى صحيح المأثور ، ورد المتنازع فيه إلى الله والرسول - لما وصلنا إلى هذا الحد الذى وصفناه

(٩) إن الإسلام دين توحيد واجتماع ، وقد نهى أشد النهى عن التفرق والاختلاف ، قال تعالى ( واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا ) وقال ( ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات ) وقال ( إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شيء ) وقال ( ولا تكونوا من المشركين . من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون ) ولم تكن هذه النصوص من الكتاب وأمثالها منه ومن السنة برادعة للمسلمين عن التفرق ، وما كان التفرق إلا من الرأى الذى اتبعوا فيه سنن من قبلهم ، شبرا بشبر وذراعا بذراع ، حتى دخلوا جحر الضب الذى دخلوه قبلهم ، مصداقا للحديث المتفق عليه . وروى ابن ماجه والطبرانى من حديث ابن عمر عن النبي ﷺ قال « لم يزل أمر بنى إسرائيل معتدلا حتى نشأ فيهم المولدون وأبناء سبياء الامم التى كانت بنو إسرائيل تسبها فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا » وقد علم عليه السيوطى بالحسن . ونقل هذا المعنى غير

مرفوع عن غير واحد من علماء التابعين في أهل الكتاب عامة ، كإرواه الحافظ ابن عبد البر في كتاب العلم .

ولما كثر القول بالرأى قام أهل الأثر يردون على أهل الرأى وينفرون الناس منهم ، فكان علماء الأحكام قسمين أهل الأثر والحديث ، وأهل الرأى ، وكان أئمة الفريقين من المؤمنين المخلصين ، الناهين عن تقليد غير المعصوم في الدين ، ثم حدثت المذاهب ، وبدعت تعصب الجماعة الكثيرة الواحد ، وفشا بذلك التقليد بين الناس ، فضعف العلم من الجمهور بترك الاستقلال في الاستدلال ، فكان هذا أصل كل شقاء و بلاء لهذه الأمة في دينها ودنياها .

(١٠) ما اجتمعت هذه الأمة على ضلالة قط ، أما أهل الصدر الأول فلم يفتن بالبديع التي ظهرت في عصرهم إلا القليل منهم ، وكان السواد الأعظم على الحق ، ولما ضعف الحق وارتفع العلم بكثرة الموت في العلماء المستقلين وفشو الجهل بتقليد الجماهير حتى لا مثالمهم من المقلدين ، كان يوجد في كل عصر طائفة ظاهرة على الحق مقيمة للسنة ، خاذلة للبدعة \* وانربة الاسلام ، صار هؤلاء غرباء في الناس ، وكانوا في اعتصامهم بالحق وفي غربتهم في الاسلام مصداقا للأحاديث الصحيحة ، ولو خلت الأرض منهم وانفرد بتعليم الدين والتصنيف فيه المقلدون المتمصبون للمذاهب الذين جعلوا كلام مقلديهم أصلا في الدين ، يردون اليه أو لأجله نصوص الكتاب والسنة حق بالتحريف والتأويل ، ويضعفون الصحيح ويصححون السقيم ، لعصبت السبيل الموصلة إلى دين الله القويم .

إنما أعنى بأهل الحق وأنصار السنة من عرفوا الحق ودعوا اليه وأنكروا على مخالفيه ، وقرروه بالتدريس والتأليف ، فهؤلاء هم الذين يصدق عليهم حديث الصحيحين وغيرهما « لا تزال طائفة من أمتي ظاهرة على الحق حتى يأتي أمر الله » وفي لفظ « حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون » وحديث مسلم وغيره « بدأ الاسلام غربيا وسيعود غربيا كما بدأ فطوري للغرباء » وفي رواية للترمذي زيادة في تفسير الغرباء وهي « الذين يصلحون ما أفسد الناس يهدى من سنتي » وقد وجد كثير من العلماء في كل عصر عرفوا الحق في أنفسهم ولكنهم مادعوا اليه ، ولا أنكروا على مخالفيه

لضعف في عزائمهم، أو خوف على جاههم وكرامتهم عند الناس. ومنهم من عرف بعض الحق ولم يوفق لتمحيصه، وكتبوا في ذلك كتباً، خلطوا فيها عملاً صالحاً وآخر سيئاً رجلة القول أن أنصار السنة ثلثة من الأولين وقليل من الآخرين، منهم القوى والضعيف، ولين القول وخشنة، والمبالغ والمقتصد، وقد فضلت الأندلس الشرق بعد خير القرون بإمام جليل منهم قوى المعارضة شديد المعارضة، ببلغ العبارة، بالغ الحجة ألا وهو الإمام المحدث الفقيه الأصولي مجدد القرن الخامس أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم ألف كتباً في أصول الفقه وفروعه هدم بها القياس، وبين إحاطة النصوص بالأحكام أبلغ بيان، وأنهى بها على أهل الرأي أشد الانحاء. ولكنه جاء في القرن الخامس الذي تمكنت فيه المذاهب القياسية في جميع الأقطار، بتقليد الجماهير وتأييد الحكومات لها وما حبس على أهلها من الأرواق، حتى صار المنتسبون إلى كل مذهب منها يقدمون قول كل مؤلف منتسب إليها، على نصوص الشارع التي اتفق نقلة الدين على صحتها، فما استفاد من كتب ابن حزم إلا الأفلون.

وعندي أن الصارف الأكبر للناس عن كتبه هو شدة عبارته في تجهيل فقهاء القياس حتى الأئمة المتبوعين منهم. وقد كان أكبر العلماء في كل عصر يستفيدون من كتبه وينسخونها بأقلامهم ويتنافسون فيها، ولكن قلما كانوا ينقلون عنها، إلا ما يجدونه من هفوة بردون عليها. ولذلك يعد من مناقب الشيخ عز الدين ابن عبد السلام الذي اعترفوا له بالاجتهاد المطلق ولقب بسلطان العلماء، قوله لمن سأل عن خير كتب الفقه في الاسلام (الحلى) لابن حزم، و (المغني) للشيخ الموفق. وفي دار الكتب الكبرى بمصر نسخة من كتاب ( الاحكام في أصول الأحكام ) لابن حزم من خط علامة الشافعية في عصره ابن أبي شامة — فهذا الأثر وذلك القول يدلان على عناية كبار العلماء بكتب ابن حزم وحرصهم على الاستفادة منها.

لم يجي بعد الامام ابن حزم من يساميه أو يساويه في سعة علمه وقوة حجته وطول باعه وحفظه للسنة وقدرته على الاستنباط إلا شيخ الاسلام مجدد القرن السابع أحمد تقي الدين بن تيمية، وهو قد استفاد من كتب ابن حزم واستدرك عليها.

وحرر ما كان من ضعف فيها ، وكان على شدته في الحق مثله أنزه منه قلما وأكثر أدبا مع أئمة الفقهاء من أهل الرأي والقياس ، على أنه لم ينف القياس البتة ولكنه فرق بين القياس الصحيح الموافق للنصوص ، والقياس الباطل المخالف لها بما لم يسبقه إليه أحد من علماء الأمة فيما نعلم .

وكان الامام أبو عبد الله محمد بن القيم وارث علم أستاذه ابن تيمية وموضعه ، وكان أقرب من أستاذه إلى الدين ، والرفق بالمبطلين والمخطئين ، ولذلك كانت تصانيفه أقرب إلى القبول ، ولم يلق من المقاومة والاضطهاد ما لقي أستاذه بتعصب مقلدة المتفهمين ، وجهل الحكام الظالمين .

وإن أنفع ما كتب بعدهم لأنصار السنة كتاب ( فتح الباري ) شرح صحيح البخارى لقاموس السنة المحيطة الحافظ أحمد بن حجر العسقلانى شيخ الحفاظ والفقهاء بمصر في القرن التاسع ، فانه هو الكتاب الذى لا يكاد يستغنى عنه أحد يخدم السنة في هذا العصر ، لأنه جامع خلاصة كتب السنة وزبدة أقوال العلماء في العقائد والفقهاء والآداب ، ومن أنفعها في كتب فقه الحديث كتاب ( نيل الأوطار ) شرح منتقى الأخبار ، ومن كتب أصول الفقه كتاب ( ارشاد الفحول ) في تحقيق الحق من علم الأصول ) كلاهما للامام الجليل المجدد مجتهد اليمن في القرن الثامن عشر : محمد ابن على الشوكانى رحمه الله ونفع بعلمهم أجمعين .

فهؤلاء أشهر أعلام المصلحين في الاسلام من علماء الحديث والفقهاء الذين تعد كتبهم أعظم مادة للإصلاح فيما نحن بصدده ، ومن دونهم كثير من العلماء والحفاظ في كل عصر وكل قطر ، وقد اكتفينا بذكر من اعتمدنا على كتبهم في هذا البحث وهي أمتع الكتب فيه ، وإن حسن اختيار الكتب نصف العلم

\*\*\*

إذا تمهد هذا فاننا ننقل للقراء بعده ملخص ما أورده الامام البخارى في صحيحه في مسألة النهي عن السؤال ، ثم ما أورده الحافظ ابن حجر في شرحه له من الأحاديث وأقوال أشهر العلماء فيها . ثم مقاله الامام ابن حزم في القياس ، ( تفسير القرآن الحكيم ) ( ١٠ ) ( الجزء السابع )

ثم خلاصة ما حرره العلامة ابن القيم من كلام شيخه ابن تيمية وما فتح به الله عليه في مسألة القياس والرأى . ثم ما اعتمده العلامة الشوكاني فيها . ثم نأني بخلاصة الخلاصة التي عقدنا لها هذا الفصل .

### ﴿احاديث البخارى في كراهة السؤال﴾

عقد البخارى في صحيحه بابا في كتاب الاعتصام عنوانه : باب ما يكره من كثرة السؤال . ومن تكلف ما لا يعميه ، وقوله تعالى ( لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم ) أورد فيه تسعة احاديث .

(أولها) حديث سعد بن أبى وقاص مرفوعا «إن أعظم الناس جرما من سأل عن شئ لم يحرم فحرم من أجل مسألته» ورواه مسلم بلفظ «إن أعظم المسلمين في المسألة من جرما» الخ (الثاني) حديث زيد بن ثابت : «أن النبي (ص) اتخذ حجرة في المسجد من حصير فصلى رسول الله (ص) فيها ليالى حتى اجتمع إليه ناس ففقدوا صوته ليلة فظنوا أنه قد نام ، فجعل بعضهم يتنحنح ليخرج إليهم فقال : ما زال بكم الذى رأيت من صنيعكم حتى خشيت أن يكتب عليكم ولو كتب عليكم ما قتم به . فصلوا أيها الناس في بيوتكم فإن أفضل صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة»

(الثالث) حديث أبى موسى الأشعري الذى تقدم ذكره في سبب نزول النهى عن السؤال وهو في معنى حديث أنس في ذلك (ص ١٣٠)

(الرابع) حديث المغيرة بن شعبه الذى كتب به إلى معاوية لما سأله أن يكتب إليه ما سمعه من النبي (ص) ومنه . وكتب اليه : «أنه (ص) كان ينهى عن قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال» .

(الخامس) قول عمر : «نهينا عن التكلف» فهو في حكم المرفوع ، وسببه كما أخرجه رواية التفسير المأثور : أنه سئل عن الأب في قوله تعالى (وفاكدة وأبأ) فقاله وفي رواية لابن جرير أنه قال بعده : «ما بين لكم فعلكم به وما لا دفعوه» . وروى أيضاً أن ابن عباس فسّر الأب عند عمر بما تأكل الأنعام أى من النباتات فلم ينكر عليه ، قيل إن كلمة الأب غير عربية فلذلك لم يعرفها عمر ولا أبو بكر كما روى بسندين منقطعين ، والأولى أن يقال إنها غير قرشية أو غير حجازية . ولذلك عرفنا

ابن عباس - لسعة اطلاعه على لغة العرب - وكثير من الصحابة  
(السادس والسابع) حديث أنس المتقدم في سبب نزول « لاتسألوا عن  
أشياء » الآية . (ص ١٢٦)

(الثامن) حديث أنس مرفوعاً « لن يبرح الناس يتساءلون حتي يقولوا :  
هذا الله خالق كل شيء ، فمن خلق الله ؟ » ورواه هو ومسلم في باب وسوسة الشيطان  
وغيره عن غير واحد من الصحابة

وقد قفي البخارى على هذا الباب بباب الاقتداء بأفعال النبي ﷺ ، فباب  
ما يكره من التعمق والتنازع ، فباب اثم من آوى محدثاً أى مبتدعاً ، فباب ما يذكر  
من ذم الرأى وتكلف القياس

### خلاصة الأحاديث وأقوال العلماء في المسألة

أورد الحافظ ابن حجر في أول شرح الباب الذى سردنا أحاديثه ما ورد في  
معناها فقال ما نصه :

« ويدخل في معنى حديث سعد<sup>(١)</sup> ما أخرجه البزار وقال سنده صالح وصححه  
الحاكم من حديث أبي الدرداء رفعه « ما أحل الله في كتابه فهو حلال وما حرم فهو  
حرام وما سكت عنه فهو عفو ، فاقبلوا من الله عافيته ، فإن الله لم يكن ينسى شيئاً »  
ثم تلا هذه الآية ( وما كان ربك نسياً )

« وأخرج الدارقطنى من حديث أبي ثعلبة رفعه « ان الله فرض فرائض فلا  
تضيعوها ، وحد حدوداً فلا تعتدوها ، وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان فلا  
تبحثوا عنها » وله شاهد من حديث سلمان أخرجه الترمذى<sup>(٢)</sup> وأخر من حديث  
ابن عباس أخرجه أبو داود .

« وقد أخرج مسلم وأصله في البخارى كما تقدم في كتاب العلم من طريق ثابت

(١) هو الأول من حديث الباب (٢) حديث سلمان - أخرجه ابن ماجه ايضا  
- قال : سئل رسول الله ﷺ عن السمن والجن والقرأ فقال « الحلال ما أحله الله  
في كتابه والحرام ما حرمه الله في كتابه وما سكت عنه فهو مما عفا عنه » والقرأ  
(بالفتح) هنا حمار الوحش ، يمد ويقصر

عن أنس قال « كنا نهيئنا أن نسأل رسول الله ﷺ عن شيء ، وكان يعجبنا أن يجيء الرجل الغافل من أهل البادية فيسأله ونحن نسمع » فذكر الحديث - ومضى في قصة الامان من حديث ابن عمر - : ففكره رسول الله ﷺ المسائل وعابها « ولمسلم عن النواس بن سمعان قال « أقمت مع رسول الله ﷺ سنة بالمدينة ما يمنعني من الهجرة إلا المسئلة ، كان أحدنا إذا هاجر لم يسأل النبي ﷺ » ومراده أنه قدم وافداً فاستمر بتلك الصورة ليحصل المسائل خشية أن يخرج من صفة الوفد إلى استمرار الإقامة فيصير مهاجراً فيمتنع عليه السؤال . وفيه إشارة إلى أن المخاطب بالنهاي عن السؤال غير الاعراب وفوداً كانوا أو غيرهم .

« وأخرج أحمد عن أبي أمامة قال « لما نزلت ( يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء ) الآية كنا قد اتفقنا أن نسأله ﷺ فأتينا اعرابيا فرشوناه برداء وقلنا سل النبي ﷺ »

« ولأبي يعلى عن البراء » ان كان لتأني على السنة أريد أن أسأل رسول الله ﷺ عن الشيء فأنهيب ، وان كنا لنتمنى الاعراب - أي قدومهم - ليسألوا فيسمعوا هم أجوبة سؤالات الاعراب فيستفيدوها

« وأما ما ثبت في الأحاديث من أسئلة الصحابة فيحتمل أن يكون قبل نزول الآية ، ويحتمل أن النهي في الآية لا يتناول ما يحتاج إليه مما تقرر حكمه أو ما لهم بمعرفة حاجته راهنة ، كالسؤال عن الذبح بالقصب ، والسؤال عن وجوب طاعة الأمراء إذا أمروا بغير الطاعة ، والسؤال عن أحوال يوم القيامة وما قبلها من الملاحم والفتن . والأسئلة التي في القرآن ، كسؤالهم عن الكلاله والخمر والميسر والقتال في الشهر الحرام واليتامى والحبيض والنساء والصيد وغير ذلك ، لكن الذين تعلقوا بالآية في كراهية كثرة المسائل عما لم يقع أخذوه بطريق الالحاق من جهة أن كثرة السؤال لما كانت سبباً للتكليف بما يشق فحتمها أن تجتنب

« وقد عمده الامام الدارمي في أوائل مسنده لذلك باباً وأورد فيه عن جماعة من



الصحابة والتابعين آثاراً كثيرة في ذلك منها عن ابن عمر « لا تسألوا عما لم يكن فأنى صحمت عمر يلمن السائل عما لم يكن ، وعن عمر « أحرَّج عليكم أن تسألوا عما لم يكن فان لنا فيما كان شغلا» وعن زيد بن ثابت أنه كان إذا سئل عن الشيء يقول : كان هذا ؟ فان قيل : لا ، قال دعوه حتى يكون » وعن أبي بن كعب وعن عمار نحو ذلك « وأخرج أبو داود في المراسيل من رواية يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة مرفوعاً ومن طريق طاوس عن معاذ رفته « لا تعجلوا بالبليّة قبل نزولها فانكم إن تفعلوا لم ينزل في المسلمين من إذا قال سدد أو وفق ، وإن عجلتم تشتت بكم السبل » وهما مرسلان يقوى بعضهما بعضاً . ومن وجه ثالث عن أشياخ الزبير بن سعيده مرفوعاً « لا ينزل في أمي من إذا سئل سدد وأرشد حتى يتساءلوا عما لم ينزل » الحديث نحوه « قال بعض الأئمة : والتحقيق في ذلك أن البحث عما لا يوجد فيه نص على قسمين (أحدهما) أن يبحث عن دخوله في دلالة النص على اختلاف وجوهها ، فهذا مطلوب لامكروه ، بل ربما كان فرضاً على من تعين عليه من المجتهدين (ثانيهما) أن يدقق النظر في وجوه الفروق فيفرق بين متماثلين بفرق ليس له أثر في الشرع ، مع وجود وصف الجمع ، أو بالعكس ، بأن يجمع بين متفرقين بوصف طردى مثلاً ، فهذا الذي ذمه السلف ، وعليه ينطبق حديث ابن مسعود رفته « هلك المنتطعون » أخرجه مسلم . فرأوا أن فيه تضييع الزمان بما لا طائل تحته . ومثله الإكثار من التفرغ على مسألة لا أصل لها في الكتاب ولا السنة ولا الإجماع ، وهي نادرة الوقوع جداً . فيصرف فيها زماناً كان صرفه في غيرها أولى ، ولا سيما إن لزم من ذلك إغفال التوسع في بيان ما يكثر وقوعه .

« وأشد من ذلك في كثرة السؤال البحث عن أمور مغيبية ورد الشرع بالإيمان بها مع ترك كیفيتها . ومنها ما لا يكون له شاهد في عالم الحس كالسؤال عن وقت الساعة ، وعن الروح ، وعن مدة هذه الأمة - إلى أمثال ذلك مما لا يعرف إلا بالنقل الصرف ، والكثير منه لم يثبت فيه شيء ، فيجب الإيمان به من غير بحث . وأشد من ذلك ما توقع كثرة البحث عنه في الشك والخيرة ، وسيأتي مثال ذلك في حديث أبي هريرة رفته « لا ينزل النامس يتساءلون حتى يقال : هذا الله خلق الخلق فمن

خلق الله ؟ » وهو ثامن أحاديث هذا الباب

« وقال بعض الشراح : مثال التنطع في السؤال حتى يفضى بالمسئول إلى الجواب بالمنع بعد أن يفتى بالإذن - أن يسأل عن السلع التي توجد في الأسواق ، هل يكره شراؤها ممن هي في يده من قبل البحث عن مصيرها إليه أولاً؟ فيجيبه بالجواز فان عاد فقال: أخشى أن يكون من نهب أو غصب ، ويكون ذلك الوقت قد وقع شيء من ذلك في الجملة ، فيحتاج أن يجيبه بالمنع ، ويقيد ذلك . إن ثبت شيء من ذلك حرم ، وإن تردد كره أو كان خلاف الأولى . ولو سكت السائل عن هذا التنطع لم يزد المفتي على جوابه بالجواز

« وإذا تقرر ذلك فمن يسد باب المسائل حتى يفوته معرفة كثير من الأحكام التي يكثر وقوعها فإنه يقل فهمه وعلمه ، ومن توسع في تفريع المسائل وتوليدها - ولا سيما فيما يقل وقوعه أو يندرز ، ولا سيما إن كان الحامل على ذلك المباحة والمغالبة - فإنه يندم فعله ، وهو عين الذي كرهه السلف

« ومن أمن في البحث عن معاني كتاب الله محافظاً على ما جاء في تفسيره عن رسول الله ﷺ وعن أصحابه الذين شاهدوا التنزيل ، وحصل من الأحكام ما يستفاد من منظوفة ومفهومة ، وعن معاني السنة وما دلت عليه كذلك ، مقتصرراً على ما يصلح للحجة منها ، فإنه الذي يحمد وينتفع به .

« وعلى ذلك يحتمل عمل فقهاء الأمصار من التابعين فمن بعدهم حتى حدثت الطائفة الثانية فعارضتها الطائفة الأولى ، فكثير بينهم المراء والجدال وتولدت البغضاء وتسموا خصوما - وهم من أهل دين واحد - والوسط هو المعتدل من كل شيء ، وإلى ذلك يشير قوله ﷺ في الحديث الماضي « فإما هلك من كان قبلكم بكثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم » فان الاختلاف يجر إلى عدم الانقياد . وهذا كله من حيث تقسيم المشتغلين بالعلم

وأما العمل بما ورد في الكتاب والسنة والتشاغل به فقد وقع الكلام في أيهما أولى . والانصاف أن يقال كل منازاد على ما هو في حق المكلف فرض عين فالناس فيه على قسمين : من وجد في نفسه قوة على الفهم والتحرير فتشاغله بذلك

أولى من اعراضه عنه وتشاغله بالعبادة لما فيه من النفع المتعمد - ومن وجد في نفسه قصورا فاقباله على العبادة أولى، لمسر اجتماع الامرين، فان الاول لو ترك العلم، لا وشك أن يضع بعض الأحكام باعراضه. والثاني لو أقبل على العلم وترك العبادة فانه الامران لعدم حصول الأول له وإعراضه به عن الثاني والله الموفق، اه كلام الحافظ

أقول لله در الحافظ فانه أتى بخلاصة الآثار وصفوة مافسرها به أهل التحقيق من العلماء، ولولا عموم افتتاح الجاهير بالكتب الفقهية - الملائى بما ذكر من الفروع التي نهى الشرع عن الخوض في مثلها، وأجمع السلف على ذم الاشتغال بها - لا كنفينا بما رواه البخارى وما حرره الحافظ في الشرح، وقلنا فيه كما قال الإمام الشوكانى: لا هجرة بعد الفتح، ولكن ما أشرنا إليه من جمود الجاهير على التقليد، لا يزلله هذا القول الوجيز المختصر المفيد، فلا بد إذا من تفصيل القول في مسألة الرأى والقياس، التي هي منشأ كل هذا البلاء في الناس، وهاك مقاله الإمام على بن حزم في مسائل الأصول من مقدمة المحلى.

### إبطال ابن حزم القياس والرأى

﴿مسألة﴾ ولا يحل القول بالقياس في الدين ولا بالرأى، لأن أمر الله تعالى بالرد عند التنازع إلى كتابه وإلى رسوله (ص) قد صح، فمن رد إلى قياس أو إلى تعليل يدعيه أو إلى رأى فقد خالف أمر الله تعالى المتعلق بالإيمان، ورد إلى غير ما أمره الله تعالى بالرد إليه، وفي هذا ما فيه

(قال على) وقول الله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وقوله تعالى (تبيننا لكل شيء) وقوله تعالى (لتبين للناس ما نزل إليهم) وقوله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم) إبطال للقياس والرأى: لأنه لا يختلف أهل القياس والرأى في أنه لا يجوز استعمالهما مادام يوجد نص. وقد شهد الله تعالى بأن النص لم يفرط فيه شيئا، وأن رسول الله ﷺ قد بين للناس نكل ما نزل إليهم، وأن الدين قد كمل - فصح أن النص قد استوفى جميع

الدين . فاذا كان ذلك كذلك فلا حاجة بأحد إلى قياس ولا إلى رأى <sup>(١)</sup> ولا إلى رأى غيره .

ونسأل من قال بالقياس : هل كل قياس قاسه قانس حق ؟ أم منه حق ومنه باطل ؟ فان قال : كل قياس حق أحال ، <sup>(٢)</sup> لأن المقاييس تتعارض ويبطل بعضها بعضا ، ومن المحال أن يكون الشيء وضده من التحريم والتحليل حقا معا ، وليس هذا مكان نسخ ولا تخصيص كالأخبار المتعارضة التي ينسخ بعضها بعضا ويخصص بعضها بعضا . وإن قال : بل منها حق ومنها باطل . قيل له : فعرفنا بماذا يعرف القياس الصحيح من الفاسد ؟ ولا سبيل لهم إلى وجود ذلك وإذا لم يوجد دليل على تصحيح الصحيح من القياس من الباطل منه فقد بطل كله ، وصار دعوى بلا برهان .

فان ادعوا أن القياس قد امر الله تعالى به ، سئلوا : أين وجدوا ذلك ؟ فان قالوا قال الله عز وجل ( فاعتبروا يا أولي الابصار ) قيل لهم : إن الاعتبار ليس هو في كلام العرب الذي نزل به القرآن إلا التعجب <sup>(٣)</sup> قال الله تعالى ( وإن لكم في الأنعام لعبرة ) أي تعجبا ، وقال تعالى ( لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب ) أي عجب . ومن الباطل أن يكون معنى الاعتبار القياس ، ويقول الله تعالى لنا : قيسوا ، ثم لا يبين لنا ماذا نقيس ؟

(١) لعل الأصل : ولا إلى رأى نفسه . وإلا لاستغنى عن قوله : ولا إلى رأى غيره (٢) أحال - أتى بالمحال الذي لا يقع (٣) هذا الحصر ممنوع فالتعجب أبعدهما ذكره أهل اللغة ( كصاحب القاموس ) من معنى الاعتبار . والصواب أن معناه في الآية الاتعاض . وأصل المعنى لمادته التجاوز والانتقال ، وليكن لا يدل على شيء من صيغها على هذا القياس الأصولي بحال من الأحوال ، كما حققه الامام الرازي في المحصول ، وتبعه الشوكاني في إرشاد الفحول .

ولا كيف نقيس ، ولا على ماذا نقيس ؟ هذا مالا سبيل إليه . لأنه ليس في  
وسم أحد أن يعلم شيئا من الدين إلا بتعليم الله تعالى إياه على لسان رسوله ﷺ  
وقد قال تعالى ( لا يكلف الله نفسا إلا وسعها )

فان ذكروا أحاديث وآيات فيها تشبيه شيء بشيء ، وأن الله قضى  
وحكم بأمر كذا من أجل أمر كذا ، قلنا لم : كل ما قاله الله عز وجل  
ورسوله ﷺ من ذلك فهو حق ، لا يحل لأحد خلافه ، وهو نص به نقول  
وكيفما تريدون أنتم أن تشبهوه في الدين ، وأن تعلقوه مما لم ينص عليه  
الله تعالى ولا رسوله عليه السلام فهو باطل وإفك ، وشرع ما لم يأذن الله  
تعالى به . وهذا يبطل عليهم بموجب بذكر آية جزاء الصيد ، و « رأيت  
لومضت » و ( من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل ) وكل آية وحديث  
موهوا بإيراده ، وهو مع ذلك حجة عليهم ، على ما بيناه في ( كتاب الاحكام  
لاصول الاحكام ) وفي ( كتاب الذكركت ) وفي ( كتاب الدرّة ) و ( كتاب  
النبد ) .

( قال على ) وقد عارضناهم في كل قياس قاسوه بقياس مثله أو أوضح  
منه على أصولهم لتريهم فساد القياس جملة ، فهو منهم موهون . فان قالوا  
انتم داباً<sup>(١)</sup> تبطلون القياس بالقياس ، وهذا منكم رجوع إلى القياس واحتجاج  
به ، وانتم في ذلك بمنزلة المحتج بحجة العقل ليبطل حجة العقل ، وبديل من  
النظر ليبطل به النظر

( قال على ) قلنا : هذا شغب يسهل إفساده والله الحمد ، ونحن لم نحتاج

(١) رحمت هذه الكلمة في الاصل هكذا ولعلها « اذا »

بالقياس في ابطال القياس ، ومعاذ الله من هذا ، لكن أريناكم أن أصلكم الذي أتدتموه من تصحيح القياس يشهد بفساد قياساتكم ، ولا قول أظهر باطلا من قول أكنذب نفسه ، وقد نص الله تبارك وتعالى على هذا فقال ( وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه ، قل فلم يعذبكم بذنوبكم ؟ ) فليس هنا تصحيحا لقولهم : انهم أبناء الله وأحباؤه ، ولكن إلزامهم ما يفسد به قولهم . ولسنا في ذلك كمن ذكرتم من يحتاج في ابطال حجة العقل بحجة العقل ، لأن فاعل ذلك مصحح القضية العقلية التي يحتاج بها ، فظهر تناقضه من قرب ، ولا حجة له غيرها ، فقد ظهر بطلان قوله . واما نحن فلم نحتاج قط في ابطال القياس بقياس نصحيحه ، ولكننا نبطل القياس بالنصوص وبراهين العقل . ثم نزيد بيانا في فساده منه نفسه بأن نرى تناقضه جملة فقط . والقياس الذي نعارض به قياسكم نحن نقر بفساده وفساد قياسكم الذي هو مثله أو أضعف منه ، كما نحتاج على أهل كل مقالة من معتزلة ورافضة ومرجئة وخوارج ويهود ونصارى ودهرية من أقوالهم التي يشهدون بصحتها ، فتريبهم فسادها وتناقضها ، وانتم تحتاجون عليهم معنا بذلك . ولسنا نحن ولا أنتم من يقر بتلك الأقوال التي نحتاج عليهم بها ، بل هي عندنا في غاية البطلان والفساد كاحتجاجنا على اليهود والنصارى من كتبهم التي بأيديهم ونحن لا نصحيحها ، بل نقول : انها محرفة ميدلة لكن اثرهم تناقض أصولهم وفروعهم ، لاسيما وجميع اصحاب القياس مختلفون في قياساتهم ، لا تكاد توجد مسألة إلا وكل طائفة منهم تأتي بقياس تدعى صحته تعارض به قياس الأخرى وهم كاهم مقرون مجموعون على انه ليس كل قياس صحيحا ولا كل رأي حقا ، فقلنا لهم : فهاتوا حد القياس الصحيح والرأي الصحيح الذين <sup>(١)</sup>

(١) كذا في الأصل والظاهر أن يقال « الذي » لانه صفة للحد ، او « اللذين

فيكون صفة للحدين أي حد القياس وحد الرأي

يتميزان به من القياس الفاسد ، وهاتوا حد العلة الصحيحة التي لا تقيسون إلا عليها من العلة الفاسدة ، فملججوا

(قال علي) وهذا مكان ان زم عليهم فيه <sup>(١)</sup> ظهر فساد قولهم جملة ولم يكن لهم إلى جواب يفهم سبيل أبدا ، وبالله تعالى التوفيق

فان أتوا في شيء من ذلك بنص قلنا : النص حق ، والذي تريدون أنتم إضافته إلى النص بآرائكم باطل ، وفي هذا خولقم ، وهكذا ابدا

فان ادعوا أن الصحابة رضی الله عنهم أجمعوا على القول بالقياس قيل لهم: كذبتم ، بل الحق أنهم كلهم أجمعوا على بطلانه . برهان كذبهم : أنه لا سبيل لهم إلى وجود حديث عن أحد من الصحابة رضی الله عنهم أنه أطلق الأمر بالقول بالقياس أبدا ، إلا في الرسالة المكذوبة الموضوعه على عمر رضی الله عنه فان فيها « واعرف الأشباه والأمثال وقس الامور » وهذه رسالة لم يروها إلا عبد الملك بن الوليد بن معدان عن أبيه ، وهو ساقط بلا خلاف ، وأبوه أسقط منه أو ممن هو مثله في السقوط ، فكيف وفي هذه الرسالة نفسها أشياء خالفوا فيها عمر رضی الله عنه ؟ منها قوله فيها « والمسلمون عدول بعضهم على بعض الا مجلودا في حد أو ظنينا في ولاء أو نسب » وهم لا يقولون بهذا ، يعني جميع الحاضرين من أصحاب القياس حنفيهم ومالكهم وشافعيهم ، فان كان قول عمر لو صح في تلك الرسالة في القياس حجة ، فقوله في أن المسلمين عدول كلهم إلا مجلودا في حد حجة . فليس قوله في القياس حجة لو صح ، فكيف ولم يصح ؟

وأما برهان صحة قولنا في إجماع الصحابة رضی الله عنهم على إبطال القياس ، فانه لا يختلف اثنان في أن جميع الصحابة رضی الله عنهم مسدقون بالقرآن وفيه (اليوم أكملت لكم دينكم) (فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم

(١) الزم الشد، وظاهر كلام بعضهم أن الزمام مأخوذ منه ، ويجوز العكس

تؤمنون بالله واليوم الآخر) فمن الباطل المحال أن يكون الصحابة رضى الله عنهم يعلمون هذا ويؤمنون به ثم يردون عند التنازع إما إلى قياس أو رأى . هذا مالا يظنه بهم ذو عقل

فكيف وقد ثبت عن الصديق رضى الله عنه أنه قال « أى أرض تقلني أو أى سماء تقلني ، ان قلت فى آية من كتاب الله برأى ، أو بما لا أعلم » وضح عن الفاروق رضى الله عنه أنه قال « اتهموا الرأى على الدين وإن الرأى منا هو الظن والتكلف » وعن عثمان رضى الله عنه فى فتيا أفتاها « إنما كان رأيا رأيت من شاء أخذه ومن شاء تركه » وعن على رضى الله عنه « لو كان الدين بالرأى لكان أسفل الخلف أولى بالمسح من أعلاه » وعن سهل بن حنيف رضى الله عنه « أيها الناس اتهموا رأيكم على دينكم » وعن ابن عباس رضى الله عنه « من قال فى القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من جهنم » وعن ابن مسعود رضى الله عنه : سأقول فيها بمجهد رأى ، فان كان صوابا فمن الله وحده ، وإن كان خطأ فنى ومن الشيطان والله ورسوله برىء . وعن معاذ بن جبل فى حديث « تبتدع كلاما ليس من كتاب الله عز وجل ولا من سنة رسول الله ﷺ فإياكم وإياه ، فانه بدعة وضلالة » فعلى هذا النحو هو كل رأى وروى عن بعض الصحابة رضى الله عنهم لا على أنه إزام ولا أنه حق ولكنه إشارة بعبارة أو صلح أو تورع فقط لا على سبيل الإيجاب . . وحديث معاذ الذى فيه « اجتهد رأى ولا آلو » لا يصح لأنه لم يروه أحد إلا الحارث بن عمرو وهو مجهول لا يدرى من هو ، عن رجال من أهل حمص لم يسمهم عن معاذ . وقد تفصيلا إسناد هذه الاحاديث كلها فى كتبنا المذكورة والله تعالى الخلد .

حدثنا أحمد بن قاسم أنا ابن قاسم بن محمد بن قاسم ، نا جدى قاسم ابن أصبغ ، نا محمد بن اسماعيل الترمذى ، نا نعيم بن حماد ، نا عبد الله بن المبارك ، نا عيسى بن يونس ، عن أبى اسحق السبعى ، عن جرير بن عثمان



عن عبد الرحمن بن جبير بن نصير عن أبيه عن عوف بن مالك الأشجعي قال: قال رسول الله (ص) «تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أعظمها فتنه على أمتي قوم يقيمون الأمور برأيهم ، فيحلون الحرام ويحرمون الحلال »

قال علي : والشريعة كلها إما فرض يعصى من تركه ، وإما حرام يعصى من فعله ، وإما مباح لا يعصى من فعله ولا من تركه . وهذا المباح ينقسم ثلاثة أقسام : أما مندوب إليه يؤجر من فعله ولا يعصى من تركه ، وأما مكروه يؤجر من تركه ولا يعصى من فعله ، وإما مطلق لا يؤجر من فعله ولا من تركه ، ولا يعصى من تركه ولا من فعله . وقال الله عز وجل ( خلق لكم ما في الأرض جميعا ) وقال تعالى ( وقد فصل لكم ما حرم عليكم ) فصح أن كل شيء حلال إلا ما فصل تحريمه في القرآن والسنة . حدثنا عبد الله بن يوسف ، نا أحمد بن فتح ، نا عبد الوهاب بن عيسى ، نا أحمد بن محمد ، نا أحمد بن علي ، نا مسلم بن الحجاج ، نا زهير بن حرب ، نا يزيد بن هارون ، نا الربيع بن مسلم القرشي ، عن محمد بن زياد ، عن أبي هريرة أن رسول الله (ص) خطب فقال « أيها الناس ! إن الله قد فرض عليكم الحج فحجوا . فقال رجل : أكل عام يارسول الله ؟ فسكت حتى أعادها ثلاثا ، فقال رسول الله (ص) : لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ، ذروني ما تركتكم فإنه هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم ، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه »

( قال علي ) فجمع هذا الحديث جميع أحكام الدين أولها عن آخرها . ففيه أن ما سكت عنه النبي (ص) فلم يأمر به ولا نهى عنه فهو مباح وليس حراما ولا فرضا ، وأن ما أمر به فهو فرض ، وما نهى عنه فهو حرام ، وأن ما أمرنا ( به ) فإنه يلزمننا منه ما نستطيع فقط ، وأن نفعل مرة

واحدة تؤدى ما ألزمت ، ولا يلزمتا تكرراره (١) فأى حاجة بأحد إلى قياس  
أو رأى مع هذا البيان الواضح ، ونحمد الله على عظيم نعمه .

— فان قال قائل منهم : لا يجوز إبطال القول بالقياس إلا حتى توجدونا  
تحریم القول به نصاً فى القرآن . قلنا : قد أوجدناكم البرهان نصاً بذلك  
بأن لا تردوا التنازع إلا إلى القرآن والسنة فقط ، قال الله تعالى ( اتبعوا  
ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء ) وقال تعالى ( فلا  
تضربوا لله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون ) والقياس ضرب أمثال فى  
الدين لله تعالى .

ثم يقال لهم : إن عارضتم الروافض بمثل هذا فقالوا لكم : لا يجوز القول  
بإبطال الإلهام ، ولا بإبطال اتباع الإمام ، إلا حتى توجدونا تحریم ذلك  
نصاً . أو قال لكم ذلك أهل كل مقالة فى تقليد انسان بعينه ، — بماذا  
تفتصون ؟ بل الحق أن يقال — إنه لا يحل أن يقال على الله تعالى إنه حرم  
أو حلل أو أوجب إلا بنص فقط ، وبالله تعالى التوفيق اهـ

### ﴿ ماخص ماحقته ابن القيم فى الرأى والقياس ﴾

عقد فى أول كتابه (إعلام الموقعين عن رب العالمين) فصلاً فى تحریم الإفتاء  
فى دين الله بالرأى المخالف للنصوص صدره بآيات أولها قوله تعالى ( فان لم  
يستجيبوا لك فاعلم أنما يتبعون أهواءهم ، ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى  
من الله ؟ إن الله لا يهدى القوم الظالمين ) قال : فقسم الأمر إلى أمرين لاثالثهما  
إما الاستجابة لله والرسول وما جاء به ، وإما اتباع الهوى ، فكل مالم يأت به  
الرسول فهو من الهوى ، وفقى على الآيات بطائفة من الأحاديث أولها حديث

(١) أى إلا بدليل غير صيغة الامر كاقتران الصلوات والصيام بأوقانهما

عبد الله بن عمرو مرفوعا واللفظ للبخارى « ان الله لا ينزع العلم بعد إذ أعطاكموه . انتزاعا ولكن ينزعه مع قبض العلماء بعلمهم ، فيبقى ناس جهال يستفتون فيفتون . برأيهم فيضلون ويضلون » وحديث عوف بن مالك الأشجعي « تفترق أمتى على بضغ وسبعين فرقة ، أعظمها فتنة قوم يقيدسون الدين برأيهم يحرمون به ما أحل الله . ويحلون ما حرم الله » رواه الحافظ ابن عبد البر وغيره .

ثم أورد فصلا بل فصلين فيما روى عن علماء الصحابة كالخلفاء الأربعة . والعبادة وغيرهم في ذم الرأى ومنها قول عمر « إياكم وأصحاب الرأى فانهم أعداء السنن ، أعتيتهم الأحاديث أن يعوها ، وتفلتت منهم أن يحفظوها . فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا » وللأثر ألفاظ أخرى ، قال المصنف : وأسانيد هذه الآثار عن عمر في غاية الصحة .

ثم عقد فصلا آخر ذكر فيه ما احتج به أهل الرأى من إفتاء بعض هؤلاء الصحابة ومن بعدهم من التابعين وقضائهم بالرأى ، كقول عمر لكتابه « قل : هذا ما رأى عمر بن الخطاب » وقول عثمان في الأمر بإفراد العمرة عن الحج « إنما هو رأى رأيت » وقول علي في أمهات الأولاد « اتفق رأيي ورأى عمر على أن لا يبعن » وما نقل عن أبي بكر وعمر من القول والعمل على القضاء بكتاب الله إن وجد فيه الحكم وإلا فبسنة رسول الله ﷺ ، فان لم يوجد فيها ما يقضى به جمعوا له الناس أورؤساء الناس ، وفي رواية : علماء الناس . وكلاهما صواب فقد كان الرؤساء علماء . واستشاروهم ، وكان يكون القضاء بما يجتمع رأيهم عليه . وكان القراء أصحاب مشورة عمر ، وكان وقفا عند كتاب الله تعالى

ومنه ما في كتاب عمر إلى شريح إذا « وجدت شيئا في كتاب الله فاقض به ولا تلتفت إلى غيره ، وإن أنك شئ ليس في كتاب الله فاقض بما سن رسول الله ﷺ فان أنك ما ليس في كتاب الله ولم يسن رسول الله ﷺ فاقض بما أجمع عليه .

الناس ، وإن أنك ما ليس في كتاب الله ولم يسنه رسول الله ﷺ ولم يتكلم فيه أحد قبلك فإن شئت أن تجتهد رأيك فتقدم ، وإن شئت أن تتأخر فتأخر ، وما أرى التأخر إلا خيراً لك » وفي رواية لابن جرير الاقتصار على أمره بأن يجتهد رأيه عند عدم النص . وعن ابن مسعود كلام بمعنى هذا ، إلا أنه قال في الحالة الثالثة لمن عرض عليه القضاء « فإن جاءه أمر ليس في كتاب الله ولا قضى به نبيه ﷺ فليقض بما قضى به الصالحون » وقال في الحالة الرابعة « فليجتهد رأيه ولا يقل انى أرى وانى أخاف ، فإن الحلال بين والحرام بين ، وبين ذلك مشبهات فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك » اهـ

ومراد ابن مسعود بالصالحين هو عين مراد عمر بما أجمع عليه الناس في كتابه إلى شريح ، كالذين كان يستشيرهم ( رض )

أقول : هذا زبدة ما ورد في هذا الفصل وغيره بمناه . وكله يتعلق بأمر القضاء إلا رأى عثمان في أفراد العمرة عن الحج ، فانه في مسألة دينية ، وهو شاذ ولا حجة في مثل هذا بقول صحابي ، وهو لم يأمر أحداً بالعمل به ، بل تركه إلى الناس وهم مخبرون فيه شرعاً . وأما القضاء بما ذكر من المراتب الأربعة فهو ليس برأى صحابي واحد ، وإنما تلك سنتهم التي جروا عليها ، واهتدى بهم فيها سائر المسلمين فكانت اجماعاً صحيحاً . ولكن المتأخرين تركوا جمع العلماء لاستشارتهم فيما لانص فيه ، اكتفاء بتقليد مذاهبهم . ولا حجة في هذه الطريقة ولا في أقوالهم فيها على جواز استخراج أحكام لم يرد بها قرآن ولا سنة في العبادات والحلال والحرام ، كما فعل المؤلفون في الفقه ، وإنما الاجتهاد والرأى في الاقضية التي تحدث للناس في معاملاتهم وما في معناها من أمور السياسة ، وهي التي فوض الله أمرها إلى أولى الأمر بشرطه .

### الجمع بين إثبات الرأي وإنكاره

ثم عقد ابن القيم فصلاً للفصل بين الرأي الذي يعمل به والذي لا يعمل به فقال «ولا تعارض بحمد الله بين هذه الآثار، عن السادة الأخيار، بل كلها حق وكل منها له وجه. وهذا إنما يقين بالفرق بين الرأي الباطل الذي ليس من الدين والرأي الحق الذي لامندوحة<sup>(١)</sup> عنه لأحد من المجتهدين، فنقول وبالله المستعان الرأي في الأصل مصدر رأى الشيء، يراه رأياً، ثم غلب استعماله على المرئي نفسه، من باب استعمال المصدر في المفعول، كالمهوى في الأصل مصدر هو به<sup>(٢)</sup> يهواه هو، ثم استعمل في الشيء الذي يهوى فيقال: هذا هو فلان. والعرب تفرق بين مصادر فعل الرؤية بحسب محالها، فنقول: رأى كذا في النوم رؤياً ورآه في اليقظة رؤية، ورأى كذا رأياً - لما يعلم بالقلب ولا يرى بالعين - ولكنهم خصوه بما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فيه الامارات فلا يقال لمن رأى بقلبه أمراً غائباً عنه مما يحبس به إنه رأيه؛ ولا يقال أيضاً للأمر المعقول الذي لا يختلف فيه العقول ولا تتعارض فيه الامارات إنه رأى، وإن احتاج إلى فكر وتأمل، كدقائق الحساب ونحوها.

«وإذا عرف هذا فالرأي ثلاثة أقسام: رأى باطل بلا ريب، ورأى صحيح ورأى هو موضع الاشتباه. والأقسام الثلاثة قد أشار إليها السلف، فاستعملوا الرأي الصحيح وعملوا به وأفتوا به وسوغوا القول به، وذموا الباطل ومنعوا من العمل والفتيا والقضاء به، وأطلقوا ألسنتهم بذمه وذم أهله.

(١) المندوحة السعة كما في القاموس، وقال في الصحاح: لى عن هذا الأمر

مندوحة ومندوح أى سعة (٢) هو به كرضيه أحبه. قاموس

« والقسم الثالث: سوغوا العمل والفتيا والقضاء به عند الاضطرار اليه حيث لا يوجد منه بد، ولم يلزموا أحداً العمل به، ولم يجرموا مخالفته، ولا جعلوا مخالفته مخالفاً للدين، بل خيروا بين قبوله ورده، فهو بمنزلة ما أبيع المضطر من الطعام والشراب الذى يجرم عند عدم الضرورة، إليه كما قال الامام أحمد: سألت الشافعى عن القياس فقال لى: عند الضرورة. وكان استعمالهم لهذا النوع بقدر الضرورة، لم يفرطوا فيه ويفرعوه ويولدوه و يوسعوه. كما صنع المتأخرون بحيث اعتاضوا به عن النصوص والآثار، وكان أسهل عليهم من حفظها، كما يوجد كثير من الناس يضبط قواعد الافتاء لصعوبة النقل عليه وتعمير حفظه، فلم يتعدوا فى استعماله قدر الضرورة ولم ييغوا بالعدول إليه مع تمكنهم من النصوص والآثار، كما قال تعالى فى المضطر إلى الطعام المحرم (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم) فالباغى الذى يبتغى الميتة مع قدرته على التوصل إلى المذكى، والعادى الذى يتعد قدر الحاجة بأكلها ثم بين رحمه الله تعالى أن الرأى الباطل أنواع قال:

(أحدها) الرأى المخالف للنصوص. وهذا مما يعلم بالاضطرار من دين الاسلام فساداً وبطلانه، ولا تحل الفتيا به ولا القضاء، وإن وقع فيه من وقع بنوع تأويل وتقليد.

(النوع الثانى) هو الكلام فى الدين بالحرص والظن مع التفريط والتقصير فى معرفة النصوص وفهمها واستنباط الأحكام منها. فإن من جهلها وقاس برأيه فيما سئل بغير علم بل لمجرد قدر جامع بين الشيعيين ألحق أحدهما بالآخر، أو لمجرد قدر فارق براه بينهما يفرق بينهما فى الحكم من غير نظر فى النصوص والآثار — فقد وقع فى الرأى المذموم الباطل

(النوع الثالث) الرأى المتضمن تمطيل أسماء الرب وصفاته وأفعاله بالمقاييس الباطلة التى وضعها أهل البدع والضلال الخ

(النوع الرابع) الرأى الذى أحدثت به البدع وغيرت به السنن، وعم به البلاء، وترقى عليه الصغير، وهرم فيه الكبير.

(قال) فهذه الانواع الأربعة من الرأى <sup>(١)</sup> الذى اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمه واخراجه من الدين

(النوع الخامس) ما ذكره أبو عمر بن عبد البر عن جمهور أهل العلم أن الرأى المذموم فى هذه الآثار عن النبي ﷺ وعن أصحابه والتابعين (رض) أنه القول فى شرائع الدين بالاستحسان والظنون ، والاشتغال بمحفظ المعضلات والاغلوطات ، ورد الفروع بعضها على بعض قياساً دون ردها إلى أصولها والنظر فى عللها واعتبارها الخ (أقول) ثم ذكر أن فى هذا تعطيل السنن ، واستشهاد على بطلان هذا الرأى وما فسره به بالأحاديث الواردة فى نهى الرسول ﷺ عن الاغلوطات وعن عضل المسائل وعن كثرة المسائل ، وقد أورد ابن عبد البر فى هذا الفصل أكثر ما أوردناه آنفاً عن فتح البارى ، ومنه ما ورد فى سبب نزول الآية التى نحن بصدد تفسيرها

﴿ آثار علماء السلف فى الرأى والقياس ﴾

ثم عقد ابن القيم فصلاً لآثار التابعين ومن بعدهم من علماء الامصار فى ذم القياس والنهى عنه ، وبيان كون القائلين به لم يريدوا أن يجعله الناس ديناً يدان به وشرعاً متبعاً للأمة ، وكون المتعصبين لهم من بعدهم انحرفوا عن طريقهم وخالفوا مذهبهم غلوا فيه ، ومنه قول القعنبي : دخلت على مالك بن أنس فى مرضه الذى مات فيه فسلمت عليه ثم جلست فرأيت يبيكى ، فقلت له : أبا عبد الله ما الذى يبكيك؟ فقال لى : يا ابن قعنب ومالى لا أبكى ؟ ومن أحق بالبكاء منى ؟ والله لو ددت أنى ضربت بكل مسألة أفيت فيها بالرأى سوطاً ، وقد كانت لى السعة فيما قد سبقت إليه ، وليتنى لم أفت بالرأى . ومنه قول الشافعى : مثل الذى ينظر فى الرأى ثم يتوب منه مثل المجنون الذى عولج حتى يرى ، فأعقل ما يكون قد هاج . ومنه تقديم أبى حنيفة وأحمد الحديث الضعيف على الرأى والقياس ، ومن شواهد هذا فى مذهب

(١) قوله : من الرأى - هو خبر لقوله : فهذه الانواع . لا بيان له ، وإنما قال من الرأى لأن هنالك نوعاً آخر وهو الخامس . ويمكن أن يقال : ان هذه الانواع متداخلة يمكن ارجاع بعضها إلى بعض كارجاع الثالث إلى الرابع

أبى حنيفة الأخذ بحديث القهقهة فى الصلاة وحديث الوضوء بنبيذ التمر فى السفر وحديث قطع السارق فى أقل من عشرة دراهم وحديث جعل أكثر الحيض عشرة أيام والحديث فى اشتراط المضرا لإقامة الجمعة - وكل هذه الأحاديث ضعيفة وقد قدمها على القياس وقد نهى جميع العلماء عن تقليدهم وتقليد غيرهم فى دين الله

### ﴿ أنواع الرأى المحمود ﴾

ثم بين ابن القيم أنواع الرأى المحمود وهى أربعة (أحدها) رأى علماء الصحابة رضى الله عنهم

(ثانيها) الرأى الذى يفسر النصوص . وبين وجه الدلالة منها ، ويقرها ويوضح محاسنها ، ويسهل طريق الاستنباط منها . وقد بين له الشواهد مما ورد عن الصحابة من الرأى فى التفسير ، ثم أورد على هذا ما ورد فى الصحيح من قول أبى بكر : « وأى سماء تظلمنى وأى أرض تقلنى إن قلت فى كتاب الله برأى ؟ » وحديث « من قال فى القرآن برأيه فليقتبوا مقعده من النار<sup>(١)</sup> »

وأجاب ابن القيم عن ذلك الايراد بأن الرأى نوعان : رأى مجرد لا دليل عليه بل هو خرس وتخمين . فهذا الذى أعاد الله الصحابة منه ، ورأى مستند إلى استدلال واستنباط من النص أو من نص آخر معه ، فهذا من أطف فهم النصوص وأذقه . ومثل له بتفسير الصديق (رض) الكلالة بأنهما عدا الوالد والولد أقول : وقد بينت ذلك أتم البيان فى تفسير آية الكلالة فى آخر سورة النساء ولا تنس فى هذا المقام ، قول على المرتضى عليه السلام : انه ليس عندهم شىء من الوحي غير ما فى كتاب الله قل « إلا فهماً يعطيه الله رجلاً فى القرآن »

(ثالثها) رأى جماعة الشورى ، وقد فصلت القول فيه بما لم أسبق إليه - فيما أعلم فى الكلام على أولى الأمر من تفسير سورة النساء<sup>(٢)</sup>

(١) رواه أبو داود والترمذى وحسنه والنسائى . وفى لفظ « بغير علم » مكان « برأيه » والفظان بمعنى واحد إذ المراد بالرأى ما كان بهوى لا بعلم كما تراه فى جوابه

(٢) راجع ص ١٨٠ - ٢١٦ و ٢٩٩ ج ٥ تفسير



(رابعها) الاجتهاد الذي أجازته الصحابة فيما لانص فيه من كتاب الله ولا سنة رسوله ولا ما قضى به الخلفاء الراشدون ، وكان الأولى أن يقول وما أجمع عليه الصحابة منه ، وفي حكمه ما قضى به الراشدون ، وشرط هذا الاجتهاد أن يكون في مسائل القضاء والمعاملات ، لا في العقائد والعبادات ، وتقدم بيان هذا من قبل وسيعاد القول فيه إن شاء الله تعالى وقد استشهد لهذا النوع بكتاب عمر (رض) في القضاء إلى أبي موسى الأشعري ، وقد أثبتته وشرحه شرحا طويلا ، وابن حزم ينكر هذا الكتاب كاتقدم ثم أطال ابن القيم فيما عد من قبيل القياس في القرآن المجيد والآحاديث النبوية ، وذكر طائفة من أقيسة الصحابة بناء على التوسع في معنى القياس ، ولكن لا تنطبق تلك الأمثلة كلها على القياس المصطاح عليه في علم أصول الفقه ، وليست كلها في الأحكام العملية ، وإنما أراد أن يستوفي كل ما يمكن أن يلوذ به ويلجأ إليه القائلون بالقياس ، فكان منه ما لعله لم يخطر لأحد منهم على بال ، ولذلك قفى على ذلك بما يقابله من الكلام في ذم القياس وكونه ليس من الدين في شيء . فافتتح ذلك بقوله :

﴿فصل﴾ قد أتينا على ذكر فصول في القياس نافعة وأصول جامعة في تقرير القياس والاحتجاج به لعلك لا تغفربها في غير هذا الكتاب ولا تقرب منها ، فلذا ذكر مع ذلك ما قابلها من النصوص والأدلة الدالة على ذم القياس وأنه ليس من الدين وخصول الاستغناء عنه والاكتفاء بالوحيين .

### ﴿مثال القياس الباطل﴾

ثم إنه أطال في بيان ذلك بالكتاب والسنة وسرد الأمثلة الكثيرة للاقيسة الباطلة من كتب الفقه ، وقد تقدم بعض تلك الآيات ، وأما الأحاديث فما ذكرناه منها أكثر مما ذكره في هذا السياق وزاد هو انكار النبي ﷺ على عمر وأسامة محض القياس في الحلتين الحريريتين اللتين أهداهما إليهما - إذ لبسها أسامة قياسا لبس على التملك والانتفاع والبيع ، وردها عمر قياسا لتملكها على لبسها المحرم بالنص (قال) فأسامة أباح وعمر حرم قياسا ، فأبطل رسول الله ﷺ كل واحد من القياسين

وقال امر « إنما بعثت بها إليك لتستمع بها » وقال لاسامة « إنى لم أبعثها إليك لتلبسها ولكن بعثتها إليك لتشققها خيراً لنساءك » والنبي ﷺ إنما تقدم إليهم في الحرير بالنص على تحريم لبسه فقط فقاسا قياساً أخطأ فيه، فأحدهما قاس اللبس على الملك وعمر قاس التملك على اللبس والنبي ﷺ بين أن ما حرمه من اللبس لا يتعدى إلى غيره، وما أباحه من التملك لا يتعدى إلى اللبس، وهذا عين إبطال القياس اهـ

أقول : ولكن هذا لم يمنع بعض الفقهاء بعد ذلك من قياس كل استعمال للحرير على اللبس، ومن قياس كل استعمال للذهب والفضة على ما ورد من نهيه ﷺ عن الأكل في صحافهما والشرب من آئنيهما. وهكذا شأنهم في أمثلة ذلك ثم عقد فصلين في ذم الصحابة والتابعين للقياس وإبطالهم له وفصلاً في تعارض الاقيسة وتناقضها وفصلاً آخر في فساد القياس وبطلانه وتناقض أهله فيه واضطرابهم تأصيلاً وتفصيلاً، وذكر أنواع القياس الأربعة عند غلاتهم كفقهاء ما وراء النهر - وهي قياس العلة والدلالة والشبه والطرذ وذكر أمثلة كثيرة من أقيستهم الفاسدة واضطرابهم في التأصيل والتفصيل، وهذا الفصل من أجل الفصول وأطولها، وفيه كثير من الاقيسة التي جمعوا فيها بين ما فرقت النصوص أو الميزان المستقيم وفرقوا فيها بين ما جمعت وبيان ذلك بالدلائل العقلية والنقلية وتبعه عدة فصول تفرعت منه

### ﴿ الحكم بين مثبتى القياس ومنكريه ﴾

بعد أن أطال ابن القيم في بسط أدلة الفريقين تصدى لبيان الحكم بينهما بإثبات القياس الموافق للنصوص وإبطال القياس الاصطلاحي ومهد لذلك مهيئاً مفيداً بين فيه أن هذه المسألة فرع لمسألة الحكمة والتعليل والأسباب، وقد اتهم الناس في كل منهما إلى غلاة في النفي وغلاة في الإثبات ومعتدلين فيه قال :

وسبب ذلك خفاء الطريقة المثلى والمذهب الوسط الذي هو في المذاهب

كالا سلام في الأديان وعليه سلف الأمة وأئمتها والفقهاء المعتمرون به من إثبات الحكم

والأسباب والغايات المحموددة في خلقه سبحانه وأمره (أى وشرعه) وإثبات لام التعليل وباء السببية في القضاء والشرع كما دلت عليه النصوص مع صريح العقل والفطرة ، واتفق عليه الكتاب والميزان » ثم قال

« والمقصود أنهم كما انقسموا إلى ثلاث فرق في هذا الأصل انقسموا في فرعه وهو القياس إلى ثلاث فرق : فرقة أنكرته بالكلية ، وفرقة قالت به وأنكرت الحكم والتعليل والمناسبات . والفرقتان أخلتنا النصوص عن تناوئها لجميع أحكام المكلفين وإنما أحالتنا على القياس . ثم قال : غلاتهم أحالت عليه أكثر الأحكام ، وقال متوسطهم بل أحالت عليه كثيراً من الأحكام لاسبيل إلى إثباتها إلا به .

خطأ نفاة القياس ومثبته باطلاق

« والصواب وراء ما عليه الفرق الثلاث . وهو أن النصوص محيطة بأحكام الحوادث ، ولم يجعلنا الله ولا رسوله على رأى ولا قياس ، بل قد بين الأحكام كلها والنصوص كافية وافية بها ، والقياس الصحيح حق مطابق <sup>(١)</sup> للنصوص ، فهما دليلان للكتاب والميزان ، وقد تخفى دلالة النص ولا يبلغ العالم <sup>(٢)</sup> فيعدل إلى القياس ثم قد يظهر موافقا للنص فيكون قياسا صحيحا . وقد يظهر مخالفا له فيكون فاسدا . وفي نفس الأمر لا بد من موافقته أو مخالفته . ولكن عند المجتهد قد تخفى موافقته أو مخالفته وكل فرقة من هذه الفرق الثلاث سدوا على أنفسهم طريقا من طرق الحق فاضطروا إلى توسعة طريق أخرى أكثر مما تحتمله : فنفاة القياس لما سدوا على نفوسهم باب التمثيل والتعليل واعتبار الحكم والمصالح - وهو من الميزان والقسط الذى أنزله الله - احتاجوا إلى توسعة الظاهر والاستصحاب فحملوها فوق الحاجة ووسعها أكثر مما يسماه ، فحيث فهموا من النص حكما أثبتوه ولم يبالوا بما وراه وحيث لم يفهموه منه نفوه وحملوا الاستصحاب ، وأحسنوا في اعتنائهم بالنصوص ونصرها والمحافظة عليها وعدم تقديم غيرها عليها من رأى أو قياس أو تقليد ، وأحسنوا في رد الاقيسة الباطلة وبيانهم تناقض أهلها في نفس القياس وتركهم له وأخذهم بقياس وتركهم ما هو أولى منه ولكن أخطأوا من أربعة أوجه

(١) في نسخة موافق (٢) لعل أصله : أو لا يبلغ العالم

## بيان ما أخطأ فيه نفاة القياس

(أحدها) رد القياس الصحيح ولا سيما المنصوص على علمته التي يجرى النص عليها مجرى التنصيص على التعمير باللفظ ، ولا يتوقف عاقل في أن قول النبي ﷺ لمن لعن عبد الله حماراً<sup>(١)</sup> على كثرة شره للخمر « لا تلعننه فإنه يحب الله ورسوله » بمنزلة قوله : لا تلعنوا كل من يحب الله ورسوله ، وفي أن قوله « إن الله ورسوله ينهاكم عن لحوم الحمر<sup>(٢)</sup> فإنها رجس » بمنزلة قوله : ينهاكم عن كل رجس ، وفي أن قوله تعالى ( إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رجس ) نهى عن كل رجس ، وفي أن قوله في الهرة « ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات » بمنزلة قوله : كل ما هو من الطوافين عليكم والطوافات فإنه ليس بنجس ولا يستريب أحد في أن من قال لعيره : لا تأكل من هذا الطعام فإنه مسموم نهى له عن كل طعام كذلك . وإذا قال : لا تشرب هذا الشراب فإنه مسكر نهى له عن كل مسكر - ولا تتزوج هذه المرأة فإنها فاجرة وأمثال ذلك

(الخطأ الثاني) تقصيرهم في فهم النصوص فكم من حكم دل عليه النص ولم يفهموا دلالاته عليه . وسبب هذا الخطأ حصرهم للدلالة في مجرد ظاهر اللفظ دون إيمائه وتبنيه وإشارته وعرفه عند مخاطبين ، فلم يفهموا من قوله ( ولا تقل لها أف ) ضرباً ولا سباً ولا إهانة غير لفظة ( أف ) فقصروا في فهم الكتاب كما قصروا في اعتبار الميزان (الخطأ الثالث) تحميل الاستصحاب فوق ما يستحقه وجزمهم بوجبه لعدم علمهم

بالناقل ، وليس عدم العلم علماً بالمدم ، وقد تنازع الناس في الاستصحاب ونحن نذكر أقسامه ومراتبها ، فلا استصحاب استفعال من الصحبة وهي استدامة اثبات ما كان ثابتاً أو نفي ما كان منقياً وهو ثلاثة أقسام : استصحاب البراءة الأصلية واستصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعي حتى يثبت خلافه ، واستصحاب حكم الاجماع في محل النزاع أقول : وههنا أطال ابن القيم في بيان هذه الأقسام وأمثلتها ثم قال

(الخطأ الرابع) لم اعتقادهم أن عقود المسلمين وشروطهم ومعاملاتهم كلها على البطلان حتى يقوم دليل على الصحة ، فإذا لم يتم عندهم دليل على صحة شرط أو عقد (١) حمار لقبه (٢) جمع حمار ككتاب وكتب والمراد الحمير الانسية التي تتركب

أرغمنا أن نستصحبوا بطلانه فأفسدوا بذلك كثيراً من معاملات الناس وعقودهم وشرطهم بلا برهان من الله بناء على هذا الأصل ، وجمهور الفقهاء على خلافه ، وأن الأصل في العقود والشروط الصحة ، إلا ما أبطله الشارع أو نهى عنه ، وهذا القول هو الصحيح ، فإن الحكم يبطلانها حكم بالتحريم والتأثيم ، ومعلوم أنه لا حرام إلا ما حرمة الله ورسوله ، ولا تأثيم إلا ما أثم الله ورسوله به فاعله ، كما أنه لا واجب إلا ما أوجبه الله ، ولا حرام إلا ما حرمة الله ، ولا دين إلا ما شرعه .

فالأصل في العبادات البطلان حتى يقوم دليل على الأمر ، والأصل في العقود والمعاملات الصحة حتى يقوم دليل على البطلان والتحريم ، والفرق بينهما : أن الله سبحانه لا يعبد إلا بما شرعه على السنة رسوله ، فإن العبادة حقه على عباده ، وحقه الذي أحقته هو ورضى به وشرعه ، وأما العقود والشروط والمعاملات فهي عفو حتى يجرمها ، ولهذا نعى الله سبحانه على المشركين مخالفة هذين الأصلين ، وهو تحريم ما لم يجرمه ، والتقرب إليه بما لم يشرعه ، وهو سبحانه لو سكت عن إباحتك ذلك وتحريمه لكان ذلك عفواً لا يجوز الحكم بتحريمه وإبطاله ، فإن الحلال ما أحله الله والحرام ما حرمه ، وما سكت عنه فهو عفو ، فكل شرط وعقد ومعاملة سكت عنها فإنه لا يجوز القول بتحريمها ، فانه سكت عنها رحمة منه من غير نسيان وإهمال ، فكيف وقد صرحت النصوص بأنها على الإباحتك فيما عدا ما حرمه ، وقد أمر الله تعالى بالوفاء بالعقود والعهود كلها . فقال تعالى ( وأوفوا بالعهد ) وقال ( يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود ) وقال ( والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون ) وقال تعالى ( والموفون بعهدهم إذا عاهدوا ) وقال تعالى ( يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون ؟ \* كبر مقتداً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون ) وقال ( بلى من أوفى بعهده واتقى فان الله يحب المتقين ) وقال ( إن الله لا يحب الخائنين ) وهذا كثير في القرآن اهـ

(أقول) ثم إنه أورد بعد هذا كثيراً من الأحاديث النبوية في هذا الموضوع وفيها ما هو عام وما هو خاص ، منها حديث أبي رافع الذي أرسله المشركون إلى النبي ﷺ فأسلم وأبى أن يرجع إليهم فقال النبي ﷺ « إني لا أخيس

بالعهد ولا أحبس البرد ، ولكن ارجع إليهم ، فان كان في نفسك الذي في نفسك الآن فارجع ، فذهب ثم عاد فأسلم « رواه أبو داود . وحديث حذيفة وأبي حنبل اللذين أخذهما المشركون فلم يطلقوهما إلا بعد أن أخذوا عليهما عهد الله وميثاقه لينصرفا إلى المدينة ولا يقاتلان مع النبي ﷺ وذلك قبيل غزوة بدر فلما أخبرا النبي ﷺ بذلك قال « انصرفا ، نفي لم يمهدهم ونستمعين الله عليهم » فلم يأذن لهما بالقتال معه . وقد استوفينا الكلام على مسألة الشروط في تفسير (أوفوا بالعقود) من أول السورة .

### ﴿ بيان ما أخطأ فيه مثبتو القياس ﴾

ثم إن ابن القيم بين أنواع الخطأ الذي وقع فيه مثبتو القياس والرأي في الأحكام الشرعية ، وفتى على ذلك بما هو فصل الخطاب عنده في المسألة فقال :

« (فصل) وأما أصحاب الرأي والقياس فانهم لما لم يعتنوا بالنصوص ولم يعتدوها وافية بالأحكام ولا شاملة لها ، وغلاتهم على أنها لم تف بمشرع معشارها<sup>(١)</sup> فوسعوا<sup>(٢)</sup> طرق الرأي والقياس وقالوا بقياس الشبه ، وعلتهوا الأحكام بأوصاف لا يعلم أن الشارع علقها بها ، واستنبطوا عملا لا يعلم أن الشارع شرع الأحكام لأجلها ثم اضطرم ذلك إلى أن عارضوا بين كثير من النصوص والقياس ، ثم اضطربوا فتارة يقدمون القياس وتارة يفرقون بين النص المشهور وغير المشهور ، واضطرم ذلك أيضا إلى أن اعتقدوا في كثير من الأحكام أنها شرعت على خلاف القياس فكان خطوهم من خمسة أوجه .

« أحدها : ظنهم قصور النصوص عن بيان جميع الحوادث

« الثاني : معارضة كثير من النصوص بالرأي والقياس

« الثالث : اعتقادهم في كثير من أحكام الشريعة أنها على خلاف الميزان والقياس

والميزان هو العدل فظنوا أن العدل خلاف ما جاءت به هذه الأحكام .

« الرابع : اعتبارهم عملا وأوصافا لم يعلم اعتبار الشارع لها وإلغاؤهم عملا وأوصافا

اعتبرها الشارع كما تقدم بيانه .

(١) نقل هذا عن إمام الحرمين وعدم من أكبر زلاته (٢) لعل أصله : وسعوا لأنها جواب لما

« الخامس : تناقضهم في نفس القياس كما تقدم أيضا. ونحن نعقد هنا ثلاثة فصول  
 « الفصل الأول في بيان شمول النصوص للأحكام والاكتفاء بها عن الرأي والقياس  
 « الفصل الثاني في سقوط الرأي والاجتهاد والقياس وبطلانها مع وجود النص  
 « الفصل الثالث في بيان (أن) أحكام الشرع كلها على وفق القياس الصحيح  
 وليس فيما جاء به الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم حكم يخالف الميزان والقياس  
 الصحيح . وهذه الفصول الثلاثة من أهم فصول الكتاب ، وبها يتبين للعالم المنصف  
 مقدار الشريعة وجلالها وهنيتها<sup>(١)</sup> وسعتها وفضلها وشرعها على جميع الشرائع ، وأن  
 رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كما هو عام الرسالة إلى كل مكلف فرسالته عامة في  
 كل شيء من الدين أصوله وفروعه ودقيقه وجليله ، فكما لا يخرج أحد عن رسالته  
 فكذلك لا يخرج حكم نحتاج إليه الأمة عنها وعن بيبانه ، ونحن نعلم أننا لنوفى هذه  
 الفصول حقها ولا تقارب وإنما أجل من علومنا ، وفوق ادراكنا ، ولكن نفيه أدني تنبيه  
 ونشير أدني إشارة إلى ما نفتح أبوابها<sup>(٢)</sup> ونهيج طرقها والله المستعان وعليه التكلان ، اه  
 أقول : اننا لم نجد في الكتاب إلا فصلين من هذه الثلاثة التي وعد بها ،  
 الأول في شمول النصوص واغنائها عن القياس ، والثاني في بيان أحكام الشرع  
 كلها على وفق القياس الصحيح والميزان المستقيم والمواقفة لمقول البشر ومصالحهم  
 ولا ندري أمسقط الفصل الذي بين فيه سقوط الرأي والاجتهاد والقياس مع وجود  
 النص ؟ أم أغفل كتابته بعد الوعد به نسيانا للوعدوا ككتفاء باتفاق العلماء على المسألة ،  
 وكون من يعتمد بدينه وعلمه من أهل الرأي والقياس كربيعة وأبي حنيفة والشافعي  
 لم يثبتوا حكما في مسألة فيها نص بالقياس إلا إذا كانوا غير علمين بالنص أو غير  
 ثابت عندهم ، أو لم يفهموا الحكم منه .

(١) لعل الأصل هيمنتها : فالهنيهة والهنية الشيء اليسير ولا معنى له هنا .  
 والهيمنة حفظ الشيء والرقابة عليه والقيام به ( راجع تفسير « مهمنا » في (ص  
 ٤١٠ ج ٦ تفسير) « ٢ » لعل الأصل : يفتح بالياء - أو نفتح به أبوابها

﴿ شمول النصوص للاحكام وتفاوت الافهام فيها ﴾

وقد صدر الفصل الأول بمقدمة نفيسة في نوعي الدلالة وتفاوت الافهام في

النصوص فقال :

( الفصل الأول ) في شمول النصوص وإغنائها عن القياس ، وهذا يتوقف على بيان مقدمة ، وهي : أن دلالة النصوص نوعان حقيقية و اضافية . فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته ، وهذه الدلالة لا تختلف ، والاضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه وجودة فكره وقرينته وصفاء ذهنه ومعرفة الألفاظ ومراتبها ، وهذه الدلالة تختلف اختلافا متبايناً بحسب تباين السامعين في ذلك ، وقد كان أبوهريرة وعبد الله بن عمرو أحفظ الصحابة للحديث وأكثرهم رواية له . وكان الصديق وعمرو وعلي وابن مسعود وزيد بن ثابت أقره منها ، بل عبد الله بن عباس أيضاً أقره منهما ومن عبد الله بن عمر .

« وقد أنكر النبي ﷺ على عمر فهمه إتيان البيت الحرام عام الحديدية من إطلاق قوله « إنك ستأتيه وتطوف به » فإنه لا دلالة في هذا اللفظ على تعيين العام الذي يأتيه فيه

وأنكر على عدى بن حاتم في فهمه من الخيط الأبيض والخيط الأسود نفس المعالين « وأنكر على من فهم من قوله « لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة خردلة <sup>(١)</sup> من كبر » شمول لفظه لحسن الثوب وحسن النعل ، وأخبرهم أنه <sup>(٢)</sup> بطر الحق وغمط الناس » وأنكر على من فهم من قوله « من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه » أنه كراهة الموت ، وأخبرهم أن هذا للكافر إذا احتضرو بشر بالمذاب ، فإنه حينئذ يكره لقاء الله والله يكره لقاءه ، وأن المؤمن إذا احتضرو بشر بكرامة الله أحب لقاء الله وأحب الله لقاءه

« وأنكر على عائشة إذ فهمت من قوله تعالى ( فسوف يحاسب حساباً يسيراً )

(١) كذا وفي نسخة من الكتاب ذرة ورواية مسلم في صحيحه « مثقال حبة » وفي رواية غيره « حبة خردل » ولا أذكر أن أحداً رواه بلفظ مثقال خردلة أو ذرة (٢) أمي السكر



معارضته لقوله صلى الله عليه وسلم « من نوقش الحساب عذب » وبين لها أن الحساب اليسير هو المرض ، أى حساب المرض لاحساب المناقشة .

« وأنكر على من فهم من قوله تعالى (من يعمل سوءاً يجز به) أن هذا الجزاء إنما هو في الآخرة وأنه لا يسلم أحد من عمل السوء ، وبين أن هذا الجزاء قد يكون في الدنيا بالهم والحزن والمرض والنصب وغير ذلك من مصائبها ، وليس في اللفظ تقييد الجزاء بيوم القيامة .

« وأنكر على من فهم من قوله تعالى (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون) أنه ظلم النفس بالمعاصي وبين أنه الشرك ، وذكر قول لقمان لابنه (إن الشرك لظلم عظيم) مع أن سياق اللفظ عند إعطائه حقه من التأمل يبين ذلك ، فإن الله سبحانه لم يقل ولم يظلموا أنفسهم بل قال (ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) ولبس الشيء بالشئ ، تغطيته به وإحاطته به من جميع جهاته ، ولا يغطي الإيمان ويحيط به ويلبسه إلا الكفر ، ومن هذا قوله تعالى (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) فإن الخطيئة لا تحيط بالمؤمن أبداً فإن إيمانه يمنعه من إحاطة الخطيئة به ، ومع أن سياق قوله (وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطاناً فأي الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون) ثم حكم الله أعدل حكم وأصدقه أن من آمن ولم يلبس إيمانه بظلم فهو أحق بالأمن والهدى - فدل (١) على أن الظلم الشرك

« وسأله عمر بن الخطاب عن الكلاله وراجعها فيها مراراً فقال « يكفيك آية الصيف » واعترف عمر بأنه خفي عليه فهمها ، وفهمها الصديق .

« وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن لحوم الحمر الأهلية فهم بعض الصحابة من نهيه أنه لكونها لم تحمس ، وفهم بعضهم أن النهي لكونها كانت حمولة القوم وظهرهم ، وفهم بعضهم أنه لكونها كانت حول القرية .

« وفهم علي بن أبي طالب رضی الله عنه في الجنة وكبار الصحابة ما قصده

(١) لعل أصله « يدل » لأن الجملة خبر أن في قوله : ومع أن سياق قوله الخ وقوله بعده « ثم حكم الله » عطف على « سياق قوله »

رسول الله ﷺ بالهوى وصرح بعلمته من كونها رجساً .  
وفهمت المرأة من قوله تعالى (وآتيتهم إحداهن قنطاراً) جواز المغالاة في الصداق  
فذكرته لعمر فاعترف به (١)

وفهم ابن عباس من قوله تعالى ( وحمله وفصاله ثلاثون شهراً ) مع قوله تعالى  
( والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين ) أن المرأة قد تلد لستة أشهر ، ولم  
يفهمه عثمان فهم برجم امرأة (٢) حتى ذكره ابن عباس فأقر به .  
ولم يفهم عمر من قوله « أسرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها  
عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها » قتال مانعي الزكاة حتى بين له الصدیق  
(ذلك) فأقر به . وفهم قدامة بن مظعون من قوله تعالى ( ليس على الذين آمنوا وعملوا  
حناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا ) رفع الحناح عن الحخر حتى بين له عمر أنه  
لا يتناول الحخر ، ولو تأمل سياق الآية لفهم المراد منها ، فإنه إنما رفع الحناح عنهم  
فيما طعموه متقين له فيه ، وذلك إنما يكون باجتناب ما حرمه من المطاعم ، فالآية  
لا تتناول المحرم بوجه ما .

وقد فهم من فهم من قوله تعالى ( ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة ) انقاس  
الرجل في العدو حتى بين له أبو أيوب الأنصاري أن هذا ليس من الإلقاء بيده  
إلى التهلكة ، بل هو من بيع الرجل نفسه ابتغاء مرضاة الله ، وأن الإلقاء بيده إلى  
التهلكة هو ترك الجهاد والاقبال على الدنيا وعمارتها

وقال الصدیق (رض) « أيها الناس إنكم تقرءون هذه الآية وتضعونها على غير  
مواضعها (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) وإني  
سمعت رسول الله ﷺ يقول : إن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه أوشك أن  
يعمهم الله بعقاب من عنده » فأخبرهم أنهم يضعونها على غير مواضعها في فهمهم  
منها خلاف ما أريد بها .

وأشكل على ابن عباس أمر الفرقة الساكنة التي لم ترتكب ما نهيت

(١) أي اعترف به ورجع عما كان هم به من إزام الناس أن لا يزيدوا على  
مهور بنات النبي ﷺ غفلة عن الآية (٢) أي ولدت بعد ستة أشهر من زواجها

عنه من اليهود هل عذبوا أو نجوا حتى بين له مولاه عكرمة دخولهم في الناجين دون المعذبين ، وهذا هو الحق لأنه سبحانه قال عن الساكتين (وإذا قالت أمة منهم لم تعظون قوما الله مهلكهم أو مغيثهم عذاباً شديداً) فأخبر أنهم أنكروا فعلهم وغضبوا عليهم ، وإن لم يواجهوه بالنهي فقد واجههم به من أدى الواجب عنهم ، فان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية فلما قام به أولئك سقط عن الباقيين فلم يكونوا ظالمين بسكوتهم . وأيضاً فإنه سبحانه إنما عذب الذين نسوا ما ذكروا به وعتوا عما نهاوا عنه ، وهذا لا يتناول الساكتين قطعاً ، فلما بين عكرمة لابن عباس أنهم لم يدخلوا في الظالمين المعذبين كسائر برودة وفرح به

وقد قال عمر بن الخطاب للصحابة « ما تقولون في (إذا جاء نصر الله والفتح) السورة قالوا أمر الله نبيه إذا فتح عليه أن يستغفره فقال لابن عباس ما تقول أنت؟ قال هو أجل رسول الله ﷺ اعلمه إياه ، فقال ما أعلم منها غير ما تعلم ، وهذا من أدق الفهم والطفه ولا يدركه كل أحد فإنه سبحانه لم يعلق الاستغفار بعلمه (١) بل علقه بما يحدثه هو سبحانه من نعمة فتحه على رسوله ودخول الناس في دينه ، وهذا ليس بسبب للاستغفار ، فلم أن سبب الاستغفار غيره وهو حضور الأجل الذي من تمام نعمة الله على عبده توفيقه للتوبة النصوح والاستغفار بين يديه (٢) ليلقى ربه طاهراً مطهراً من كل ذنب فيقدم عليه مسروراً راضياً مرضياً عنه . ويدل عليه (أيضاً) فسبح بحمد ربك واستغفره وهو ﷺ كان يسبح بحمده دائماً فلم أن المأمور به من ذلك التسبيح بعد الفتح ودخول الناس في الدين أمر أكثر من ذلك المتقدم وذلك مقدمة بين يدي انتقاله إلى الرفيق الأعلى ، وأنه قد بقيت عليه من عبودية التسبيح والاستغفار التي ترقبه إلى ذلك المقام بقية فأمره بتوفيقها . ويدل عليه أيضاً أنه سبحانه شرع التوبة والاستغفار في خواتيم الأعمال فشرعها في خاتمة الحج وقيام الليل ، وكان النبي ﷺ إذا سلم من الصلاة استغفر ثلاثاً ، وشرع للمنحوسين بمد كمال وضوئه أن يقول « اللهم اجعلني

(١) كذا في الأصل ، والظاهر أنه بعمله أي عمل الرسول ﷺ (٢) الضمير في يديه عائد إلى الأجل وهو الذي يربط الصلة بالموصل

من التوابين واجعلني من المنطهرين» فلم أن التوبة مشروعة عقيب الأعمال الصالحة، فأمر رسوله بالاستغفار عقيب توفيقه ما عليه من تبليغ الرسالة والجهاد في سبيله حين دخل الناس في دينه أفواجا، فكان التبليغ عبادة قد أكملها وأداها فشرع له الاستغفار عقيبها :

والمقصود تفاوت الناس في مراتب الفهم في النصوص وان منهم من يفهم من الآية حكماً أو حكماً، ومنهم من يفهم منها عشرة أحكام أو أكثر من ذلك، ومنهم من يقتصر في الفهم على مجرد اللفظ دون سياقه ودون إيمائه وإشارته وتنبهه واعتباره وأخص من هذا وألطف ضمه إلى نص آخر متعلق به فيفهم من اقترانه به قدراً زائداً على ذلك اللفظ بمفرده . وهذا باب عجيب من فهم القرآن لا يقننه له إلا النادر من أهل العلم ، فان الذهن قد لا يشعر بارتباط هذا بهذا وتعلقه به ، وهذا كما فهم ابن عباس من قوله ( وحمله وفصاله ثلاثون شهراً ) مع قوله ( والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين ) أن المرأة قد تلد لسته أشهر ، وكما فهم الصديق من آية الفرائض في أول السورة وآخرها أن الكلاله من لا ولد له ولا والد ، وأسقط الاخوة بالجد ، وقد أرشد النبي ﷺ عمر إلى هذا الفهم حيث سأله عن الكلاله وراجعه السؤال فيها مراراً فقال : « يكفيك آية الصيف » وإنما أشكل على عمر قوله : ( قل الله يفتيك في الكلاله : إن امرؤ هلك ليس له ولد ) الآية فدلله النبي ﷺ على ما بين له المراد منها ، وهي الآية الأولى التي نزلت في الصيف فانه ورث فيها ولد الأم في الكلاله السادس . ولا ريب أن الكلاله فيها من لا ولد له ولا والد وان علا » انتهت المقدمة

أقول : ثم إنه أورد بعد هذه المقدمة عدة مسائل مما اختلف فيه السلف ومن بعدهم بينها النصوص ، وهي ست مسائل في أحكام الموارث ، وقد أوضح فيها اغناء النص عن القياس أتم الايضاح

مثال النصوص الكلية المعنيه عن القياس

ثم زاد على تلك المسائل عدة نصوص كلية يعنى كل منها عن كثير من الاقيسة، وذلك قوله أدام الله النفع بعلمه .

ومن ذلك الاكتفاء بقوله « كل مسكر خمر » عن إثبات التحريم بالقياس في الاسم أو في الحكم كما فعله من لم يحسن الاستدلال بالنص  
ومن ذلك الاكتفاء بقوله ( والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ) عن إثبات قطع النباش بالقياس اسماً أو حكماً ، إذ السارق يعم في لغة العرب وعرف الشارع سارق ثياب الأموات والأحياء

ومن ذلك الاكتفاء بقوله ( قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم ) في تناوله لكل يمين منمقده يحلف بها المسلمون من غير تخصيص إلا بنص وإجماع ، وقد بين ذلك سبحانه في قوله ( لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين ) فهذا صريح في أن كل يمين منمقده فهذا كفارتها ، وقد أدخلت الصحابة في هذا النص الحلف بالتزام الواجبات والحلف بأحب القربات المالية إلى الله وهو العتق ، كما ثبت ذلك عن سنة منهم ولا يخالف لهم من أنفسهم ، وأدخلت فيه الحلف بالبغيض إلى الله وهو الطلاق كما ثبت ذلك عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه في الجنة ولا يخالف له منهم . فالواجب تحكيم هذا النص العام والعمل به مومه حتى يثبت إجماع الأمة إجماعاً متيقناً على خلافه فالأمة لا تجتمع على خطأ البتة

ومن ذلك الاكتفاء بقوله صلى الله عليه وسلم « من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رذ » في إبطال كل عقد نهي الله ورسوله عنه وحرمة وأنه لغو لا يعتمد به نكاحاً كان أو طلاقاً أو غيرها ، إلا أن تجتمع الأمة إجماعاً معلوماً على أن بعض ما نهى الله ورسوله عنه وحرمة من العقود صحيح لازم معتد به غير مردود ، فهي لا تجتمع على خطأ والله التوفيق

ومن ذلك الاكتفاء بقوله تعالي ( وقد فصل لكم ما حرم عليكم ) مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم « وما سكت عنه فهو مما عفا عنه » فكل ما لم يبين الله ولا رسوله صلى الله عليه وآله وسلم تحريمه من المطاعم والمشارب والملابس والعقود والشروط فلا يجوز تحريمها ، فإن الله سبحانه قد فصل لنا ما حرم علينا ، فما كان من

هذه الأشياء حراما فلا بد أن يكون تحريمه مفصلا ، وكما أنه لا يجوز إباحة ما حرمه الله ، فكذلك لا يجوز تحريم ما عفا عنه ولم يحرمه وبالله التوفيق »

### لا شيء في الشرع يخالف القياس الصحيح

ثم شرع ابن القيم في بيان كون جميع أحكام الشريعة موافقة للقياس الصحيح الموافق للعقل والعقل فقال :

﴿ الفصل الثاني ﴾ في بيان أنه ليس في الشريعة شيء على خلاف القياس وأن ما يظن مخالفته للقياس فأحد الأمرين لازم فيه ولا بد - إما أن يكون القياس فاسداً أو يكون ذلك الحكم لم يثبت بالنص كونه من الشرع . وسألت شيخنا قدس الله روحه عما يقع في كلام كثير من الفقهاء من قولهم : هذا خلاف القياس لما ثبت بالنص أو قول الصحابة أو بعضهم ، وربما كان مجمعاً عليه كقولهم طهارة الماء إذا وقعت فيه نجاسة خلاف القياس ، وتطهير النجاسة على خلاف القياس ، والوضوء من لحوم الإبل والفطر بالحجامة والسلم والاجارة والحوالة والكتابة والمضاربة والمزارعة والمساقاة والقرض وصحة صوم الأكل التامى والمضى في الحج الفاسد - كل ذلك على خلاف القياس ، فهل ذلك صواب أم لا ؟ فقال : ليس في الشريعة ما يخالف القياس . وأنا أذكر ما حصلته من جوابه بخطه ولفظه وما فتح الله سبحانه لي بيمن إرشاده وبركة تعليمه وحسن بيانه وتفهمه

« إن أصل هذا أن تعلم أن لفظ القياس لفظ مجمل يدخل فيه القياس الصحيح والفاسد . والصحيح هو الذي وردت به الشريعة وهو الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين ، فالأول قياس الطرد والثاني قياس المكس ، وهو من العدل الذي بعث الله به نبيه صلى الله عليه وآله وسلم . فالقياس الصحيح مثل أن تكون العلة التي علق بها الحكم في الأصل موجودة في الفرع من غير معارض في الفرع يمنع حكمها ، ومثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه قط ، وكذلك القياس بالغاء الفارق وهو أن لا يكون بين الصورتين فرق مؤثر في الشرع فمثل هذا القياس أيضاً لا تأتي الشريعة بخلافه ، وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأحكام بحكم يفارق به نظائره فلا بد أن يختص ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه

بالحكم و يمنع مساواته بغيره ، ولكن الوصف الذي اختص به ذلك النوع قد يظهر لبعض الناس وقد لا يظهر ، و ايس من شرط القياس الصحيح أن يعلم صحته كل أحد . فن رأى شيئاً من الشريعة مخالفاً للقياس فانما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه . ليس مخالفاً للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر ، وحيث علمنا أن النص بخلاف قياس علمنا قطعاً أنه قياس فاسد ، بمعنى أن صورة النص امتازت عن تلك الصور التي يظن أنها مثلها بوصف أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم ، فليس في الشريعة ما يخالف قياساً صحيحاً ، ولكن يخالف القياس الفاسد و إن كان بعض الناس لا يعلم فسادهم ، ونحن نبين ذلك فيما ذكر في السؤال « اها المراد منه ( أقول ) ثم انه بعد هذا بين خطأ من قال إن تلك المسائل جاءت على خلاف القياس بيانا كافياً شافياً في عدة فصول ظهر به بطلان كثير من كلام فقهاء القياس وأصولهم وقواعدهم ، وتضمن ذلك فوائدهم نفيسة . منها انعقاد العقود بأي لفظ عرف به المتعاقدان مقصودهما ، وان الشارع لم يحد لألفاظ العقود حداً ، لا النكاح ولا غيره . وان السكناية مع القرينة كالصريح ، ومنها بيان أنواع المعاملات المالية و بطلان كثير من الشروط التي اشترطها فقهاء القياس فيها ، ومنه يعلم يسر الشريعة وسعتها وموافقتها للعقل والعقل

ثم أورد بعد هذا ما استشكله نفاة الحكمة والتعليل والقياس من تفريق الشريعة بين المتماثلين وجمعها بين المختلفين في عدة مسائل كثيراً ما يدكرونها كغرض الغسل من المتى الطاهر دون البول النجس وما في حكمه ، وكذا إبطال الصيام بالاستمناء ، ونضح الثوب من بول الغلام وغسله من بول الجارية ، وقصر الصلاة الرباعية دون غيرها ، وإيجاب إعادة الصيام على الحائض دون الصلاة ، وتحريم النظر إلى الحرة ولو مجوراً شوهاً دون الأمة ولو شابة حسنة ، وقطع يد سارق ربع دينار دون مقتصب ألف دينار مع جعل دية اليد خمسمائة دينار . إلى غير ذلك من المسائل الكثيرة في العبادات والمعاملات المالية والزوجية وفي العقود ، ولعله استوفى كل ما بلغه من المسائل التي زعم بعض الناس أنها على خلاف القياس والعقل ثم أجاب عن ذلك كله بالاسهاب ، الذي لا يكاد يوجد مثله في غير هذا

الكتاب . وفي جوابه أو أجوبته هذه من حكم الشريعة وأسرارها وبيان موافقتها للعقل ومصالح البشر — ومن خطأ غلاة القياسيين — مالا يستغنى عنه أحد من طلاب علم الشرع والتفقه في الدين

نذكر من تلك المسائل الكثيرة مسألة واحدة على سبيل النموذج وهي الجواب عن قول منكري القياس : إن الشارع حرم بيع مد حنطة بمد وحنفة وجوز بيعه بغيره من شعير<sup>(١)</sup> فهذا فريق بين المتماثلين مخالف للقياس والعقل عندهم . وقد أطال في زد هذا بما بين به حكمة تحريم الربا في النقدين والبر والشعير والتمر والملح التي ورد بها الحديث . فنلخص ذلك بجمل وجيزة

﴿ الربا ، موضوعه وعلته وحكمته ﴾

(١) قال « الربا نوعان جلي وخفي . فالجلي حرم لما فيه من الضرر العظيم والخفي حرم لأنه ذريعة إلى الجلي ، فتحريم الأول قصداً وتحريم الثاني وسيلة . » فأما الجلي قربا النسبة ، وهو الذي كانوا يفعلونه في الجاهلية ، مثل أن يؤخر دينه ويزيده في المال ، وكلما أخره زاد في المال حتى تصير المائة عنده آفا مؤلفاً ، وفي الغالب لا يفعل ذلك إلا معدم محتاج ، فإذا رأى المستحق يؤخر مطالبته ، ويصير عليه بزيادة يبذلها تكلف بذلها ليقندي من أسر المطالبة والحبس ، ويدافع من وقت إلى وقت ، فيشتد ضرره وتعظم مصيبتة ، ويعلمه الدين حتى يستغرق جميع موجوده « الخ

( أقول ) وهذا الربا الجاهلي هو الذي نزل فيه التشديد والوعيد . وقال الامام أحمد : انه هو الربا الذي لاشك فيه كما نقله المصنف عنه في هذا السياق وغيره عنه وعن غيره من السلف . وهو الذي روى فيه ابن عباس وأسماء بن زيد عن النبي ﷺ انه قال « لا ربا إلا في النسبة — أو — إنما الربا في النسبة » كما رواه الشيخان في الصحيحين . وقد روى أن ابن عباس وابن عمر لم يكونا يجرمان ربا الفضل ، وقيل رجما عن ذلك ، وجزم الحافظ في الفتح برجوع الثاني والاختلاف في رجوع الأول . ويحتمل أن يكون مرادهما بالربا ما نزل فيه وعيد

(١) الفقيه مكيال يساوي ٤ ربيات والويزة مكيال يسع ٢٣ أو ٢٤ مدانوبوا



القرآن كما تقدم في تفسير آياته في سورتي البقرة وآل عمران . وذهب ابن القيم في هذا السياق إلى ما اعتمده الجمهور من أن المراد به حصر الكمال أي ان الربا التام الكمال لا يكون إلا في النسبته (قال) فان ربا الفضل إنما صحى ربا تجوزاً من باب اطلاق اسم المقصد على الوسيلة ، وهو نحو من اطلاق اسم المسبب على السبب ويدل على ذلك حديث أبي سعيد الخدرى الآتى

وأقول : هو من قبيل اطلاق اسم الزنا على النظر إلى المرأة الاجنبية بشهوة .

وإنما حرم هذا النظر والخلوة بالاجنبية لسد الذرمة ك ربا الفضل

(قال) وأما ربا الفضل فتحريمه من باب سد الذرائع كما صرح به في حديث

أبي سعيد الخدرى (رض) عن النبي ﷺ « لا تبسوا الدرهم بالدرهمين فانى أخاف عليكم الرماء» والرماء هو الربا ، فمنعهم من ربا الفضل لما يخاف عليهم من ربا النسبته ، إلى آخر ما قاله في إيضاح ذلك وهو واضح

(٢) بين أن الحديث نص على تحريم الربا في ستة أعيان وهى الذهب والفضة

والبر والشعير والتمر والملح - ثم قال فانفق الناس على تحريم التفاضل فيها مع اتحاد الجنس - أى كبيع الذهب بالذهب والقمح بالقمح ، بخلاف بيع الذهب بالفضة والقمح بالشعير مثلاً ، فانهم جوزوه - وتنازعوها فيما عداها ، فطائفة قصرت التحريم عليها ، وأقدم من يروى هذا عنه قتادة ، وهو مذهب أهل الظاهر ، واختيار ابن عقيل (هو من أئمة الحنابلة) في آخر مصنفاته مع قوله بالقياس ، قال : لأن علل القياسيين في مسألة الربا ضعيفة ، وإذا لم تظهر فيه علة امتنع القياس

(٣) بين أن أهل القياس اختلفوا في علة تحريم الربا في تلك الاعيان الستة التى

ورد بها الحديث . فأما البر والشعير والتمر والملح فذهب بعضهم كأبى حنيفة وظاهر الرواية عن أحمد أن علمته كونه مكيلاً وموزناً فيجربى الربا فى كل مكيل وموزون وذهب بعض آخر إلى أن علمته كونه طعاماً ، وهو مذهب سعيد بن المسيب والشافعى ورواية عن أحمد فيجربى فى كل ما يطعم ، وذهب غيرهم إلى أن علة ذلك كونها قوت الناس ، وعبارة ابن القيم : وطائفة خصته بالقوت وما يصلحه ، وهذا قول مالك وهو أرجح هذه الأقوال كما ستراه . أقول : واعتبر بعض المالكية فى القوت

ما يدخر . وأما الذهب والفضة فالعلة فيهما عند أبي حنيفة وأحمد في إحدى الروايتين عنه الوزن ، فيجوز الربا على هذا في كل موزون وكل مكيل من المعادن كغيرها وهذا أوسع الأقوال وأشدّها في الربا ، والجمهور على أن العلة فيهما الثمنية - أي كونهما معيار الأثمان في المعاملات كلها . قال ابن القيم : وهذا قول الشافعي ومالك وأحمد في الرواية الأخرى ، وهذا هو الصحيح بل الصواب ، ثم أورد الأدلة على ذلك وأولها الإجماع على اسلامهما في الموزونات من النحاس والحديد وغيرهما ، فلو كان النحاس والحديد ربو بين لم يميز بينهما إلى أجل بدراهم نقداً ، فإن ما يجزى فيه الربا إذا اختلف جنسه جاز التفاضل فيه دون النساء ، والعلة إذا انتقضت من دون فرق مؤثر دل على بطلانها الخ ما قاله

(٤) بنى ابن القيم بيان حكمة تحريم الربا على الراجح المختار من تعليل حصره في الاجناس الستة ، ولا تظهر حكمة ذلك على قول من قال : إن الربا يجزى في كل ما يكال ويوزن ، بل هذا التضييق على العباد لا يعقل له حكمة ، ولا هو عبادة بالنص ، وقد بينا حكمة تحريم الربا في تفسير آياته من سورتي البقرة وآل عمران فراجع هناك <sup>(١)</sup> وفي إعلام الموقعين

(٥) بين أيضاً أن ما حرم لذاته لا يباح شرعاً إلا للضرورة إن كان مما يضطر إليه ، وما حرم لسد الذريعة يباح للحاجة والمصلحة ، وهو بنى على ذلك جواز بيع الحلية من الذهب والفضة بنقود منهما تزيد على وزنها في مقابلة ما فيها من الصنعة ، واستدل على هذا الجواز بأدلة منقولة ومعقولة أيضاً ، واستشهد على جواز ربا الفضل للمصلحة الراجعة باباحة النبي ﷺ بيع العرايا <sup>(٢)</sup> وذكر من نظائره إباحة نظر الخاطب والطبيب والشاهد إلى المرأة الأجنبية - حتى إن الطبيب ينظر كل عضو تتوقف

(١) « ص ١٠٦ من الجزء الثالث وص ١٢٥ من الجزء الرابع من التفسير »

(٢) العرايا : جمع عربية كقضايا جمع قضية . وهي النخلة تعطى لمن يأكل ثمرها ولا يملك رقبتها . والمراد ببيعها بيع ما عليها من الرطب بما يخرص ويقدر به من الثمر لحاجة من يملكه إلى أكل الرطب فيشتره به ، وكان يكون للرجل عربية في حائط نخل فيكره أصحاب الحائط دخوله عليهم لأخذ رطب عربته فيشترونه منه بالتمر

معالجته على النظر إليه ، وكذا لمسه وإباحة لبس الحرير لمنع الحكمة أو القمل .  
والأمثلة والشواهد كثيرة .

والغرض مما لخصناه هنا بيان فضيلة المذهب الوسط بين مذهبي نفي القياس البتة والتوسع فيه باستنباط العمل البعيدة . ففقتضى مذهب ابن حزم أنه إذا وجد أهل قطر لا قوت لهم إلا الرز ولا نقد لهم إلا من النحاس فإنه يباح لهم الربا في تقدم وقوتهم . وهذا يناق حكمة الشارع في تحريم ذلك وهو غلو في الإباحة . ويقابله الغلو في الحظر وهو مذهب القائلين بجران الربا في كل مكيل وموزون . والمذهب الوسط : أن الأجناس الستة المذكورة في الحديث كانت ولا تزال معيار الأئمان وأصول الأقوات لأكثر البشر ، فكان ربا النسبئة فيها - وهو الذي يتضاعف أضعافا كثيرة - مضراً بهم ضرراً بليغاً ، فكان من الرحمة والمصلحة تحريمه أشد التحريم وجعله من الكبائر ، وتحريم ما كان ذريعة له تحريم الصغار . فإذا وجدت هذه العلة في نقد آخر غير الذهب والفضة ، وقوت آخر غير البر والشمير والنمر والملح صح قياسهما على الأجناس الستة لحولها محلها ، وانطباق حكمة التشريع على ذلك .

(فان قيل) إن المعتبرين في القياس من أهل الأثر لا يعتمدون إلا بالعلة الثابتة عن الشارع بالنص ، كقوله تعالى في تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير (٦ : ١٤٥) فإنه رجس) أى خبيث مستقذر فهو داخل في عموم (ويحرم عليهم الخبائث) ولا نص على علة الربا (قلنا) إنهم يريدون بالنص هنا ما ثبت بالمنطوق أو المفهوم أو القرينة الواضحة ، كفحوى الخطاب ولحنه وما يقوم مقامه ، فإنه ما يكون معلوماً من مقاصد الشرع بالضرورة أو البداهة ، أو بضرب من الدلائل اللفظية كترتيب الحكم على المشتق كالزاني والسارق . والأجناس الستة التي ورد الحديث بجران الربا فيها من هذا القبيل ، فإن تخصيصها بالذكر لا بد أن يكون لمعنى فيها اقتضاء وإلا كان لغواً أو عبثاً يتنزه عنه العقلاء ، فكيف يصدر عن الانبياء؟ وليس فيها معنى تمتاز به على غيرها من المعادن والاطعمة إلا كونها تقود الناس التي هي معيار معاملاتهم ومبادلاتهم ، وأغذيتهم الرئيسية وأصول أقاتهم ، وأما كونها توزن أو تكال فهو من صفاتها العامة ، ككونها تنقل وتحمل وتنتظر وتلمس

وتباع وتشتري ، ولو كانت هذه الصفات مقصودة للنبي ﷺ لما عبر عن الكثير الذي لا يمحصر ببعض أفراد من غير بيان لعلته ، بل كان البيان الصحيح يتوقف على ما يفهم به المراد من التعبير ، كأن يقول : كل ما يكال أو يوزن فحكه كذا وما قرزناه واضح جدا وإن خفي على بعض أئمة الفقهاء . فقد رأيت أن أكبر علماء الصحابة الذين كانوا أوسع علما وفهما للنصوص من أولئك الفقهاء بشهادة علماء الأمة كلهم - قد خفي على بعضهم ما هو مثل هذه المسألة في الوضوح أو أشد . والبشر عرضة للغفلة والذهول ، وإن من أنهض الحجج على بطلان التزام تقليد فرد معين من العلماء مآظير كالشمس من خطأ أكبر المجتهدين في بعض الأحكام ، إما بمخالفة النص الصريح ، وإما بتنكب القياس الصحيح .

ولم أر مثلاً لجعل الكيل والوزن علة للربا أظهر من جعل «الدخول في جوف» علة لتحريم الأكل والشرب على الصائم - في كون كل من العلتين لا يدل عليهما الشرع ولا اللغة ولا العقل المدرك للحكم والمصالح ، ولذلك قاسوا على الأكل والشرب إدخال المسبار في جرح البطن أو الرأس . حتى قال بعضهم : إذا خرجت مقعدته عند الغائط فأدخلها بيده - أي بعد الاستنجاء - فإنه يفطر !

وبأمثال هذه الأقيسة زادت أحكام العبادات وأنواع المحرمات على ما كان معروفا في زمن إكمال الدين أضمافاً كثيرة ، ولم يبق لنا شيء ينطبق عليه ما امتن به علينا الشارع من سكوته عن أشياء عفا عنها رحمة بنا من غير نسيان تحقيقاً لقوله تعالى إنه يريد بنا اليسر ولا يريد بنا العسر ، وإنه ما جعل علينا في الدين من حرج وإنه لا يريد أن يعنتنا .

### ﴿ ماحقته الشوكاني في مسألة القياس ﴾

بين الإمام محمد بن علي الشوكاني في كتابه (إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول) اختلاف في القياس الفقهي : هل يجوز التعبد به عقلاً أم لا ؟ واختلاف القائلين بالجواز ، هل وقع بالفعل أم لا ؟ واختلاف القائلين بالوقوع في شروطه ودلائله ، هل هي معمّية أو عقلية ؟ وانقسام القائلين بعدم الوقوع إلى

فريقين: فريق يقول: لم يوجد في الشرع ما يدل عليه فوجب الامتناع من العمل به وفريق يستدل على نفيه بالكتاب والسنة وإجماع الصحابة وإجماع العترة وبالعقل ثم قال « وقد استدل المانعون من القياس بأدلة عقلية ونقلية ولا حاجة بهم إلى الاستدلال فالقيام في مقام المنع يكفيهم، وإيراد الدليل على القائلين به ، وقد جاءوا بأدلة عقلية لا تقوم بها الحجة فلان طول بذكرها ، وجاءوا بأدلة نقلية فقالوا: دل على ثبوت التعبد بالقياس الشرعي الكتاب والسنة والاجماع »

ثم أورد ما قالوه وبحت فيه بحث الإمام النحرير ملتزماً بقواعد الأصول وآداب المناظرة فنلخص ذلك بما يأتي مبتدئين بأدلتهم من القرآن :

### استدلالهم بالقرآن على القياس

﴿ الدليل الأول ﴾ قوله تعالى ( فاعتبروا يا أولى الأبصار ) وقد نقل عن المحصول للإمام الرازي رد الاستدلال بهذه الآية على القياس الفقهي من وجوه وبحت فيما اختاره من كون الاعتبار حقيقة في المجاوزة ، ووافق على كون الآية غير حجة للقياسيين فقال « والحاصل: أن هذه الآية لا تدل على القياس الشرعي لا بمطابقة ولا تضمن ولا التزام ، ومن أطال الكلام في الاستدلال بها فقد شغل الحيز بما لا طائل تحته »

﴿ الدليل الثاني والثالث ﴾ قوله تعالى ( فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم ) وقوله تعالى ( وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره ) وهذان مما استدل به الإمام الشافعي في رسالته .

قال الشوكاني: ولا يخفك أن غاية ما في آية الجزاء هو المجيء بمثل ذلك الصيد وكونه مثلاً له موكول إلى العدلين ومفوض إلى اجتهادهما ، وليس في هذا دليل على القياس الذي هو إلحاق فرع بأصل لعلة جامعة . وكذلك الأمر بالتوجه إلى القبلة فليس فيه إلا إيجاب تخرى الصواب في أمرها ، وليس ذلك من القياس في شيء

﴿ الدليل الرابع ﴾ ما استدل به ابن سريج وهو قوله تعالى ( ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعليه الذين يستنبطونه منهم ) قال الشوكاني . قالوا :

أولو الأمر هم العلماء والاستنباط هو القياس . ويجاب عنه بأن الاستنباط هو استخراج الدليل من المدلول بالنظر فيما يفيد من العموم أو الخصوص أو الإطلاق أو التقييد أو الاجمال أو النبيين في نفس النصوص، أو نحو ذلك مما يكون طريقاً إلى استخراج الدليل منه. ولو سلمنا اندراج القياس تحت مسمى الاستنباط لكان ذلك مخصوصاً بالقياس المنصوص على علمته وقياس الفحوى ونحوه، لا بما كان ملحوقاً بمسلك من مسالك العلة التي هي محض رأى لم يدل عليها دليل من الشرع ، فان ذلك ليس من الاستنباط من الشرع بما أذن الله به ، بل من الاستنباط بما لم يأذن الله به. اهـ أقول : وقد بينا في تفسير الآية أن أولى الأمر ليسوا هم علماء الفقه المعروف وأصوله ، بل هم أولوا الحل والعقد من الأمة . فراجع في محله

﴿الدليل الخامس﴾ ما استدلل به ابن سريج ، وهو قوله تعالى ( إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما .. بعوضة فما فوقها ) قال : لأن القياس هو تشبيه الشيء بالشيء ، فما جاز من فعل من لا تخفى عليه خافية فهو ممن لا يتخلو من الجهالة والنقص أجوز . واعتمد الشوكاني في رد هذا الاستدلال قلبه على صاحبه ببيان أن من لا تخفى عليه خافية فكل ما يضربه من مثل وما يشبهه من تشبيه شيء بشيء يجب أن يكون صحيحاً ، وأما من لا يتخلو من النقص والجهل فلا تقطع بصحة ذلك منه ولا نظنه لما في فاعله من الجهالة والنقص .

وأقول : إن تقرير هذا الاستدلال هفوة من أكبر الهفوات ، بل سقطت من أقبیح السقطات ، فانه - على كونه ليس من الموضوع في ورد ولا صدر - عبارة عن قياس العبد على الرب ، وجعله أحق بالتشريع وأجدر . وقد أطلال ابن القيم رحمه الله تعالى في مسألة أمثال القرآن من سياقه الذي اختصرناه فيما راجع في كتابه

﴿الدليل السادس﴾ قوله تعالى في الرد على من أنكروا إحياء العظام وهي رميم ( قل يحييها الذي أنشأها أول مرة ) قال الشوكاني : ويجاب عنه بمنع كون هذه الآية لا تدل<sup>(١)</sup> على المطلوب لا بمطابقة ولا تضمن ولا التزام، وغاية ما فيها الاستدلال

(١) كذا ولعل لازائدة ، والمراد منع كونها تدل على المطلوب بوجه ما . وأما منع كونها لا تدل فهو من قبيل نفي النفي وهو إثبات وليس بمراد بل المراد نفي دلالتها

بالأثر السابق على الأثر اللاحق وكون المؤثر فيهما واحدا ، وذلك غير القياس الشرعى الذى هو إدراج فرع تحت أصل لغلة جامعة بينهما .  
 ﴿الدليل السابع﴾ قوله تعالى ( إن الله يأمر بالعدل والإحسان ) وقد نسه إلى ابن تيمية (قال) وتقريره : أن العدل هو التسوية ، والقياس هو التسوية بين مثلين فى الحكم فيتناوله عموم الآية . ويجاب عنه بمنع كون الآية دليلا على المطلوب بوجه من الوجوه ، ولو سلمنا لكان ذلك فى الأقيسة التى قام الدليل على نفي الفارق فيها لافى الأقيسة التى هى شعبة من شعب الرأى ، ونوع من أنواع الظنون الزائفة ، وخصلة من خصال الخيالات المختلة ا هـ .

أقول : أخطأ الشوكانى ههنا وأصاب - أصاب فيما روى إليه من كون الأمر بالعدل ليس دليلا على القياس الفقهى المعروف الذى يجمل كل ما يوزن فى حكم النقيدين من الذهب والفضة وكل ما يكال فى حكم البر والشعير والتمر والملح ، ويجمل مسبر الجراح مفطرا للصائم كالطعام والشراب ، وأخطأ مراد ابن تيمية من القياس والعدل إذ يظهر أنه لم يطلع على ما كتبه هو ثم تلميذه ابن القيم فى ذلك وهو عين ما سلم دلالة الآية عليه ، وسنعود إلى ذكر مذهبهما فيه .

### الاستدلال على القياس بالحديث والاجماع

ثم أورد الشوكانى ما استدلوا به على حجة القياس من الحديث والاجماع وبدأ الكلام بحديث معاذ ، إذ أقره النبي ﷺ على قوله « أجتهد رأى ولا آلو » فى الفضاء بما لا يجده فى كتاب الله ولا سنة رسوله ، وقد تقدم تضعيف ابن حزم لهذا الحديث ، وقال الشوكانى : إن الكلام فى إسناد هذا الحديث يطول ، وقد قيل : إنه بما تلقى بالقبول ، ثم أجاب عنه وعن سائر أدلتهم بعد تلميحها بما نصه :

« وأجيب عنه بأن اجتهاد الرأى هو عبارة عن استفراغ الجهد فى الطلب للحكم من النصوص الخفية ، ورد بأنه إنما قال « أجتهد رأى » بعد عدم وجوده لذلك الحكم فى الكتاب والسنة ، وما دلت عليه النصوص الخفية لا يجوز أن يقال إنه غير موجود فى الكتاب والسنة ، وأجيب عن هذا الرد بأن القياس عند القائلين به مفهوم من الكتاب والسنة فلا بد من حمل الاجتهاد فى الرأى على ما عدا

القياس فلا يكون الحديث حجة لاثباته ، واجتهاد الرأي كما يكون باستخراج الدليل من الكتاب والسنة يكون بالتمسك بالبرامة الأصلية ، أو بأصالة الإباحة في الأشياء أو الحظر على اختلاف الأقوال في ذلك ، أو التمسك بالمصالح ، أو التمسك بالاحتياط « وعلى تسليم دخول القياس في اجتهاد الرأي فليس المراد كل قياس بل المراد القياسات التي يسوغ العمل بها والرجوع إليها ، كالقياس الذي علمته منصوصة والقياس الذي قطع فيه بنفي الفارق في الدليل الذي يدل على الأخذ بتلك القياسات - لا القياسات المبنية على تلك المسالك التي ليس فيها إلا مجرد الخيالات المحتمة والشبه الباطلة . وأيضا فعلى التسليم لادلالة للحديث إلا على العمل بالقياس في أيام النبوة لان الشريعة إذ ذاك لم تكمل فيمكن عدم وجدان الدليل في الكتاب والسنة وأما بعد أيام النبوة فقد كمل الشرع لقوله ( اليوم أكملت لكم دينكم ) ولا معنى للاكمال إلا وفاء النصوص بما يحتاج إليه أهل الشرع إما بالنص على كل فرد أو باندرج ما يحتاج إليه تحت العمومات الشاملة ، ومما يؤيد ذلك قوله تعالى ( ما فرطنا في الكتاب من شيء ) وقوله ( ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين )

واستدلوا أيضا بما ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من القياسات كقوله « رأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان يجزىء عنه ؟ - قالت نعم قال فدين الله أحق أن يقضى » وقوله لرجل سأله فقال « أيقضى أحدنا شهوته ويؤجر عليها ؟ فقال « رأيت لو وضعها في حرام أكان عليه وزر ؟ - قال نعم قال - فكذلك إذا وضعها في حلال كان له أجر » وقال لمن أنكر ولده الذي جاءت به امرأته اسود « هل لك من إبل ؟ قال نعم قال - فما ألوانها ؟ - قال حمراء قال - فهل فيها من أورك ؟ قال نعم قال فمن أين ؟ قال لعله نزع عرق قال - وهذا لعله نزع عرق » وقال لعمر وقد قبل امرأته وهو صائم « رأيت لو تمضمضت بماء <sup>(١)</sup> » وقال « يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب » وهذه الأحاديث ثابتة في دواوين الاسلام ، وقد وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم قياسات كثيرة حتى صنف الناصح الحنبلي جزءا في أقيسته صلى الله عليه وآله وسلم

(١) لفظه « رأيت لو مضمضت من الماء وأنت صائم ؟ قال عمر قلت لا بأس قال فنه » رواه أبو داود والنسائي وقال منكر وصححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم



«ويجيب عن ذلك بأن هذه الأقيسة صادرة عن الشارع المعصوم الذي يقول الله سبحانه فيما جاءنا به عنه (إن هو إلا وحى يوحى) ويقول في وجوب اتباعه (وما آتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا) وذلك خارج عن محل النزاع، فإن القياس الذي كلامنا فيه إنما هو قياس من لم تثبت له العصمة ولا وجب اتباعه، ولا كان كلامه وحياً بل من جهة نفسه الأمانة بالسوء، وبمقلد المغلوب بالخطأ، وقد قدمنا أنه قد وقع الاتفاق على قيام الحجة بالقياسات الصادرة عنه ﷺ»

### ﴿استدلوا على القياس بالاجماع﴾

«واستدلوا ضاًير بالجماع الصحابة على القياس، قال ابن عقيل الحنبلي: وقد بلغ التواتر المعنوي عن الصحابة باستعماله وهو قطعي. وقال الصفي الهندي: دليل الاجماع هو الممول عليه جماهير المحققين من الأصوليين. وقال الرازي في المحصول: مسلك الاجماع هو الذي عول عليه جمهور الأصوليين. وقال ابن دقيق العيد: عندى أن المعتمداشتهار العمل بالقياس في أقطار الأرض شرقاً وغرباً، بقروننا بعد قرن عند جمهور الأمة إلا عند شذوذ متأخرين. قال: وهذا أقوى الأدلة.

ويجيب عنه بمنع ثبوت هذا الاجماع فان المحتجين بذلك إنما جاءونا بروايات عن أفراد من الصحابة محصورين في غاية القلة، فكيف يكون ذلك إجماعاً لجميعهم مع تفرقهم في الأقطار واختلافهم في كثير من المسائل؟ ورد بعضهم على بعض وإنكار بعضهم لما قاله البعض كما ذلك معروف.

«وبيانه أنهم اختلفوا في الجدم مع الاخوة على أقوال معروفة وأنكر بعضهم على بعض، وكذلك اختلفوا في مسألة زوج وأم وإخوة لأم وإخوة لأب وأم وأنكر بعضهم على بعض، وكذلك اختلفوا في مسألة الخلع، وهكذا وقع الإنكار من جماعة من الصحابة على من عمل بالرأى منهم، والقياس إن كان منه فظاهر وإن لم يكن منه فقد أنكره منهم من أنكره كافي هذه المسائل التي ذكرناها. ولو سلمنا لكان ذلك الإجماع إنما هو على القياسات التي وقع النص على علمها والتي قطع فيها بنفي الفارق فما الدليل على أنهم قالوا بجميع أنواع القياس الذي اعتبره كثير

من الأصوليين وأثبتوه بمسالك تنقطع فيها أعناق الإيل ، وتسافر فيها الأذهان حتى تبلغ إلى ما ليس بشيء ، وتتغلغل فيها العقول حتى تأتي بما ليس من الشرع في ورد ولا صدر ، ولا من الشريعة السمحة السهلة في قبيل ولا دبير ، وقد صح عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال «تركتم على الواضحة ليلها كنهارها» وجاءت نصوص الكتاب العزيز بما قدمنا من إكمال الدين ، وبما يفيد هذا المعنى ويصحح دلالاته و يؤيد براهينه

### ❖ القياس الصحيح ❖

وإذا عرفت ما حررنا ، وتقرر لديك جميع ما قررنا ، فاعلم أن القياس المأخوذ به هو ما وقع النص على علمته وما قطع فيه بنفي الفارق ، وما كان من باب فحوى الخطاب أو لحن الخطاب على اصطلاح من يسمى ذلك قياساً ، وقد قدمنا أنه من مفهوم الموافقة ثم اعلم أن نفاة القياس لم يقولوا باهدار كل ما يسمى قياساً وإن كان منصوصاً على علمته أو مقطوعاً فيه بنفي الفارق بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولاً عليه بدليل الأصل مشمولاً به مندرجاً تحته ، وبهذا يهون عليك الخطب ويصغر عندك ما استعظموه ، ويقرب لديك ما بعدوه ، لأن الخلاف في هذا النوع الخاص صار لفظياً ، وهو من حيث المعنى متفق على الأخذ به والعمل عليه ، واختلاف طريقة العمل لا يستلزم الاختلاف المعنوي لا عقلاً ولا شرعاً ولا عرفاً ، وقد قدمنا لك أن ما جاءوا به من الأدلة العقلية لا تقوم الحجة بشيء منها ، ولا تستحق تطويل ذيول البحث بذكرها . وبيان ذلك : أن أنقض ما قالوه في ذلك أن النصوص لا تنفي بالأحكام فإنها متناهية والحوادث غير متناهية .

ويجاب عن هذا بما قدمناه من إخباره عز وجل لهذه الأمة بأنه قد أكل لها دينها وبما أخبرها رسوله صلى الله عليه وسلم من أنه قد تركها على الواضحة التي ليلها كنهارها .

ثم لا يخفى على ذي لب صحيح وفهم صالح أن في عومات الكتاب والسنة ومطلقاتهما وخصوص نصوصهما ما يفي بكل حادثة تحدث ، ويقوم ببيان كل نازلة تنزل ، عرف ذلك من عرفه وجهله من جهله اه  
ثم قال الشوكاني عند الكلام على النص من مسالك العلة في القياس مانصه:

«واعلم أنه لاخلاف في الأخذ بالعلة إذا كانت منصوصة، وإنما اختلفوا هل الأخذ بها من باب القياس أم من العمل بالنص؟ فذهب إلى الأول الجمهور، وذهب إلى الثاني النافون للقياس - فيكون الخلاف على هذا لفظيا. وعند ذلك يهون الخطب ويصغر ما استعظم من الخلاف في هذه المسألة. قال ابن فورك: إن الأخذ بالعلة المنصوصة ليس قياسا وإنما هو استمسك بلفظ نص الشارع، فإن لفظ التعليل إذا لم يقبل التأويل عن كل ما تجرى العلة فيه كان التعلق به مستدلا بلفظ قاص بالعموم» اهـ

أقول: إن بعض الناس لا يمد كل تعليل في النصوص من قبيل العام فيجري كل ما تحققت فيه العلة مجرى أفراد العام في حكمه، فالخلاف بين هؤلاء وبين الذين ينوطون الأحكام بالعلل المنصوصة حقيقى لالفظى، سواء كانوا يسمون ذلك عملا بالنص أو قياسا، وإنما الخلاف اللفظى بين هذين الفريقين المتفقين على تحكيم العلة المنصوصة. وابن تيمية وابن القيم من علماء الأثرانما يوافقان الجمهور على إثبات القياس بهذا المعنى، ويريان أنه بهذا المعنى داخل في مفهوم كلتى العدل والميزان وهذا حق، ومن مقتضاه أنه خاص بأحكام المعاملات دون العبادات المحضة، فإن العبادات قد استوفتها النصوص وبينتها السنة العملية، فلا وجه الزيادة فيها أو النقص منها، ولا لايقاع شيء منها على غير ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه قال حذيفة (رض) «كل عبادة لم يتعبد بها أصحاب رسول الله ﷺ فلا تعبدوها» والآثار عن الصحابة والتابعين وغيرهم من علماء السلف الصالحين في هذا كثيرة ومن تتبع ما زاده بعض الفقهاء في أحكام العبادات بالقياس عما كان عليه أهل الصدر الأول لم يرأشئ منه حجة قيمة ولا قياسا صحيحا

﴿ بحث في التزام النصوص في العبادات، واعتبار المصالح في المعاملات ﴾

تهويد في مذهب مالك في ذلك

كان الإمام مالك بن أنس من أشد علماء السلف تشديدا في اتباع السنة، وتدقيقا في إنكار البدع والمحدثات في الدين، حتى إنه أنكر على عبد الرحمن بن

مهدي — وناهيك بعلمه وهديه — وضع رداؤه في مسجد النبي ﷺ من الحر  
والصلاة عليه — وأنكر على من استشاره في الإحرام من مسجد الرسول ﷺ من  
عند قبره ونهاه عن ذلك وأمره بالإحرام من الميقات ، فلما ألح الرجل قال له  
« لا تفعل فإني أخشى عليك الفتنة » فقال الرجل : وأي فتنة في هذا ؟ إنما هي  
أميال أزيدها . قال : وأي فتنة أعظم من أن ترى أنك قد سبقت إلى فضيلة قصر  
عنها رسول الله ﷺ ؟ اني سمعت الله يقول ( فليحذر الذين يخافون عن أمره أن  
تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ) ومن أجل كلامه رضى الله عنه : من أحدث  
في هذه الأمة شيئا لم يسكن عليه سلفها فقد زعم أن رسول الله ﷺ خان  
الدين — وفي رواية : الرسالة — لأن الله يقول ( اليوم أكملت لكم دينكم ) فما  
لم يكن يومئذ دينا لا يكون اليوم دينا اهـ

نقل ذلك العلامة الشاطبي في عدة مواضع من كتاب الاعتصام ( ص ١٦٧ ج ١  
و ١٩٨ ج ٢ ) وقال في ص ٣١٠ من الجزء الثالث منه في مثل هذا المقام : ولذلك التزم  
مالك في العبادات عدم الالتفات إلى المعاني وإن ظهرت بأدى الرأي ، وقواطمع وافهم  
من مقصود الشارع فيها من التسليم على ما هي عليه . فلم يلتفت في إزالة الأخبثات  
ورفع الاحداث إلى مطلق النظافة التي اعتبرها غيره حتى اشترط في رفع الاحداث  
النية ، ولم يغير الماء مقامه عنده وإن حصلت النظافة حتى يكون بالماء المطلق ، وامتنع  
من إقامة التكبير والتسليم والقراءة بالعربية مقامها في التحريم والتحليل والاجزاء (٢)  
ومنع من اخراج القير في الزكاة ، واقتصر في الكفارات على مراعات العدد وما أشبه ذلك  
« ودورانه في ذلك كله على ما حده الشارع دون ما يقتضيه معنى مناسب ان  
تصور — لقلّة ذلك في التبعيدات وندوره ، بخلاف قسم العادات الذي هو جار  
على المعنى المناسب الظاهر للعقول . فانه استرسل فيه استرسال المدل العريق في  
فهم المعاني المصلحية ، نعم مع مراعاة مقصود الشارع أن لا يخرج عنه ، ولا يناقض  
أصلا من أصوله » اهـ

(١) في عبارته لف ونشر أي لا يصح الاحرام بالصلاة بغير التكبير بالعربية  
ولا التحليل منها بغير التسليم بالعربية ولا تصح قراءة القرآن بالترجمة

( أقول ) إن العلامة الشاطبي قد حرر بحث البدع وأطال في التنفير عنها والحث على التزام السنة في كتابه ( الاعتصام ) بما لم يسبق إلى مثله - بحسب علمه وعلما - سابق ، ولم يلحقه فيه - على ما وصل إليه علمنا - لاحق ، ومن ذلك أنه فرق بين البدع وبين المصالح المرسلّة تفرقة واضحة بيّنة ، وأثبت أن مالكا كان يقول بها على تشدده في نصر السنة ، ومبالغته في مقاومة البدع ، حتى قال أحمد بن حنبل فيه : إذا رأيت الرجل يبغيض مالكا فاعلم أنه مبتدع . وقال عبدالرحمن بن مهدي : إذا رأيت الحجازي يحب مالك بن أنس فاعلم أنه صاحب سنة .

المشهور أن القول بالمصالح المرسلّة مذهب مالك وأن الجمهور على خلافه ، وليس هذا القول صحيحا على إطلاقه ، فإن بعض علماء الأصول جعل القول بها من مسالك العلة للقياس ، فأدخلوها فيما يسمونه المناسبة أو المعنى المناسب. وعدها بعضهم من أنواع الاستدلال لا من أصول الأحكام ، فالأكثر يقولون بها . ولكن يختلفون في اسمها . قال ابن دقيق العيد : الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيح على غيره من الفقهاء في هذا النوع ، ويليه أحمد بن حنبل . ولا يكاد يتخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة ، ولكن لهذين ترجيحا في الاستعمال لها على غيرهما ، وقال القرافي : هي عند التحقيق في جميع المذاهب ، لأنهم يقومون ويقعدون بالمناسبة ، ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار ، ولا تعني بالمصلحة المرسلّة إلا ذلك . وقال إمام الحرمين : ذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى تعلق الأحكام بالمصالح المرسلّة بشرط الملاءمة للمصالح المعتبرة المشهود لها بالأصول

وقد قسم علماء الأصول المناسب إلى ما علم اعتبار الشرع له ، وما علم إلغاؤه له ، وما لا يعلم اعتباره ولا إلغاؤه له ، وهو الذي لا يشهد له أصل معين بالاعتبار ، بل يؤخذ من مقاصد الشرع العامة ، فيعد من وسائلها - وهذا القسم الذي يسمونه بالمصالح المرسلّة . ذكر ذلك كله الشوكاني في إرشاد الفحول ، وقال : وقد اشتهر انفراد المالكية بالقول به - قال الزركشي : وليس كذلك ، فإن العلماء في جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة . ولا معنى للمصلحة المرسلّة إلا ذلك . اهـ

ما حرره الطوفي في مسألة المصالح

(أقول) لم أرفى كلام علماء المشاركة من أطنب في بحث المصالح مثل الامام نجم الدين الطوفي الحنبلي المتوفى سنة ٧١٦ - ولا في كلام علماء المغاربة مثل العلامة أبي اسحاق ابراهيم الشاطبي الأندلسي المتوفى سنة ٧٩٠

أما الطوفي فإنه وفي الموضوع حقه في شرحه لحديث أبي سعيد الخدري من الأربعة النورية «لا ضرر ولا ضرار» (رواه ابن ماجه والدارقطني وغيرهما مسنداً ومالك ومرسلًا وحسنوه) وقد قال هو وغيره انه يقتضى رعاية المصالح اثباتاً ونفيًا، والمفاسد نفيًا. ثم استدل على المسألة بعدة أدلة من الكتاب والسنة تفصيلية واجمالية، وياجماع ما عدا الجامدين من الظاهرية، وجعل مدارته لعليل الأحكام الشرعية على هذه المسألة، ودعم ذلك بالاستدلال عليها بالنظر العقلي، ولم يكتف بهذا حتى جعل رعاية المصلحة مقدمة على النص والاجماع عند التعارض، فقال: وان خالفها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما

وهذا الذى قرره الطوفي في رعاية المصلحة هو أدق وأوسع من القول بالمصالح المرسله وأدلته أقوى، وقد صرح هو بذلك فقال:

«واعلم أن هذه الطريقة التى قررناها مستفيدين لها من الحديث المذكور ليست هى القول بالمصالح المرسله على ما ذهب إليه مالك، بل هى أبلغ من ذلك وهى التعويل على النصوص والاجماع فى العبادات والمقدرات<sup>(١)</sup> وعلى اعتبار المصالح فى المعاملات وباقى الأحكام» اهـ ثم قال بعد بيان ذلك:

«وانما اعتبرنا المصلحة فى المعاملات ونحوها، دون العبادات وشبهها، لأن العبادات حق للشارع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفنا وزمانا ومكانا إلا من جهته، فيأتى به العبد على ما رسم له، ولأن غلام أحدنا لا يعد مطيعا خادما له إلا إذا امتثل ما رسم سيده وفعل ما يعلم أنه يرضيه، فكذلك ههنا. ولهذا لما تعبدت الفلاسفة بقولهم ورفضوا الشرائع أسخطوا الله عز وجل وضلوا وأضلوا. وهذا

(١) المراد بالمقدرات ما قدره النص بقدر معين كالحدود والكفارات

بخلاف حقوق المكلفين فان أحكامها سياسية شرعية وضعت لمصالحهم، وكانت هي  
المعتبرة وعلى تحصيلها المعول

« ولا يقال : ان الشرع أعلم بمصالحهم فلتؤخذ من أدلته - لأننا نقول : قد  
قررنا ان المصلحة من أدلة الشرع وهي أقواها وأخصها فلنتقدمها في تحصيل المصالح  
» ثم ان هذا إنما يقال في العبادات التي تخفى مصالحها عن مجارى العقول  
والعادات . أما مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم فهي معلومة لهم بحكم العادة  
والعقل . فاذا رأينا الشرع متقاعداً عن إفادتها علمنا أننا أحسننا في تحصيلها على  
رعايتها اه المراد منه هنا . ومن أراد الاطلاع على سياقه برمته فليرجع إلى المجلد  
التاسع من المنار ( ص ٧٤٥ - ٧٧٠ )

#### ماحرره الشاطبي في مسألة المصالح

وأما الشاطبي فإنه جعل الباب الثامن من كتابه الاعتصام في التفرقة بين  
البدع والمصالح المرسله والاستحسان - فأما الاستحسان فإذا لم يرجع إلى قياس  
صحيح أو إلى رعاية المصالح ودفع المفاسد فليس بشيء ، وأما المصالح المرسله فقد  
وافق الشاطبي الاصوليين على عددها مما يسمونه المعنى المناسب، ووضحها بشرة  
أمثلة منها :

(١) اتفاق الصحابة على كتابة القرآن في الصحف التي سمي مجموعها المصحف  
(٢) اتفاقهم على حد شارب الخمر ثمانين جلد ، كذلك قال  
(٣) قضاء الخلفاء الراشدين بتضمين الصناعات ، وقول علي ( رض ) في ذلك :  
لا يصلح الناس إلا ذاك

(٤) ما ذهب اليه بعض العلماء من الضرب في النهم ، وما ذهب اليه مالك  
من السجن في النهم ، مع أن السجن نوع من العذاب

(٥) ما قرره ونقل مثله عن الغزالي وابن العربي من جواز وضع الامام العادل  
ضرائب وإجازات مؤقتة عند الضرورة، لتكثير الجنود لسد الثغور وحماية الملك  
إذا لم يوجد في بيت المال ما يفي بذلك

(٦) اختلاف العلماء في العقاب على بعض الجنايات بأخذ المال

(٧) الزيادة على سد الرمق إذا توالى ضرورة الأكل من الحرم كالميتة في المجامع ، أو عم الحرام بلبداً أو قطراً في جميع الأموال ، فحينئذ لا ينظر إلى أصل المال ، بل يؤخذ من الوجه الشرعي ، كما لو كان أصله حلالاً . هذا ملخص معنى ما ذكره وعزى القول به إلى ابن العربي ، وأحال في بسطه على الغزالي في الاحياء ، أي في كتاب الحلال والحرام من الجزء الثاني منه

(٨) قتل الجماعة بالواحد ، قال : والمستند فيه المصلحة المرسله ، إذ لانس على عين المسألة ، ولسكنه منقول عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، وهو مذهب مالك والشافعي

(٩) إقامة إمام للمسلمين ( خليفة ) غير مجتهد في الشرع إذا فقد المجتهد . قال : « إن العلماء نقلوا الاتفاق على أن الإمامة الكبرى لا تتعدى إلا لمن نال رتبة الاجتهاد والفقه في علوم الشرع ، كما أنهم اتفقوا أيضاً أو كادوا يتفقون على أن القضاء بين الناس لا يحصل إلا لمن رقى في <sup>(١)</sup> رتبة الاجتهاد . وهذا صحيح على الجملة . ولكن إذا فرض خلو الزمان عن مجتهد يظهر بين الناس واففقوا إلى إمام يقدمونه <sup>(٢)</sup> لجرىان الاحكام وتسكين ثورة الثائرين والحياطة على دماء المسلمين وأموالهم فلا بد من إقامة الأمثل ممن ليس بمجتهد

ثم بين وجه ذلك وصرح بأنه لا يتجه إلا على فرض خلو الزمان عن مجتهد ، وهذه مسألة فيها بحث ، وقد صرح المحققون بأنه لا يجوز خلو الزمان عن مجتهد ، وليس هذا محل بيان هذه المسألة ، بل هو لا يتسع لتحقيق مسأله المثال المفروض أيضاً (١٠) بيعة من لم تتوفر فيه شروط الامامة ابتداء أو استدامتها بعد وجود الكفء لها كالقرشي المجتهد الخخوفا من الفتننة وتفرق الكلمة . وقد ذكر من الشواهد على هذا المثال مبايعة ابن عمر ليزيد ولعبد الملك بن مروان على كونهما من أئمة الجور ، وأخذهما الملك بالسيف لا باختيار الأمة ، ونهى مالك عن الخروج على أبي جعفر المنصور . وفي هذه المسألة أبحاث من وجوه كثيرة ، فلا تؤخذ على إطلاقها ، وقد سبق في تفسير آية المحار بين (البغاة) قول وجيز فيها ،

(١) لعل « في » زائدة (٢) لعل أصله يقيمونه



وإشارة إلى بعض مسألتها . منه أن تحريرها لا يمكن إلا بمصنف خاص ، ومنه أن الرأي الغالب على الأمم في هذا العصر أن المصلحة في الخروج على الملوك المستبدين الجائرين ، كما فعلت الأمة العثمانية إذ كومت قوة خرجت بها على سلطانها عبد الحميد فسلبت السلطة منه ، وخلمته بفتوى من شيخ الاسلام فيها .

ومن دقق النظر في الأمثلة التي أوردتها الشاطبي لمسألة المصالح المرسله تبين له أن بعضها تدل عليه النصوص أو السنة العملية ، ومنها ما يدل عليه القياس . فمن الأول كتابة القرآن في مصحف يجمعه كله ، فان تسمية الله تعالى إياه كتاباً يدل على وجوب كتابته ، واتخاذ النبي ﷺ الكتاب له يكتبون بأمره كل ما نزل في وقته يدل على ذلك ؛ وسبب عدم جمع النبي ﷺ له في المصحف ظاهر لا يحتاج إلى إطالة الفكرة ، وهو احتمال المزيد في كل سورة مادام حيا ، ولا يمكن أن يتصور أحد ولا أن يجد شبهة على كون كتابته في صحف منفردة هو مطلوب الشارع ، وإنما تلبث أبو بكر (رض) في الأمر أولاً على عادة أهل الروية في الأمور العظيمة ، وناهيك بأوائل الأعمال التي تعرض على أصحاب المناصب العليا في مناصبهم ، ومن الثاني حد السكر ، قيل إنه قياس على القذف ، وقيل إنه تعزير لا يجب التزام العدد فيه والحق الجلي الظاهر أن مسائل المعاملات التي يرجع فيها إلى الأحكام من قضائية وسياسية وحرية ترجع كلها إلى الأصل الذي بينه حديث « لا ضرر ولا ضرار » — بالنسبة لآيات رفم المضارة في الإرث والزوجية — أي رفع الضرر الفردي والمشارك ، ومنه أخذت قاعدة دفع المفساد وحفظ المصالح مع مراعاة ما علم من نصوص الشارع ومقاصده ، وأمثلة هذا في أعمال الخلفاء الراشدين المالية والإدارية والحربية كثيرة جداً ، على أن جماهير الفقهاء يصرحون دائماً بإرجاع جميع الأحكام إلى القاعدة المذكورة آنفاً ، فقواعد العز بن عبد السلام الشافعي المشهود له بالاجتهاد المطلق أكثرها يدور على هذه القاعدة .

وإنما فر أكثر علماء الأمة من تقرير هذا الأصل تقريراً صريحاً مع اعتبارهم كلهم له — كقائل القرافي — خوفاً من اتخاذ أئمة الجور إياه حجة لاتباع أهوائهم وإرضاء استبدادهم في أموال الناس ودمائهم ، فأروا أن يتقوا ذلك بإرجاع جميع الأحكام

إلى النصوص ولو بضرب من الأقيسة الخفية ، فعملوا مسألة المصالح المرسله من أدق مسالك العلة في القياس ولم ينوطوها باجتهاد الأمراء والحكام . وهذا الخوف في محله ، ولكن لم يبق الأمة من أهواء الحكام كما ينبغي ، إذ كان يوجد في عهد كل ظالم من علماء السوء من يهدله الطريق ولو لبعض ما يريد من اتباع الهوى .

والطريقة المثلى لحفظ الحق وإقامة ميزان العدل : هي رفع قواعد الحكم على الأساس الذي شرعه الله تعالى للمسلمين بقوله ( وأمرهم شورى بينهم ) وقوله ( أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ) كما فصلناه في تفسير هذه الآية في الجزء الخامس من التفسير - لا بإنكار أصل المصالح ولا بالتضييق في تفرع الأحكام عليها . فإذا نيط ذلك بأولى الأمر - أي أهل الحل والعقد - الذين ينصبون الامام ( الخليفة ) ويكونون أهل الشورى له ويكون هو مقيداً بما يقررونه - فحينئذ لا يخشى من جعل مراعاة المصالح ذريعة لسد المفاسد ما يخشى منه في حال إقرار كل متغلب على الحكم مع التضييق في مسالك استنباط الأحكام ، الذي جرى عليه جماهير الفقهاء . وإنما مثار المفاسد كلها أن يوسد الأمر إلى غير أهله . وأن يقر على الملك كل متغلب ويرضى بتقليده كل جائر جاهل . فهذا هو الذي أضع على المسلمين دينهم ودينام

## نتيجة ما تقدم

علم مما تقدم أن المسائل الدينية المحضة وهي العقائد والعبادات والحظر والاباحة الدينيان تؤخذ من نصوص القرآن وبيان السنة لها بالقول أو العمل على الوجه الذي كان عليه الصدر الأول من الصحابة ، فما أجمعوا عليه فلا عذر لأحد في مخالفته . وما اختلفوا فيه ينظر في دلائله ويرجح بعضه على بعض ، كما يأتي تفصيله في القسم الثالث من أقسام أحكام المعاملات ، ولا يلتفت فيه إلى الشذوذ ولا يجوز بحال من الأحوال إحداث عبادة جديدة أو الاثيان بعبادة مأثورة على غير الوجه الذي كان عليه النبي ﷺ وجمهور أصحابه (رض) لا بقياس ولا بدعوى إجماع لمن بعدهم ولا لمصلحة ، ولا لتغير ذلك من العلل والنظريات ، لأن الله تعالى قد أكل الدين أصوله وفروعه بكتابه وبيان رسوله ﷺ ونهاها عن السؤال المقتضى لزيادة

التكاليف ، وأخبرنا أن ماسكت عنه فهو عفو منه سبحانه ، فن زاد على ذلك شيئا كان مراغما لنص القرآن أو طاعنا في بيان الرسول ﷺ أو زاعما أنه أكمل منه علماء وعمالا بالدين كما قال الامام مالك لمن أراد الاحرام بالحج من المسجد النبوي وقد تقدم\* )

(\* إذا قيل : إن جمهور العلماء يجيزون الاحرام قبل الميقات خلافا لهذه الرواية عن مالك ولقول البخاي في ترجمة مارواه في تحديد المواقيت من صحيحه ( قلنا ) أولا هذا مثال لا يبحث فيه ، و — نانيا — إن دليل الجمهور على هذا ضعيف ومعارض لقوله تعالى ( تلك حدود الله فلا تعتدوها ) وبالتزام النبي ﷺ والصحابة الاحرام من الميقات ، وهذه شعائر لا يخفى تركها ان وقع ، فن خالف فيها يصدق عليه آية ( فليحذر الذين يخالفون عن أمره ) الخ ( راجع ص ١٩٢ ) وحديث عائشة في مسند أحمد وصحيح مسلم مرفوعا : « من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد » وقد أنكر عثمان على من أحرم من خراسان ، فأما حديث أم سلمة في الاهلال من المسجد الأقصى وقد استدلل به لقول الجمهور فهو لا يصح . وماروى في تفسير اتمام الحج والعمرة ( أن تحرم من دويرة أهلك ) فعناه أن تنوى الحج منها ، كما يفسره ماروى عن ابن عباس وغيره من قوله « أن تحرم من دويرة أهلك لا تريد إلا الحج والعمرة ، وتهل من الميقات ، ليس أن تخرج لتجارة ولا لحاجة حتى إذا كنت قريبا من مكة قلت : لو حججت أو اعتمرت ا وذلك يجزئ ، ولكن التمام أن تخرج له لا لغيره » ذكره الحافظ ابن كثير في تفسيره . وبهذا تتفق هذه الرواية مع تفسير الجمهور وظواهر النصوص والسنة العملية . وإلا لكان نسك النبي ﷺ من حج وعمرة ونسك أصحابه كلهم ناقصا . لانه لم ينقل ان احدا منهم لبس ثياب الاحرام من دويرة أهله بالمدينة أو غيرها ، ولو كان هذا هو المراد بتمام الحج والعمرة لما خلفوه إلا قليلا لبيان الجواز كما هو شأنهم في سائر الاعمال ، وبهذا تعرف ضعف قول الشوكاني : وقول صاحب المنار ( انه لو كان أفضل لما تركه جميع الصحابة ) فكلام على غير قانون الاستدلال ، اه

ويقول صاحب المنار الحنفى السلفى المتأخر فى تأييد صاحب المنار الحنفى المتقدم : بل هو على أصح قوانين الاستدلال وهى الجزم بأن النبي ﷺ وأصحابه كانوا أكمل المؤمنين إيمانا وأتمهم عبادة فلو صح ما ذكر وكان معناه ما ذكر لما تركوه إلا قليلا كما ذكرنا ، ولو عملوا به لتوفرت الدواعى على نقله عنهم لأنه من الشعائر التى يشاهدها الجم الغفير

وأما الأمور الدينوية ، من حلال وحرام وسياسة وقضاء وآداب فهي تنقسم بحسب الأدلة إلى ستة أقسام

الأول - ما فيه نص محكم قطعي الرواية والدلالة لغة ، وارد مورد التكليف الشرعي العام فالواجب أن يعمل به ولا مجال للاجتهاد فيه ما لم يعارضه ما هو أرجح منه من النصوص الخاصة بموضوعه أو العامة كتنفي الحرج ونفي الضرر والضرار ، وكون الضرورات تبيح المحظورات بنص قوله تعالى ( إلا ما اضطررتم إليه ) وكونها تقدر بقدرها وتزول بزوال مقتضياتها

الثاني - ما يدل عليه نص صحيح بعمومه أو تعليقه أو مفهومه دلالة واضحة أجمع عليها أهل الصدر الأول أو عمل بها جمهورهم ، وعرف شدوذ من خالف منهم فالواجب في هذا عين الواجب فيما قبله بشرطه عند من عرفه

الثالث - ما ورد فيه نص تكليفي غير قطعي الدلالة ، أو حديث غير واه ولا صحيح ، فاختلف فيه الصحابة أو غيرهم من علماء السلف وأئمة الفقه للاختلاف في صحة روايته أو صراحة دلالاته . فنقل هذا يعمل فيه كل مكلف باجتهاد نفسه ويعذر كل من خالفه فيما ظهر له أنه الحق فلا يعيبه ولا يفتنقه ، كما اختلف السلف في بعض أحكام الطهارة والنجاسة ، ولم يعيب أحدهم مخالفته فيه ، ولم يمنع من الصلاة معه لا إماما ولا مقتديا ، وكما فهم بعض الصحابة من آية البقرة في الحجر تحريمها وبعضهم عدم تحريمها ، فعمل كل بما ظهر له ولم يعترض على غيره

ومثله ما يستنبطه بعض العلماء من الكتاب والسنة في كل زمان ، فن ظهر له أن ذلك من الدين وأن كلام الله تعالى أو سنة رسوله ﷺ دالة عليه عمل به ، ومن لم يظهر له ذلك فلا يكلفه تقليداً لمن استنبطه . وقد نقل عن أشهر الجتهدين من الفقهاء أنه لا يجوز لأحد أن يقلدهم ولأن يأخذ بشيء من أقوالهم إلا إذا عرف مأخذه وظهر له صحة دليله ، وعند ذلك يكون متبعا لما أنزل الله للأراء الناس ، فلا يكون مخالفا لقوله تعالى ( اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء )

وأما ما يتعلق بالأمور العامة من هذا القسم كالأحكام القضائية والسياسية فينبغي

أن ينظر أولو الأمر ويتشاوروا فيه من حيث تصحيح النقل، ومن حيث طريق الدلالة على الحكم، فإذا ظهر لهم ما يقتضى إلحاقه بأحد الأقسام السابقة ألقوه به فكان له حكمه، وإلا كان كالسكوت عنه

الرابع — ما ورد فيه نص غير وارد مورد التكليف كالأحاديث المتعلقة بالعادات من الأكل والشرب والطب ونحو ذلك العام وهو ما يسميه العلماء إرشاداً لا تشريعاً. وكذا ما كان من قبيل الفتاوى الشخصية فلم يعمل به الجمهور لعدم الأمر بتبليغه، فالأولى والأفضل للمسلم أن يعمل بها ما لم يمنع من ذلك مانع من الشرع أو المصلحة والمنفعة العامة أو الخاصة، لأن المبالغة في الاتباع حتى في العادات مما يقوى الأمة ويمكن الرابطة والوحدة بين المسلمين، ولا ينبغي لحكام المسلمين في مثل هذا أن يجبروا أحداً على فعله ولا على تركه، وإنما يحسن أن يكونوا قدوة صالحة في مثله

الخامس — ما سكت عنه الشارع فلم يرد عنه فيه ما يقتضى فعلاً ولا تركاً فهو الذى عفا الله تعالى عنه رحمة منه وتخفيفاً على عباده، فليس لأحد من عباد الله تعالى أن يكلف عبداً من عباده تعالى فعل شيء أو ترك شيء بغير إذن منه سبحانه، وإن ما أمرنا الله تعالى به من طاعة أولى الأمر منا خاص بأمر الدنيا ومصالحها ومشروط فيه أن لا يكون فى معصية الله تعالى، كما قال الرسول ﷺ فيما رواه الشيخان فى الصحيحين وأبو داود والنسائى من حديث على كرم الله وجهه «لا طاعة لأحد فى معصية الله إنما الطاعة فى المعروف» وأما أمر الدين فقد تم وكل، وهو تعالى شارع الدين كما قال ( شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك ) الخ وكما قال ( ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ) والرسول ﷺ هو مبلغ الدين كما قال تعالى ( إن عليك إلا البلاغ ) ومبينه كما قال ( وأنزلنا إليك الذكرياتين للناس ما نزل إليهم ) فليس لأولى الأمر من المسلمين سلطان على أحد فى أمر الدين المحض بزيادة على مدلول النصوص ولا نقصان منها، ومن ادعى ذلك أو ادعى له فقد جعل نفسه أو جعل شريكاً لله تعالى أو اتخذ ربا من دونه ( أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله )

وقد مر تفصيل القول فى كل مسألة من هذه المسائل حتى ان فيما أثبتناه هنا

تكراراً وإعادة لبعض ما تقدم « وفي الاعادة إفادة » كما قيل ولا سيما إذا اختلف الاسلوب وتنوع التعبير. ثم قال عز وجل :

(١٠٦) مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ ،  
وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ  
لَا يَعْقِلُونَ ( ١٠٧ ) وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ  
الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا . أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ  
لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ؟

وجه اتصال هاتين الآيتين بما قبلهما أنه سبحانه وتعالى نهى في السياق الذي قبلهما عن تحريم ما أحله الله وعن الاعتداء فيه - وإن كان التحريم تركلباح يلتزم بالندم أو بالخلف باسم الله تنسكا وتعبداً مع اعتقاد إباحته في نفسه ، لاشرعاً يدعى إليه ويعتقد وجوبه - وبين فيه كفارة الأيمان ، وحرم الخمر والميسر والأنصاب والأزلام ، وصيد البر على الحرم بجهج أو عمرة ، وبعد أن نهى عن تحريم ما أحله ، نهى أن يكون المؤمن سبباً لتحريم الله تعالى شيئاً لم يكن حرمه ، أو شرع حكم لم يكن شرعه ، بأن يسأل الرسول ﷺ عن شيء مما سكت الله عنه عفواً وفضلاً ، فيكون الجواب عنه ان ورد تكليفاً جديداً ، فناسب بعد هذا أن يبين ضلال أهل الجاهلية فيما حرموه على أنفسهم وما شرعوه لها بغير إذن من ربهم ، وما قلده بعضهم بعضاً على جهالهم ، مع بيان بطلان التقليد وكونه يناقض العلم والدين فقال :

﴿ مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ ﴾ هذه أربعة نعوت

لأربعة أنواع من محرّمات الأنعام التي حرّمها الجاهلية على أنفسهم

( فالبحيرة ) فعلية بمعنى مفعولة: هي الناقة التي يبحرون أذنّها أي يشقونها شقاً

واسماً ، وكانوا يفعلون بهاذلك إذا نتجت خمسة أبطن وكان الخامس أنثى كما روى عن

ابن عباس ، وقيل إذا ولدت عشرة أبطن ، يفعلونه ليكون علامة على تحريم أكلها أو

ركوبها أو الحمل عليها ، وهو مأخوذ من مادة ( بجر ) وهو في الأصل كما قال الراغب « كل مكان واسع جامع للماء الكثير » ثم اشتقوا منه عدة كلمات فيها معنى السعة .  
 ( والسائبة ) الناقة التي تسيب بنذرها لأهلهم فترعى حيث شاءت ، ولا يحمل عليها شيء ، ولا يجز صوفها ولا يحلب لبنها إلا لضييف ، فهي اسم فاعل من قولهم : ساب الفرس ونحوه ، أي ذهب على وجهه حيث شاء ، وساب الماء جرى ، فهو سائب ، وقال محمد بن إسحاق : هي الناقة إذا ولدت عشراناث ليس يدين ذكر ، وقال مجاهد . هي من الغنم مثل البحيرة من الابل ، وعن أبي روق والسدي : كان الرجل منهم إذا قضيت حاجته سيب من ماله ناقة أو غيرها لطواغيثهم وأوثانهم .  
 ( والوصيلة ) الشاة التي تصل أنثى بانثى في النتاج ، وقيل : هي أنثى وصلت أخاهما ، قال الراغب : وهو أن أحدهم كان إذا ولدت له شاته ذكراً أو أنثى قولوا وصلت أخاهما ، فلا يذبجون أخاهما من أجلها . وعن ابن عباس : هي الشاة إذا نتجت صبغة أبطن فان كان السابع أنثى استحيوها ، وإن كان ذكراً أو أنثى في بطن واحد استحيوها ، وقالوا : وصلته أخته فخرمته علينا

( والحامى ) اسم فاعل من الحاية ، وهو فحل الضراب أى التلقيح ، قيل إذا أتم ضراب عشرة أبطن قالوا : حمى ظهره ، وتركوه لا يحملون عليه شيئاً ، وروى أنهم كانوا يحملون عليه ريش الطوارييس تمييزاً . وقد اختلفت الروايات في تفسير هذه الألفاظ كما ترى ، وأقواها مارواه البخارى ومسلم وغير واحد من رواة التفسير المأثور عن سعيد بن المسيب قال :

البحيرة التي يمنع درها للطواغيت ولا يحملها أحد من الناس والسائبة كانوا يسيبونها لأهلهم لا يحمل عليها شيء ، قال أبو هريرة قال رسول الله ﷺ « رأيت عمرو بن عامر الخزاعى يجر قصبه في النار - كان أول من سيب السوائب » قال ابن المسيب : والوصيلة الناقة البكر تبكر في أول نتاج الابل ثم تنثى بعد أنثى ، وكانوا يسيبونها لطواغيثهم إن وصلت إحداهما بالآخرى ليس بينهما ذكر ، والحامى فحل الابل يضرب الضراب المعدود فإذا قضى ضرابه ودعوه ( أى تركوه ) للطواغيت وأعفوه من الحمل فلم يحمل عليه شيء ومعهو الحامى .

وسياتى في سورة الانعام بقية ما يتعلق بهذا البحث ومن ابتدعه للرب وغير  
 شريعة ابراهيم عليه السلام ، وما ابتدعه المسلمون مما يضاهاى ذلك  
 أما معنى الجملة : فهو ان الله تعالى لم يشرع لهم تحريم البحائر والسوائب  
 واخواتهما ، أى لم يجعله من أحكام الدين ❀ ولكن الذين كفروا يفترون على الله  
 الكذب ❀ بزعمهم ان هذه الاشياء محرمة سواء أسندوا تحريمها إلى الله تعالى ابتداء  
 أو ادعاء على سبيل الاستدلال - كما حكى عنهم بقوله ( لو شاء الله ما أشركنا ولا  
 آباؤنا ولا حرمنا من شيء ) أى ولكنه شاء ذلك منا ففعلنا فهو راض به - أم  
 لم يسندوه اليه . أما كون إسناد تحريمه اليه بالتصريح افتراءً عليه فظاهر بين ، وأما  
 اسناده اليه ادعاء واستدلالاً بالمشيئة فهو افتراء أيضاً لأن دليله باطل ، فان الله تعالى  
 لم يمنع الكفار من الكفر والفساق من الفسق ولا أكرههم عليهما بمحض المشيئة  
 والقدرة ، بل جعل لهم اختيار التراجع في أعمالهم ولم يجعلهم مجبورين عليهما فعدم إجبارهم  
 على الترك أو الفعل لا يدل على رضائه تعالى بما اختاروه لأنفسهم من كفر وفسق ، وأما  
 كونه افتراء عليه في حال السكوت عن اسناده إليه ، فوجهه أن التحريم والتحليل من شأن  
 رب الناس وإلهم سبحانه ، فليس لأحد من خلقه أن يحرم عليهم شيئاً إلا بأذنه والتبليغ  
 عنه ، فمن تجرأ على ذلك كان مدعياً بفعله هذا إما: الربوبية وإما الاذن من الرب  
 تعالى ، وكلاهما افتراء ، والفعل فيه أبلغ من القول ❀ وأكثرم لا يعقلون ❀ أنهم  
 يفترون على الله الكذب بتحريم ما حرموا على أنفسهم ، وان ذلك من أعمال  
 الكفر به ، بل يظنون أنهم يتقربون به اليه ولو بالوساطة ، لأن آلهتهم التي يسيبون  
 باسمها السوائب ويتركونها ما حرموه على أنفسهم ، ليست بزعمهم إلا وسطاء بينهم  
 وبين الله تعالى ، تشفع لهم عنده ، وتقربهم إليه زلفى . وهكذا شأن كل مبتدع في  
 الدين بتحريم طعام أو غيره ، وتسيب عجل للسيد البدوى أو سواه ، وسن ورد أو  
 حزب يضاهاى به المشروع من شعائر دينه ، أو غير ذلك من العبادات التي لم تؤثر عن  
 الشارع ، يزعم أنه جاء بما يتقرب به لله تعالى وينال به رضاه عز وجل ، والحق ان الله  
 تعالى لا يعبد إلا بما شرعه على لسان رسوله ﷺ فلا عبادة ولا تحريم إلا بنص  
 عام أو خاص ، وليس لأحد أن يزيد أو ينقص برأى ولا قياس ؛ ولذلك قال عز وجل



﴿ وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول - قالوا : حسبننا ما وجدنا عليه آباءنا ﴾ أى وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله تعالى فى القرآن من الأحكام المؤيدة بالحجج والبيّنات المبنية على قواعد دره المفسد وجلب المصالح دون العبث والخرافات وإلى الرسول المبلغ لها والمبين لمجملها فاتبعوه فيها، قالوا يكفيننا ما وجدنا عليه آباءنا من عقائد وأحكام وحلال وحرام . قال تعالى ردّاً عليهم ﴿ أو لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون ﴾ أى أيكفيهم ذلك ولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً من الشرائع الإلهية ، ولا يهتدون سبيلاً إلى مصالحهم الدينية والدينية ؟ وإنما يعرف ما يكتفى الأفراد والأمم وما لا يكتفى بالعلم الصحيح الذى يميز به بين الحق والباطل ، والاهتداء إلى الأعمال الصالحة والفضائل ، وأين من هذا وذاك ، أولئك الأميون الجهلاء ؟ الذين كانوا يتخبطون فى وثنية وخرافات ، ووأدبنا ، وعدوان مستمر ، وقتال مستحرم ، وعداوة وبغضاء ، وظلم لليتامى والنساء ، على ما أوتوا من فطنة وذكاء ، وعزيمة ودهاء وحزم ومضاء ، وعزة وإباء ، واستقلال أفكار وآراء ، وغير ذلك من المزايا التى تؤهلهم لأن يكونوا هم الأئمة الوارثين ، والخلفاء العادلين ، لولا تقليد الآباء لولا تقليد الآباء ؟ وكذلك كان بعد اتباعهم بتركة مقتضى العلم وهداية القرآن . هذه الآية والآية المشابهة لها فى سورة البقرة ( ٢ : ١٦٨ ) وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما أفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون ) هما أظهر وأوضح ماورد فى الكتاب العزيز من الآيات فى بطلان التقليد ، فقد قررنا أن التقليد خلاف مقتضى حكم العقل ودلائل العلم وهداية الدين ، ولكن خلفنا الطالح ، رجعوا إليه خلافاً لسلفهم الصالح ، حتى عادوا وهم فى حجر الإسلام ، شراً مما كانت عليه الجاهلية فى حجر الأصنام .

﴿ فصل فى بيان بطلان التقليد وشبهات أهله ﴾

الآيات القرآنية الدالة على بطلان التقليد فى الدين كثيرة جداً ، وكذلك الأحاديث النبوية وأقوال علماء السلف الصالحين ، وإنما تقررت بدعة التقليد فى القرن الرابع ، أى بعد القرون الثلاثة التى وصفها النبي ﷺ بأنها خير القرون

وشر التقليد ما فرق الأمة شيعاً وجعل الاختلاف في الدين عند هادينا بانتساب كل شيعة وطائفة إلى رجل يلتزمون أقواله وأقوال من يدعو اتباعه في كل مسألة وإن خالفت نصوص الكتاب والسنة وما كان عليه جمهور الصحابة والتابعين. هذا مع العلم بأن الله تعالى ذم المتفرقين المختلفين في الدين ، وبرأ رسوله منهم وتوعدهم بالمذاب العظيم ، وأمر بأن يرد ما تنازع فيه المؤمنون إلى الله ورسوله لا إلى أقوال الناس غير المعصومين ، وجعل وظيفة الكتاب الحكيم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، وبين أنه لا يجمل على الاختلاف فيه إلا البني والضلال .

ثم إن كتاب الله تعالى قد أوجب العلم بالدين وطالب بالدليل ولا سيما في القول على الله عز وجل ، كقوله تعالى ( نقل عنكم من سلطان بهذا ؟ أتقولون على الله ما لا تعلمون ؟ ) السلطان بالبرهان ، والتقليد ليس بعلم — كما تقدم آنفاً

وقد بينا بطلان التقليد وتناقض أهله في مواضع من التفسير والمنازل ، وإننا نذكر هنا ما حرره الامام الشوكاني في مسألة التقليد في مبحث الأحكام من كتابه ( ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ) قال رحمه الله تعالى

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اختلفوا في المسائل الشرعية الفرعية : هل يجوز التقليد فيها أم لا ؟ فذهب جماعة من أهل العلم إلى أنه لا يجوز مطلقاً . قال القرافي : ومذهب مالك وجمهور العلماء وجوب الاجتهاد وإبطال التقليد ، وادعى ابن حزم الإجماع على النهي عن التقليد . قال : ونقل عن مالك أنه قال : أنا بشر أخطئ وأصيب فانظروا في رأيي ، فما وافق الكتاب والسنة فخذوا به وما لم يوافق فاتركوه . وقال عند موته : وددت أني ضربت بكل مسألة تكلمت فيها برأيي سوطاً على أنه لا صبر لي على السياط ، قال ابن حزم : فهنا مالك ينهى عن التقليد . وكذلك الشافعي ( وأحمد ) وأبو حنيفة ، وقد روى المزني عن الشافعي في أول مختصره أنه لم يزل ينهى عن تقليده وتقليد غيره .

وقد ذكرت نصوص الأئمة الأربعة المصراحة بالنهي عن التقليد في الرسالة التي سميتها ( القول المفيد في حكم التقليد ) فلا تطول المقام بذكر ذلك ، وبهذا تعلم أن المنع من التقليد إن لم يكن إجماعاً فهو مذهب الجمهور ويؤيدها ما سيأتي في المسألة

التي بعد هذه من حكاية الاجماع على عدم جواز تقليد الأموات ، وكذلك ماسياتي من أن عمل المجتهد برأيه إنما هو رخصة له عند عدم الدليل ولا يجوز لغيره أن يعمل به بالاجماع . فهذان الإجماعان يجتشان التقليد من أصله ، فالعجب من كثير من أهل الأصول حيث لم يحكوا هذا القول إلا عن بعض المعتزلة . وقابل مذهب القائلين بعدم الجواز بعض الحشوية ، وقال يجب مطلقا وبحرم النظر ، وهؤلاء لم يقنعوا بما فيه من الجهل حتى أوجبوه على أنفسهم وعلى غيرهم فان التقليد جهل وليس يعلم (والمذهب الثالث) التفصيل وهو أنه يجب على العامى ويحرم على المجتهد ، وبهذا قال كثير من أتباع الأئمة الأربعة ، ولا يخفك أنه إنما يعتبر في الخلاف أقوال المجتهدين وهؤلاء هم مقلدون ، فليسوا ممن يعتبر خلافة ، ولا سيما وأئمتهم الأربعة بمنعونهم من تقليدهم وتقليد غيرهم ، وقد تمسقوا بحملوا كلام أئمتهم هؤلاء على أنهم أرادوا المجتهدين من الناس لا المقلدين ! فيالله العجب

وأعجب من هذا أن بعض المتأخرين ممن صنف في الأصول نسب هذا القول إلى الأكثر ، وجعل الحجة لهم الاجماع على عدم الانكار على المقلدين ! فان أراد إجماع خير القرون ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم فنلك دعوى باطلة ، فانه لا تقليد فيهم البتة ولا عرفوا التقليد ولا سمعوا به ، بل كان المقصر منهم يسأل العالم عن المسألة التي تعرض له فيفتيه بالنصوص التي يعرفها من الكتاب والسنة ، وهذا ليس من التقليد في شيء ، بل هو من باب طلب حكم الله في المسألة والسؤال عن الحجة الشرعية ، وقد عرفت في أول هذا الفصل أن التقليد إنما هو العمل بالرأى لا بالرواية وليس المراد بما احتج به الموجبون للتقليد والمجوزون له من قوله سبحانه ( فاسألوا أهل الذكر ) إلا السؤال عن حكم الله في المسألة لا عن آراء الرجال ، هذا على تسليم أنها واردة في عموم السؤال كما زعموا ، وليس الأمر كذلك ؛ بل هي واردة في أمر خاص ، وهو السؤال عن كون أنبياء الله رجالا ، كما يفيد أول الآية وآخرها حيث قال ( وما أرسلنا قبلك إلا رجالا نوحى إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون بالبينات والذبر ) وان أراد إجماع الأئمة الأربعة فقد عرفت أنهم قالوا بالتمتع من التقليد ، ولم يزل في عصرهم من ينكر ذلك ، وان أراد إجماع من بعدم

فوجود المنكرين لذلك منذ ذلك الوقت إلى هذه الغاية معلوم لكل من يعرف أقوال أهل العلم ، وقد عرفت مما نقلناه سابقا أن المنع قول الجمهور إذا لم يكن اجتماعا . وإن أراد اجتماع المقلدين للأئمة الأربعة خاصة فقد عرفت مما قدمنا في مقصد الاجماع أنه لا اعتبار بأقوال المقلدين في شيء فضلا عن أن ينعقد بهم إجماع . والحاصل أنه لم يأت من جواز التقليد فضلا عن أوجبه بحجة ينبغي الاشتغال بجوابها فقط ، ولم نؤمر برد شرائع الله سبحانه إلى آراء الرجال بل أمرنا بما قاله سبحانه (فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول) أى كتاب الله وسنة رسوله . وقد كان عليه السلام يأمر من يرسله من أصحابه بالحكم بكتاب الله ، فإن لم يجد فبسنة رسول الله ، فإن لم يجد فيما يظهر له من الرأي كما في حديث معاذ <sup>(١)</sup>

« وأما ما ذكره من استبعاد أن يفهم المقصرون نصوص الشرع وجعلوا ذلك مسوغا للتقليد فليس الأمر كما ذكره ، فهنا واسطة بين الاجتهاد والتقليد وهو سؤال الجاهل للعالم عن الشرع فيما يعرض له ، لا عن رأيه البحت ، واجتهاده المحض ، وعلى هذا كان عمل المقصرين من الصحابة والتابعين وتابعيهم . ومن لم يسمه ما وسع أهل هذه القرون الثلاثة الذين هم خير قرون هذه الأمة على الإطلاق فلا وسع الله عليه . وقد ذم الله تعالى المقلدين في كتابه العزيز في كثير من الآيات (إننا وجدنا آباءنا على أمة) (اتخذوا أحياءهم وورهبانهم أربابا من دون الله) (إننا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا) وأمثال هذه الآيات . ومن أراد استيفاء البحث على التمام فليرجع إلى الرسالة التي قدمت الإشارة إليها إلى المؤلف الذي سميته «أدب الطلب ومنتهاى الأرب»

« وما أحسن ما حكاه الزركشى في البحر عن المزنى أنه قال : يقال لمن حكم بالتقليد : هل لك من حجة ؟ فإن قال : نعم . أبطل التقليد لأن الحجة أوجب

(١) يعنى أن الواجب فى القضاء الذى يعرض هو النص والإفلاجهاد لا التقليد . ولا يدل الحديث على الإذن فى اجتهاد الراى فى العبادات لأنها لا تثبت إلا بالنص ، ولكن قد يحتاج فى بعضها إلى الاجتهاد فى طريقة إقاعها على الوجه المشروع كلاجتهاد فى القبلة وهو ما ساء علماء الأصول بتحقيق المناط ، ولالاتفاق عليه أنكر الغزالى عدده من القياس للاتفاق عليه والاختلاف فى القياس ، حتى ما يسمى منه تنقيح المناط

ذلك عنده لا التقليد . وإن قال: بغير علم قيل له فلم أرقت الدماء وأبحت الفروج والأموال وقد حرم الله ذلك إلا بحجة ؟ فإن قال: أنا أعلم أنى أصيب وإن لم أعرف الحجة لأن معلى من كبار العلماء . قيل له تقليد معلم معلمك أولى من تقليد معلمك لأنه لا يقول إلا بحجة خفيت عن معلمك ، كما لم يقل معلمك إلا بحجة خفيت عنك . فإن قال: نعم . ترك تقليد معلمه إلى تقليد معلم معلمه ثم كذلك حتى ينتهى إلى العالم من الصحابة ، فإن أبى ذلك نقض قوله ، وقيل له : كيف يجوز تقليد من هو أصغر وأقل علماً ، ولا يجوز تقليد من هو أكبر وأغزر علماً ؟ وقد روى عن رسول الله ﷺ أنه حذر من زلة العالم ، وعن ابن مسعود أنه قال « لا يقلدن أحدكم دينه رجلاً إن آمن آمن وإن كفر كفر ، فإنه لا أسوة فى الشر » انتهى

(قلت) تنميها لهذا الكلام وعند أن ينتهى إلى العالم من الصحابة يقال له: هذا الصحابي أخذ علمه من أعلم البشر المرسل من الله تعالى إلى عباده المعصوم من إخطأ فى أقواله وأفعاله ، فتقليده <sup>(١)</sup> أولى من تقليد الصحابي الذى لم يصل اليه إلا شعبة من شعب علومه ، وليس له من العصمة شيء ، ولم يجعل الله سبحانه قوله ولا فعله ولا اجتهاده حجة على أحد من الناس

(واعلم) أنه لا خلاف فى أن رأى المجتهد عند عدم الدليل إنما هو رخصة له يجوز له العمل بها عند فقد الدليل ، ولا يجوز لغيره العمل بها بحال من الأحوال ، ولهذا نهى كبار الأئمة عن تقليدهم وتقليد غيرهم . وقد عرفت حال المقلد أنه إنما يأخذ بالرأى لا بالرواية ، ويتمسك بمحض الاجتهاد عن مطالب <sup>(٢)</sup> بحجة ، فمن قال إن رأى المجتهد يجوز لغيره التمسك به ويسوغ له أن يعمل به فيما كلفه الله ، فقد جعل هذا المجتهد صاحب شرع ، ولم يجعل الله ذلك لأحد من هذه الأمة بعد نبينا ﷺ ، ولا يتمكن كامل ولا مقصر أن يحتج على هذا بحجة قط . وأما مجرد الدعاوى والمجازفات فى شرع الله تعالى فلم يست بشيء ، ولو جازت الامور الشرعية بمجرد الدعاوى لادعى من شاء ما شاء ، وقال من شاء بما شاء اهـ

(١) أى اتباعه ﷺ وسماه تقليداً للمشكلة (٢) كذا ولعل صوابه غير مطالب

هذا مقاله الشوكاني — واننا سنعود إن شاء الله تعالى إلى هذا البحث في مواضع أخرى ، فنزيده بيانا وتفصيلا .

(١٠٨) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

بعد أن بين الله تعالى بطلان التقليد - وهو أن يتبع المرء غيره من الناس في فهمه للدين ورأيه فيه بغير علم ولا حجة - أمر المؤمنين بصيغة الاغراء بأن يهتموا باصلاح انفسهم بالعلم الصحيح والعمل الصالح الذي يعد رشداً وهدى ، وبين لهم أنهم إذا أصلحوا انفسهم وقاموا بما أوجب الله عليهم من علم وتعليم وعمل وإرشاد ، فلا يضرهم من ضل من الناس عن محجة العلم بالجهل والتقليد ، وعن صراط العمل الصالح بالفسق والافساد في الأرض فقال ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ ﴾ أي الزموا اصلاح انفسكم ، وتزكيتها بما شرع الله لكم ، لا يضركم ضلال غيركم إذا اهتديتم ، إذ لا تزر وازرة وزر أخرى . ومن أصول الهداية : الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فاذن لا تكونون مهتدين الا إذا بلغتم دعوة الحق والخير ، وعلمتم الجاهلين ما أعطاكم الله من العلم والدين ، وأمرتم بالمعروف ونهيتهم عن المنكر ، فلا تكنموا الحق والعلم كما كنتم من كان قبلكم ، فلعنهم الله على لسان أنبيائهم ولسان نبيكم ﴿ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ أي اليه وحده رجوعكم ورجوع من ضل عما اهتديتم اليه فينبئكم عند الحساب بما كنتم تعملون في الدنيا ويجزيكم به .

وقد اختلفت الروايات عن الصحابة والتابعين في هذه الآية

قال الحافظ ابن كثير في تفسيره : قال الإمام أحمد رحمه الله حدثنا هاشم بن القاسم حدثنا زهير يعني ابن معاوية ، حدثنا اسماعيل بن أبي خالد حدثنا قيس

قال «قام أبو بكر الصديق رضي الله عنه فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: يا أيها الناس، أنكم تقرأون هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم إلى آخر الآية) وإنكم تضعونها على غير موضعها، وإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن الناس إذا رأوا المنكر ولم يغيروه يوشك أن الله عز وجل أن يعذبهم بعقاب» (١) قال: وصحمت أبا بكر يقول: يا أيها الناس إياكم والكذب والكذب فإن الكذب بجانب الإيمان» وقد روى هذا الحديث أصحاب السنن الأربعة وابن حبان في صحيحه ووعدهم من طرق كثيرة عن جماعة كثيرة عن إسماعيل بن خالد به متصلًا مرفوعًا ومنهم من رواه عنه به موقوفًا على الصديق، وقد رجح رفعه الدارقطني وغيره، وذكرنا طرقه والكلام عليه مطولًا في مسند الصديق رضي الله عنه.

وقال أبو عيسى الترمذي: حدثنا سعيد بن يعقوب الطالقاني حدثنا عبد الله بن المبارك حدثنا عتبة بن أبي حكيم حدثنا عمرو بن حارثة اللخمي عن أبي أمية الشعماني قال أتيت أبا ثعلبة الخشني فقلت «ما تصنع في هذه الآية؟ قال آية آية؟ قلت: قول الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) قال: أما والله لقد سألت عنها خبيرًا، سألت عنها رسول الله ﷺ فقال: بل اتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر، حتى إذا رأيت شحًا مطاعًا وهوى متبعًا ودنيا مؤثرة وإعجاب كل ذي رأى برأيه فمليك بخاصة نفسك ودع عنك العوام، فإن من ورأئك أياما الصابر فيهن مثل القابض على الحجر، للعامل فيهن أجر خمسين رجلًا يعملون كعملكم» قال عبد الله بن المبارك وزاد غير عتبة. قيل «يارسول الله أجر خمسين رجلًا منا أو منهم؟ قال: لا. بل أجر خمسين منكم» ثم قال الترمذي: هذا حديث حسين غريب صحيح. وكذا رواه أبو داود من طريق ابن المبارك، ورواه ابن ماجه وابن جرير وابن أبي حاتم عن عتبة بن أبي حكيم.

وقال عبد الرزاق: أنبأنا معمر عن الحسن سأله رجل عن قول الله (عليكم أنفسكم

(١) كذا في الاصل والرواية المشهورة في كتب المسانيد والسنن «إذا رأى الناس المنكر فلم يغيروه أوشك أن يعذبهم الله بعقاب» وتفسير ابن كثير المطبوع في المطبعة الاميرية كثير الغلط وقد شرعنا في طبعه طبعة أصح إن شاء الله تعالى

لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) فقال : إن هذا ليس بزمانها إنها اليوم مقبولة  
ولكنه قد يوشك أن يأتي زمانها تأمرون فيصنع بكم كذا وكذا - أو قال - فلا  
يقبل منكم ، فحينئذ عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل .

ورواه أبو جعفر الرازي عن الربيع عن أبي العالية عن ابن مسعود في قوله (بأيها  
الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل) الآية . قال « كانوا عند عبد الله بن  
مسعود فكان بين رجلين بعض ما يكون بين الناس حتى قام كل واحد منهما إلى صاحبه  
فقال رجل من جلساء عبد الله : ألا أقوم فأمرهما بالمعروف وأنهاها عن المنكر  
فقال آخر إلى جنبه : عليك بنفسك فإن الله يقول ( عليكم أنفسكم ) الآية .  
قال : فسمعها ابن مسعود فقال : مه لم يجي . تأويل هذه بعد ، إن القرآن أنزل  
حيث أنزل ومنه آى قد مضى تأويلهن قبل أن ينزلن ، ومنه آى قد وقع تأويلهن  
على عهد رسول الله ﷺ ، ومنه آى وقع تأويلهن بعد النبي ﷺ بيسير ، ومنه  
آى يقع تأويلهن يوم الحساب . ما ذكر من الحساب والجنة والنار ، فما دامت قلوبكم  
واحدة وأهواؤكم واحدة ولم تلبسوا شيعاً ولم يذق بعضكم بأس بعض فأمروا  
وأنها ، وإذا اختلفت القلوب والأهواء وألبستم شيعاً وذاق بعضكم بأس بعض<sup>(١)</sup>  
فأمر نفسك وعند ذلك جاء تأويل هذه الآية » رواه ابن جرير .

وقال ابن جرير : حدثنا الحسن بن عرفة حدثنا شيبان بن سوار حدثنا الربيع بن  
صبيح عن سفينان بن عقال قال « قيل لابن عمر : لو جلست في هذه الأيام فلم تأمر  
ولم تنه فإن الله قال ( عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم ) فقال ابن عمر  
إنها ليست لي ولاصحابي لأن رسول الله ﷺ قال : ألا ليبلغ الشاهد الغائب . فكنا  
نحن اليهود وأتم الغيب ولكن هذه الآية لأقوام يجيئون من بعدنا إن قالوا لم يقبل منهم »  
وقال أيضاً : حدثنا محمد بن بشار حدثنا محمد بن جعفر وأبو عاصم قالوا : حدثنا  
عوف عن سوار بن منبه قال « كنت عند ابن عمر إذ أتاه رجل جليد في العين  
شديد الأسنان . فقال يا أبا عبد الرحمن نفر ستة كلهم قد قرأ القرآن فأسرع فيه ،

(١) راجع هذا المعنى في تفسير آية الانعام (٦: ٦٥-٦٥٠-٥٠٤)



وكلهم مجتهد لا يألو ، وكلهم بغيبض إليه أن يأتي دناءة إلا الخير ، وهم في ذلك يشهد بعضهم على بعض بالشرك . فقال رجل من القوم : وأي دناءة تريد أكثر من أن يشهد بعضهم على بعض بالشرك ؟ فقال الرجل : انى لست إياك أسأل إنما أسأل الشيخ ، فأعاد على عبد الله الحديث ، فقال عبد الله : لعلاك ترى لا أبالك انى سأمرك أن تذهب فتقتلهم ! عظمهم وانهمم فان عصوك فعليك بنفسك فان الله عز وجل يقول (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم) الآية»

وقال أيضا حدثني أحمد بن المقدم حدثنا المعتمر بن سليمان سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : قال أبو مازن قال «انطلقت على عهد عثمان إلى المدينة فاذا قوم جلوس فقرأ أحدهم هذه الآية (عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل) فقال أكثرهم لم يجي . تأويل هذه اليوم . وقال حدثنا القاسم حدثنا الحسن حدثنا ابن فضالة عن معاوية بن صالح عن جبير بن نفير قال «كنت في حلقة فيها أصحاب رسول الله ﷺ وانى لأصغر القوم ، فتذاكروا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فقلت أنا : أليس الله يقول في كتابه (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) ؟ فأقبلوا على بلسان واحد ، وقالوا : تنزع آية من القرآن لاتعرفها ولا تدري ما تأويلها فتمنيت انى لم أكن تكلمت . وأقبلوا يتحدثون ، فلما حضر قيامهم قالوا : انك غلام حديث السن ، وانك نزع آية ولا تدري ما هى ، وعسى أن تدرك ذلك الزمان : إذا رأيت شعرا مطاعا ، وهوى متبعا ، وعجاب كل ذى رأى برأيه فعليك بنفسك ، لا يضرك من ضل إذا اهتديت»

وقال ابن جرير حدثنا علي بن سهل حدثنا ضمرة بن ربيعة قال : تلا الحسن هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) فقال الحسن : الحمد لله بها . والحمد لله عليها . ما كان مؤمن فيما مضى ولا مؤمن فيما بقى إلا وإلى جنبه منافق يكره عمله . وقال مسعود بن المسيب : إذا أمرت بالمعروف ونهيت عن المنكر فلا يضرك من ضل إذا اهتديت . رواه ابن جرير وكذا روى من طريق مسفيان الثورى عن أبي العميس عن أبي البخترى عن حذيفة مثله ، وكذا قال غير واحد من السلف

وقال ابن أبي حاتم حدثنا أبي حدثنا هشام بن خالد الدمشقي حدثنا الوليد حدثنا ابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب عن كعب في قوله (عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) قال: إذا هدمت كنيسة مسجد دمشق فجعلت مسجداً<sup>(١)</sup> وظهر ليس العصب فحينئذ تأويل هذه الآية اهـ

أقول: علم من هذه الروايات أن السلف اتفقوا على أن المؤمن لا يكون مهتدياً بمجرد إصلاحه لنفسه إذا لم يهتم بإصلاح غيره ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ويفهم منه أن هذا فرض لازم دائم، ولكن بعضهم يقول: إن فريضة الأمر والنهي تسقط إذا فسد الناس فساداً لا يرجى معه تأثير الوعظ والارشاد، أو فساداً يخشى أن يفضى إلى إيذاء الواعظ المرشد، وقد رجح ابن جرير وغيره من المحققين القول الأول لقوة روايته، وسائر أدلته، والتحقيق أن من علم أو ظن ظناً قوياً أنه ينال أذى إذا أمر بالمعروف أو نهى عن المنكر يسقط عنه الفرض، ويكون الأمر والنهي

(١) كنيسة مسجد دمشق هي الكنيسة التي كانت ملاصقة للمسجد، وسبب ذلك أن شطرا من مدينة دمشق فتح صلحا والشرط الآخر فتح عنوة والتي اذيقان من الصحابة في كنيسة مريم، ثم اتفقوا على أن لكل شرط حكمه وبذلك كان اشطر الكنيسة للمسلمين فاتخذوه مسجداً وبقي الشرط الآخر كنيسة فكان عنوانا على عدل الاسلام، وقد كان المسلمون يبذلون للتصاري الكرائم والنفائس في كنيستهم فلا يقبلون حتى أكرههم بعض الأمويين على ذلك ثم ردها لهم عمر ابن عبد العزيز، والمراد من الرواية ان المسلمين اذا فسد أمرهم حتى ظلموا أهل الذمة بمثل أخذ كنيستهم الملاصقة للمسجد وبتأنيهم في الزينة بلبس العصب فعند ذلك لا ينفع فيهم وعظ واعظ. والعصب بالفتح ضرب من برود العين لا يجمع وإنما يقال العصب، وبرود عصب وبرود عصب، بالإضافة قال في لسان العرب: وفي الحديث «المتعددة لانتلبس المصبغة إلا ثوب عصب» العصب برود عينية يعصب غزها — أي يجمع ويشد — ثم يصبغ وينسج، فيأتي موشيا لبقاء ما عصب منه أبيض لم يأخذه صبغ. وقيل هي برود مخططة، والعصب القنل. والعصاب الغزال، فيكون النهي للمعتدة هما صبغ بعد النسج. وفي حديث عمر رضي الله عنه إنه أراد أن ينهى عن عصب العين. وقال: نبئت أنه يصبغ بالبول، ثم قال: نهيناعن التعمق اهـ وكلام كعب لا يخلو من الدسائس والرواية ضعيفة

حينئذ فضيلة لا فريضة، وهذا إذا رجح أن المنكر يزول بانكاره، فاذا رجح أنه يؤدي ولا يترتب على نصه فائدة، فحينئذ يكره له أو يحرم عليه إذا كان من الالتقاء باليد إلى التهلكة، وقد فصل القول في ذلك أبو حامد الغزالي في كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الاحياء فليراجعه من شاء

ومن فوائد هذه الروايات تصريح بعض علماء الصحابة (رض) بأن في القرآن أحكاما لا يظهر تأويلها إلا بعد عصر التنزيل، أي أن آيات الأحكام في ذلك كآيات الاخبار بالغيب، وكثيراً ما تبين في تفسيرنا ما يظهر تأويله في عصرنا، كما بين من قبلنا ما ظهر لهم من المعاني المتعلقة بمصورهم، ولا غرو فقد وصف القرآن في الآثار بأنه لا تنتهي عجائبه

(١٠٩) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهِدُوا بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ  
 الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنِ ذَوَاعِدٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ  
 غَيْرِكُمْ - إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَبْتُمْ مُصِيبَةَ  
 الْمَوْتِ - تَحْبِسُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمُنِ بِاللَّهِ - إِنْ  
 أُرْتَبِئْتُمْ - لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ  
 شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذَا لَمِنَ الْأَعْمِينَ (١١٠) فَإِنْ عُرِيَ عَلَىٰ أَحَدِهِمَا اسْتَحَقَّ  
 إِثْمًا فَأَخْرَانِ يَقُومُن مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلِيَانِ ،  
 فَيُقْسِمُنِ بِاللَّهِ : لَشَهَدَتْنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا وَمَا أَعْتَدْنَا ، إِنَّا إِذَا  
 كُنَّا الظَّالِمِينَ (١١١) ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِالشَّهَادَةِ عَلَىٰ  
 وَجْهِهَا أَوْ يَخَافُوا أَنَّ تُرَدَّ أَيْمَانُ بَعْدَ آيْمَانِهِمْ ، وَاتَّقُوا اللَّهَ  
 وَاسْمَعُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ

جاء في أسباب نزول هذه الآيات ومعناها في الدر المنثور مانصه :  
 أخرج الترمذى وضعفه وابن جرير وابن أبي حاتم والنحاس في ناسخه وأبو  
 الشيخ وابن مردويه وأبو نعيم في المعرفة من طريق أبي النضر وهو الكلبي عن  
 باذان مولى أم هانئ عن ابن عباس عن تميم الدارى في هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا  
 شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت) قال «برىء الناس منها غيرى وغير عدى بن  
 بداء وكانا نصرانيين يختلفان إلى الشام قبل الإسلام فأتيا الشام لتجارتهما وقدم  
 عليهما مولى لبنى سهم يقال له بديل بن أبى مريم بتجارة ومعه جام من فضة يريد  
 به الملك وهو أعظم تجارته، فرض فأوصى إليهما وأمرهما أن يبلغا ما ترك أهله، قال  
 تميم: فلما مات أخذنا ذلك الجام فبعناه بألف درهم ثم اقتسمناه أنا وعدى بن بداء،  
 فلما قدمنا إلى أهله دفعنا إليهم ما كان معنا وفتقدوا الجام فسالونا عنه فقلنا ما ترك غير  
 هذا وما دفع إلينا غيره. قال تميم: فلما أسلمت بعد قدوم رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم تأمنت من ذلك، فأتيت أهله فأخبرتهم الخبر وأديت إليهم خمسمائة درهم  
 وأخبرتهم أن عند صاحبى مثلها. فاتوا به رسول الله ﷺ فسألهم البيئته فلم يجدوا،  
 فأمرهم أن يستحلفوه بما يعظم به على أهل دينه فحلف، فانزل الله (يا أيها الذين  
 آمنوا شهادة بينكم - إلى قوله - أن ترد أيمان بعد أيمانهم) فقام عمرو بن العاص  
 ورجل آخر فحلفا فنزعت الخمسمائة من عدى بن بداء.»

وأخرج البخارى في تاريخه والترمذى وحسنه وابن جرير وابن المنذر  
 والنحاس والطبرانى وأبو الشيخ وابن مردويه والبيهقى في سننه عن ابن عباس قال  
 خرج رجل من بنى سهم مع تميم الدارى وعدى بن بداء فأت السهمى بأرض ليس  
 فيها مسلم فأوصى إليهما فلما قدما بتركته فقدوا جاما من فضة مخصوصا بالذهب  
 فأحلفهما رسول الله ﷺ بالله ما كتمتاها ولا اطلعتا ثم وجدوا الجام بمكة فقيل  
 اشتريناه من تميم وعدى، فقام رجلان من أولياء السهمى فحلفا بالله: لشهادتنا أحق من  
 شهادتهما وأن الجام لصاحبهم، وأخذ الجام وفيه نزلت (يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم)  
 وأخرج ابن جرير وابن المنذر عن عكرمة قال «كان تميم الدارى وعدى بن  
 بداء رجلين نصرانيين يتجران إلى مكة فى الجاهلية ويطيلان الإقامة بها فلما هاجر

النبي ﷺ حولاً متجرها إلى المدينة فخرج بديل بن أبي مارية مولى عمرو بن العاص تاجراً حتى قدم المدينة فخرجوا جميعاً تجاراً إلى الشام حتى إذا كانوا ببعض الطريق اشتكى بديل فكتب وصيته بيده ثم دسها في متاعه وأوصى إليهما فلما مات فدحا متاعه فأخذا منه شيئاً ثم حجراه كما كان وقدما المدينة على أهله فدفعوا متاعه ، ففتح أهله متاعه فوجدوا كتابه وعهده وما خرج به وقدوا شيئاً فسألوه اعنه فقالوا هذا الذي قبضنا له ودفع إلينا . فقالوا لها هذا كتابه بيده قالوا ما كتبنا له شيئاً ، فترافعوا إلى النبي ﷺ فنزلت هذه الآية ( يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت - إلى قوله إنا إذا لمن الآمين ) فأمر رسول الله ﷺ أن يستحلفوهما في دبر صلاة العصر بالله الذي لا إله إلا هو ما قبضنا له غير هذا ولا كتبنا . فكتبنا ماشاء الله أن يكتبنا ، ثم ظهر معهما على إناه من فضة منقوش بموه بذهب . فقال أهله هذا من متاعه قالا نعم ولكننا اشتريناه منه وفسينا أن نذكره حين حلفنا فكرهنا أن نكتب نفوسنا ، فترافعوا إلى النبي ﷺ فنزلت الآية الأخرى ( فان عثر على أنهما استحقا إتما ) فأمر النبي ﷺ رجلين من أهل البيت أن يحلفا على ما كتبا وغيبا ويستحقانه . ثم إن تيمم الداري أسلم وبايع النبي ﷺ وكان يقول : صدق الله ورسوله أنا أخذت الإناه ثم قال يا رسول الله إن الله يظهرك على أهل الأرض كلها فهب لي قرينين <sup>(١)</sup> من بيت لحم <sup>(٢)</sup> وهي القرية التي ولد فيها عيسى . فكتب له بها كتاباً ، فلما قدم عمر الشام أتاه تميم بكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عمر أنا حاضر ذلك فدفعها إليه « وأخرج عبد بن حميد عن عاصم أنه قرأ (شهادة بينكم) مضاف برفع «شهادة» بغير نون وبمخفض «بينكم» وأخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والنحاس من طريق علي بن أبي طلحة عن ابن عباس (يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت

(١) كذا في الدار المنثور المطبوع وغلطه كثير ولعل أصله : قرية عينون

ففي الإصابة أنه (ص) أقطعه إياها وأنه روى من عدة طرق (٢) لعل المراد أن

عينون تابعة لمبيت لحم

عن الوصية اثنتان ذوا عدل منكم) هنا لمن مات وعنده المسلمون أمره الله أن يشهد على وصيته عدلين من المسلمين ثم قال (أو أخوان من غيركم إن أنتم ضربتم في الأرض) فوذا لمن مات وليس عنده أحد من المسلمين أمره الله بشهادة رجلين من غير المسلمين ، فإن ارتدب إحداهما استحلنا الله بهما الصلاة ما اشترينا بشهادتنا ثمنا قليلا . فإن اطلع الأولياء على أن الكافر ين كذبا في شهادتهما قام رجلان من الأولياء فحلفنا بالله أن شهادة الكافر باطلة ، فذلك قوله تعالى (فإن عثر على أنهما استحقا إنما) يقول : إن اطلم على أن الكافر ين كذبا قام الأولياء فحلفنا أنهما كذبا (ذلك أدنى) أن يأتي الكافر إن بالشهادة على وجهها (أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم) فترك شهادة الكافر ين ويحكم بشهادة الأولياء ، فليس على شهود المسلمين إقسام إنما الإقسام إذا كانا كافرين

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم من طريق العوفي عن ابن عباس في قوله (اثنتان ذوا عدل منكم) قال من أهل الاسلام (أو أخوان من غيركم) قال من غير أهل الاسلام وفي قوله (فيقسمان بالله) يقول يحلفان بالله بعد الصلاة وفي قوله (فأخوان يقومان مقامهما) قال من أولياء الميت (فيحلفان بالله لشهادتنا أحق من شهادتهما يقول فيحلفان بالله ما كان صاحبنا ليوصي بهذا إلهما لكاذبان وفي قوله (ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم) يعني أولياء الميت فيستحقون ماله بأيمانهم ثم يوضع ميراثه كما أمر الله وتبطل شهادة الكافر ين وهي منسوخة . وأخرج ابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن ابن مسعود أنه سئل عن هذه الآية (اثنتان ذوا عدل منكم) قال «ما من الكتاب إلا قد جاء على شيء جاء على إلاله غير هذه الآية ، ولكن أنا لم أخبركم بها لأنها أجهل من الذي يترك الغسل يوم الجمعة بهذا رجل خرم مسافرا رسد مال فأدركه قومه فإن وجد رجلين من المسلمين دفع إليهما تركته وأشهد عليهما عدلين من المسلمين ، فإن لم يجد عدلين من المسلمين فرجلان من أهل الكتاب فإن أدى فسيب ما أدى ، وإن هو وجد استحل الله الذي لا إله إلا هو دبر صلاة إن هذا الذي وقع إن رماغيت شيئا ، فإذا حلف برىء فإذا أتى بعد ذلك صاحب الكتاب فشهدا عليه ثم ادعى القوم عليه من تسميتهم

ما لهم جعلت أيمان الورثة مع شهادتهم ثم اقتطعوا حقه ، فذلك الذي يقول الله ( ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم ) اه من الدر المنثور وفيه غلط وتحريف من الطبع لا سببا أثر ابن مسعود .

هذا ماورد في سبب نزول هذه الآيات وتفسير بعضها من قوى وضعيف وأما وجه اتصالها بما قبلها مباشرة فقد قال الرازي فيه : إنه تعالى لما أمر بحفظ النفس في قوله ( عليكم أنفسكم ) أمر بحفظ المال في قوله ( يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم ) اه وهذا قول غير ظاهر بل لا يصح على المعنى المعروف عند العلماء لحفظ النفس والمال إلا أن يحمل الكلام على لازم معناه . وأظهر منه أن يقال : إنه تعالى لما ذكرنا في آخر الآية السابقة بأن مرجعنا إليه بعد الموت وأنه يحاسبنا ويزا بنا سبب أن يرشدنا في أثر ذلك إلى الوصية قبل الموت وإلى العناية بالشهادة عليها الثلاثا تضييع وأما مفرداتها التي يحسن التذكير بمعناها قبل تفسير النظم الكريم فيها ( الشهادة ) وهي كالشهود حضور الشيء مع مشاهدته بالبصر أو البصيرة أو مطلقا — كما قال الراغب — قال لكن الشهود بالحضور المجرد أولى ، والشهادة مع المشاهدة أولى . . . والشهادة قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصيرة أو بصر و « شهدت » يقال على ضربين ، أحدهما جار مجرى العلم و بالمفظة تقام الشهادة ويقال « أشهد بكذا » ولا يرضى من الشاهد أن يقول « أعلم » بل يحتاج أن يقول « أشهد » والثاني يجرى مجرى القسم فيقول « أشهد بالله أن زيدا نعلق » فيكون قسما ، ومنهم من يقول : إن قال « أشهد » ولم يقل « بالله » يكون قسما ويجرى « علمت » مجراه في القسم ، فيجاب بجواب القسم نحو قول الشاعر \* ولقد علمت لتأتين مني \* اه ملخصا . وقد ترد بمعنى الاقرار بالشيء

( والبين ) أمر اعتباري يفيد صلة أحد الشئيين بالأخر أو الأشياء من زمان أو مكان أو حال أو عمل ، وقالوا انه يطلق على الوصل والفرقة ، ومن الثاني قولهم « ذات البين » للعداوة والبغضاء ، قال تعالى ( وأصلحوا ذات بينكم ) أي ما بينكم من عداوة أو فساد ، وهو أمر معنوي متصل بين الأفراد ومنها ( ضربتم في الأرض ) أي سافرتم وتقدم في سورة النساء ، ومنها ( تحبسونها )

وهو من الجبس بمعنى امساك الشيء ومنعه من الانبعاث . والجبس مصنع الماء الذي يمنع فيه من الجريان . ومنها (عثر) وهو من العثور على الشيء بمعنى الاطلاع عليه بالاتفاق من غير سبق طلبه أو من غير حساب ، وأعثره عليه -- أوقفه عليه واعلمه به من حيث لم يكن يتوقع ذلك ، وأصله من عثر (كقعد) عثاراً وعتوراً إذا سقط وأما معنى الآيات وتفسير نظمها فتبينه بما يلي :

﴿ يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم ﴾ أى حكم مايقع بينكم من الشهادة أو كيفية إذا نزلت بأحدكم أسباب الموت ومقدماته وأراد حيفتذ أن يوصى هو أن يشهد اثنان الخ أو الشهادة المشروعة بينكم فى ذلك هى شهادة اثنين من رجالكم ذوى العدل والاستقامة ، وذلك بأن يشهدهما الموصى على وصيته سواء ائتمنهما على ما يوصى به ، كما فى واقعة سبب النزول أم لا ، ويترتب على اشهاد إياهما أن يشهدا بذلك ، ومن إيجاز الآية أن عبارتها تدل على الاشهاد والشهادة جميعا . والمراد بقوله « منكم » من المؤمنين وهو قول الجمهور ، وقيل من أقاربكم ، وروى عن الحسن والزهرى وأخذ

به كثير من الفقهاء ﴿ أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم فى الأرض فأصابنكم مصيبة الموت ﴾ أى أو شهادة شهيدين آخرين من غير المسلمين أو من الأجانب إن كنتم مسافرين ونزلت بكم مقدمات الموت وأردتم الايضاء . وفى الكلام تأكيد شديد للوصية والاشهاد عليها ﴿ تحبسونها من بعد الصلاة ﴾ استئناف بياني كأن السامع لما تقدم يقول وكيف يشهدان؟ فأجيب بهذا الجواب أى تمسكون الشهيدان اللذين أشهدا على الوصية من بعد الصلاة . قال الأكثر المراد صلاة العصر لأن النبي ﷺ حلف عبداً وتيمناً فيه ، ولأن العمل جرى عليه فكان التحليف فيه هو المعتاد المعروف ولأنه الوقت الذى يقعد فيه الأحكام للقضاء والفصل فى المظالم والدعوى لاعتداله واجتماع الناس فيه إذ يكونون قد فرغوا من معظم أعمال النهار ، أو لأن هذا الوقت وقت صلاة عند غير المسلمين أيضاً ، فهو وقت ذكر الله الذى يرجى فيه اتقاء الكذب والخيانة منهم أيضاً ، أو لأن صلاة العصر هى الصلاة الوسطى ،



أولاً لأنها تحضر هاملثكة الليل ، والنهار فيتحرى المؤمن أن يكون بعدها متصفاً  
بالكمال . وقيل إن المراد جنس الصلاة المفروضة لأنها تنهى عن الفحشاء والمنكر فيكون  
جديراً بالصدق من يكون قريب عهد بها ، وقال الحسن البصرى . المراد الظاهر أو  
العصر لأن أهل الحجاز كانوا يعمدون للحكومة بعدهما ، وروى عن ابن عباس أن  
الشهيدين إذا كانا غير مسلمين فالمراد بالصلاة صلاة أهل دينهما ، أى لما ذكرنا من  
علة ذلك **﴿ أفنا ﴾** فيقسمان بالله إن ارتبتم **﴿** أى فيقسم الشاهدان على الوصية إن شككتم  
في صدقهما فيما يقران به ، أى وتستقسمونهما فيقسمان ، والأمين يصدق باليمين ، وقال  
بعضهم : الغاء للجزاء أى تحبسونها فيقسمان لأجل ذلك على القسم . قيل هذا خاص  
بالشهود من الكفار إذا اتهموا ، أى لأنه لم يشترط فيهم أن يكونوا عدولا . وقيل عام  
وقد نسخ ، والصواب أنه لا نسخ في الآيات . قال الرازى : وعن علي عليه السلام  
أنه كان يخلف الشاهد والراوى عند التهمة . ويجب أن يصرحا في قسمهما بقولها  
**﴿ لا نشترى به ثمنا ولو كان ذا قربنى ﴾** أى لا نشترى بيمين الله ثمنا ، أى لا تجمل  
يمين الله كالسلعة التى تبذل لأجل ثمن ينتفع به فى الدنيا ولو كان المقسم له من  
أقاربنا ، وصح ارجاع الضمير إلى المقسم لأجله للعلم به من نحوى الكلام ، كقوله  
تعالى ( وإذا قلمت فاعدلوا ولو كان ذا قربنى ) وهذا موافق لقوله تعالى ( ٤ : ١٣٤ )  
يأيتها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين  
والأقربين) والمراد أن يقول المقسم : إنه يشهد لله بالقسط ولا يصدده عن ذلك ثمن  
يبتغيه لنفسه ، ولا صراعاة قريب له إن فرض أن له نفعاً فى إقراره وقسمه ، أى  
ولو اجتمعت المنفعتان كانتهما **﴿ ولا نكتم شهادة الله ﴾** ويقولان فى قسمهما  
أيضا : **﴿ ولا نكتم الشهادة التى أوجبها الله تعالى وأمر بأن تقام له أو المؤكدة بالخلف**  
به ( وأقيموا الشهادة لله ) **﴿ إنا إذا لمن الآمين ﴾** أى إنا إذا اشترينا بالقسم  
ثمنا أو راعينا به قريبا بأن كذبنا فيه لمنفعة أنفسنا أو منفعة قرابة لنا ، أو كتمنا  
شهادة الله كلها أو بعضها ، بأن ذكرنا بعض الحق وكتمنا بعضا . لمن المتحملين  
للإثم المتمكدين فيه المستحقين لجزائه . والاثم فى الأصل ما يقعد بصاحبه عن  
عمل الخير والبر من معصية وغيرها . وهذا التعبير أبلغ من « إنا إذا لآثمون »

﴿ فان عثر على انهما استحقا إيماءاً فأخران يقومان مقامهما من الذين استحق عليهم الأوليان ﴾ قرأ الجمهور «استحق» بضم التاء على البناء للمفعول ، وحفص عن عاصم بفتح التاء بالبناء للفاعل وهي مروية عن علي وابن عباس وأبي ، وقرأ يعقوب وخلف وحمزة وعاصم في رواية أبي بكر عنه (الأولين) جمع الأول الذي يقابله الآخر ، مع قراءتهم استحق بالبناء للمفعول ، وقرأه الباقر (الأوليان) مثنى الأولى سواء منهم من قرأ استحق بالبناء للمفعول ومن قرأه بالبناء للفاعل ، ورسم الأوليان والأولين في المصحف الامام واحد وهو هكذا (الأولين)

والمعنى فان اتفق الاطلاع على ان الشهيدين المقسمين استحقا إيماء بالكذب أو الكتمان في الشهادة أو بالخيانة وكتمان شيء من التركة في حالة اثباتها عليها - كما ظهر في الواقعة التي كانت سبب النزول - فالواجب أو فالذي يعمل لاحقاق الحق هو أن ترد العين إلى الورثة بأن يقوم رجلان آخران مقامهما من أولياء الميت الوارثين له الذين استحق ذلك الاثم بالاجرام عليهم والخيانة لهم ، وهذان الرجلان الوارثان ينبغي أن يكونا هما الأوليين بالميت ، أي الاقربين إليه الاحقين بآرثه إن لم يمنع من ذلك مانع - كما تفيد قراءة الجمهور - أو غيرهما منهم ، كما تفيد قراءة من قرأ (الأولين) وهو صفة للذين استحق عليهم أو منصوب على الاختصاص . وتعمل القراءة الأولى على طلب الأكل وهو أن يشهد أقرب الورثة إلى الميت . والقراءة الثانية على ما إذا منع مانع من إقسام أقرب الورثة أو كانت المصلحة في حلف غيره منهم لامتياز به بالسن أو الفضيلة ، هذا إذا أريد بالأولين الأوليان بأمر الميت الموصى ، ويجوز أن يراد بهما الأوليان بالقسم في هذه الحالة ، أي أجدر الورثة باليمين لقربيتهما من الميت أو لعلمهما أو لفضلهما ، وأما قراءة حفص عن عاصم - وبها يقرأ أهل بلادنا - فقال أكثر المفسرين في توجيهها ان «الأوليان» فيها فاعل استحق والمفعول محذوف ، والتقدير : من الورثة الذين استحق عليهم الأوليان بأمر الميت منهم ما أوصى به أو ما تركه - أو نديهما للشهادة .

وذهب الامام الرازي إلى أن الأوليين في هذه القراءة هما الوصيان قال : ووجهه

أن الوصيين اللذين ظهرت خيانتها هما أولى من غيرهما - بسبب أن الميت عينهما للوصاية ولما خان في مال الورثة صح أن يقال إن الورثة قد استحق عليهم الأوليان أي خان في مالهم الأوليان ، وقرأ الحسن الأولان ووجه ظاهر مما تقدم اهـ

أقول : الوجه عندى في ذلك أمهما الأوليان باليمين في الأصل لأنهما تنكران واليمين على من أنكره ، وكان المقام مقام الإضرار - بأن يقال : من الذين استحقوا عليهم الائتم - فوضع المظهر وهو الأوليان موضع الضمير لافتقاره أن الأصل في الشرع أن تكون اليمين عليهم ولكن استحقاقهما الائتم ما ظهر من حيثهما اقتضى ردّها أي اليمين إلى الورثة

﴿ فيقسمان بالله : شهدائنا أحق من شهدائكما وما اعتدينا ﴾ أي يخالفان على أن ما يشهدان به من خيانة الشهيدين اللذين شهدا على وصية ميتهما أسبق وأصدق من شهدائكما بما اتانا شهدا به ، وأنتما ما اعتديا عليهما بتهمة باطلة أو ما اعتديا بالحق فيما اتهموهما به ﴿ إنا إذا لمن الظالمين ﴾ أي ويقولان في قسمها إنا إذا اعتدينا بالحق وقتلنا الباطل لندخلون في عداد الظالمين لأنفسهم بتعريضها لخطأ الله تعالى وانتقامه أو الظالمين لمن اتتمت عليهما ذنوبهم ، وتلدنهما محرم عليهم .  
ثم بين تعالى حكمة شرعه هذه الشهادة وهذه الأيمان ، في هذا الأمر المبني على الثقة والائتمان ، فقال :

﴿ ذلك أدنى أن يأتيوا بالشهادة على وجهها أو يخلفوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم ﴾ أي ذلك الذي ذكر من تكليف المؤمن على الوصية القيام على مشهد من الناس بعد الصلاة وإقسامه تلك الأيمان المفاظة أقرب الوسائل إلى أن يؤدي الشهداء الشهادة على وجهها بلا تغيير ولا تبديل ، تنظيمها لله ورهبة من عاقبه ، ورغبة في ثوابه ، أو خوفاً من الفضيحة التي تعقب استحقاقهما الائتم في الشهادة برد أيمان إلى الورثة بعد أيمانهم تكون مبطلة لها ، فمن لم يمنعه خوف الله وتعميره أن يكذب أو يخون لضعف دينه يمنعه خوف الفضيحة على أخيه الناس .

﴿ واتقوا الله واسمعوا ، والله لا يهدي القوم الظالمين ﴾ أي واتقوا الله أيها المؤمنون في الشهادة والأمانة وفي كل شيء واسمعوا بمعنى إجابة لقبول هذه الأحكام

وسائر ما شرعه الله تعالى لكم ، فان لم تتقوا وتسمعوا كنتم فاسقين عن أمر الله تعالى محرومين من هدايته مستحقين لعقابه .

﴿ إيضاح لتفسير الآيات و بلاغتها والاستنباط منها ﴾

قال الرازي بعد تفسير الآية الثانية : اتفق المفسرون على أنها في غاية الصعوبة إعراباً ونظماً وحكماً ، وروى الواحدى رحمه الله في البسيط عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال « هذه الآية أعضل ما في هذه السورة من الأحكام » اه  
وأورد الآلوسى في روح المعانى عبارة الرازي عن المفسرين دون رواية الواحدى عن عمر ، ثم نقل مثلها عن السعد التفتازانى وعن الطبرسى في الآيتين - لا الثانية فقط - وقال : إن الطبرسى افتخر بما أتى فيه ولم يأت بشيء .

أقول: نحن لا يروعنا ما يراه المفسرون من الصعوبة في إعراب بعض الآيات أو في حكمها لأن لهم مذاهب في النحو والفقه يزنون بها القرآن فلا يفهمونه إلا منها . والقرآن فوق النحو والفقه والمذاهب كلها ، فهو أصل الأصول ، وما وافقه فهو مقبول وما خالفه فهو مردود مردول ، وإنما يهمننا ما يقوله علماء الصحابة والتابعين فيه فهو العون الأكبر لنا على فهمه ، ولم يرو عن أحد منهم ما يدل على وجدان شيء من الصعوبة في عبارة الآيتين . وما نقله الواحدى عن عمر (رض) في آية (فان عثر على أنهما استحقا إثمًا) فليس مما يؤيد ما نقل عن المفسرين من استصعابها . بل معناه أن أحكامها أشد من سائر أحكام السورة ، ولعله يعنى بذلك ما فيها من التضييق في ردايمان بعد أيمان . وإظهار فضائح من كذب وخان . قال في حقيقة الأساس : عضلت على فلان - ضبقت عليه أمره وحلت بينه وبين ما يريد . ومنه النهى عن عضل النساء أى منعهن من الزواج ولكن أصحاب المذاهب الفقهية اضطربوا في عدة أحكام من أحكامها لمجيئها مخالفة لأقبيستهم ولما عليه العمل بثبوتها في سائر الأحكام - منها حلف الشاهد اليمين ومنها شهادة غير المسلم فيما هو خاص بالمسلمين ، ومنها العمل بيمين المدعى ، وقد اجتهدوا في تخريج كل مسألة من تلك المسائل على الثابت عندهم كما تراه قريباً . حتى ادّعوا في بعضها النسخ . ورووه عن بعض الصحابة بسند لم يصح ، فلم هذا

رأينا بعد تفسير الآيتين بما يفهم من ظاهر اللفظ بالاختصار أن نفضل ما شتمنا عليه من الفوائد والأحكام ، ليظهر حتى للضعيف في علم العربية ما فيها من إيجاز الإيجاز ، وما جنته المذاهب النحوية والمفهية على كثير من العلماء ، حتى قال ما قال في الآيتين أشهرهم بسمه الاطلاع أو بالدقة والذكاء .

أما دعوى النسخ فقد علم مما سلف ومما سيأتي قريباً ما عليه المحققون من أنه ليس في سورة المائدة منسوخ ، وقد حرر المسألة الحافظ ابن كثير في تفسيره فقال : «ومن الشواهد لصحة هذه القصة أيضاً ما رواه أبو جعفر بن جرير حدثني يعقوب حدثنا هشيم قال : أخبرنا زكريا عن الشعبي أن رجلاً من المسلمين حضرته الصلاة بدتوقاً ، قال فحضرته الوفاة ولم يجد أحداً من المسلمين يشهد على وصيته فأشهد رجلين من أهل الكتاب قال : فقدم الكوفة فأتيا الأشعري يعني أبا موسى الأشعري رضي الله عنه . فأخبراه فقدم الكوفة بهركته ووصيته ، فقال الأشعري : هذا أمر لم يكن بعد الذي كان على عهد رسول الله ﷺ . قال : فأخلفنا بعد العصر بالله ما خافنا ولا كذبنا ولا بدلاً ولا كنا ولا غيراً وإنما لوصية الرجل وتركته قال . فأمضى شهادتهما . ثم رواد عن عمرو بن علي الفلاس عن أبي داود الطيالسي عن شعبة عن معمرة الأزرق عن الشعبي عن أبي موسى الأشعري ، فقوله «عندنا أمر لم يكن بعد الذي كان على عهد رسول الله ﷺ» الظاهر سؤاله أعلم — أنه إنما أراد بذلك قصة تميم وعدي بن بداء ، وقد ذكروا أن إسلام تميم بن أبي الساري (رض) كان سنة تسع من الهجرة ، فعلى هذا يكون هذا الحكم متأخراً يحتاج مدعى نفسه إلى دليل فاصل في هذا المقام والله أعلم»

ثم قال الحافظ ابن كثير بعد أن أورد قول السدي في الآية الأولى :

«قال عبد الله بن عباس رضي الله عنه : كأني أنظر إلى العليين حين انتهى بهما إلى أبي موسى الأشعري في داره ففتح الصحيفة ، فأنكر أهل الميت وسوفوها فأراد أبو موسى أن يستخلفهما بعد العصر ، نقلت : إنهما لا يباليان صلاة العصر ، ولكن استخلفهما بعد صلاتهما في دينهما ، فوقف الرجلان بعد صلاتهما في

دينهما فيحلفان بالله (لانشترى به ثمننا ولو كان ذا قرى ولا نكنتم شهادة الله إنا إذاً لمن الآمين) أن صاحبهم لهذا أوصى وإن هذه لتركته . فيقول لها الامام (أى الحاكم) قبل أن يحلفا: إنكما إن كنتمما أو خنتمما فضحتكما في قومكما ولم تجز لكما شهادة وعاقبتكما . فإذا قال لها ذلك فان (ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها) رواه ابن جرير اراه المراد من كلام ابن كثير .

وتأمل قوله « ولم تجز لكما شهادة » فالظاهر أنه من كلام ابن عباس (رض) وسيأتى لبحث دعوى النسخ واستشكال الفقهاء من يد بيان قريبا .  
وأما الفوائد والأحكام التي اشتملت عليها الآيتان بإيجازهما ، فهالكما يتبادر إلى الذهن منها :

(١) الحث على الوصية وتأكيدها وعدم التهاون فيها بشواغل السفر وإن قصرت فيه الصلاة وأبيح فيه الافطار في رمضان .

(٢) الاشهاد على الوصية في الحضر والسفر ، ليكون أمرها أثبت ، والرجاء في تنفيذها أقوى ، وإن كثيراً من الناس ليكتبون وصيتهم ولا يشهدون أحداً عليها ، فيكون ذلك في بعض الأحيان سبباً لضيعاعها .

(٣) إن الأصل في الاشهاد على الوصية أن يختار الشاهدان من المؤمنين الموثوق بمداتهم كما ثبت في آيات أخرى أيضاً ، وحكمته ظاهرة من وجوه لا حاجة إلى شرحها .

(٤) إن إشهاد غير المسلمين على الوصية جائز مشروع ، فان وجبت الوصية وجب بشرطه وإلا فهو مندوب ، لأن مقصد الشارع من إثبات الوصية لا يترك البتة إذا لم يقيس إقامته على وجه الكمال ، إذ الميسور لا يسقط بالمعسور ، والمقام هنا مقام إثبات الحقوق ، لا مقام التعبد الذي يشترط فيه الإيمان ، ولا مقام التشريف والتكريم الأديان وأهل الأديان .

(٥) إن الشهادة تشمل ما يقوله كل من الخصمين من إقرار في القضية أو إنكار ونفى للدعى به أو إثبات .

(٦) شرعية اختيار الأوقات التي تؤثر في قلوب الشهود ومسمى الإيمان

ويرجى أن يصدقوا ويبروا فيها كما بيناه في تعليل القسم بعد الصلاة، ومثله في ذلك اختيار المكان وهو مشروع أيضاً. وبما ورد في السنة في ذلك ما رواه مالك وأحمد وأبو داود والنسائي وصححه ابن ماجه بسند رجاله ثقات وابن خزيمة وابن حبان والحاكم وصححوه عن جابر مرفوعاً « لا يحلف أحد عند منبري كاذباً إلا تبوأ مقعده من النار » وعن أبي هريرة حديث بمعناه عند أحمد وابن ماجه، وروى النسائي بإسناد رجاله ثقات عن أبي أمامة بن ثعلبة رفعه « من حلف عند منبري هذا بيمين كاذبة يستحل بها مال امرئ مسلم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً » واستدل بالآية وبهذه الأحاديث جماهير الفقهاء على جواز التغليظ على الخالف بمكان معين ثبتت حرمة شرعاً للمسجد الحرام، وخاصة ما بين الركن ومقام إبراهيم عليه الصلاة والسلام، والمسجد النبوي وخاصة ما كان منه عند منبره ﷺ، وبالزمان كيوم الجمعة وبعد صلاة العصر، وقال بعضهم — ومنهم الحنفية — إن ما ذكر من النصوص لا يدل على ذلك، ولعله لا ينكر أحد التغليظ بما ورد فيها، وإنما الخلاف في القياس عليها أو الأخذ بفحواها

وقال الزاوي في تفسير الآية: قال الشافعي رحمه الله: الايمان تغلظ في الدماء والطلاق والعتاق والمال إذا بلغ مائتي درهم — في الزمان والمكان، فيحلف بمكة بين الركن والمقام، وبالمدينة عند المنبر، وفي بيت المقدس عند الصخرة، وفي سائر البلدان في أشرف المساجد، وقال أبو حنيفة رحمه الله: يحلف من غير أن يختص الخلف بزمان ومكان، وهذا على خلاف الآية، ولأن المقصود منه التهويل والتعظيم ولا شك أن الذي قاله الشافعي رضي الله عنه أقوى اهـ

هذه العبارة تشهد على نفسها، بالنعصب فلا يقال إن أبا حنيفة خالف الآية إلا إذا أجاز ترك العمل بمنطوقها في هذا الموضوع نفسه

(٧) التغليظ على الخالف بصفة اليمين بأن يقول فيه ما يرجى أن يكون رادعاً للحالف عن الكذب كالألفاظ التي وردت في الآية، وأشد منها ما ورد في شهادة اللعان، وقد جرى على هذا أصحاب الجمعيات السياسية في الاسلام وغيره فاخترعوا أيماناً وأقساماً قد يتحامى أفسق الناس وأجرأهم على الاجرام أن يحنث بها. وقد

بيننا ما يجب البر به وما يجب الحنث به من الايمان وسائر مهمات أحكامها في تفسير آية كفارتها من هذه السورة

(٨) إن الأصل في أخبار الناس وشهاداتهم التي هي أخبار مؤكدة صادرة عن علم صحيح أن تكون مقبولة مصدقة. ولهذا شرط في حكم تحليف الشاهدين الارتباب في خبرهما ، وصدر هذا الشرط بأن النى لا تدل على تحقيق الوقوع ، إشارة إلى أن الأصل في وقوعها أن يكون شاذاً

(٩) إن الأصل في الناس أن يكونوا أمناء ، وفي المؤمن أن يكون أميناً ، وأن يكون ما يقوله في أمر الأمانة مقبولاً ، ولذلك قال «فإن عثر على أنهما استحقا إثماً» فأفادت أداة الشرط أن الأصل في هذا أن لا يقع ، وأنه إن وقع كان شاذاً . وأفاد فعل «عثر» المبني للمفعول أن هذا الشذوذ إن وقع فشأنه أن يطلع عليه بالمصادفة والاتفاق ، لا بالبحث وتتبع العثرات

(١٠) شرعية تحليف الشهود إذا ارتاب الحكم أو الخصوم في شهادتهم ، وهو الذي عليه العمل الآن في أكثر الأمم ، بل تحتمه قوانينها الوضعية باطراد الكثرة ما يقع من شهادة الزور ، وسيأتى بحث الفقهاء في ذلك

(١١ و١٢) شرعية اثبات المسلم لغير المسلم على المال ، وشرعية تحليف المؤمن والعمل بيمينه

(١٣) شرعية رد اليمين إلى من قام الدليل على ضياع حق له ييمين صار حالفها حتماً له . ومن هنا الفيل شهادة المتلاعنين وأقسامهما ، فإذا شهد الرجل على امرأته والزنا تلك الشهادة المشروعة في سورة النور المتضمنة للقسم المأخوذ - ترد الشهادة مع اليمين إلى زوجة التي رماها بذلك ، فإذا شهدت بالله مثل شهادته سقط عنها الحد وبرئت من التهمة في شرع الله ، وبالنسبة إلى غيره من عباد الله . ومنه أيمان القسامة في الدماء ، وقد اختلف الفقهاء فيمن يبدأ باليمين - ألمدعون ذوو القتيل ، أم المدعى عليهم ذوو المتهم بالقتل ؟ وأياما كان البادئون فإن الايمان ترد إلى الآخرين

(١٤) إذا احتجج إلى قيام بعض الورثة لميت بأمر يتعاق بالتركة فالذي يجب تقديمه منهم للقيام به من كان أولاهم به . ومن بلاغة الايجاز إيهام الأولين بالقسم



في الآية لا اختلاف الأولوية باختلاف الأحوال والوقائع كما أثرنا إليه . فإذا تمين أصحاب الأولوية بلا نزاع هناك ، وإلا فلحكم هو الذي يقدم من يراه الأولى .  
( ١٥ ) صحة شهادة غير المسلم على المسلم والعمل بها في الجملة ، وأخرناه ليتصل بما نوضحه في الفصل الآتي .

كل هذه الأحكام مفهومة من الآيتين . فتأمل جمعها هذه المعاني الكثيرة على إيجازها وإيضاحها للمعنى المقصود بهما بالذات

### ﴿ فصل في حكم شهادة غير المسلمين على المسلمين ﴾

هذا بحث شرعي يجب أن تعطيه حقه من الاستقلال في الاستدلال فنقول :  
اعلم أن آيات القرآن في الاشهاد والاستشهاد منها المطلق ومنها المقيد . قال تعالى في اللآي يأتيين الفاحشة من المسلمات ( ٤ : ١٤ ) فاستشهدوا عليهن أربعة منكم الآية وقال تعالى في شأن المطلقات المعتدات ( ٦٥ : ٢ ) فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف ، وأشهدوا ذوى عدل منكم وأقيموا الشهادة لله ذلكم يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر ) وقال تعالى في آية التدين ( ٢ : ٢٨٢ ) واستشهدوا شهيدين من رجالكم ، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء — ثم قال فيها — وأشهدوا إذا تبارتم ) ولم يقل هنا ذوى عدل منكم ، ومثله في الإطلاق قوله تعالى في اليتامى ( ٤ : ٥ ) فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم )

فإذا تأملنا في هذه الآيات مع آبق المائدة للذين نحن في صدد تفسيرهما وبخشنا عن حكمة الإطلاق والتقييد فهين كما هي نرى أنه جل وعز اشترط في الاستشهاد أو الاشهاد في الوقائع المتعلقة بأمر المؤمنات الشخصية أن يكون الاشهاد من المؤمنين ولم يذكر هذا القيد في الاشهاد على دفع أموال اليتامى إليهم ، ولا في الاشهاد على البيع ، والفرق بين الأحكام المالية المحضة وأحكام النساء المؤمنات جلي واضح ، وأما قوله في آية الدين وهي في الأحكام المالية ( واستشهدوا شهيدين من رجالكم ) فظاهر

اللفظ أن المراد به الرجال المؤمنون لأنهم المخاطبون ، وهو الذي عليه الجماهير ،  
 ويحتمل أن يكون هذا الوصف لأجل بيان تقديم صنف الرجال في الشهادة على  
 ما يقابله من شهادة الصنفين ، وأن الإضافة فيه روعي فيها الواقع أو الغالب بقرينة  
 وصف المقابل بقوله ( ممن ترضون من الشهداء ) إذ لم يقل « من شهدائكم » أو  
 « من رجالكم ونسائكم » ثم بقرينة إطلاق الأمر بالإشهاد على الدين في الآية نفسها  
 فلما قيل أن يقول : لو أراد الله تعالى أن يبين لنا أنه لا يجوز لنا أن نشهد في الأعمال

المالية غير المؤمنين لجاء في كل نص من تلك النصوص بما يدل على ذلك وإن تقاربت  
 على حد قوله في الأمور العامة (٤: ٨٢) ولوروده إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم  
 لعلمه الذين يستنبطونه منهم ) وإنما يدل مجموع الآيات على أن الأصل أو السكال في  
 الأشهاد أن يكون الشهود من عدول المؤمنين للثقة بشهادتهم ، والاحتراز من الكذب  
 والزور والخيانة التي يكثر وقوعها ممن لا ثقة بأيمانهم وعدالتهم ، وأن يلتزم هذا  
 الأصل في الإشهاد على الأمور الخاصة بنساء المسلمين وبيوتهم إذ لا يحتاج فيها  
 إلى غيرهم ، وليس من شأن سواهم أن يعرفها ، ولوجوب الاحتياط فيها ، ولذلك قال  
 في آية الطلاق ( ذلكم يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر ) وورود نص

القرآن فيمن يذذف امرأة بأن يجلد ثمانين جلدة وأن لا تقبل له شهادة أبدا  
 وبناء على هذا يقال في آية المائة : إن الله تعالى قدم أشهاد عدول المؤمنين على  
 الوصية لأنه الأصل الذي يحصل به المقصود على الوجه الكامل ، وأجاز أشهاد  
 غيرهم في الحال التي لا يتيسر فيها ذلك ، وإن الشرط في قوله ( إن أنتم ضربتم  
 في الأرض ) جاء لبيان هذا الحال فمفهومه غير مراد ، كقوله تعالى ( ولا تكروها  
 فتيانكم على البغاء إن أردن تحصنا ) ومن يرى رأي الحنفية في عدم الاحتجاج بمفهوم  
 الشرط ومفهوم القلب يمكنه أن يرجح هذا القول أي ترجيح ، والكلام فيما ندل  
 عليه آيات القرآن ، دون ما يدعى فيه غير ذلك من قياس أو إجماع فقهاء

و دونك ماورد في ذلك عن علماء السلف وأئمة الفقه كما لخصه الحافظ ابن حجر  
 في شرح البخارى - ونقله الشوكاني عنه في ( نيل الأوطار ) في شرح حديث

ابن عباس في قصة السهمي المتقدمة الذي رواه البخاري وأبو داود<sup>(١)</sup> قال :  
 « واستدل بهذا الحديث على جواز شهادة الكفار بناء على أن المراد بالغير  
 في الآية الكريمة الكفار، والمعنى ( منكم ) أى من أهل دينكم ( أو آخران من  
 غيركم ) أى من غير أهل دينكم ، وبذلك قال أبو حنيفة ومن تبعه . وتعقب  
 بأنه لا يقرب بظاهرها ، فلا يجوز شهادة الكفار على المسلمين وإنما يجوز شهادة بعض  
 الكفار على بعض . وأجيب بأن الآية دلت بمنطوقها على قبول شهادة الكافر على  
 المسلم ، وبإيمانها على قبول شهادة الكافر على الكافر بطريق الأولى ، ثم دل الدليل  
 على أن شهادة الكافر على المسلم غير مقبولة ، فبقيت شهادة الكافر على الكافر  
 على حالها وهذا الجواب على التعقب في غير محله لأن التعقب هو باعتبار ما يقوله  
 أبو حنيفة لا باعتبار استدلاله

« وخص جماعة القبول بأهل الكتاب وبالوصية وبفقد المسلم حينئذ ،  
 ومنهم ابن عباس وأبو موسى الأشعري وسعيد بن المسيب وشريح وابن سيرين  
 والأوزاعي والثوري وأبو عبيدة وأحمد ، وأخذوا بظاهر الآية وحديث الباب ، فان  
 سياقه مطابق لظاهر الآية

« وقيل المراد بالغير غير العشرة والمعنى منكم أى من عشيرتكم أو آخران من

(١) رواه البخاري في آخر كتاب الوصايا من طريق محمد بن أبي القاسم عن  
 عبد الملك بن سعيد بن جبير عن ابن عباس معبراً عن سماعه بقوله : وقال لى على  
 ابن عبد الله : حدثنا يحيى بن آدم الخ قال الحافظ في الفتح : انه يعبر بقوله « وقال  
 لى » في الأحاديث التي سمعها لكن حيث يكون في اسنادها عنده نظر أو حيث  
 تكون موقوفة . وقال في محمد بن أبي القاسم : وثقه يحيى بن معين وأبو حاتم وتوقف  
 فيه البخاري مع كونه روى حديثه هذا هنا ، فروى النسفي عن البخاري قال لأعرف  
 محمد بن أبي القاسم هذا كما ينبغي . ثم قال الحافظ عند ذكر تميم الداري أحد أصحاب  
 الواقعة : وذلك قبل أن يسلم وعلى هذا فهو من مرسل الصحابي لأن ابن عباس لم  
 يحضر هذه القصة اه . وقد علم بهذا محل النظر عنده فيه ، وهو لا ينافي صحته .  
 ورواه أبو داود من هذه الطريق أيضاً . وصرح البخاري بأنه لم يرو من غيرها

غيركم أي من غير عشيرتكم وهو قول الحسن البصري ، واستدل له النحاس بأن لفظ «آخر» لأبدًا أن يشارك الذي قبله في الصفة حتى لا يسوغ أن يقول : مرتت يجعل كريم ولثيم آخر ، فعلى هذا فقد وصف الاثنان بالعدالة فتعين أن يكون الآخران كذلك ، وتعقب بأن هذا وإن ساع في الآية لكن الحديث دل على خلاف ذلك والصحابي إذا حكمي سبب النزول كان ذلك في حكم الحديث المرفوع - اتفاقا - وأيضا فقها قال رد المختلف فيه بالمختلف فيسه ، لان اتصاف الكافر بالعدالة مختلف فيه وهو فرع قبول شهادته ، فمن قبلها وصفه بها ومن لا فلا

« واعترض أبو حيان على المشال الذي ذكره النحاس بأنه غير مطابق ، فلعلت جاء في رجل مسلم وآخر كافر صحح ، بخلاف ما لو قلت جاءني رجل مسلم وكافر آخر والآية من قبيل الأولى لا الثانية ، لأن قوله آخران من جنس قوله اثنان لان كلا منهما صفة رجلان فكانه قال فرجلان اثنان ورجلان آخران

« وذهب جماعة من الأئمة إلى أن هذه الآية منسوخة بقوله تعالى ( ممن ترضون من الشهداء ) واحتجوا بالإجماع على رد شهادة الفاسق ، والكافر شر من الفاسق . وأجاب الأولون أن النسخ لا يثبت بالاحتمال ، وأن الجمع بين الدليلين أولى من إلغاء أحدهما ، وبأن سورة المائدة من آخر ما نزل من القرآن ، حتى صح عن

ابن عباس وعائشة وعمر بن شرحبيل وجمع من السلف أن سورة المائدة محكمة وعن ابن عباس أن الآية نزلت فيمن مات مسافراً وليس عنده أحد من المسلمين فان اتهمتا استحلما أخرجه الطبري بإسناد رجاله ثقات ، وأنكر أحمد على من قال ان هذه الآية منسوخة ، وقد صح عن أبي موسى الأشعري أنه عمل بذلك بعد النبي ﷺ . وساق الحافظ الحديث وقال ان حكاه لم ينكره أحد من الصحابة فكان حجة . وذكر رد الطبري والرازي لقول من قال إنها في الأقارب والأجانب وقد تقدم ذلك كله ثم قال .

« وذهب الكرايسى والطبري وآخرون إلى أن المراد بالشهادة في الآية العيين قالوا وقد معنى الله العيين شهادة في آية النمان ، وأيدوا ذلك بالإجماع على أن الشاهد لا يلزم أن يقول أشهد بالله ، وأن الشاهد لا يعين عليه أنه شهد بالحق ، قالوا فالمراد

بالشهادة اليمين لقوله ( فيقسمان بالله ) أى يحلفان فان عُرِفَ أنها حلفا على الائم رجعت اليمين على الأولياء ، وتعقب بأن اليمين لا يشترط فيه عدد ولا عدالة بخلاف الشهادة - وقد اشترطا في هذه القصة - فقوى حملها على أنها شهادة .

« وأما اعتلال من اعتل في ردها بأن الآية تخالف القياس والأصول لما فيها من قبول شهادة الكافر وحبس الشاهد وتحليفه ، وشهادة المدعى لنفسه ، واستحقاقه بمجرد اليمين ، فقد أجاب من قال به بأنه حكم لنفسه مستغن عن نظيره ، وقد قبلت شهادة الكافر في بعض المواضع كما في الطيب ، وليس المراد بالحبس السجن وإنما المراد الامتناع لليمين ليحلف بعد الصلاة . وأما تحليف الشاهد فهو مخصوص بهاته الصورة عند قيام الريبة . وأما شهادة المدعى لنفسه واستحقاقه بمجرد اليمين فان الآية تضمنت نقل الأيمان إليهم عند ظهور اللوث بخيانة الوصيين ، فيشرع لها أن يحلفا ويستحقا ، كما يشرع للمدعى القسمامة أن يحلف ويستحق . فليس هو من شهادة المدعى لنفسه بل من باب الحكم له بيمينته القائمة مقام الشهادة لقوة جانبه . وأى فرق بين ظهور اللوث في صحة الدعوى بالدم وظهوره في صحة الدعوى بالمال ؟ وحكى الطبرى أن بعضهم قال المراد بقوله ( اثنان ذوا عدل منكم ) الوصيان قال والمراد بقوله ( شهادة بينكم ) معنى الحضور لما بوصيهما به الوصى من ثم زيف ذلك » اهـ

قال الشوكاني بعد نقل ما تقدم عن الفتح . وهذا الحكم يختص بالكافر الذى وأما الكافر الذى ليس يرمى فقد حكى في البحر الاجماع على عدم قبول شهادته على المسلم مطلقاً . اهـ وأقول : ما أورده الشوكاني من دعوى صاحب البحر من أئمة الزيدية الاجماع على عدم قبول شهادة النكافر غير الذى مطلقاً مردود بما نقله ابن جرير واختار أن « غيركم » يدخل فيه المجوس وعبدة الأوثان وأهل كل دين

### سعة أحكام الكتاب والسنة وتضييق الفقهاء

وبقى ههنا بحث مهم وهو أن أحكام القرآن في هذه المسألة وفي غيرها أوسع مما جرى عليه الفقهاء ، وكذلك أحكام السنة ، وكل ما في الفقه من التشديد والتقييد فهو من اجتهاد الفقهاء ، ولا سيما المصنفين منهم الذين جاءوا بعد الصحابة والتابعين

وأولى الأحكام الاجتهادية بالنظر والاعتبار ما اتفق عليه كبار المجتهدين ، وجرى عليه عمل حكام العصور الأولى من المسلمين ، ومنه عدم قبول شهادة الكافر على المسلم في القضايا الشخصية والمدنية والجنائية على سواء ، فما سبب ذلك ؟ ولماذا لم يأخذوا بظاهر آية المائدة - وهي من آخر ما نزل من القرآن - فيمدروها شارحة لقبول شهادة غير المسلم عند الحاجة مطلقاً ، أو في غير ماورد النص بإشهاد المسلمين العدول عليه لحكمة تقتضى ذلك ، كما تقدم آنفاً في بيان المقابلة بين آيات الشهادة ؟ أو ليس الغرض من الشهادة أن تكون بينة يعرف بها الحق ، وقد يتوقف بيانه على شهادة شهداء من غير المسلمين يثق بالحكم بصدقهم وصحة شهادتهم ؟

الجواب عن هذا السؤال يعلم بالنظر فيما استدلوا به على منع شهادة الكافر وعرفه حال المسلمين مع الكفار في عصر التنزيل وعصر وضع الفقه والتصنيف فيه وعمل الحكام باجتهدهم ثم بأقوال علمائه

فأما الاستدلال فقد علم مما تقدم أن له من القرآن مأخذين (الأول) جعل قوله تعالى (وأشهدوا ذوى عدل منكم) مقيداً للإطلاق في قوله تعالى (وأشهدوا إذا تبايعتم) وفي هذا الاستدلال أبحاث (أحدها) أنه من مسائل الأصول التي اختلف فيها المتفقون على منع شهادة غير المسلم على المسلم ، وقد اتفقوا على أن المطلق والمقيد إذا اختلفا في السبب والحكم لا يحمل أحدهما على الآخر ، وإذا اتفقا فالاختلاف في عدم الحمل ضعيف والجمهور على الحمل ، وأما إذا اختلفا في السبب دون الحكم كسائل الشهداء على النساء واليتامى والبيع والوصية وكنا عتق الرقبة في كفارات القتل والظهار واليمين ، فالاختلاف في الحمل وعدمه قوى والأقوال فيه متعددة . فلم اتفق المختلفون فيها على منع شهادة غير المسلم مطلقاً أو فيما عدا الوصية أو الطب ؟

(ثانيها) أن الأشهاد الاختيارى غير الشهادة ، فالأمر باختيار أفضل الناس إيماناً وعدالة للأشهاد لا يستلزم عدم الاعتداد بشهادة من دونهم في الفضيلة . فان الشهادة بينة ، والبينة كل ما يقين به الحق ، كما يدل عليه استعمال الكتاب والسنة وقد أطل العلامه ابن القيم في إثبات هذا وإيضاحه في كتابات (إعلام الموقعين) (ثالثها) أن قوله تعالى (من ترضون من الشهداء) فيه توسعة عظيمة في

الاشهاد ، ونحن إلى التوسعة في الشهادة نفسها أحوج ، فان كثيراً من الجنائيات والعقود والاقرار قد تقع من بعض المسلمين على مرأى ومسمع من غيرهم ، وقد يكون هؤلاء الذين سمعوا ورأوا من أهل الصدق والأمانة ، لأن دينهم يحرم الكذب والحياينة ، فلماذا نضع أمثال هذه الحقوق التي يمكن اثباتها بشهادتهم إذا تجرأ الذين أنكروها على اليمين كما تجرؤا على الكذب بالانكار ؟

(المأخذ الثاني) ان الله تعالى قد أمرنا أن نشهد ذوى عدل منا معشر المؤمنين وعلة ذلك بديهية وهي أن المؤمن العدل ، يتحرى الصدق الذي يثبت به الحق ، ونحن نشترط في قبول الشهادة الامرين ونرى أن غير المؤمن المسلم لا يكون صادقاً عدلاً ، وإذا كان فقد العدالة بوجب رد الشهادة عندنا فقدد الايمان أولى بذلك وفي هذا الاستدلال نظر من وجهين ( أحدهما ) أن الايمان بالله وبشرعه له يحرم الكذب كلف لتحقيق المقصد الذي تتوخونه من الشهادة . وهذا مما يوجد في غير الاسلام من الملل . وقولكم إن غير المسلم لا يكون صادقاً ولا عدلاً لادليل عليه من النقل ، ولا من سيرة البشر المعلومة بالاختبار والعقل

أما النقل فقد جاء على خلافه فان الله تعالى يقول (ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون) فان حمل هذا على من كان قبل بعثة نبينا أو على من آمن به فلا يمكن أن يحمل عليهم قوله تعالى (ومن أهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده إليك ) فهذه شهادة لهم بالأمانة ، وقد استشهد الرسول ﷺ ببعض اليهود على آية الرجم في التوراة فاعترف بها بعضهم لما أقسم عليه بالله الذي أنزل التوراة على موسى (راجع ص ٣٨٦ ج ٦ من التفسير) وقد بينا في التفسير مراراً عدل القرآن ودقته في الحكم بالفساد على الامم إذ يحكم على الاكثر أو يستثنى بعد اطلاق الحكم العام . وما روى من قبول النبي ﷺ ثم أبي موسى الاشعري (رض) لشهادتهم في الوصية عملاً بالقرآن مبنى على أن الاصل في خير الانسان الصدق وان كان كافراً ، وانه لا يعدل عن هذا الاصل إلا عند وجود التهمة ، وعليه جمهور السلف ، وهو يستلزم إثبات عدالتهم كما تقدم عن الخافظ ابن حجر (ص ٣٢) وبها يسقط قياس الكافر على الفاسق وقد قبل المحدثون رواية المبتدع الذي يحرم الكذب ، مطلقاً وفيها عدا تاً يبدعته

وأما سيرة البشر المعلومة بنقل المؤرخين وبسنة الله في أخلاق البشر وطبائعهم التي هي القانون العقلي لمن يريد الحكم الصحيح عليهم - فهي مؤيدة لحكم القرآن العادل على المشركين والكفار من العرب والعجم بمثل قوله (وما وجدنا لأكثرهم من عهد وإن وجدنا أكثرهم لفاستين) وقوله في عدة آيات (ولكن أكثرهم لا يعلمون \* ولكن أكثرهم لا يشكرون \* ولكن أكثرهم يجهلون \* ولكن أكثرهم للحق كاذبون \* وأكثرهم فاسقون \* أم تحسب إن أكثرهم يسمعون أو يعقلون) ومثل هذا كثير. وهو خاص بأحوال الأمم في طور الفساد وضعف الدين والأخلاق، الذي كان عليه جميع أهل الملل عند ظهور الإسلام، فنقلنا إذاً إلى بيان المسألة الثانية التي رآها هي السبب الاجتماعي الحقيقي لعدم قبول شهادة غير المسلم فنقول

### ✽ حال المسلمين مع غيرهم في العصر الأول ✽

إن حالة الأمم الاجتماعية والسياسية والأدبية لها شأن كبير في تطبيق الأحكام على الوقائع وهو ما يسميه علماء الأصول (تحقيق المناط) ومن عرف التاريخ وبقته قواعد علم الاجتماع منه فإنه هو الذي يفتنه سبب إعراض العقلاء والحكام عن قبول شهادة غير المسلمين عليهم، وأحق ما يجب فقهه من تلك القواعد أربع ينبغي التأمل فيها بعين العقل والإنصاف

(أولها) ما كان عليه المسلمون في القرون الأولى للإسلام من الاستمسك بعروة الحق، وإقامة ميزان العدل، وعدم المحاباة والتفرقة في ذلك بين مؤمن وكافر وقريب وبعيد وصديق وعدو، عملاً بنصوص القرآن

(ثانيها) ما كانت عليه جميع الأمم التي فتحوها بلادها، وأقاموا شريعتهم فيها من ضعف وازع الدين وفساد الأخلاق والآداب، وقد قرر ذلك مؤرخو الأفرنج وغيرهم وجعلوه أول الأسباب الاجتماعية لسرعة الفتح الإسلامي في الخلفين

(ثالثها) ما جرى عليه الفاتحون من المسلمين من المبالغة في التوسعة على أهل ذنهم في الاستقلال الديني والمدني. إذ كانوا يسمعون لهم بأن يتحاكموا إلى رؤسائهم في الأمور الشخصية وغيرها - فكان من المعقول مع هذا أن لا يشهدوهم على قضايا



أنفسهم الخاصة ؛ وأن ينتمهم نظرم إلى ما بينهما من التفاوت في الأحوال الدينية والأدبية التي أشرنا إليها آنفاً من قبول شهادتهم على أنفسهم ، مع عدم تقمهم بتدبيرهم وعدالتهم .

(رأبها) تأثير عزة السلطان وعهد الفتح الذي كانت الأحكام فيه أشبه بما يسمونه الآن بالأحكام العسكرية . واعتبر ذلك بأحكام دول الافرنج في أيام الحرب ، بل في المستعمرات التي طال عليها عهد الفتح أو ما يشبه الفتح ، يتبين لك أن أشد أحكام فقهاء المسلمين وحكامهم على غيرهم هي أقرب إلى العدل والرحمة من أحكام أرقى أُمم المدنية من دونهم .

وقد علم من حال البشر أن الغالب قلما يرى شيئاً من فضائل المغلوب وإن كثرت ، فكيف يرجى أن يرى قليلها الضئيل الخفي ؟ والجماعات الكبيرة والصغيرة كالأفراد في نظر كل إلى نفسه وإلى أبناء جنسه بعين الرضا وإلى مخالفه بعين السخط ، مثال ذلك: أن امرأة من فضليات نساء سويسرة ديناً وأدباً وعلماً راقبت أحوال الأستاذ الامام وسيرته مدة طويلة إذ كان يختلف إلى مدرسة (جنيف) لتلقى آداب اللغة الفرنسية ، وكلته مراراً في مسائل علم الأخلاق والتربية — وكانت بارعة ومصنعة فيهما — فأعجبها رأيه ، كما أعجبها فضله وهديه ، ثم قالت له بعد ذلك : إني لم أكن أظن قبل أن عرفتك أن القداسة توجد في غير المسيحيين فمن تأمل ما ذكر تجملت له الأسباب المعنوية والاجتماعية التي صدرت الحكام والفقهاء عن قبول شهادة غير المسلم على المسلم ، وتوجب من صحة أحكام القرآن والتي يتوهم الجاهلون أنها ضد ما هي عليه من الاطلاق وموافقة كل زمان ومكان فتراهم ينسبون إلى القرآن كل ما ينكرونه على المسلمين من آرائهم وأعمالهم وأحكامهم بالحق أو بالباطل ، ولو كان المسلمون عاملين بالقرآن كما يجب لما أنكر عليهم أحد ، بل لا تبهمهم الناس في هديهم ، كما اتبعوا سلفهم من قبلهم ، بل انكاثوا أشد اتباعاً لهم ، بما يظهر لهم من موافقة هدايته لهذا الزمان كغيره ، وكونها أرقى من كل ما وصل إليه البشر من نظام وأحكام ، وهذا من أجل معجزاته التي تتجدد بتجدد الازمان .

## ﴿ إعراب الآية الثانية التي اضطرب فيه النحاة ﴾

قد تبين مما فصلناه أن الذين عدوا الآيتين في غاية الصعوبة لمخالفة مذاهمم لها مخطئون ، وأن الواجب رد المذاهب إليهما لاتأويلهما لتوافقاً المذاهب . وأما الذين استشكلوا إعراب جملة من الآية الثانية ، وعدوا لأجلها الآية أو الآيات في غاية الصعوبة - فانما قد أوقعهم في ذلك احتمال التركيب لعدة وجوه من الاعراب بما فيه من تعدد القراءات ، مع احتيادهم تقديم الاعراب على المعنى وجعله هو المبين له ، وقد استحسننا بعد إيضاح تفسير الآيات بما تقدم أن نذكر ملخص ما قيل في إعراب تلك الجملة نقلاً عن ( روح البيان ) الذي يلتزم بتحقيق المباحث النحوية في الآيات ، عسى أن يستغنى القارئ به عن مراجعة تفسير آخر ، ونبدأ بالجواب الشرط لأنه مبدأ ما استشكلوه من الاعراب . قال المؤلف رحمه الله تعالى :

( فأخران ) أي فرجلان آخران وهو مبتدأ خبره قوله تعالى ( يقومان مقامهما ) والفاء جزائية وهي إحدى مسوغات الابتداء بالنكرة ولا محذور في الفصل بالخبر بين المبتدأ ووصفته وهو قوله سبحانه ( من الذين استحق عليهم الأوليان ) وقيل هو خبر مبتدأ محذوف أي فالشاهدان آخران ، وجملة يقومان صفة والجار والمجرور صفة أخرى وجوز أبو البقاء أن يكون حالاً من ضمير يقومان ، وقيل هو فاعل فعل محذوف أي : فليشهد آخران . وما بعده صفة له ، وقيل مبتدأ خبره الجار والمجرور والجملة الفعلية صفة وضمير ( مقامهما ) في جميع هذه الأوجه مستحق للذين استحقوا ، وليس المراد بمقامهما مقام أداء الشهادة التي تولياها ولم يؤديها كما هي بل هو مقام الحبس والتحليف . و « استحق » بالبناء للفاعل على قراءة عاصم في رواية حفص عنه وبها قرأ على كرم الله وجهه وابن عباس وأبي رضى الله تعالى عنهم ، وفاعله ( الأوليان ) والمراد من الموصول أهل الميت ، ومن الأوليين الأقربان إليه الوازنان له الأحقان بالشهادة لقربهما وإطلاعهما ، وهما في الحقيقة الآخران القاعمان مقام اللذين استحقا إنهما ، إلا أنه أقيم المظهر مقام ضميرها للتنبيه على وصفهما بهذا الوصف ، ومفعول « استحق » محذوف

واختلفوا في تقديره فقدره الزمخشري أن مجردوها للقيام بالشهادة ليظهروا بهما كذب الكاذبين ، وقدره أبو البقاء وصيتهما ، وقدره ابن عطية ما لم وتركتهم . وقال الامام : إن المراد بالأوليان الوصيان اللذان ظهرت خيانتهمما وسبب أولويتهم أن الميت عينهم الوصية فمضى «استحق عليهم الأوليان» خان في ما لم وجنى عليهم الوصيان اللذان عثر على خيانتهمما ، وعلى هذا لا ضرورة إلى القول بمحذف المفعول ، وقرأ الجمهور «استحق عليهم الأوليان» ببناء استحق للمفعول واختلفوا في مرجع ضميره والآكثرون أنه الاثم والمراد من الموصول الورثة لأن استحقاق الاثم عليهم كناية عن الجناية عليهم ، ولا شك أن الذين جنى عليهم وارتكب الذنب بالقياس إليهم هم الورثة ، وقيل إنه الايصاء ، وقيل الوصية لتأويلها بما ذكر ، وقيل المال ، وقيل إن الفعل مسند إلى الجار والمجرور ، وكذا اختلفوا في توجيه رفع الأوليان فقيل إنه مبتدأ خبره (آخران) أى الأوليان بأمر الميت آخران ، وقيل بالعكس ، واعترض بأن فيه الاخبار عن النكرة بالمعرفة وهو مما اتفق على منعه في مثله ، وقيل خبر مبتدأ مقدر أى هما الآخران على الاستئناف البياني ، وقيل بدل من آخران ، وقيل عطف بيان عليه ، ويلزمه عدم اتفاق البيان والمبين في التعريف والتشكيك مع أنهم شرطوه فيه حتى من جوز تشكيكه ، نعم نقل عن نزر عدم الاشتراط ، وقيل هو بدل من فاعل يقومان وكون المبدل منه في حكم الطرح ليس من كل الوجوه حتى يلزم خلو تلك الجملة الواقعة خبراً أو صفة عن الضمير على أنه لو طرح وقام هذا مقامه كان من وضع الظاهر موضع الضمير فيكون رابطاً ، وقيل هو صفة آخران وفيه وصف النكرة بالمعرفة والاختصاص أجازته هنا لأن النكرة بالوصف قربت من المعرفة ، قيل وهذا على عكس \* ولقد أمر على اللثيم يسبني \* فانه يؤول فيه المعرفة بالنكرة ، وهذا أول فيه النكرة بالمعرفة ، أو جمعت في حكمها للوصف ، ويمكن - كما قال بعض المحققين - أن يكون منه بأن يجعل الأوليان لعدم تعيينهما كالنكرة ، وعن أبي على الفارسي أنه نائب فاعل «استحق» والمراد على هذا استحق عليهم انتداب الأوليين منهم للشهادة كما قال الزمخشري ، أو اثم الأوليين كما قيل ، وهو تسمية الأولى قلبت ألفه ياء عندهما ، وفي على في «عليهم» أوجه الأول أنها على بابها ، والثاني أنها بمعنى في ، والثالث أنها بمعنى من ، وفسر استحق بطلب الحق

ويحق وغلب، وقرأ يعقوب وخلف وحزرة وعاصم في رواية أبي بكر عنه «اسحق عليهم  
الأولين» ببناء اسحق للمفعول والأولين جمع أول المقابل الآخر وهو مجرور وعلى أنه  
صفة الذين أو بدل منه أو من ضمير عليهم أو منصوب على المدح. ومعنى الأولية  
التقدم على الأجانب في الشهادة وقيل التقدم في الذكر لدخولهم في (يا أيها الذين  
آمنوا) وقرأ الحسن «الأولان» بالرفع وهو كافدنا في الأوليان، وقرأ «الأولين»  
بالتثنية والنصب، وقرأ ابن سيرين «الأولين» ببناء ثنية أولى منصوباً وقرأ  
«الأولين» بسكون الواو وفتح اللام جمع أولى كأعلمين واعراب ذلك ظاهر

(١١٢) يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أَجَبْتُمُ؟ قَالُوا لَا عِلْمَ

لَنَا، إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّمِ الْغُيُوبِ (١١٣) إِذْ قَالَ اللَّهُ يَٰعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ  
أذْكُرُ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ،  
تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا، وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ  
وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ، وَإِذْ تَخَلَّقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَذْنِي  
فَتَنْفِخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِأَذْنِي، وَتُسَبِّحُ الْأَكْثَرُ وَالْأَبْرَصَ  
بِأَذْنِي، وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِأَذْنِي، وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ  
عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا  
سِحْرٌ مُّبِينٌ (١١٤) وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْخَوَارِجِ أَنْ آمِنُوا بِي  
وَبِرِسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَأَشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ (١١٥) إِذْ قَالَ الْخَوَارِجُونَ  
يَٰعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ  
السَّمَاءِ؟ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (١١٦) قَالُوا نُرِيدُ أَنْ

تَأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا، وَنَعْلَمَ أَنَّ قَدْ صَدَقْتَنَّا وَنَكُونَ عَلَيْهَا  
 مِنَ الشَّاهِدِينَ (١١٧) قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا  
 مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيداً لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ  
 وَأَرْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ (١١٨) قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُمَزِّئُهَا عَلَيْكُمْ  
 فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا  
 مِنَ الْعَالَمِينَ

بينناي أول تفسير الآيتين ٩١ و ٩٠ من هذه السورة وجه الاتصال والترتيب  
 بين مجموع آياتها وطوائفها من أولها إلى هذا السياق الأخير منها<sup>(١)</sup> وهو يتعلق بمحاجة  
 أهل الكتاب عامة ، والنصارى منهم خاصة ، وفيه ذكر المعاد والحساب والجزاء الذي  
 ينتهي إليه أمر المختلفين في الدين وأمر المؤمنين المخاطبين بالاحكام التي سبق  
 بيانها ، وهذا هو وجه المناسبة والاتصال بين هذه الآيات وما قبلها مباشرة من  
 آيات الاحكام . ويرى بعض المفسرين أن كلمة « يوم » في أولها من متعلقات الآية  
 أو الجملة التي قبلها كما نرى فيما يلي

﴿يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبتم﴾ قيل إن هذا متعلق بالفعل من آخر  
 جملة مما قبله ، والتقدير : والله لا يهدي القوم الفاسقين إلى طريق النجاة يوم يجمع  
 الرسل في الآخرة ويسألهم عن تبليغ الرسالة وما أجبتمهم به أقوامهم - أولاً يهديهم  
 يومئذ طريقاً إلا طريق جهنم ، وقيل : إنه متعلق بقوله ( واتقوا الله ) أو بقوله  
 ( واسمعوا ) أي واتقوا عقاب الله يوم جمعه الرسل - أو واسمعوا يوم يجمع الله  
 الرسل . أي خبره وما يكون فيه

وذهب آخرون إلى أن الآية منقطعة عما قبلها - والمعنى : يوم يجمع الله  
 الرسل ويسألهم يكون من الأحوال ما لا يفي ببيانه مقال - أو المعنى واذكر أيها  
 الرسول يوم يجمع الله الرسل فيقول : ماذا أجبتم ؟ وهذا التقدير أظهر ، وله في التنزيل

نظائر . والمراد من السؤال توبيخ أممهم ، واقامة الحججة على الكافرين منهم ، والمعنى أى اجابة أجبتهم ؟ اجابة إيمان وإقرار ، أم اجابة كفر واستكبار ، فهو سؤال عن نوع الاجابة لاعن الجواب ماذا كان ، والاتقن بالبياء . وقيل البياء محذوفة ، والتقدير بماذا أجبتهم . وهذا السؤال للرسل من قبيل سؤال الموءودة في قوله تعالى ( وإذا الموءودة سئلت \* بأي ذنب قتلت ؟ ) في أن كلا منهما وجه إلى الشاهد دون المنهم لما ذكر آنفا من الحكمة ، وهو يكون في بعض مواقف القيامة ويشهدون على الأمم بعد التفويض الآتى ، أو عقب سؤال غير هذه ، ويسأل الله تعالى الأمم في موقف آخر أوفى وقت آخر كما هوشأن قضاة التحقيق في سؤال الخصم والشهود ، لتحقق شرائط الحكم الصحيح كما هو الموءود ، قال تعالى ( ٧ : ٥ فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين \* ٦ فلننقصن عليهم بعلم وما كنا غائبين )

ولما كان تعالى يسأل كلامن الفريقين عما هو أعلم به منه ، وكان الرسل عليهم الصلاة والسلام على علم يقينى بذلك — يكون جوابهم في أول العهد بالسؤال التبرؤ من العلم وتفويضه إلى الله تعالى — إما لنقصان علمهم بالنسبة إلى علمه تعالى كما نقل عن ابن عباس ، وإما لما يحتاجهم من فزع ذلك اليوم أو هوله أو ذهوله كما نقل عن الحسن ومجاهد والسدى . وذلك قوله تعالى .

﴿ قالوا لا علم لنا إنك أنت علام الغيوب ﴾ جاء الجواب منفصلا كسائر ما يأتى من أقوال المراجعة على طريقة الاستئناف البياني ، وعبر بالماضى عن المستقبل لتحقيق وقوعه حتى كأنه وقع ، قال ابن عباس : يقولون للرب : لا علم لنا الا علم أنت أعلم به منا . يعنى أنه ليس بنفى لعلمهم باطلاق وإنما هو نفي لعلم الإحاطة الذى هو خاص بالخلق العليم ، إذ الرسل كانوا يعلمون ظاهر ما أجيبوا به من مخاطبتهم ولا يعلمون بواطنهم ، ولا حال من لم يروه من أممهم ، الا ما يوحية تعالى إليهم من ذلك ، وهو قليل من كثير ، ولذلك قرنوا نفي العلم عنهم ثابتات المبالغة في علم الغيب له تعالى فان صيغة علام « معناها كثير العلم أى بكثرة المعلومات ، والا تعلمه واحد » محيط بكل شيء إحاطة كاملة . ولا يوصف تعالى بالعلامة ، ولعله لما فيه من تاء

التأنيث . قال تعالى لنوح عليه السلام لما سأل ربه أن ينجي ولده من الطوفان ( فلا تسألن ما ليس لك به علم ) وقال لخاتم رسله عليه الصلاة والسلام ( ومن حولكم من الأعراب منافقون ومن أهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم ) وقال الفخر الرازي مامعناه : إن الرسل أرادوا أنه لم يكن لهم من حقيقة حال أممهم إلا الظن الذي هو ظاهر حالهم لا العلم القطعي الذي يتوقف على معرفة الظاهر والباطن ، بدليل ماورد في الحديث من الحكم بالظاهر ( قال ) « فالأنبياء قالوا : لا علم لنا البتة بأحوالهم إنما الحاصل عندنا من أحوالهم هو الظن ، والظن كان معتبراً في الدنيا لأن الأحكام في الدنيا كانت مبنية على الظن ، وأما الآخرة فلا التفات فيها إلى الظن لأن الأحكام في الآخرة مبنية على حقائق الأشياء وبواطن الأمور . فلهمذا السبب قالوا ( لا علم لنا إلا ما علمتنا ) ولم يذكروا البتة مامعهم من الظن لأن الظن لاعبرة به في القيامة . اهـ

ونقول : إن هذا رأى ضعيف وإن بنى على اصطلاح أهل الكلام والأصول في تفسير الظن والعلم ، والصواب ما بيناه قبله . وذلك أن الرسل يعلمون كثيراً من الحقائق علماً يقينياً ، كاستكبار الجرمين عن إجابة دعوتهم وإصرارهم على كفرهم ومن علمهم بذلك ماشهد به التنزيل إذ أخبرهم الله أن أولئك المعاندين لا يؤمنون ولو جاءتهم كل آية ، وأنه قد ختم على قلوبهم وحق القول عليهم ، ومنهم من يكشف النبي بحالهم ويمثلون له في النار ، كما كان يعلم أن بعض المؤمنين صادقون في إيمانهم وبشرهم بالجنة وأن بعضهم ضعفاء الأيمان ولكن إيمانهم صحيح مقبول عند الله تعالى ، والعلم بالظواهر يقبل في شهادتهم على الجاحدين إذ لاعبرة بالإيمان في الباطن مع الجحود في الظاهر بل هو أشد الكفر . وقد أخبرنا الله تعالى أنهم يشهدون على أممهم ، ولو كان كل ما يهرفون من أحوال أممهم ظناً لاعبرة به في القيامة لما كان لشهادتهم فائدة ( فكيف إذا جئنا من كل أمة بشييد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً ؟ )

ذكر الله سؤال الرسل وجوابهم بالإجمال ثم بين بالتفصيل سؤال واحد منهم عن التبليغ وجوابه عن السؤال لإقامة الحجة على من يدعون اتباعه وهم الذين حاجتهم

هذه السورة فيما يقولون في رسولهم أوسع الاحتجاج ، وأقامت عليهم البرهان في إثر البرهان ، وقدم عز وجل على هذا السؤال والجواب ماخاطب به هذا الرسول من بيان نعمته عليه وآياته له التي كانت منشأ افتتان الناس به فقال :

﴿ إذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك إذ أيدتك

بروح القدس تكلم الناس في المهد وكلاماً ﴾ قال البيضاوي في قوله تعالى « إذ قال » بدل من « يوم يجمع » وهو على طريقة « ونادى أصحاب الجنة » - أي في التعبير عن المستقبل بالماضي - والمعنى أنه تعالى يوبخ الكفرة يومئذ بسؤال الرسل عن إجاباتهم وتعيد مآظهم عليهم من الآيات ، فكذبتهم طائفة وسومهم سحرة ، وغلا آخرون واتخذهم آلهة . أو نصب باضمار « اذكر » اه

والنعمه تستعمل مصدرًا واسما لما حصل بالمصدر ، والمفرد المضاف يفيد التعدد

والمعنى : اذكر إنعامي عليك وعلى والدتك وقت تأييدي إياك بروح القدس الخ أو اذكر نعمي حال كونها واقعة عليك وعلى والدتك إذ أيدتك أي قويتك شيئاً فشيئاً بروح القدس الذي تقوم به حججك ، وتبرأ من تهمة الفاحشة والدتك ، حال كونك تكلم الناس في المهد بما يبرهنهم من قول الآمنين الذين أنكروا عليها أن يكون لها غلام من غير زوج يكون أباه ، وكهلا حين بعثت فيهم رسولا تقيم عليهم الحجج ، بما ضلوا به عن المحجة . فكلامه في المهد هو قوله ( ١٩ : ٢٩ ) إني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبياً الخ ما ذكر في سورة مريم

وروح القدس هو ملك الوحي الذي يؤيد الله به الرسل بالتعليم الإلهي

والتهيئ في المواطن التي من شأن البشر أن يضعفوا فيها ، قال تعالى في شأن القرآن ( ١٦ : ١٠٢ ) قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا وهدى و بشرى للمسلمين ) . وقد تقدم في موضعين من سورة البقرة ، وقال تعالى ( إذ يوحي ربك إلى الملائكة أني معكم فنثبتوا الذين آمنوا )

﴿ وإذ علمت الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل ﴾ أي ونعمتي عليك إذ علمتك

قراءة الكتاب أي ما يكتب أو الكتابة بالقلم ، أي وفققتك لتعلمها ، والحكمة وهي



العلم الصحيح الذي يبعث الارادة إلى العمل النافع بما فيه من الاتقان والمعبرة والبصيرة وفة الاحكام ، والنوراة - وهي الشريعة الموسوية ، والإنجيل - وهو ما أوحاه تعالى إليه من الحكم والاحكام ، والبشارة بخاتم الرسل عليهم الصلاة والسلام ، وقد سبق لنا تفصيل القول في حقيقة النوراة والإنجيل في تفسير أول سورة آل عمران (ص ١٥٥ إلى ١٥٩ ج ٣ تفسير) وفي تفسير هذه السورة (ص ٢٨٣ - ٣٠٢ ج ٦ تفسير)

❖ وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذنى ، فتنفخ فيها فتكون طيراً باذنى ❖  
قرأ نافع هنا وفي آية آل عمران « فتكون طائراً » والطائر واحد الطير - كراكب وركب - والجمهور « فتكون طيراً » قيل هو جمع وقيل اسم جمع ، وأجاز أبو عبيدة وقطرب إطلاق طير على الواحد ، ولعله مبنى على أن أصله المصدر كما وجهه ابن سيده ولفظ الطير مؤنث بمعنى جماعة . والخلق في أصل اللغة التقدير أى جعل الشيء بمقدار معين . يقال خلق الاسكانى النمل ثم فراه ، أى عين شكله ومقداره ثم قطعه ، قال الشاعر :

ولأنت تفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى  
ومنه خلق السكندب والافك قال تعالى ( وتخلقون إفكا ) أى تقدرون  
وتزورون كلاماً يافك سامعه أى يصرفه عن الحق . ويستعمل في إيجاد الله تعالى  
الاشياء بتقدير معين في علمه ، والمعنى : واذا ذكر نعمتى عليك إذ يجعل قطعة من الطين  
مثل هيئة الطير في شكلها ومقادير أعضائها فتنفخ فيها بعد ذلك فتكون طيراً باذن الله  
ومشيئته ، أو بتسهيله أو تكوينه ، إذ يجعل جلت قدرته نفسك سبباً لخلول الحياة في  
تلك الصورة من الطين ، فأنت تفعل التقدير والنفخ ، والله هو الذى يكون الطير  
وقد تقدم في تفسير نظير هذه الآية من سورة آل عمران كلام عن شيخنا الاستاذ  
الامام مضمونه أن عيسى عليه السلام أعطى هذه الآية أى مكنه الله منها ولم يفعلها  
واستدركنا على ذلك بالاشارة إلى دلالة آية المائدة هذه على وقوعها من غير جزم  
بذلك ، وبيننا سر ذلك وحكمته عند الصوفية وهو قوة روحانية عيسى عليه السلام ،  
ولا يبعد كتمان اليهود لهذه الآية إذا كان رأها بعضهم مرة واحدة وعددها من السحر  
اعتقاداً أو مسكبة وخاف أن تجذب قومه إلى المسيح ، ولكن قوله تعالى - باذنى

يدل على أن المسيح لم يعط هذه القوة دائماً بحيث جعل السبب الروحي فيها كالأسباب الجسدية المطردة ، بل كانت هذه الآية كغيرها لا تقع إلا باذن من الله وتأييد من لده ، ونكتة التعبير بالمضارع عن فعل مضى هي تصوير ذلك الماضي وتمثيله حاضراً في الذهن كأنه حاضر في الخارج ، لا لإفادة الاستمرار ، فإنه فعل مضى والكلام تذكير به كما وقع إذ وقع

﴿ وتبرىء الاكهم والابرص باذنى و إذ نخرج الموتى باذنى ﴾ عطف التذكير بإبراء الاكهم والابرص على ما قبله مباشرة فلم يبدأ باذ ، وبدى بها التذكير بإخراج الموتى ، فكان عطفاً على قوله ( إذا أيدتك بروح القدس ) ولعل نكتة ذلك أن إبراء الاكهم والابرص من جنس شفاء المرض الذى قد يقع بعض أفراده على أيدي غير الانبياء المرسلين ، ولا سيما من يظن المرضى فيهم الصلاح والولاية ، فلما كان كذلك ذكر بالتبع لإحياء الصورة من الطير ، ولما كان إحياء الموتى أعظم منه جعل نعمة مستقلة فقرن باذ ، والمراد بالاكهم والابرص والموتى الجنس - والاكهم من ولد أعمى ، ويطلق على من عمى بعد الولادة أيضاً . وفى كتب العهد الجديد أنه أبرأ كثيراً من العمى والبرص وأحيا ثلاثة أموات (الاول) ابن أرملة وحيد فى ( نابين ) كانوا يحملونه على النعش فلمس النعش وأسراييلت أن يقوم منه فقام فقال الشعب « قد قام فينا نبي عظيم واقتصد الله شعبه » أى شعب اسراييل اه ( من إنجيل لوقا ١١: ٧ ) ( الثانى ) ابنة رئيس مائت ودعاها لإحيائها فجاء بيته وقال للجمع « تنحوا فان الصبية لم تمت لكنها نائمة فضحكوا عليه فلما أخرج الجمع دخل وأمسك بيدها فقامت الصبية » والقصة فى ( إنجيل متى ٩: ١٨-٢٦ ) ونفيه لموتها ثم إثباته لنومها ينافى أن يكون أراد بالنوم الموت مجازاً على ما نقل عنه فى غير هذا الموضع ، وعليه قد يقال يحتمل أن يكون قد أغشى عليها فظنوا أنها ماتت فعلم بالكشف أو الوحي انها لم تمت ، والمسلمون لا يتقون بنقول القوم ولا بدقتهم فى الترجمة ومراعاة ما يدل عليه الاثبات بعد النفى ( الثالث ) لعازر الذى كان يحبه جداً و يحب أخته مريم ومرثا كما يحبونه ، فى الفصل الحادى عشر من إنجيل يوحنا أنه كان مات فى بيت عنيا ووضع فى مغارة فجاء المسيح وكان له أربعة أيام فرفع عينيه إلى فوق وقال « أيتها الآب أشكرك

لأنك سمعت لى ، وأنا علمت أنك فى كل حين تسمع لى ، ولكن لأجل هذا الجمع  
الواقف قلت ليؤمنوا إنك أرسلتنى ، ولما قال هذا : صرخ بصوت عظيم « لعازر  
هلم خارجاً » فخرج الميت الخ وملاحدة أوربة يزعمون أن لعازر تماوت بأذن  
المسيح والتواطىء معه ... وقد كذبوا أخزاهم الله تعالى ، ولم ينقل النصرارى عنه  
أنه أحيأ أمواتا كانوا تحت التراب بعد البلى كما نقل عن دانيال عليهما السلام  
وتكرار كلمة الاذن بتقييد كل فعل من تلك الأفعال بها يفيد أنه ما وقع شىء  
منها إلا بمشيئة الله الخاصة وقدرته . والاذن يطلق على الإعلام بأجازة الشىء والرخصة  
فيه وعلى الأمر به وكذا على المشيئة والتيسير . كقوله تعالى (وما هم بضارين به من  
أحد إلا بأذن الله) ومحال أن يكون معناه بأجازته أو أمره ، ومثله بل أظهر منه  
قوله (وما أصابكم يوم التقى الجمعان فيأذن الله) أى بإرادته وتيسيره

﴿وإذ كففت بنى إسرائيل عنك إذ جثتهم بالبينات فقال الذين كفروا منهم  
إن هذا إلا سحر مبين﴾ أى واذكر نعمتى عليك حين كففت بنى إسرائيل عنك  
فلم أمكنهم من قتلك وصلبك وقد أرادوا ذلك وقت تكذيب كفارهم إياك وزعمهم  
أن ماجئت به من البينات لم يكن إلا سحراً ظاهراً ، لامن جنس الآيات التى جاء  
بها موسى ، على أنها مثلها أو أظهر منها ، قرأ الجمهور (سحر) وقرأ حمزة والكسائى (ساحر)  
بالألف ، ودرهما فى المصحف الامام بغير ألف ككلمة (ملك) فى الفاتحة وتقرأ  
(مالك) وكلمة (الكتب) فى عدة سور تقرأ فيها (الكتاب) بالافراد كما تقرأ فى بعضها  
بصيغة الجمع ، ولو كتبت هذه الكلمات بالألف لما احتملت إلا قراءة المد وحدها  
وظاهر أن قراءة الجمهور (سحر) يراد بها أن تلك البينات التى جاء بها من السحر وهو  
التمويه والتخييل الذى يرى الانسان الشىء على غير حقيقته ، أو ماله سبب خفى  
عن غير فاعله - وإن قراءة (ساحر) يراد بها أن من أتى بتلك البينات ساحر ،  
إذ جاء بأمر صناعى أو بتخييل باطل ، والمراد من القراءتين كلتيهما أن الذين كفروا  
بميسى عليه السلام طعنوا فى تلك الآيات بأنها سحر ، وفيمن جاء بها بأنه من جنس  
السحرة ، أى فلا يعتمد بشىء مما يظهر على يديه من خوارق العادات ، فأفاد أنهم  
لا يؤمنون وإن جاءهم بآيات أخرى ، إذ لم يكن الظن فيما كان قد جاء به لشبهات

تتعلق بها ، وإنما كان عن عناد ومكابرة ادعوا بهما أن السحر صنعة له يجب أن يوصف به كل شيء غريب يجيء به

﴿وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بى و برسولى ، قالوا آمنا واشهد بأننا مسلمون﴾ أى واذكر نعمتى عليك حين ألهمت الحواريين أن يؤمنوا بك - وقد كذبتك جمهور بنى إسرائيل - فجعلتهم أنصاراً لك يؤيدون حججتك وينشرون دعوتك . والوحى فى أصل اللغة الإشارة السريمة الخفية ، أو الإعلام بالشىء بسرعة وخفاء كما بيناه من قبل ، ولو وجد هذا التلغراف فى عهد العرب اخلص اسموا خبره وحيا ، والمصريون يسمونه حتى فى الرسميات إشارة ، وأطلق الوحى فى القرآن على ما يلقىه الله تعالى فى نفوس الأحياء من الالهام كقوله تعالى (وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذى من الجبال بيوتا) وقوله ( وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه فإذا خفت عليه فألقيه فى اليم) وهكذا ألقى الله تعالى فى قلوب الحواريين الايمان به و برسوله عيسى عليه السلام ، وقيل : الوحى اليهم هو ما أنزل على أنبيائهم

والحواريون جمع حوارى وهو من خالص لك ، وأخلص سراً وجهراً فى مودتك ومعناه فى أصل اللغة الأبيض النقى اللون ، والحواريات من النساء النقيات الألوان والجلود لبياضهن . قال فى اللسان : والأعراب تسمى نساء الأمصار حواريات لبياضهن وتباعدهن من قشف الأعراب بنظافتهن قال :

فقلت إن الحواريات مطبئة إذا تفتلن من تحت الجلايب  
وأما الحور العين فهما جمع حوراء وعيناه من الحور (بالتحريك) وهو شدة  
بياض العين مع شدة سوادها ، فالحوراء مؤنث الاحور ، والحوارية مؤنث  
الحوارى ، ثم استعمل الحوارى بمعنى النقى الخالص فى غير اللون ، قال فى اللسان :  
وقال بعضهم : الحواريون صفوة الانبياء الذين خلعوا لهم . قال الزجاج : الحواريون  
خلصان الانبياء عليهم السلام وصفوتهم ، قال : والدليل على ذلك قول النبي ﷺ  
« الزبير ابن عمى ، وحوارى من أمى » أى خاصتى من أصحابى وناصرى - قال :  
وأصحاب النبي ﷺ حواريون . وتأويل الحواريين فى اللغة الذين اخلصوا ونقوا

من كل عيب. اه (١) واللغة لا تبدل على النقاء من كل عيب بهذا التحديد، وانما تبدل على النقاء والخلوص مطلقا، فيمكن في صحة الاطلاق أن يكونوا قد خلصوا النصره، أو خلصوا وقتوا من السكر والنفاق . وقد حكى الله عنهم هنا أنهم قالوا : آمنا أى بالله ورسوله عيسى عليه السلام . وأشهدوا الله على أنفسهم أنهم مسلمون ، أى مخلصون في إيمانهم مذعنون لما يعترتب عليه من الأمر والنهي ، وحكى عنهم في سورتي ( آل عمران ) و ( الصف ) أنهم حين قال المسيح ( من أنصاري إلى الله ؟ ) قالوا ( نحن أنصار الله )

﴿ إذ قال الحواريون يا عيسى ابن مريم ، هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء ؟ ﴾ قال أبو السعود العمادى في تفسير « إذ قال الحواريون » ما نصه : كلام مستأنف مسوق لبيان بعض ماجرى بينه عليه السلام وبين قومه منقطع عما قبله ، كما نبىء عنه الاظهار في موقع الاضمار ، و « إذ » منصوب بمضمر خوطب به النبي عليه الصلاة والسلام ، بطريق تلوين الخطاب والالفاظ ، لكن لا لأن الخطاب السابق لعيسى عليه السلام فإنه ليس بخطاب وانما هو حكاية خطاب ، بل لأن الخطاب لمن خوطب بقوله تعالى ( واتقوا الله ) - الآية - فتأمل كأنه قيل للنبي ﷺ عقيب حكاية ما صدر عن الحواريين من المقالة الممدودة من نعم الله تعالى الفائضة على عيسى عليه السلام : اذكر للناس وقت قولهم الخوقيل هو ظرف لقولوا أريد به التنبيه على أن ادعاءهم الايمان والاخلاص ، لم يكن

(١) زعم بعض كتاب التصارى المعاصرين أن كلمة « الحوارى » محرفة عن كلمة الخورى اليونانية ، وهو زعم شبهته ضعيفة والبراهين على بطلانه قوية ، فالكلمة لم تستعمل في القرآن الابصيفة جمع المذكر السالم وهو منقول بالتواتر اللفظى والخطى ومعروف معناه فى اللغة ، وجمع الخورى خوارنة لا حواريون ولو أخذ اللفظ المفرد ( حوارى ) فرد أو أفراد من كتاب العرب عن كتابه لتصارى الروم أو غيرهم لا يمكن حينئذ أن يقال إنهم حرفوه إن ثبت أن الروم أو غيرهم كانوا يطلقون لقب الخورى على تلاميذ المسيح ، كيف وسعى الخورى الكاهن المدبر للقرية ولم يطلقه أحد من العرب بهذا المعنى ؟

عن تحقيق وإيقان ، ولا يساعده النظم الكريم . اهـ  
أقول في متعلق الظرف قولان للمفسرين رجح أبو السعود المشهور منهما وهو  
الأول ورد الثاني الذي جرى عليه الزنجشري في الكشاف وهو أنه متعلق بقوله  
تعالى ( قالوا آمنا ) أى ادعوا للإيمان وأشهدوا الله على أنفسهم أنهم مسلمون مخلصون  
في إيمانهم في الوقت الذي قالوا فيه ما ينافي ذلك وهو قولهم « يا عيسى ابن مريم هل  
يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء » ويقول الزنجشري : إن الله تعالى  
ما يصفهم بالإيمان والاسلام وإنما حكى قولهم حكاية ووصله بما يدل على كذبهم فيه  
وهو سؤالهم هذا وجوابه عليه السلام لهم إذ أمرهم بتقوى الله أن كانوا مؤمنين حقا  
وإصرارهم على السؤال بعد ذلك ، ووجه رد هذا القول أنه لو كان هو المراد لقليل  
« إذ قالوا يا عيسى ابن مريم » ولم يقل « إذ قال الحواريون » ولما صح أن تكون  
دعوى الإيمان من الحواريين نعمة من الله على عيسى — وهى كاذبة — ولا أن  
تكون عن وحي من الله تعالى ولكن هذا الأخير لا يرد على الزنجشري لأنه فسر  
الوحي إلى الحواريين بالإيمان بأنه أمر الله إياهم بذلك على السنة الرسل ، أى أمره  
إياهم مع غيرهم إذ كلف الناس كافة أن يؤمنوا بما نجيهم به الرسل ولكن يرد قوله  
أيضاً تسميتهم بالحواريين وما في سورتي آل عمران والصف من اجابتهم عيسى  
إلى نصره ، ولعله يرى أن هذا شأنهم في أول الدعوة ثم آمنوا بعد ذلك وصاروا  
أنصار الله ورسوله عيسى عليه السلام

وقد حكى أبو السعود بعد ما ذكرناه عنه : الخلاف في إيمانهم . ومنشأ هذا  
الخلاف كلمة « يستطيع » وقد قرأ الكسائي « هل تستطيع ربك » قالوا أى سؤال  
ربك ، وهذه القراءة مروية عن علي وعائشة وابن عباس ومعاذ من علماء الصحابة  
( رض ) وقد صحح الحاكم عن معاذ أن النبي ﷺ أقرأه « تستطيع ربك » ومثله  
في ذلك غيره لان تلقين القرآن لا يتوقف على تصريح الصحابي برفعه ، وقرأ  
الجمهور ( يستطيع ربك ) وهذا الذى استشكل بأنه لا يصدر عن مؤمن صحيح  
الإيمان . وأجاب عنه القائلون بصحة إيمانهم من وجوه ( ١ ) أن هذا السؤال لاجل  
اطمئنان القلب بإيمان العيان لا للشك في قدرة الله تعالى على ذلك ، فهو على حد

سؤال إبراهيم صلى الله عليه وعلى آله وسلم رؤية كيفية إحياء الموتى ليطمئن قلبه بإيمان الشهادة والمعاناة مع إقراره بإيمانه بذلك بالغيب (٢) إنه سؤال عن الفعل دون القدرة عليه فعبّر عنه بلازمة (٣) إن السؤال عن الاستطاعة بحسب الحكمة الإلهية لا بحسب القدرة، أى هل ينافى حكمة ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء أم لا؟ فإن ما ينافى الحكمة لا يقع وإن كان مما تتعلق به القدرة، كعقاب المحسن على إحسانه وإثابة الظالم المسمى على ظلمه (٤) إن في الكلام حذفاً تقديره: هل تستطيع سؤال ربك، ويدل عليه قراءة: هل تستطيع ربك؟ والمعنى هل تستطيع أن تسأله من غير صارف يصرفك عن ذلك؟ (٥) إن الاستطاعة هنا بمعنى الإطاعة، والمعنى هل يطيعك ويحجب دعائك ربك إذا سألته ذلك؟.

وأقول: ربما يظن الأكترون أن هذا الوجه الأخير تكلف بعيد، وليس كذلك فالاستطاعة استعمال من الطوع وهو ضد الكره. قال تعالى (فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً) وفي لسان العرب: الطوع نقيض الكره. طاعه يطوعه وطأوعه، والاسم الطواعة والطووعية (ثم قال) ويقال: طعت له وأنا أطيع طاعة، ولنفعلنه طوعاً أو كرهاً، وطأناً أو كرهاً، وجاء فلان طأناً غير مكره. قال ابن سيده: وطاع يطاع وأطاع - لان وانقاد، وأطاعه إطاعة وانطاع له كذلك. وفي التهذيب: وقد طاع له يطوع إذا انقاد له بغير ألف، فإذا مضى لأمره فقد أطاعه. فإذا وافقه فقد طأوعه. اه فيفهم من هذا أن إطاعة الأمر فعله عن اختيار ورضى ولذلك عبر به عن امتثال أوامر الدين لأنها لا تكون ديناً إلا إذا كانت عن إذعان ووازع نفسى، والذى أفهمه أن الاستفعال في هذه المادة كالاستفعال في مادة الإجابة، فإذا كان «استجاب له» بمعنى أجاب دعاءه أو سؤاله - فمعنى استطاعه أطاعه أى انقاد له وصار في طوعه أو طوعاً له.

والسين والثناء في المادتين على أشهر معانيهما وهو الطلب، ولكنه طلب دخل على فعل محذوف دل عليه المذكور المترتب على المحذوف، فأصل استطاع الشيء - طلب وحاول أن يكون ذلك الشيء طوعاً له فأطاعه وانقاد له، ومعنى استجاب: سئل شيئاً وطلب منه أن يجيب إليه فأجاب فهذا الشرح الدقيق تفهم صحة قول من قال من المفسرين إن يستطيع هنا بمعنى يطيع، وإن معنى يطيع يفعل محذوفاً راضياً غير كاره

فصار حاصل معنى الجملة «هل يرضى ربك و يختار أن ينزل علينا مائدة من السماء إذا نحن سألناه أو سألته لنا ذلك؟» والمائدة في اللغة الخوان الذي عليه الطعام، فإذا لم يكن عليه طعام لا يسمى مائدة، وقد يطلق لفظ المائدة على الطعام نفسه حقيقة أو مجازاً من إطلاق اسم المحل على الحال؛ وهو اسم فاعل من ماد بمعنى مال وتحرك أو من ماد أهله بمعنى نعشهم وقوله \* وكنت المنتجعين مائداً \* كافي الأساس أي أعاشهم وسد فقرهم كأنها هي تيميد من يجلس إليها ويأكل منها. وقيل إنها بمعنى اسم المفعول على حد: عيشة راضية ﴿ قال اتقوا الله إن كنتم مؤمنين ﴾ أي قال عيسى لهم اتقوا الله أن تقترحوا عليه أمثال هذه الاقتراحات التي كان سلفكم يقترحها على موسى لئلا تكون فتنة لكم فإن من شأن المؤمن الصادق أن لا يجرب ربه باقتراح الآيات، أو أن يعمل ويكسب ولا يطلب من ربه أن يعيish بخوارق العادات، وعلى غير السنن التي جرت عليها معاش الناس، أو المعنى اتقوا الله وقوموا بما يوجبه الإيمان من العمل والتوكل عسى أن يعطيكم ذلك، من باب قوله تعالى (ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب)

﴿ قالوا نريد أن نأكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم أن قد صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين ﴾ أي نطلبها لثلاث فوائد (إحداها) أننا نريد أن نأكل منها لأننا في حاجة إلى الطعام، ولا نجد ما يسد حاجتنا، وقيل: المراد أكل التبرك (الثانية) نريد أن تطمئن قلوبنا بما نؤمن به من قدرة الله بمشاهدة خرقه للعادة، أي بضم علم المشاهدة واللمس والذوق والشم إلى علم السمع منك وعلم النظر والاستدلال (الثالثة) أن نعلم من هذا النوع من العلم - أي علم المشاهدة - أن الحال والشأن مملك هو أنك قد صدقتنا ما وعدتنا من ثمرات الإيمان، كماستجابة الدعاء ولو بخوارق العادات (الرابعة) أن نكون من الشاهدين على هذه الآية عند بنى إسرائيل فيؤمن المستمد للإيمان ويزداد الذين آمنوا إيماناً - فهذا ما تراه في توجيه أقوالهم، على المختار من صحة إيمانهم ﴿ قال عيسى بن مريم: اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيداً

لأولنا وآخرنا وآية منك وارزقنا وأنت خير الرازقين ﴾ أي لما علم عيسى عليه السلام صحة قصدهم، وأنهم لا يريدون تعجزاً، ولا نجربة دعا الله تعالى بهذا الدعاء .



فناداه باسم الذات الجامع لمعنى الألوهية والقدرة والحكمة والرحمة وغير ذلك فقال ( اللهم ) ومعناه يا الله ، ثم باسم الرب الدال على معنى الملك والتدبير والترية والاحسان خاصة فقال ( ربنا ) أى ياربنا ومالكنا وكلنا ومتولى أمورنا ومربينا أنزل علينا مائدة سماوية ، جثمانية أو ملكوتية ، يراها هؤلاء المقترحون بأبصارهم ، وتتغذى بها أبدانهم أو أرواحهم ، ولو لم يقل من السماء لشمل الطلب إعطائهم مائدة من الأرض ولو بطريقة عادية ، فإن كل ما يعطى من الله تعالى يسمى إنزالا لتحقيق معنى العلو المطلق غير المقيد بجهة من الجهات لله سبحانه فإنه هو العلى القاهر فوق جميع عبادته ثم وصف عيسى عليه السلام هذه المائدة بما أحب أن يستفاد من إنزالها فقال فى وصفها ( تكون لنا عيداً ) أى عيداً خاصاً بنا معشر المؤمنين دون غيرنا أو تكون لنا كرامة ومناجاة لنا فى عيدنا ثم قال ( لأولنا وآخرنا ) وهو بدل من قوله ( لنا ) الذى ذكر أولاً لإفادة الحصر والاختصاص . أى عيداً لأول من آمن منا وآخر من آمن ، والمتبادر أنه أراد بأولهم من كان آمن عند ذلك الدعاء وبآخرهم من يؤمن بعد نزول المائدة ممن يشهد لهم من شهدها وغيرهم ، ويحتمل على بعد أن يراد أول جماعته الحاضرين معه إيماناً وآخرهم ، وروى أن المعنى يأكل منها آخر القوم كما يأكل أولهم . أو كافية لأفر يقين

وكلمة العيد تستعمل بمعنى الفرح والسرور ، ويعنى الموسم الدينى أو المندى الذى يجتمع له الناس فى يوم معين أو أيام معينة من السنة للعبادة أو لشيء آخر من أمور الدنيا ولذلك قال السدى فى تفسير العبارة : أى تتخذ ذلك اليوم الذى نزلت فيه عيداً نعظمه نحن ومن بعدنا . وقال سفيان الثورى : يعنى يوماً نصلى فيه وقال قتادة : أرادوا أن يكون لعقبهم من بعدهم . وقال سلمان الفارسى (رض) عظة لنا ولن بعدنا ويصح أن يسمى طعام العيد عيداً على سبيل المجاز كما أشرنا إليه آنفاً وقوله ( وآية منك ) معناه وتكون آية وعلامة منك على صحة نبوتى ودعوتى ، ولعل المراد بنص قوله ( منك ) مع العلم بأن كل شيء منه تعالى ولا سيما الآيات - النص على أن الآيات إنما تكون من الله وحده . أو أن تكون المائدة من لدنه تعالى بغير وساطة منه عليه السلام تشبه السبب كآيات السابقة ، وبما نقل عنه وعن نبينا عليهما

الصلاة والسلام إطعام العدد الكثير من الطعام القليل بمخلق الله الزيادة فيه ، وروى عن نبينا أيضا إسقاء العدد الكثير من الماء القليل إذ وضع يده فيه فصار يزيد و يفور من بين أصابعه . فأمثال هذه الآيات - وإن كانت من الله ككل شيء - تحصل بما يشبه الأسباب ، وفيها مجال لاشتباه المرتاب ، لأن كل من يأخذ من ذلك الطعام أو الماء قائما يأخذ من شيء كان موجوداً وهو لم يشاهد حدوث الزيادة فيه . وينقل الناس مثل هذا عن غير الأنبياء من الصالحين ، كالسحرة والمشعوذين وقد كان معروفاً في بنى إسرائيل ، ولذلك وصف الخواريون المائدة بما وصفوها به ، وقال هو « وآية منك » لتوافق مطلوبهم فلا يقترحوا شيئاً آخر ، وإني أذكر حكايتين عن بعض المعاصرين توضحان ما أريد :

حدثني الثقة أن بعض رجال العلم والدين عاد مريضاً من الرجال المعتقدين المشهورين بالكرامات فأقام عنده في حجرة النوم ساعة وكان قد نغم ، ثم أراد الانصراف فألقى عليه أن يتعشى معه ، ثم دعى بالخوان فنصب ولم يوضع عليه شيء من الطعام فجلس إليه الشيخان وصار المزور يقترح على الزائر أن يذكر ما يشتهي من ألوان الطعام وكما ذكر شيئاً من المزور صاحب الدار يده فأخرج صحناً من تحت كرسى أو أريكة بجانبه مملوءاً بذلك اللون وهو سخن يتصاعد بخاره ، حتى ذكر عدة ألوان لا تناسب بينها ولم تجر عادة البلد بالجمع بينها ، وأبعد من ذلك أن تكون طبخت ووضعت تحت ذلك الكرسي وبقيت على حرارتها كل تلك المدة . فأمثال هذه الحكاية يعدها بعض من ثبتت روايتها عنده من الخوارق ، ويعدها بعضهم من الشعوذة والحيل التي اكتشف مثلها وهو موضوع الحكاية الثانية :

حدثني شيخ من كبار شيوخ الطريق والمناصب العلمية بواقعة وقعت لوالده وكان معتقداً محترماً مع رجل غريب جاء مدينتهم وظهر على يديه عدة غرائب عنده من الكرامات ، وقال : إن والده أخذ هذا الرجل مرة وطاف في ضواحي البلاد مدة طويلة انتهوا في آخرها إلى المقبرة التي دفن فيها أجدادهم فزاروا قبورهم واستراحوا هنالك وشكوا ما عرض لهم من الجوع بحلول المشى ، فأظهر والد المحدث للشيخ الغريب أنه يمكنهم أن يستضيفوا أجداده السادة الكرام ، ثم نادى أحدهم واستجدها ودس

يده في تراب قبره فأخرج منه صحيفة فيها عدة مكررات ( كروتس غنم مطبوخة وهي محشوة بالرز واللحم والصنوبر ) فأكلوا منها فإذا هي حارة ، وقد استطابها الرجل الغريب جداً حتى توم أنها ليست من طعام الدنيا . ولا أذكر أكان اختيار هذه الأكلة وأخراجها باقتراح الرجل نفسه أم باقتراح غيره وإنما أظن ظناً قوياً بأنها اقترحت قال محدثي : وسر هذه المسألة أن والدي أمر قبل خروجه بأن تطبخ عندنا هذه المكررات ويأخذها أحد الخدم أو المرابين ( الشك مني ) فيدفعها في ذلك القبر في صحيفة مغطاة بحيث تبقى سخنة ولا يصيبها تراب ، وإنما فعل ذلك لاختبار الرجل وحمله إياه على مكاشفته بحقيقة ما يعمله من الغرائب في مقابلة اخباره إياه بسر هذه المسألة ، ولا أتذكر ما كان من أمرها بعد ذلك فأنى سمعت هذه القصة في أوائل العهد بطلب العلم .

فأمثال هذه الوقائع التي يعدها الناس في كل زمان ويعلمون أن منها ما هو حيل أو صناعة تتلقى بالتعليم والتدريب - هي التي حملت بعض الناس على الشك والارتياب في آيات الأنبياء و بعضهم على تسميتها سحراً مبيناً ، و بعضهم على التثبت فيها للفرقة بين الحق والباطل ، وهو ما طلبه الحواريون لاجل تحصيل العلم اليقيني الذي تعلمون به قلوبهم وتقوم به حججهم على غيرهم ، على ما اخترناه مع الجمهور من صحة إيمانهم قبل طلب المائدة ، أو لاجل تحصيل اليقين في الايمان بعد التسليم في الظاهر كما اختار الزمخشري وغيره ، ولهذا الحكمة جعل الله تعالى الآية الكبرى لرسالة خاتم رسوله ﷺ علمية حتى لا يبقى مجال لارتياب أحد من طلاب الحق الخالصين فيها وهي اتيان رجل أمي عاش بين الاميين إلى سن الكهولة بكتاب فيه أعلى العلوم الآلهية والأدبية والاجتماعية والشرعية وأخبار الامم والانباء السابقين الذين لم يقرأ هو ولا قومه عنهم شيئاً وغير ذلك من أخبار الغيب التي ظهر صدقها في زمنه و بعد زمنه - ببلاغة عجز البلغاء عن مثلها وأسلوب أشد إيجازاً كما تقدم شرحه في تفسير سورة البقرة وأما قوله عليه السلام « وارزقنا وأنت خير الرازقين » فعناه وارزقنا منها أو من غيرها ما نتغذى به أجسامنا أيضاً وأنت خير الرازقين ترزق من تشاء بحساب وترزق من تشاء بغير حساب . ومن محاسنه أنه أخذ ذكر فائدة المائدة المادية عن ذكر فائدتها الدينية الروحية

أو معناها وارتزقا الشكر عليها ، وربما يقويه إنذار الله من يكفر بعد إنزالها إذ قال : ﴿ قال إني منزلها عليكم ﴾ قرأ ابن عامر وعاصم ونافع منزلاً بالتشديد من التنزيل المفيد للتكثير والتدرج ، والباقون منزلها بالتخفيف من الانزال ، وقيل إنهما هنا بمعنى واحد أي وعد الله عيسى بنزولها عليهم مرة أو مراراً ، ولكنه رتب على هذا الوعد شرطاً

أي شرط . فقال ﴿ فمن يكفر بعد منكم فإني أعذبه عذاباً لا أعذبه أحداً من العالمين ﴾ الفاء لترتيب ما بعدها على ما قبلها ، مثل ( إنا أعطيناك الكوثر \* فصل لربك وأنحر ) والمعنى أن من يكفر منهم بعد هذه الآية التي اقترحوها على الوجه الذي لا يحتمل الاشتباه ولا التأويل ، فإن الله تعالى يعذبه عذاباً شديداً لا يعذب مثله أحداً من سائر كفار العالمين كلهم أو على أمتهم الذين لم يعطوا مثل هذه الآية . وإنما يعاقب الخاطيء والكافر بقدر تأخير الخطيئة أو الكفر ، والبعد فيه عن الشبهة والعذر ، وما أعطى من موجبات الشكر ، وأي شبهة أو عذر لمن يرى الآيات من رسوله ثم يقترح آية بينة على وجه مخصوص تشترك في العلم بها جميع حواسه ، وينتفع بها في دنياه قبل آخرته فيعطى ما يطلب أو خيراً منه ثم ينكص بعد ذلك كله على عقبيه ويكون من الكافرين ؟ وقد اختلف مفسرو السلف في المائدة ، أنزلت بالفعل أم لا ؟ فروى عن بعضهم أنها نزلت ، واختلف هؤلاء في الطعام الذي نزل - أي أعطى على وجه المعجزة من الله - فأبهمه بعضهم ، وقيل : هو خبز وصمك ، وصرح بعضهم بأن الخبز من الشعير ، وقيل : خبز ولحم ، وقيل : من ثمار الجنة ، وقيل : كل شيء إلا اللحم وقيل : كان ينزل عليهم طعام أيما ذهبوا كما كان ينزل المن على بني إسرائيل . ولا يصح من أسانيد هذه الروايات شيء ، ولذلك رجح ابن جرير نزولها إنجازاً للوعد وأنه كان عليها ما أكل لانعينه ، بل قال : غير جائز أن يكون صمكاً وخبزاً ، وقال إن العلم به لا ينفع والجهل به لا يضر . وتقول : إذاً أنه يصدق بمثل ما كان ينزل على بني إسرائيل في التيه من المن الذي يجمعونه عن الحجارة وورق الشجر ، وعبارة ابن عباس عند ابن جرير وابن الأنباري في كتاب الأضداد من طريق عكرمة : كان طعاماً ينزل عليهم من السماء حينما نزلوا ، ويصدق بما يأتي عن إنجيل يوحنا من إطعام الألوف في عيد الفصح من خمسة أرغفة وصمكتين أكل منها أول ذلك الجمع كآخره

وقال آخرون: إنها لم تنزل البتة. قال الحافظ ابن كثير في تفسيره: وقال قائلون أنها لم تنزل، فروى ليث بن أبي سليم عن مجاهد في قوله ( أنزل علينا مائدة من السماء ) قال: هو مثل ضربه الله ولم ينزل شيء. رواه ابن حاتم وابن جرير. قال ابن جرير حدثنا القاسم — هو ابن سلام — حدثنا حجاج عن ابن جريج عن مجاهد قال: مائدة عليها طعام، وعنه قال: أبوها حين عرض عليهم العذاب إن كفروا فأبوا أن تنزل عليهم. وقال أيضاً: حدثنا ابن المثنى حدثنا محمد بن جعفر حدثنا شعبة عن منصور بن زاذان عن الحسن أنه قال في المائدة: أنها لم تنزل. وحدثنا بشر حدثنا يزيد وحدثنا سعيد عن قتادة قال: كان الحسن يقول لما قيل لهم ( فمن يكفر بعد منكم فإني أعذبه عذاباً لا أعذبه أحداً من العالمين ) قالوا لا حاجة لنا فيها فلم تنزل. وهذه أسانيد صحيحة إلى مجاهد والحسن، وقد يتقوى ذلك بأن خير المائدة لا تعرفه النصارى وليس هو في كتابهم، ولو كانت قد نزلت لكان ذلك مما تتوفر الدواعي على نقله، وكان يكون موجوداً في كتابهم بالتواتر ولا أقل من الآحاد والله أعلم. اهـ ثم ذكر الحافظ رأى الجمهور وترجيح ابن جرير له وذكر الرازي أن الذين قالوا بنفي نزولها احتجوا عليه بوجهين ذكرهما وأجاب عنهما فقال ( أحدهما ) أن القوم لما سمعوا قوله ( أعذبه عذاباً لا أعذبه أحداً من العالمين ) استغفروا وقالوا لا نريد بها ( والثاني ) أنه وصف المائدة بكونها عيداً لا ولهم وآخريم فلو نزلت لبقى ذلك العيد إلى يوم القيامة. وبعد ذكر قول الجمهور بنزولها لوجوب إنجاز الوعد الجازم غير المعلق — قال: والجواب عن الأول أن قوله ( فمن يكفر بعد منكم فإني أعذبه ) شرط وجزاء لا تعلق له بقوله ( إني منزلها عليكم ) والجواب عن الثاني أن يوم نزولها كان عيداً لهم ولبن بعدهم ممن كان على شرعهم اهـ أقول: أما جوابه عن الحجة الأولى ففي غير محله لوجهين ( أحدهما ) أنها عبارة عن خير إن صح لا ترد صحتها بكون جملة الوعيد الشرطية غير متعلقة بجملة الوعد إلا إذا قاله هذان التابعيان الاجلاء من قبيل التفسير بالرأى، والا قرب أن له عندهما أصلاً مرفوعاً، فالأولى أن يحمل على وجه يتفق مع صدق الوعد، وهو ( الوجه الثاني ) وذلك بأن يقال: إن جملة الوعيد مرتبة على جملة الوعد لعطفها عليها بالفاء كإيناه

آتفاً ، وهذا الترتيب كاف لحل الحوار بين على ترك طلبها بل طلب الاستقالة من انزالها . وما كان مثل الحسن ومجاهد وقتادة من أئمة التفسير ليخفي عليهم أن الوعد غير معلق بشرط ، وأنه انما جعل الوعد مرتباً عليه ترتيباً ، ولكنهم رأوا أن هذا سبب كاف في عدم معارضة الوعد لما رووه من تنصل القوم واستقالتهم من ذلك الطلب . وإقالة الله أيام منه . وحينئذ لا يكون عدم انزالها اخلاقاً للوعد ، فان من وعد غيره بشيء وأراد أن ينجزه مرتباً عليه تكليفاً أو تخويفاً حمل الموعد على عدم القبول لا يسمى مخلفاً وأما جوابه عن الحجة الثانية فهو دعوى تحتاج إلى اثبات إذ لا يثبت أنه كان عند أتباع المسيح عيد المائدة الا بنص عن المعصوم أو نقل يعتمد به من تاريخهم ، وسيأتي ما عند النصارى من ذلك وأنه ليس بعيداً ليوم نزول المائدة . والظاهر أن الرازي لم يطلع عليه ، ومنه يعلم ما في قول الحافظ ابن كثير : ان النصارى لا تعرف خبر المائدة وأنه ليس في كتبهم المقدس عندهم ، نعم ان كتبهم أو كتبهم ليس لها أسانيد متصلة لا بالتواتر ولا بالأحاد ، ولكن يقال مع ذلك انه لو كان لسلفهم عيد عام للمائدة لكان من الشعائر التي تتوفر الدواعي على نقلها بالقول والعمل ، ويجب أن يكون المراد بالعيد اجتماع الحوار بين وأمثالهم اصلاً ونحوها كما قيل ، فان هذا يجوز أن ينسب لاختفائهم اياه في زمن الاضطهاد ، أو بأن الذين أظهروا النصرانية بعد استخفاء أهلها بالاضطهاد لا يدخلون في عموم قوله ( وآخراً ) لأنهم بدلوا وهو الذي أجاب به الرازي ، أو بان المراد بالعيد الذكرى والموعظة لمؤمنهم المتبعين له عليه السلام كما تقدم عن سلمان (رض)

وجوز أيضاً أن يكون العيد بغير اسم المائدة ، وأن يكون معنى قوله « تكون لنا عيداً » تكون طعاماً للعيد ، وهو يصدق باطعامه العدد الكثير من الخبز والسمك القليل في عيد الفصح كما يأتي قريباً

ثم ان كتب النصارى من الانجيل وغيرها قسماً ، أحدهما قانوني وهو ما أقرته الكنيسة واعتمده ، والثاني غير قانوني وهو مارفضته الكنيسة ولم تعتمده ، ومنه انجيل برنابا الذي صرح فيه بالتوحيد الخالص والبشارة بنبوة محمد ﷺ وأنجيل الطفولية الذي ذكر فيه مسألة جملة هيئة من الطين كهيئة الطير نفع فيها

فطارت ، فيجوز أن يكون خبر هذه القصة في بعض الانجيل التي رفضتها الكنيسة  
وقدمت بعد ذلك ، وقد صرح يوحنا في انجيله بأن الآيات التي عملها المسيح كثيرة  
لو كتبت كلها لا يسع العالم الكتب المكتوبة - وإنما نرى بعض أصحاب الانجيل  
الأربعة المعتمدة كتب منها ما لم يكتبه الآخرون

وقد صرحوا بأن أكثر كلام المسيح كان أمثالا ورموزاً ، ويعدون من هذه  
الرموز كل ماورد من خبر الأكل والشرب في الملوكوت وكذلك بعض النصوص  
في الأكل والشرب في الدنيا ، فايديرينا أنهم أشاروا إلى هذه القصة ببعض  
التأويلات حسب فهمهم واعتقادهم إذ كانوا يقولون ذلك بالمعنى ثم نقل عنهم بالترجمة  
وقد فقدت الأصول ولا يعلم عنها شيء يقينى كما بينا ذلك من قبل بالنقول عنهم  
وأنا أذكر هنا ما في هذه الانجيل بمعنى قصة المائدة : جاء في أول الفصل

السادس من انجيل يوحنا أن المسيح عليه السلام ذهب إلى بحر الجليل (بحيرة طبرية)  
وتبعه خلق كثير لأنهم رأوا آياته ، فصعد إلى جبل وجلس هناك مع تلاميذه -  
وهم الحواريون - قال يوحنا ( ٤ : كان الفصح عيد اليهود قريباً ٥ فرجع يسوع عنده  
ونظر أن جمعاً كثيراً مقبل اليه فقال لفيلبس من أين نبتاع خبزاً ليأكل هؤلاء ٦ ؟  
وأما قال هذا ليمتحنه لانه هو علم ما هو مزع أن يفعل ٧ أجابه فيلبس لا يكفيهم  
خبز يمشى دينار ليأخذ كل واحد منهم شيئاً يسيراً ٨ قال له واحد من تلاميذه وهو  
أندراوس أخو سمعان بطرس ٩ هنا غلام معه خمسة أرغفة شعير وسمكتان ولكن  
ما هذا لمثل هؤلاء ١٠ فقال يسوع اجعلوا الناس يتكثون ، وكان في المكان عشب  
كثير فأتكا الرجال وعددهم خمسة آلاف ١١ وأخذ يسوع الارغفة وشكر ووزع على  
التلاميذ والتلاميذ على المتكئين ، وكذلك كل من السمكتين بقدر ماشاءوا )  
ثم بين أن المسيح غائب التلاميذ على الشبع من ذلك الخبز وقال ( ١٢٧ ) عملوا  
للاطعام البائد بل للطعام الباقي ، للحياة الابدية التي يعطيكم ابن الانسان لان هذا  
الله الأب قد ختمه ٢٨ فقالوا له ماذا نفعل حتى نعمل أعمال الله ٢٩ أجاب يسوع  
وقال لهم هذا هو عمل الله أن تؤمنوا بالذي هو أرسله ٣٠ فقالوا له فآية تصنع  
لنرى ونؤمن بك ماذا تعمل ٣١ ؟ آباؤنا أكلوا المن في البرية كما هو مكتوب أنه أعطاهم

خبزاً من السماء ليأكلوا ٣٣ فقال لهم يسوع الحق الحق أقول لكم ليس موسى أعطاكم الخبز من السماء بل أبي يعطيكم الخبز الحقيقي من السماء ٣٣ لان خبز الله هو النازل من السماء الواهب حياة للعالم ٣٤ فقالوا أعطنا في كل حين هذا الخبز ٣٥ فقال لهم يسوع أنا هو خبز الحياة من يقبل إلى فلا يجوع ومن يؤمن بي فلا يعطش أبداً ٣٦ ولكنني قلت لكم إنكم قدراً يتموني ولستم تؤمنون الخ القصة وفيها تكرار أنه هو خبز الحياة النازل من السماء لا المن الذي نزل على أجدادهم ، وان من يأكل جسده ويشرب دمه فله الحياة الأبدية لأنه يثبت فيه

فهذه القصة أولها في المائدة المادية ، وآخرها في المائدة الروحية ، وهي قد وقعت في عيد الفصح المتفق عليه عند اليهود والنصارى إلى اليوم ، ولا يزال النصارى يحتفلون به ويأكلون فيه خبزاً ويشربون خمرًا باسم المسيح ويسمونه المشاء الرباني . فهذا تحريف منهم لهذه الآية بين الله أصله عندهم ، ونحن نعتقد أن القرآن مهيم على كتبهم ، فاحكاه عن أنبيائهم فهو الحق اليقين ، وما نفاه فهو المنفي الذي لا يقبل الثبوت . ومن الغريب أن يوحنا يثبت هنا أن التلاميذ قالوا للمسيح بعد ما رأوا إطعامه العدد الكثير من الطعام القليل : آية آية تصنع لئري وتؤمن بك ، وأنه قال لهم : انكم قدراً يتموني ولستم تؤمنون . فهذا يوافق قول من قال انهم سألوا المائدة امتحاناً ولم يكونوا مؤمنين حقاً كادعوا وهو ظاهر الآيتين هنا وإنما استدللنا على صحة إيمانهم بتسميتهم حوارين وبما في آل عمران والصف ، على أنه حكاية عنهم أيضاً . والله أعلم بالسراير

( ١١٩ ) وَإِذْ قَالَ اللَّهُ لِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ ؟ قَالَ سُبْحَانَكَ ! مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ ، إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ ، تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ، إِنَّكَ أَنْتَ عَالِمُ الْغُيُوبِ (١٢٠) مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ : أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ ،



وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ ، فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ  
الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ، وَأَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (١٢١) إِنَّ تَعَذُّبَهُمْ  
فِيهِمْ عِبَادُكَ ، وَإِنْ تَغْفِرَ لَهُمْ فَاِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (١٢٢)  
قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ ، لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ  
تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ،  
ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (١٢٣) اللَّهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ ،  
وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ \*

اتصال هذه الآيات بما قبلها جلي ظاهر ، والخطاب للنبي ﷺ بقوله تعالى

﴿ وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخَذُونِي وَأُمِّي إِلهِينَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾  
معطوف على قوله تعالى « إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ » الخ  
والمعنى اذكر أيها الرسول للناس يوم يجمع الله الرسل فيسألهم جميعاً عما أجاوبهم به  
أمرهم ، إذ يقول لعيسى اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك الخ و إذ يقول له بعد ذلك :  
أأنت قلت للناس اتَّخَذُونِي وَأُمِّي إِلهِينَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ؟ أى يسأله : أقالوا هذا  
القول بأمر منك أم هم افتروه وابتدعوه من عند أنفسهم ؟

ومعنى قوله « من دون الله » كائنين من دون الله - أو حال كونهم متجاوزين  
بذلك توحيد الله وإفراده بالعبادة . فهذا التعبير يصدق باتخاذ إله أو أكثر مع الله  
تعالى وهو الشرك ، فان عبادة الشريك المتخذ ، غير عبادة الله خالق السموات  
والأرض ، سواء اعتقد المشرك أن هذا المتخذ ينفع ويضر بالاستقلال - وهو نادر -  
أو اعتقد أنه ينفع ويضر باقدار الله إياه وتفويضه بعض الأمر إليه فيما وراء الأسباب ،  
أو بالوساطة عند الله أى بحمله تعالى بما له من التأثير والكرامة على النفع والضرر ، وهو

\* وافق عدد السورة عندنا ما اعتمده البصريون كما تقدم بيانه في أول تفسيرها

الأكثر الذي كان عليه مشركو العرب عند البعثة كما حكى الله عنهم في قوله (ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله) وقوله (والذين اتخذوا من دونه أولياء: ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى) الخ. ولما يوجد في متعلمي الحضرة من يتخذ إلهاً غير الله متجاوزاً بعبادته الإيمان بالله الذي هو خالق الكون ومدبره، فإن الإيمان الفطري المعروف في غرائز البشر هو أن تدبر الكون كله صادر عن قوة غيبية لا يدرك أحد كتبها، فالوحيدون أتباع الرسل يتوجهون بعبادتهم القولية والفعلية إلى صاحب هذه القوة الغيبية وحده، معتقدين أنه هو الفاعل المطلق وحده، وإن كان فعل ينسب إلى غيره فإما ينسب إليه كذباً أو على أنه فعله بإقدار الله إياه عليه وتسخيره له بمقتضى سننه في خلقه، التي قام بها نظام الأسباب والمسببات بمشيئته وحكمته، والمشركون يتوجهون قارة إليه وقارة إلى بعض ما يستكبرون خصائصه من خلقه، كالشمس والنجم، وبعض مواليد الأرض، وقارة يتوجهون إليهما معاً فيجعلون الثاني وسيلة إلى الأول: ومن يشعر بسلطة غيبية تتجلى له في بعض الخلق فهو يخشى ضررها ويرجو نفعها، ولا يمتد نظر عقله ولا شعور قلبه إلى سلطة فوقها، ولا يتفكر في خلق هذه الآكوان، فهو أقرب إلى الحيوان منه إلى الإنسان، فلا يعد من العقلاء المستعدين لفهم الشرائع وحقائق الدين، على أنه يصدق عليه أنه اتخذ إلهاً من دون الله، ولكن هذا النوع من اتخاذ غير مراد هنا لأن الذين شرعوا للناس عبادة المسيح وأمه كانوا من شعوب مرتقية حتى في وثنياتها، ولها فلسفة دقيقة فيها، وهم اليونان والرومان، وبعض اليهود المطلعين على تلك الفلسفة جد الاطلاع. وجملة القول: أن اتخاذ إله من دون الله يراد به عبادة غيره سواء كانت خالصة لغيره أو شركة بينه وبين غيره، ولو بدعاء غيره والتوجه إليه ليكون واسطة عنده (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء) أما اتخاذ المسيح إلهاً فقد تقدم بيانه في مواضع من تفسير هذه السورة، وأما أمه فعبادتها كانت متفقا عليها في الكنائس الشرقية والغربية بمد قسطنطين، ثم أنكرت عبادتها فرقة البروتستانت التي حدثت بعد الاسلام بمدة قرون

ان هذه العبادة التي يوجهها النصارى إلى مريم والدة المسيح (عليهما السلام) منها

ما هو صلاة ذات دعاء وثناء، واستغاثة واستشفاع، ومنها صيام ينسب إليها، ويسمى باسمها، وكل ذلك يقرب بالخضوع والخشوع لذكرها ولصورها وتمثيلها، واعتقاد السلطة الغيبية لها التي يمكنها بها في اعتقادهم أن تنفع وتضر في الدنيا والآخرة بنفسها أو بواسطة ابنها، وقد صرحوا بوجوب العبادة لها، ولكن لا تعرف عن فرقة من فرقهم إطلاق كلمة (إله) عليها، بل يسمونها (والدة الإله) ويصرح بعض فرقهم بأن ذلك حقيقة لا مجاز، والقرآن يقول هنا: إنهم اتخذوها وآبئها إلهين، والأخذ غير التسمية، فهو يصدق بالعبادة وهي واقعة قطعاً، وبين في آية أخرى أنهم قالوا (إن الله هو المسيح عيسى ابن مريم) وذلك معنى آخر. وقد فسر النبي ﷺ قوله تعالى في أهل الكتاب (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله) أنهم اتبعوهم فيما يحلون ويحرمون لا أنهم سموهم أرباباً.

وأول نص صريح رأيت في عبادة النصارى لمريم عبادة حقيقية ما في كتاب (السواعي) من كتب الروم الأرثوذكس، وقد اطلمت على هذا الكتاب في دير يسمى (دير البلند) وأنا في أول العهد عما هدد التعليم. وطوائف الكاثوليك يصرحون بذلك ويفاخرون به، وقد زين الجزويت في بيروت العدد التاسع من السنة السابعة لمجتمهم (المشرق) بصورتها وبالنقوش الملونة إذ جعلوه تذكراً لمرور خمسين سنة على إعلان البابا بيوس التاسع أن مريم البتول «جبل بها بلادنس الخطية» وأثبتوا في هذا العدد عبادة الكنائس الشرقية لمريم كالكنائس الغربية، ومنه قول (الأب لوييس شيخو) في مقالة له فيه عن الكنائس الشرقية «إن تعبد الكنيسة الأرمنية للبتول الطاهرة أم الله لأمر مشهور» وقوله «قد امتازت الكنيسة القبطية بعبادتها للبتول المغبوطة أم الله» (\*)

(\*) إذا أردت نصاً من نصوص بعض فرقهم على هذه العبادة وما يستدلون به على أصلها وحقيقتها عندهم على طريقتهم في الاستدلال من العهد العتيق على عقائدهم فتأمل ما نشر في العدد الرابع عشر من مجلد السنة الخامسة من مجلة المشرق الكاثوليكية البيروتية بقلم «الأب انستاس الكرملى» وهو مقال موضوعه (أصل رهبانية الكرمل) فقد صرح فيه بأن لعبادة مريم العذراء أصلاً في العهد العتيق، وجعل عنوان أول فصل من هذا المقال «قدم التعبد للعذراء» وذكر في أوله عبارة سفر التكوين في عداوة الحية للمرأة ونسبها وفسر المرأة بالعذراء ثم قال: =

من يسمع أو يقرأ سؤال الله تعالى لميسى عن عبادة النصارى له ولأمه تنشق نفسه إلى معرفة جوابه عليه السلام ، وتتوجه إلى السؤال والاستفهام ، فذلك جاء كأمثاله بأسلوب الاستئناف ﴿ قال سبحانك ﴾ بدأ عليه السلام جوابه بتنزيهه إلهه وربه عز وجل عن أن يكون معه إله ، خلافاً لمن قال : إن التنزيه هنا إنما هو عن ذلك القول المستول عنه ، فذهب إلى أن معنى الجملة : أنزهك تنزيهاً لا تقامن أن أقول ذلك ، أو من أن يقال ذلك في حثك ، وظن أن هذا هو الذي يقتضيه سياق النظم ، وستعلم ما فيه من الضعف ، وإن ما اخترناه هو الحق .

وكلمة «سبحان» قيل إنها علم للتسبيح ، وقيل : إنها مصدر لسبح الثلاثي كالغفران ، واستعملت مضافة باطراد إلا ما شذف في الشعر ، والتسبيح تنزيه الله تعالى عما لا يليق به ، وهو من مادة السبح والسباحة وهي الذهاب السريع البعيد في البحر أو البر ، ومن الثاني سبح الخيل وقالوا فرس سبوح (كصبور) ومثله التقديس من القدس وهو الذهاب البعيد في الأرض ، ثم استعمل التسبيح والتقديس في التنزيه قالوا : إن التسبيح يدل على الأبعاد ولكن عن كل شر وسوء ، ولذا خص بتنزيه الله

== ألا ترى أنك لا ترى من هذا النص شيئاً ينوه بالعدراء تنويهاً جليلاً إلى أن جاء ذلك النبي العظيم إيليا الحى فأبرز عبادة العدراء من حيز الرمز والإيهام، إلى عالم الصراحة والتبيان، ثم فسر هذه الصراحة وهذا التبيان بما في سفر الملوك الثالث (بحسب تقسيم الكاثوليك) من أن إيليا حين كان مع غلامه في رأس الكرمل أمره سبع مرات أن يتطلع نحو البحر ، فأخبره الغلام بعد تطلعه المرة السابعة أنه رأى سحابة قدر راحة الرجل طالعة من البحر . وقال (أى الكاتب المقال) في تلك القرعة من السحاب « فمن ذلك النشاء (أول ما ينشأ من السحاب) ؟ قلت إن هو إلا صورة مريم على ما أحقه المفسرون بل وصورة الحبل بلا دنس أصلى» الخ ثم قال « هذا هو أصل عبادة العدراء في الشرق العزيز، وهو يرتقى إلى المئة العاشرة قبل المسيح ، والفضل في ذلك عائد إلى هذا النبي إيليا العظيم » ثم قال « ولذلك كان أجداد الكرمليين أول من آمن أيضاً بالإله يسوع بعد الرسل والتلاميذ وأول من أقام للعدراء معبداً بعد انتقالها إلى السماء بالنفس والجسد »

تعالى ، ويقابله اللعن ، فهو يدل على الابعاد ولكن عن كل خير ، وكذلك لفظ الابعاد والبعده غلب استعماله في مقام الشر ( ألا بعداً لعماد قوم هود ) ( أولئك في ضلال بعيد ) قال الراغب : والتسبيح تنزيه الله تعالى ، وأصله المر السريع في عبادة الله تعالى ، وجعل ذلك في فعل الخير ، كما جعل الابعاد في الشر : فليل أبعده الله ، وجعل التسبيح عاماً في المبادات قولاً كان أو فعلاً أو نية . اهـ ثم أورد الشواهد من الآيات على اطلاق التسبيح بمعنى الصلاة وبمعنى الدلالة على التنزيه كتسبيح السموات والأرض وما فيها . والمراد بتسبيح النية العلم والاعتقاد . وفي كلمة « سبحانك » - ومثلها سبحان الله - مبالغة في هذا التنزيه أي مبالغة ، اذ تدل على المبالغة بمداتها الدالة بما أخذها الاشتقاق على البعد والايغال والتسبيح الطويل ، في هذا البحر المديد الطويل ، وبصيغتها الأصلية وهي التسبيح - التي هي مسمى اسم المصدر ( سبحان ) ومدلوله - فان التفعيل يدل على التكثير ، ثم بالدول عن هذه الصيغة التي هي مصدر الى الاسم الذي جعل علماً عليها - على قول ابن جنى - فان اسم المصدر يدل على تأكيد معنى المصدر وثباته وحقيقته ، لأن مدلوله هو لفظ المصدر ، فانتقال الذهن منه إلى المصدر ومن المصدر الى المعنى بمنزلة تكرار لفظ المصدر ، بل هو أبلغ وأدل على إرادة الحقيقة دون التجوز ، ولم أر أحداً سبقني إلى بيان هذا على كونه في غاية الظهور عند من تأمله ( ومن شدة الظهور الخفاء ) قلنا : ان عيسى عليه السلام بدأ جوابه بتنزيه الله عز وجل عن أن يكون معه إله ، فأثبت بهذا أنه على علم يقيني ضروري بأن الله تعالى منزه في ذاته وصفاته عن أن يشارك في ألوهيته ، وانتقل من هذا إلى تبرئة نفسه العاملة بالحق عن قول ما ليس له بحق ، فقال :

﴿ ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق ﴾ أي ليس من شأني ولا مما يصح وقوعه مني أن أقول قولاً ليس لي أدنى حق أن أقوله ، لأنك أي دنتي بالعصمة من مثل هذا الباطل . ولا يخفى أن هذا أبلغ في البراءة من نفي ذلك القول وانكاره انكاراً مجرداً ، لأن نفي الشأن يستلزم نفي الفعل نفيًا مؤيداً بالدليل ، فهو بتنزيه الله تعالى

أولا أثبت ان ذلك القول الذى سئل عنه - تمهيداً لإقامة الحجة على من اتخذوه وأمه إلهين - قول باطل ليس فيه شائبة من الحق ، ثم قفى على ذلك بأنه ليس من شأنه ولا مما يقع من مثله أن يقول ما ليس له بحق ، فنتيجة المقدمتين الثابتتين انه لم يقل ذلك القول

ثم أكد هذه النتيجة بحجة أخرى قاطعة على سبيل الترقى من البرهان الأدنى الراجع إلى نفسه وهو عصمته عليه السلام ، إلى البرهان الأعلى الراجع

إلى ربه العلام ، فقال ﴿ إن كنت قلتة فقد علمته ، تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك ﴾ أى إن كان ذلك القول قد وقع منى فرضاً فقد علمته ، لأن علمك محيط بكل شيء ، تعلم ما أسرره وأخفيه فى نفسى ، فكيف لا تعلم ما أظهرته ودعوت اليه فعلمه منى غيرى ؟ ولا أعلم ما تخفيه من علومك الذاتية التى لا تهدينى إليها بنظر واستدلال كسبى ، إلا ما تظهر فى عليه بوحي وهى . قيل ان إضافة كلمة « نفس » الى الله تعالى من باب المشاكلة ، على أنها وردت بغير مقابل يسوغ ذلك كقوله تعالى ( كتب ربكم على نفسه الرحمة ) ( ويحذركم الله نفسه ) وقيل انها بمعنى الذات ، والمهم فهم المعنى من هذا الاطلاق . وتنزيه الله تعالى عن مشابيه نفسه لأنفس خلقه معروف بالقل والعقل ، فاستشكال اطلاق الوحي للاسماء مع هذا الضرب من

الجهل ﴿ إنك أنت علام الغيوب ﴾ أى إنك أنت المحيط بالعلوم الغيبية وحدك ، لأن علمك المحيط بكل ما كان وما يكون وما هو كائن علم ذاتى لا منتزع من صور المعلومات ، ولا مستفاد بتلقين ولا بنظر واستدلال ، وإنما علم غيرك منك لا من ذاته ، فاما أن يناله بما آتيته من المشاعر أو العقل ، أو إما أن يتلقاه مما ته به من الإلهام والوحي ، أى وقد علمت أنى لم أقل ذلك القول . وشرط « إن » لا يقتضى الوقوع ثم انه بعد تنزيه ربه ، وتبرئة نفسه ، وإقامة البرهانين على براءته ، بين حقيقة ما قاله لقومه ، لأن الشهادة عليهم لا تكون تامة كاملة ، بحيث تظهر لهم هنالك حجة الله البالغة ، إلا ثابتهات ما كان يجب أن يكونوا عليه من أمر الدين والتوحيد بعد نفى ضده ، فكان من شأن السامع لما سبق من النفى أن يسأل عما قاله فى موضعه ولذلك قال ﴿ ما قلت لهم إلا ما أمرتني به - أن اعبدوا الله ربي وربكم ﴾

فهذا قول يتضمن إنكار أن يكون أمرهم بالتخاذه وأمه إلهين وإثبات ضده ، أى ماقلت لهم فى شأن الإيمان وأصل الدين وأساسه الذى يبنى عليه غيره ولا يعتمد بغيره دونه ، إلا ما أمرتنى بالتزامه اعتقاداً وتبليغاً وهو الأمر بعبادتك وحدك مع التصريح بأنك ربى وربهم ، وأتى عبد من عبادك مثلهم ، أى إلا أنك خصصتنى بالرسالة إليهم . فقوله « أن اعبدوا الله » تفسير للأمر به ، وإتباعاً قال « ماقلت لهم إلا ما أمرتنى به » ولم يقل ما أمرتهم إلا بما أمرتنى به ، أدبا مع الله تعالى ومراعاة لما ورد فى السؤال « أنت قلت »

« وكنت عليهم شهيداً مادمت فيهم » أى وكنت قائماً عليهم أراقبهم وأشهد على ما يقولون ويفعلون فأقر الحق وأنكر الباطل مدة دوام وجودى بينهم ﴿ فلما توفيتنى

كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شىء شهيد ﴾ أى فلما توفيتنى إليك كنت أنت المراقب لهم وحدك إذ انتهت مدة رسالتى فيهم ومراقبتى لهم وشهادتى عليهم فلا أشهد على ما وقع منهم وأنا لست فيهم ، وأنت شهيد عليهم وشهيد بينى وبينهم ، بما أنك شهيد على كل شىء فى ملكك ، وأنت أكبر شهادة ممن تجعلهم شهداء من خلقك ( قل أى شىء أكبر شهادة ؟ قل الله شهيد بينى وبينكم )

وقد مر فى هذه السورة ما يركى تبرة عيسى عليه السلام لنفسه ويؤيد قوله هنا ، وذلك قوله تعالى ( ٧٥ ) لقد كفر الذين قالوا : إن الله هو المسيح ابن مريم وقال المسيح : يا بنى إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم ، إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة وماواه النار وما للظالمين من أنصار ) فجملة « وقال المسيح يا بنى إسرائيل » الخ حالية ، أى قالوا قولهم ذلك والحال أن المسيح أمرهم بضده ، وهو أن يعبدوا الله وحده

وفى أنجيلهم من بقايا التوحيد الذى أمرهم به مارواه يوحنا فى إنجيله عنه وهو قوله عليه السلام ( ١٧ : ٣ ) وهذه هى الحياة الأبدية أن يعرفوك أنت الإله الحقيقى وحدك ، ويسوع المسيح الذى أرسلته ) وفى إنجيل برنابا من تجريد التوحيد والاستدلال عليه بالآيات البينات ما هو جدير بأن يكون وحياً صحيحاً من الله تعالى

إلى رسوله عيسى عليه الصلاة والسلام

ولما كان المراد من السؤال الذي أجيب عنه بهذا الجواب هو إقامه الحجة التي يظهر بها عدل الله تعالى يوم القيامة فيما يجزى به من اتخذ عيسى وأمه إلهين وغيرهم من قومه فوض عليه السلام أمر الجزاء إليه تعالى بحسب ما تقتضيه شهادته تعالى وصفاته

فقال ﴿ إن تعذبهم فانهم عبادك وإن تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم ﴾ أى إن تعذب أولئك الناس الذين أرسلتني اليهم قبلتني ما أمرتني به من توحيدك وعبادتك وحدك ، فضل من ضل منهم ، وقالوا ما لم أقله لهم ، واهتدى من اهتدى منهم فلم يعبدوا معك أحداً من دونك ، فانهم عبادك وأنت ربهم الأولى والأحق بأمرهم ولست أنا ولا غيرى من الخلق بأرحم بهم ، ولا أعلم بحالهم ، وإنما تجزىهم بحسب علمك بطواهرهم وبواطنهم ، فأنت أعلم بالؤمن الموحد ، والمشرك المثلث والطائع الصالح ، والعاصى الفاسق ، والمقر للكفر والفسق والمنكر لهما ، وأنت عالم الغيب والشهادة تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون . ولا تغفل أحداً مثقال ذرة فالمراد إذاً إن تعذب فانما تعذب من يستحق التعذيب منهم ، ولا يمنع إرادة هذا المعنى إطلاق الضمير الراجع إلى جملتهم فانه ضمير الجنس الذى يصدق ببعض الأفراد وهو لم يرد بصيغة من صيغ العموم ، ولذلك أطلقه فى المقابل ، وهو قوله « وإن تغفر لهم الخ » أى وإن تغفر فانما تغفر لمن يستحق المغفرة منهم ، فانك أنت العزيز أى القوى الغالب على أمره ، الحكيم فى جميع تصرفه وضمعه ، فيضع كل حكم وجزاء وفعل فى موضعه ، وهو أعلم بموضع العدل ، وموضع الرحمة والفضل

وهذا التوجيه أظهر من قول بعضهم: إن تعذب من أشرك منهم فانهم عبادك وإن تعذب من آمن منهم فانك أنت العزيز الحكيم . فان هذا تعيين لمن يعذبه ومن يغفر له ينافية إطلاق ضمير الجنس فى مقام التفويض الذى مهد له بالبراءة مما قالوه فيه وفى أمه . مخالفاً لما بلغهم عن ربه ، وإثبات أن الله تعالى هو الرقيب عليهم والشهيد على كل شيء يقع منهم ومن غيرهم فكأنه قال لربه : إنك أنت العليم الحكيم بما كان منهم مدة وجودى بينهم وبعثوفاتى وأنت الشهيد عليهم ولا شهادة أكبر ولا أصدق من شهادتك ، فهما توقعه فيهم من عذاب فلا دافع له من دونك إذ لا يوجد أحد



أرحم منك بعبادك فيرحمهم أو يسألك أن ترحمهم ، وهما تمنحهم من مغفرة فلا يستطيع أحد حرمانهم منها بحوله وقوته ، لأنك أنت العزيز الذي يغلب ولا يُغلب و يمنع من شاء ما شاء ولا يُمنع ، ولا يتحويلك عن إرادتك فانك أنت الحكيم الذي تضع كل شيء موضعه ، فلا يمكن لأحد غيرك أن يرحمك عنه ، بناء على أن غيره أولى منه . فمن ذا الذي يستطيع الاستدراك أو الانتيات عليك ؟

فهذا بيان ما يقتضيه التفويض المطلق إلى الله تعالى وحده ، بل أقول: إن في جزاء الشرط الأول إشارة إلى أن تعذيب من يظن المخلوقون أنهم يستحقون المغفرة إن وقع من الله فلا يكون إلا عدلاً. لأنهم عباد الله المضافون إليه. ومن شأن هذه الإضافة أن تفيدهم مغفرة منه ورحمة ، يدل على ذلك قوله تعالى ( يا عبادي لا خوف عليكم اليوم ولا أنتم تحزنون ) ( يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً ) إنه هو الغفور الرحيم ) وأمثالها من الآيات التي أضيف فيها لفظ عباد إلى الله فإذا وقع عليهم العذاب فلا بد أن يكون سببه الذي خفي عن المخلوقين عظيمًا ، فالأدب التفويض - وفي جزاء الشرط الثاني إشارة إلى أن المغفرة إن أصابت من يظن المخلوقون أنه يستحق العذاب فلا تكون من الله تعالى إلا للغاية اقتضتها عزة الألوهية ، وحكمة الربوبية فلا عبرة بالظواهر التي تبدو للمخلوقين بالنسبة إلى علم علام الغيوب وحكمته ولا سيما في ذلك اليوم ، فالواجب أن يفرض إليه الأمر كله ، يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء وبهذا تنجلي نكتة اختيار ( العزيز الحكيم ) هنا على ( الغفور الرحيم ) على خلاف ما يظهر بادي الرأي من أسلوب القرآن في مراعاة مناسبة المقام في قرن الأسماء الإلهية بالأفعال والأحكام كما تقدم بيانه في تفسير (٥: ٤١) والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم ٤٢ فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم ) فذكر عيسى عليه السلام لاسمى الله ( العزيز الحكيم ) في جزاء شرطية المغفرة كذكره لكلمة ( عبادك ) في جزاء شرطية التعذيب ، كل منهما وقع في محله الذي تقتضيه البلاغة في مقام التفويض فكان حجة له ، ولو أراد بكلامه الشفاعة والاسترحام لمكس ولكل مقام مقال ، ولو لا هذا لكان كل منهما اعتراضاً على الرب ، أو تمر أيضاً بحكمه جل وعز ، وحاشا لعيسى عليه الصلاة والسلام من ذلك .

ولما غفل من غفل من المفسرين عن هذا مع تصريح بعضهم بأن الكلام في تفويض الأمر إلى الله تعالى استشكلوا العبارة ، وطاروا فيما فهموه من دلالتها على جواز غفران الشرك ، وطفقوا يتلمسون النسكئة لترتيب الغفران على صفق العزة والحكمة ، دون ما يتبادر من ترتيبه على صفق المغفرة والرحمة، واستنجدوا مذاهبهم الكلامية في ذلك فانبجست مفسري الأشعرية بما استطلخوا به على مفسري المعتزلة فقالوا : إن المعنى إن تعذبهم فإنهم عبيدك ، والمالك يتصرف بعبيده كما يشاء . فلا يُسأل ولا يُعترض عليه ، وإن عذب أكلهم إيماناً وإسلاماً وإحساناً ، وقال بعضهم : إن المراد فإنهم عبيدك الأرقاء في أسر ملكك . الضعفاء العاجزون عن الامتناع من عقابك ، وإن تغفر لهم ما كان من شركهم وكفرهم وما يتبعه من سوء أعمالهم فإنك أنت القوى القادر على ذلك الحكيم فيه من حيث إن المغفرة مستحسنة لكل مجرم . قاله أبو السعود : وقال الألوسي : والمغفرة للكافر لم يعدم فيها وجه حكمة لأن المغفرة حسنة لكل مجرم في المعقول ، بل متى كان المجرم أعظم جرماً كان العفو عنه أحسن لأنه أدخل في الكرم ، وإن كانت العقوبة أحسن في حكم الشرع من جهات آخر . اهـ وظاهر هذا أن حكم الشرع في هذا الأصل من أصول الدين على خلاف المعقول وليس كذلك .

وأجاب الرازي عن الإشكال الموهوم بأربعة وجوه (أحدها) أن ما ذكر في سؤال الله لعيسى يعلم منه أن قوماً من النصارى حكوا عنه ما هو كفر — وما كى الكفر ليس بكافر بل مذنب بكذبه في هذه الحكاية فلماذا طلب المغفرة له وهذا وجه أملاه عليه ما اعتاد من الجدل في الألفاظ وهو غافل عن حال من حكى الله عنهم ذلك القول ، وهو أنهم يدعون ألوهية المسيح ، ويعبدونه ويعبدون أمه ، وعن حال من حكوه هم عنه ، وهو أنه رسول الله إليهم ، وحكاية الشرك والكفر عن الرسول كفر في نفسه ، ويستلزم إما الكفر بالرسول وإما الأخذ بما حكى عنه من الكفر .

(الثاني) قوله « إنه يجوز — على مذهبتنا — من الله تعالى أن يدخل الكفار الجنة وأن يدخل الزهاد والعباد النار . لأن الملك ملكه ولا اعتراض لأحد عليه ، فذكر

عيسى هذا الكلام ومقصوده منه تفويض الأمور كلها إلى الله وترك التعرض والاعتراض بالكلية ، ولذا ختم الكلام بقوله ( فانك أنت العزيز الحكيم ) يعنى أنت قادر على ما تريد ، حكيم فى كل ما تفعل ، لا اعتراض لأحد عليك ، فمن أنا والخوض فى أحوال الربوبية . وقوله ( ان الله لا يغفر الشرك ) (\*) فنقول : ان غفرانه جائز عندنا وعند جمهور البصريين من المعتزلة ، قالوا لأن العقاب حق الله على المذنب وفى إسقاطه منفعة للمذنب ، وليس فى إسقاطه على الله مضره ، فوجب أن يكون حسنا . بل دل الدليل السمعى فى شرعنا على أنه لا يقع ، فلعل هذا الدليل السمعى ما كان موجوداً فى شرع عيسى عليه السلام اه بحروفه

وهذا الوجه مخالف للمعقول والمنقول من نصوص القرآن وصحاح الأحاديث من عدة وجوه لا حاجة فى هذا الموضوع إلى تفصيلها <sup>(١)</sup> وترجيح مذهب السلف وأهل الأثر بها على مذهب الأشاعرة فى موضوع إثبات العدل والحكمة لله تعالى . لا عليه وتزويه عن ضدهما ، ولا إلى بيان كون العدل والحكمة لا يعقل أن يتحققا فيمن لا فرق فى أفعاله بين الاضداد ، بحيث يكون الضدان عنده فى الحسن والعدل والحكمة سواء ، ولكننا نقول : ان حاصل هذا الوجه أن عيسى عليه السلام يجيز ويستحسن الغفران للمشركين من قومه ، بناء على أنه حسن معقول فى نفسه ، وأنه لا يوجد مانع يمنع منه فى شرعه . وهذا يخالف نص قوله تعالى المتقدم فى هذه السورة ( لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم . وقال المسيح يا بنى إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم انه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة وأما النار وما للظالمين من أنصار ) ثم ان هذا الوجه يقتضى اختلاف دين الله الواحد ، فى هذا الأصل من أصول العقائد ، وأن تكون ملة محمد ﷺ أبعد من ملة عيسى عن رحمة الله ومغفرته ! والنصوص تدل على أنها أجدر من غيرها بهذه السمة ، ومنها مسألة غفران الشرك لو كان مما يشرعه الله ويرضاه ، لأن من جاء بها هو الذى خاطبه

(\*) كذا فى نسختنا المطبوعة ولعل الأصل : وقوله ( ان الله لا يغفر أن يشرك

به ) والافوه حكاية لقول الله تعالى بمنه

(١) تقدم شيء من ذلك فى ص ٣٨٣ ج ٦ تفسير

الله تعالى بقوله ( وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ) وقال فيه انه يضع عن اليهود والنصارى إصرهم والاخلال التي كانت عليهم  
وأما الوجه الثالث من أجوبة فبني على جواز توبة من قالوا ذلك الكفر ، وهو بديهي البطلان ، ، ولو صح لقليل إن اليهود في القرآن أن تفرن المغفرة للتائبين  
بذكر المغفرة والرحمة لا يذكر العزة والحكمة

وأما الوجه الرابع فهو مبنى على ما روي عن السدي مخافنا للجمهور من أن هذا السؤال والجواب في الآيات كانا بعد رفع عيسى إلى السماء (قال في تصويره) يعنى ان توفيتهم على الكفر وعذبتهم فانهم عبادك فلك ذلك ، وإن أخرجهم بتوفيتك من ظلمة الكفر إلى نور الايمان وغفرت لهم ماسلف منهم فلك أيضاً ذلك ، وعلى هذا التقدير فلا اشكال اه

وأقول : إن هذا الوجه أضعف من الوجه الذي قبله فجميع ما أورده الرازي من الوجوه ضعيف ، وما كان ليخفي ضعفها بل سقوطها وبطلان كثير من مسائلها على ذكائه النادر ، واطلاعه الواسع ، لولا عصبية المذاهب . ولكن قوله في أثناء شرح الوجه الثاني ان مقصد عيسى عليه السلام من كلامه تفويض الأمر إلى الله عز وجل هو الحق المبين ، وقد هدانا الله تعالى إلى تفسيره وشرح نكتة البلاغة فيه بأوضح تبين . وقد علم مما بيناه أن كلام عيسى عليه السلام لا يتضمن شيئا من الشفاعة لقومه ويؤيد هذا عدة أحاديث (منها) حديث عبد الله بن عمرو بن العاص في صحيح مسلم « أن النبي ﷺ تلا قول الله تعالى في إبراهيم ﷺ ( رب إنهن أضللن كثيرا من الناس فمن تبعني فإنه مني ) الآية ، وقول عيسى عليه السلام ( إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم ) فرفع يديه وقال : اللهم أمي أمي . وبكى فقال الله عز وجل يا جبرائيل اذهب إلى محمد - وربك أعلم - فسله ما يبكيك ؟ فاتاه جبريل فساله فأخبره رسول الله ﷺ بما قال - وهو أعلم - فقال الله يا جبريل اذهب إلى محمد فقل انا سئرك في أمتك ولا نسوءك » (ومنها) حديث ابن عباس في صحيح البخاري قال فيه « ألا وانه يجاء برجال من أمي يوم القيامة فيؤخذ بهم ذات الشمال فأقول : أصحابي ، فيقال : انك لا تدري ما أحدثوا

بعدك ، فأقول كما قال العبد الصالح ( وكنت عليهم شهيداً مادمت فيهم - الى قوله - الحكيم ) قال فيقال : انهم لم يزالوا مرتدين على أعقابهم » وفي حديث أبي هريرة عند البخارى وغيره بهذا المعنى زيادة « فأقول بعداً لهم وسحقاً » وقد ورد هذا المعنى في عدة أحاديث في الصحاح والسنن في ألفاظها بمض اختلاف لا يغير المعنى . منها أن هؤلاء الذين أحدثوا بعده ﷺ ينادون ، أى يطردون عن الحوض . واختلف العلماء فيهم فقليل هم الذين ارتدوا بعده عن الإسلام وقابلهم أبو بكر ، وقيل هم المنافقون ، وقيل هم المبتدعة ( ومنها ) حديث أبي ذر عند أحمد والنسائي وابن مردويه « أنه ﷺ قام بهذه الآية ( إن تعذيبهم فانهم عبادك ) الخ حتى أصبح يركع بها ويسجد فسأله أبو ذر عن ذلك فقال : انى سألت ربي سبحانه الشفاعة فأعطانها وهي نائلة ان شاء الله تعالى من لا يشرك بالله شيئاً » فهذه الأحاديث تدل على أن مقام التفويض غير مقام الشفاعة وان الشفاعة لا تنال أحداً يشرك بالله تعالى شيئاً ، وفاقاً لما جاء به الوحي على لسان عيسى ﷺ كما تقدم في هذه السورة ، وعلى لسان محمد ﷺ كما تقدم في آيتين من سورة النساء ، وفاقاً للآيات التي تنفى الشفاعة في الآخرة باطلاق أو تنفى قبولها ، أو تعيدها على تقدير حصولها بمثل قوله تعالى ( ولا يشفعون الا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون ) بعد ما تقدم من تفويض عيسى أمر قومه إلى ربه عز وجل بتلك العبارة البليغة ، في إثر تلك الأجوبة السديدة ، تتوجه النفس الى معرفة ما يقوله الرب في ذلك اليوم العظيم وتساءل عنه بلسان الحال أو المقال ان لم تسمعه وذلك قوله عز وجل

﴿ قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم ﴾ قرأ الجمهور « يوم » بالرفع وهو خبر هذا ، أى قال الله تعالى : ان هذا اليوم هو اليوم الذى ينفع فيه الصادقين صدقهم في إيمانهم وشهاداتهم ، وفي سائر أقوالهم وأحوالهم . وقرأه نافع بالنصب - وقيل بالبناء على الفتح - أى قال الله : هذا - أى الذى قاله عيسى - واقع أو كائن يوم ينفع الصادقين صدقهم . ثم بين هذا النفع بياناً مستأنفاً فقال :

﴿ لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً رضى الله عنهم ورضوا عنه . ذلك الفوز العظيم ﴾ الجملة الأولى تقدم تفسيرها مراراً وأما الجملة الثانية فهي

بيان للنعيم الروحاني بعد ذكر النعيم الجنائي، فإن رضا الله تعالى عنهم ورضاهم عنه هو غاية السعادة الأبدية في نفسه، وفيما يترتب عليه من عطاياه تعالى وإكرامه، ومن كونهم يكونون ناعمين بذلك الاكرام مقتبطين به، إذ لا مطلب لهم أعلى منه فتمتد أعناقهم إليه وتستشرف قلوبهم له حتى يتوقف رضاهم عليه، وأما كونه سعادة في نفسه فيعلم من حال كل من كان في كنف إنسان والد أو أستاذ أو قائد أو رئيس أو سلطان فإن علمه برضاه عنه يجعله في غبطة وهناء وطأنينة قلب، ويكون سروره وزهوه بذلك على قدر مقام رئيسه الراضى عنه، على حد البيت الذي يتمثل به الصوفية :

قوم تحالجهم زهو بسيدهم والعبد يزهي على مقدار مولاة

على أن مرضاة رؤساء الدنيا لا يستلزم رضاه المرء وسين دائماً، لأن منهم الظالمين الذين لا يوفون أحداً حقه وإن كانوا راضين عنه. ورضوان أكرم الأكرمين يستلزم رضا من رضى هو عنه لأنه يعطيه أضعاف ما يستحق، وفوق ما يؤمل ويرجو، كما قال تعالى في سورة آلم السجدة (فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون) ورضوانه تعالى فوق كل شيء كما قال في سورة التوبة بمعنى ما هنا (وعند الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله أكبر، ذلك هو الفوز العظيم)

والفوز: الظفر بالمطلوب مع النجاة من ضده . أو مما يحول دونه — وقال الراغب: الفوز الظفر بالخير مع حصول السلامة . — فعناه مركب من سلب وإيجاب، كما يدل عليه قوله تعالى (فن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز) وإطلاقه على الظفر بالمطلوب وحده — كما في الآية التي نفسرها وآية التوبة التي بمعناها وما يشابهها — مراعى فيه المعنى السلبي بالقرائن الحالية، كما يقال في الجيش الذي يغلب عدوه ويظفر بالقتنائم منه: انه فاز، وهو إذا نال مراده من هدم قلعة ودك حصن فهلك تحت أنقاضه فلا يقال انه قد فاز، وإذا كان المهم في الفوز المعنى الإيجابي يمدى بالباء فيقال: فاز بكذا، وإذا كان المهم بيان المعنى السلبي يمدى بمن فيقال: فاز من الهلاك، قال تعالى (فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب) وإنما سميت الفلاة مفازة على سبيل التفاؤل لأنها مظنة الهلاك

والإشارة في قوله تعالى (ذلك الفوز العظيم) إلى كل من النعميين الجناني والروحاني الذين يحصلان بعد النجاة من أهوال يوم القيامة ، وقيل : إنه للثاني فقط ، والأول أصح لأنه الأكل ، ولأن مثل هذا الاطلاق ورد في إثر اطلاق الجزاء بالجنة وحدها في آيتين من سورة التوبة غير الآية التي أوردناها آنفا ، وفي إثر اطلاق الجزاء بالجنة مع النجاة من عذاب النار كما تراه في آخر سورة الدخان وفي معناه مافي سور المؤمن والحديد والصف والتغابن ، فإن ذكر المغفرة فيها يتضمن معنى النجاة من عذاب النار . فنسأل الله الكريم الرحمن الرحيم ، أن يجعلنا من أهل هذا الفوز العظيم ، بفضله وإحسانه ، وتوفيقنا لأسباب مرضاته .

ثم ختم جل جلاله هذه السورة بقوله ﴿ اللهُ ملك السموات والأرض وما فيهن

وهو على كل شيء قدير ﴾ وهو مناسب لما قبله مباشرة ومناسب لأن يكون ختاماً لجموع مافي هذه السورة . أما الأول فلما بين ما لأهل الصدق عنده من الجزاء الحق في مقعد الصدق ، بين عقبه سعة ملكه وعموم قدرته الدالين على كون ذلك الجزاء لا يقدر عليه غيره . وأما الثاني فلما كان أكثر آيات هذه السورة في محاجة أهل الكتاب عامة ، و بسط الحجج على بطلان أقوال النصاري في نبينهم خاصة ، وسائرهما في بيان أحكام الحلال والحرام ، مع النص على إكمال الدين بالقرآن ، وعلى وحدة الدين الإلهي واختلاف الشرائع والمذاهب للأمم — ولما كان كل من ذينك القسمين في الأصول والفروع قد تكرر فيه الوعد والوعيد ، وقفي عليهما بذكر جمع الله تعالى الرسل يوم القيامة وسؤالهم عن التبليغ ، وجواب أحدهم الدال على شهادتهم على أقوامهم بالحق ، وتفويض أمرهم إلى الله عز وجل .

لما كان ما ذكر كما ذكر ناسب أن نختم هذه السورة ببيان كون الملك كله والقدرة كلها لله وحده ، وأن ملك السموات والأرض وما فيهن لله وحده ، كما يدل عليه تقديم الظرف — وهو خبر المبتدأ ... وقد اختيرت كلمة «ما» في قوله «وما فيهن» على «من» الخاصة بمن يعقل ، وهو الذي من شأنه أن يملك ، لأن مدلولها أعم وأشمل ، وللإشارة إلى أن يوم الجزاء الحق يستوى فيه من يعقل ومن لا يعقل ، فلا يملك معه أحد شيئاً ، لاحقيقة ولا مجازاً ، ويدخل في ذلك المسيح

وأما اللذين عبدا من دون الله ، فيتضمن الحصر والتعريض بعبادتهما ، وبالانكthal على شفاعتهما ، إذ الملك والقدرة لله وحده (من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه) وغاية الأمر أنهما من عباد الله المسكرين (وقالوا : اتخذ الرحمن ولداً - سبحانه ، بل عباد مكرمون \* لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون \* يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون \* ومن يقل منهم : إني إله من دونه - فذلك نجزيه جهنم ، كذلك نجزي الظالمين) صدق الله العلي العظيم

## خلاصة سورة المائدة

انفردت هذه السورة بعدة مسائل في أصول الدين وفروعه وبتفصيل عدة أحكام أجملت في غيرها إجمالاً ، وأكثرها في بيان شؤون أهل الكتاب ومحاجتهم ونحن نذكر قاري تفسيرنا بخلاصتها مراعين مناسبة بعض المسائل لبعض لاعلى ترتيب ورودها في السورة ، وجعلنا ذلك على قسمين :

القسم الأول ماهو من قبيل الأصول والقواعد الاعتقادية أو العملية \*

(١) أهم الأصول التي انفردت بها السورة ، بيان إكمال الله تعالى للمؤمنين دينهم الذي ارتضى لهم بالقرآن ، وإتمام نعمته عليهم بالإسلام (راجع ص ١٥٤ - ١٦٧ ج ٦)

(٢) النهى عن سؤال النبي ﷺ عن أشياء من شأنها أن تسوء المؤمنين إذا أبديت لهم لما فيها من زيادة التكاليف مثلاً (راجع ص ١٢٥-٢٠٩ ج ٧) وقد علم من الآيات التي نزلت في هاتين المسألتين المتلازمتين أن كل حكم ديني من اعتقاد أو عبادة أو حلال أو حرام لم يدل عليه النص دلالة صريحة ولم تمض به السنة العملية من عهد النبي ﷺ فليس من الدين الذي هو حجة الله على كل من بلغتهم دعوة الرسول ، بحيث يطالبون به في الدنيا ويستلون عنه في الآخرة ، كما فصلنا ذلك في تفسيرها مع بيان الفرق بين الأحكام الدينية والدنيوية. وأماما دل



عليه الكتاب أو السنة دلالة غير صريحة - ومنه أكثر ما اختلف أئمة العلم في دلالة -  
فهو حجة على من فهم منه الحكم لا على كل أحد كما بيناه في تفسير آية تحريم الخمر  
(٣) بيان أن هذا الدين الكامل مبني على العلم اليقيني في الاعتقاد والهداية  
في الأخلاق والأعمال ، وأن التقليد باطل لا يقبله الله تعالى ، كما هو صريح الآية  
١٠٧ (راجع ص ٢٠٥ ج ٧) وتقدم مثلها في سورة البقرة .

(٤) بيان أن أصول الدين الإلهي على السنة الرسل كلهم هي الايمان بالله واليوم  
الآخر والعمل الصالح ، فمن أقامها كما أمرت الرسل من أية ملة - من ملل الرسل  
كاليهود والنصارى والصابئين - فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم في الآخرة  
ولا هم يحزنون (ص ٤٧٦ ج ٦) وتقدم مثل ذلك في سورة البقرة .

(٥) وحدة الدين واختلاف شرائع الأنبياء ومناهجهم فيه .

(٦) هيمنة القرآن على الكتب الإلهية (ص ٤١٠ ج ٦)

(٧) بيان عموم بعثة النبي ﷺ وأمره بالتبليغ العام وكونه لا يكلف من  
حيث كونه رسولا إلا التبليغ . وإن من حجج رسالته أنه بين لأهل الكتاب كثيراً  
مما كانوا يخفون من كتبهم وهو قسمان (أحدهما) ماضع منذ قبل بعثة النبي ﷺ  
بناء على الأصل المبين في هذه السورة وهو أنهم نسوا حظاً عظيماً مما ذكرهم الله به  
بإنزاله فيها (وثانيهما) ما كانوا يكتُمونه من الأحكام اتباعاً لأهوائهم مع وجوده  
في الكتاب كحكم رجم الزاني ، وقد بينا كلا من القسمين في موضعه من هذه السورة  
ولولا أن محمداً الأُمي مرسل من عند الله لما علم شيئاً من هذا ولا ذاك

(٨) عصمة الرسول ﷺ من الناس أن يضروه أو يقدروا على صده عن  
تبليغ رسالة ربه ، وهذا من دلائل نبوته ﷺ أيضاً ، فكم حاولوا قتله فأعيامهم  
وأعجزهم (ص ٤٧٣ ج ٦)

(٩) بيان أن الله أوجب على المؤمنين إصلاح أنفسهم أفرادها وجماعتها وأنه  
لا يضرم من ضل من الناس إذا هم استقاموا على صراط الهداية ، أي لا يضرم  
ضلاله في دنياهم لأن الله تعالى لا يجعل له سبيلاً عليهم ، ولا يضرم في أمر دينهم  
وآخرتهم لأن الله تعالى لم يكلفهم إكراه الناس على الهدى والحق ، ولا أن يخلفوا

لهم الهداية خلقاً ، وإنما كلفهم أن يكونوا مهتدين في أنفسهم بإقامة دين الله تعالى في الأعمال الفردية والمصالح الاجتماعية ، ومنها الدعوة إلى الحق والخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

(١٠) تأكيد وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بما بينه الله تعالى من لعن الذين كفروا من بنى إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم وتعليله ذلك بأنهم كانوا لا يتقاهون عن منكر فعلوه .

(١١) نفي الحرج من دين الإسلام (ص ٢٥٨ و ٢٦٩ ج ٦)

(١٢) تحريم الغلو في الدين والتشدد فيه ولو بتحريم الطيبات وترك التمتع بها وتحريم الخبائث والاعتداء والإسراف في الطيبات (ص ٤٨٨ ج ٦ و ١٧-٣٢ ج ٧)

(١٣) قاعدة إباحة الإضرار المحرم لذاته فيما يضطر إليه كالطعام ومنه أخذ الفقهاء قولهم : الضرورات تبيح المحظورات (راجع ص ١٦٧ ج ٦)

(١٤) قاعدة التفاوت بين الخبيث والطيب وكونهما لا يستويان في الحكم كما أنهما لا يستويان في أنفسهما وفيما يترتب عليهما . وهذا أصل عظيم من أصول التحليل والتحریم في الطعام وغيره يدل على تعليل الأحكام الشرعية بالحكم والمصالح . وعلى عدم استواء جزاء الخبيث والطيب من الناس عند الله عز وجل (ص ١٢٢ ج ٧)

وما كان تعليل الأحكام وبيان حكمتها وقائدتها إلا لأجل توحيها - كأحكام الطهارة وتحريم الخمر والميسر وبعض الطعام وأحكام الوصية والشهادة وإقسام الشهداء اليمين وإنك لتجد الذين يجملون ذلك لإعراضهم عن حكم القرآن وأسرار السنة قد جعلوا أمر الوضوء والغسل تعبدياً محضاً . لا يستلزم النظافة فعلاً ولا قصداً ، وزعموا أن تحريم الخمر تعبدى لا يدل على تحريم كل مسكر بنسأ على رأيهم أن الخمر ما كان من عصير العنب خاصة ، فما القول في فهمهم لسائر الأحكام ؟

(١٥) تحريم الاعتداء على قوم بسبب بغضهم وعداوتهم ، لأنه يجب على المؤمنين أن يلتزموا الحق والعدل ولا يكونوا كأهل السياسة المدنية (ص ١٢٨ و ٢٧٤ ج ٦)

(١٦) وجوب الشهادة بالقسط والحكم بالعدل والمساواة فيهما بين غير

المسلمين كالمسلمين ولو للأعداء على الأصدقاء ؛ وتأكيده وجوب العدل في سائر الأحكام والأعمال ( ص ٢٧٦ و ٢٨٣ و ٣٩٤ و ٤١٢ و ٤٢٠ ج ٦ )

(١٧) الأمر المطلق العام في أول السورة بالوفاء بالعقود التي يتعاقد الناس عليها في جميع معاملاتهم الدنيوية من شخصية ومدنية . وهذه قاعدة عظيمة من قواعد الشريعة الاسلامية ، وهي أن الله تعالى وكل أمر العقود التي يتعاملون بها إلى عرفهم ومواضعاتهم ، لأنها من مصالحهم التي تختلف باختلاف الأحوال ، فلم يقيدهم في أحكامها وشروطها بقيود دائمة إلا ما أوجبه الشرع مما لا يختلف باختلاف الأحوال والعرف ، كتحريم أكل أموال الناس بالباطل كالربا والقمار ، فكل عقد يتعاقد عليه الناس لم يحل حراما ولم يحرم حلالا مما ثبت بالنص ولو اقتضاه فهو جائز .

(١٨) إيجاب التعاون على البر والتقوى ، ومنه تأليف الجماعات الخيرية والعلمية وتحريم التعاون على الاثم والعدوان

(١٩) بيان أن الله تعالى جعل الكعبة البيت الحرام قياما للناس في أمر دينهم وديارهم ، فهو جعل تكويني باعتبار شرعي واعتبار آخر ، وهو يدل على علمه الواسع المحيط بالأشياء والحكم والمصالح والمنافع

(٢٠) النهي عن موالاة المؤمنين للكافرين وبيان أن من آيات النفاق ومرض القلب المسارعة في موالاة من دون المؤمنين ، خوفا أن تدور الدائرة على المؤمنين فتكون لهم يد عند أعدائهم يستفيدون بها منهم ( ص ٤٢٣ و ٤٤٤ ج ٦ )

(٢١) تفصيل أحكام الوضوء والغسل والتيمم مع بيان أن الله تعالى يريد أن يطهر الناس ويزكيهم بما شرعه لهم من أحكام الطهارة وغيرها . وشمول الطهارة في آية الوضوء لظهور الظاهر والباطن . وهذا يدل على أن أحكام الطهارة كلها معقولة المعنى كما أشرنا إليه في المسألة الرابعة عشرة ، فيجب أن يتحرى بأداء ماورد به الشرع ما يتحقق به الحكمة منه . ويدل على أن الوسوسة في الطهارة مذمومة مخالفة لنص الشرع ومقصده

(٢٢) تفصيل أحكام حلال الطعام وحرامه وبيان ما حرم منه لكونه خبيثا في ذاته كالميتة وما في معناها والخنزير وما حرم لسبب ديني كالذبيح للأصنام .

(٢٣) تحريم الخمر وهو كل مسكر ، والميسر وهو القمار ، ومنه ما يسمى في عرف الناس اليوم بالمضاربات

(٢٤) أحكام محرمات الإحرام

(٢٥) تفصيل أحكام الصيد للحرم وغيرهم في أوائل السورة وأواخرها

(٢٦) حدود الحجار بين الذين يفسدون في الأرض ، ويخرجون على أئمة العدل ، وحد السرقة وما يتعلق بالحد كسقوطه بالتوبة بشرطه

(٢٧) أحكام الأيمان وكفارتها وأيمان الأئمة والشهود

(٢٨) تأكيد أمر الوصية قبل الموت وأحكام الشهادة على الوصية وفي قضاياها

وشهادة غير المسلم على المسلم ، والفرق بين الشهادة والإشهاد ، وإننا بعد الإطالة في تفسير الآيات في الوصية والشهادة فيها لخصنا مسائلها في ١٥ مسألة

(٢٩) الأمر بالتقوى في عدة آيات من هذه السورة تدخل في جمع الكثرة .

لأن صلاح أمور الدنيا والدين يتوقف على التزامها ، وإتمامها يرجى بتكرار الأمر بها في كل سياق بحسبه

(٣٠) بيان تفويض أمر الجزاء في الآخرة إلى الله تعالى وحده كما حكاه سبحانه

من قول المسيح في ذلك اليوم مقرونا بتعليقه ودليله ، وكون النافع في ذلك اليوم هو الصدق في الظاهر والباطن . جعلنا الله من أهله

### ﴿ القسم الثاني ﴾

( ماورد من الأخبار والحجاج والأحكام في شأن أهل الكتاب )

من الآيات في هذا القسم ما نزل في شأن أهل الكتاب عامة ومنه ما هو في أحد الفريقين خاصة . فن المشترك : وصفهم بالملوف في دينهم المستنزم للمعصب الضار ، واتباعهم أهواء من ضل قبلهم من الوثنيين وغيرهم ، وبالقرور في دينهم وزعمهم أنهم أبناء الله وأحباؤه ، وبأنهم مع ذلك نقضوا ميثاق ربهم وأسوأ حظا عظيما مما ذكرهم الله به على السنة أنبيائهم . ولم يقيموا التوراة والانجيل كما أوجب الله عليهم وقد فسد دعواهم أنهم أبناءه وأحباؤه بما يأتي ذكره قريبا وبين الله لهم حفيظة الأمر

وهي أنهم بشر من خلق الله ، لأمزية لهم على سائر البشر في أنفسهم وذواتهم ، لأن البشر إنما يمتاز بعضهم على بعض بالعلوم الصحيحة والأخلاق الكريمة والأعمال الصالحة ، لا بالنسب والانتماء إلى الأنبياء والصالحين وان كانوا مخالفين لهم في هدايتهم وذكر من جزائهم على سوء أعمالهم في الدنيا إلقاء العداوة والبغضاء بينهم ، وأنه يعذبهم في الدنيا بذنوبهم الشخصية والقومية كغيرهم ، وان ذلك يدحض دعواهم أنهم أبناء الله وأحباؤه ، ودعاهم كافة إلى الاسلام ، والايان بخاتم الرسل عليه الصلاة والسلام ، الذي بين لهم حقيقة دينهم الذي كان عليه سلفهم ، ودحض ما زادوا فيه بالبرهان ، وبين بعض ما كانوا يخفون أو يجهلون منه أحسن بيان

ووصف التوراة والانجيل أحسن وصف . وذكر من أخبار التوراة قصة ابني آدم بالحق ، ومن أحكامها عقوبات القتل واتلاف الأعضاء والجروح ، ومن أخبار الانجيل والمسيح ما هو حجة على الفرقيين ، وبين أن الكتابين أنزلا نوراً وهدى للناس ، وأنهم لو كانوا أقاموهما لكانوا في أحسن حال ، ولسارعوا إلى الايمان بما أنزله الله على خاتم رسله مصداقاً لأصلهما ، ومبيناً لما طرأ عليهما ، ومكلاً لدين الأنبياء جميعاً ، على سنة الله في النشوء والارتقاء ، التي هي أظهر في البشر منها في سائر الأشياء ، ولكنهم اتخذوا الاسلام هزواً واعباً في جملته وفي صلاته ، ووالوا عليه المناصبين له من أعدائه ، فدعى الله المؤمنين عن موالاتهم

ومما جاء في اليهود خاصة نعيماً عليهم وبيانا لسوء حالهم - أنهم تقضوا ميثاق الله الذي أخذهم عليهم في كتابهم ونسوا حظاً عظيماً ذكروا به ، وحرفوا الكلم عن مواضعه ، وتركوا الحكم بالتوراة وأخفوا بعض أحكامها ، وحكوا الرسول ولم يرضوا بحكمه الموافق لها ، وان من صفاتهم الغالبة عليهم قساوة القلب ، والخيانة والمكر . والكذب وقول الائم ، والمبالغة في سماع الكذب وأكل السحت ، والسعي بالفساد في الأرض ، وفي ايقاد نار الفتن والحرب . وانهم كانوا يقتلون الأنبياء والرسل بغير حق . وتمردوا على موسى إذ أمرهم بدخول الأرض المقدسة وقتال الجبارين فدأبهم الله بالتية في الأرض ، وانهم كانوا أشد الناس عداوة للمؤمنين ، حتى أنهم يوالون عليهم المشركين ، بسبب ماورثوه من تلك الصفات عن الغابرين . وذكر أنه عاقبهم على

ذلك كله باللحن على السنة الرسل ، وبالغضب والمسخ . وهذه الصفات التي غلبت عليهم في زمن البعثة وقبله تثبتها تواريخهم وتواريخ غيرهم ، ومن المعلوم أنها لم تكن عامة فيهم ولا شاملة لجميع أفرادهم ، فقد أنصفهم الحكم العدل في هذه السورة وغيرها بالحكم على الكثير منهم أو على أكثرهم . ومنه قوله في هذه السورة (منهم أمة مقتصدون وكثير منهم ساء ما يعملون) و بينا في هذا الموضوع ما كان بعد النبي ﷺ من مساعدة اليهود للمسلمين في الشام والاندلس لعد لهم فيهم على النصارى الظالمين لهم وبما جاء في النصارى خاصة أنهم نسوا - كاليهود - حظا مما ذكروا به ، وأنهم قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم ، وقالوا إن الله ثالث ثلاثة ، ورد عليهم هذه العقيدة بالأدلة العقلية ، وبرهانة المسيح منها ومن منتحلها يوم القيامة ، وبين لهم حقيقة المسيح وأنه عبد الله ورسوله وروح منه ، وما أيده به من الآيات ، وحال حواريه وتلاميذه في الايمان ؛ وبين أنهم أقرب الناس مودة للمؤمنين ، ( ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون ) فليراجع تفسير ذلك في أول الجزء السابع وجملة الآيات الواردة في أهل الكتاب تشهد لنفسها أنها من عند الله تعالى لا من عند محمد بن عبد الله العربي الأمامي الذي لم يقرأ شيئا من تلك الكتب ، على أن تلك الآيات ليست موافقة لها ولهم موافقة الناقل المنقول عنه ، وإنما هي فوق ذلك حكم لهم وعليهم وفيهم وفي كتبهم حكم المومنين السميع العليم

أحكام السورة الخاصة بأهل الكتاب

لو كان هذا القرآن من وضع البشر لشرع معاملة أهل الكتاب الموصوفين بما ذكر - ولا سيما الذين ناصبوا الاسلام العدا عند ظهوره - بأشد الأحكام وأقساها . ولكنه تنزيل من حكيم حميد ، أمر في هذه السورة بمعاملتهم بالعدل ، والحكم بينهم بالقسط ، وحكم بحل مواكبتهم ، وتزوج نسائهم ، وقبول شهادتهم ، والعفو والصفح عنهم ، وهذه الأحكام التي شرعت هذه المعاملة الفضلى لهم نزلت بعد إظهار اليهود للنبي ﷺ والمؤمنين منتهى العداوة والغدر ، وبعد أن ناصبوه مع المشركين الحرب ، وهي تتضمن تأليف قلوبهم ، واكتساب مودتهم ( راجع ص ١٩٥ ج ٦ ) وقد ختم الله تعالى السورة بذكر الجزاء في الآخرة بما يناسب أحكامها كلها ،

كما بيناه في تفسير آخر آية منها .

روى أحمد والنسائي والحاكم وصححه والبيهقي في سننه وبعض رواة التفسير عن جبير بن نفير قال « حججت فدخلت على عائشة فقالت لي : يا جبير تقرأ المائة؟ قلت نعم . فقالت : أما إنها آخر سورة نزلت ، فما وجدتم فيها من حلال فاستحلوه ، وما وجدتم فيها من حرام فحرموه . وروى أحمد والترمذي وحسنه والحاكم وصححه والبيهقي في سننه عن عبدالله بن عمرو قال « آخر سورة نزلت سورة المائة والفتح وقد تقدم في آخر تفسير سورة النساء بعض ماورد في آخر ما نزل من القرآن من السور برمتها ومن الآيات ، وكان كل يروى ما وصل اليه علمه ، والله أعلم .

﴿ تم تفسير سورة المائة ﴾

﴿ يقول محمد رشيد مؤلف هذا التفسير قد وقفني الله تعالى لانعام تفسير هذه السورة في أوائل شهر ربيع الآخر سنة ١٣٣٤ وكنت بدأت بتفسيرها في مثل هذا الشهر من سنة ١٣٣١ وسبب هذا البطء أنني أكتب التفسير لينشر في مجلة المنار فتارة أفسر في الجزء منه بضع آيات ، وتارة أفسر آية واحدة في عدة أجزاء . وقد يمر شهر أو أكثر ولا أكتب في التفسير شيئاً ، وأسأل الله تعالى أن يوقفني لانعام هذا التفسير بمنع العوائق والمباركة في الوقت وأن يؤيدني فيه بروح من عنده ﴾

## ﴿ سورة الانعام - ٦ ﴾

(وهي السورة السادسة ، وآياتها ١٦٥ عند القراء الكوفيين ، وعليه مصحف الحكومة المصرية وفلوجل - و ١٦٦ عند البصريين والشاميين و ١٦٧ عند الحجازيين )

هي مكية - قيل : إلا آية واحدة هي قوله تعالى « ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة » فإنها مدنية رواه ابن المنذر عن أبي جحيفة - وقيل إلا آيتين نزلتا في المدينة في رجل من اليهود قال : ما أنزل الله على بشر من شيء ، فأنزل فيهم « وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء » الآيتين - رواه أبو الشيخ عن

الكلبي وسفيان - وقيل هما ( قل تعالوا أتل ما حرم ربكم ) الخ الآيتين ، رواه اسحق بن راهويه في مسنده عن شهر بن حوشب ، وما قبله أقوى من جهة معنى الآيتين ، فانه في محاجة اليهود الذين كانوا في المدينة ، وأما ( قل تعالوا ) الآيتين فصنعا من موضوع السور المسكية ، وهما متصلتان بما بعدها ، وقيل : إن الآية الثالثة بعدهما مدنية أيضاً ، كما رواه ابن النحاس عن ابن عباس وسيأتي قريباً - وقيل إلاست آيات ( وما قدروا الله حق قدره ) إلى آخر الآيتين بعدها و ( قل تعالوا ) إلى آخر الآيتين بعدها : وهذا جمع بين الأقوال السابقة كلها .

وقال السيوطي في الاتقان : قال ابن الحصار : استثنى منها تسع آيات ولا يصح به نقل ، خصوصاً ما قد ورد أنها نزلت جملة ( قلت ) قدصح النقل عن ابن عباس باستثناء ( قل تعالوا ) الآيات الثلاث كما تقدم . والبواقي ( وما قدروا الله حق قدره ) لما أخرجه ابن أبي حاتم أنها نزلت في مالك بن الصيف ، وقوله ( ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا ) الآيتين - نزلنا في مسيلة . وقوله ( الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه ) وقوله ( والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق ) اه أقول : قد ثبت أن بعض الآيات كانت تصدق على وقائع تحدث بعد نزولها أو قبله فتذكر 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 الصحابي إن آية كذا نزلت في كذا - وهو يريد أنها نزلت في إثبات هذا الأمر أو حكمة أو دالة عليه فيظن الراوي عنه أنها نزلت عند حدوث ذلك الأمر ، والصحابي لا يريد ذلك . 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 ، فالخيار عدم قبول القول به إلا إذا ثبت برواية صحيحة السند صريحة التمس سلامة من المعارضة والاحتمال ، وإننا لم نرهم صححوها مما رووه من الاستثناء إلا رواية ابن عباس في استثناء ثلاث آيات هن من موضوع السور المسكية ولعلمهم لو ذكروا لنا الرواية بنصها لما وجدنا فيها حجة على ما قالوا .

وأما ما روى في نزول الأنعام جملة واحدة فقد أخرجه غير واحد من المحدثين



عن غير واحد من الصحابة والتابعين - ففي الاتقان أنه أخرجه أبو عبيدو الطبراني عن ابن عباس، والطبراني من طريق يوسف بن عطية - وهو متروك - عن ابن عمر مرفوعا وعن مجاهد وعطاء، وفي كل رواية من هذه الروايات أنها نزلت يشيعها سبعون ألف ملك إلا أثر مجاهد فإنه قال فيه خمسمائة ملك . قال السيوطي : فهذه شواهد يقوى بعضها بعضا ، ثم نقل عن ابن صلاح أنه روى ذلك من طريق أبي ابن كعب بسند ضعيف وقال : ولم تره إسنادا صحيحا ، وقد روى ما يخالفه . فروى أنها لم تنزل جملة بل نزلت آيات منها بالمدينة اختلفوا في عددها فقيل ثلاث وقيل ست وقيل غير ذلك اه . وعزاه في الدر المنثور إلى آخرين أخرجه أيضا عن ذكر وعن أنس وأبي بن كعب مرفوعا وعن ابن مسعود وأسماء بنت يزيد وأبي جحيفة وعلى المرتضى فكثر الروايات في مسألة لا مجال فيها للرأي فتكون اجتهادية ولا للهوى فتكون موضوعة ولا لغلط الرواة فتكون معلولة - لا بد أن يكون لها أصل صحيح ونقول : انه لم يرو أحد أنها لم تنزل جملة واحدة بهذا اللفظ المناقض لتلك الروايات المصرحة بنزولها جملة واحدة كحديث ابن عمر « نزلت على سورة الانعام جملة واحدة يشيعها سبعون ألف ملك » وإنما مراد ابن الصلاح بذلك ما روى من استثناء بعض الآيات ، وقد علمت أنه ليس فيه نص صحيح صريح يدل على ذلك فرواية نزولها جملة واحدة أرجح بموافقتها للأصل وبكونها مثبتة بروايات الاستثناء نافية والمثبت مقدم على النافي ، وقد جمع بينهما من قال أنها نزلت جملة واحدة واستثنى كابن عباس ( والاستثناء معيار العموم ) وإذا كان ما صححه السيوطي من استثناء ثلاث آيات عن ابن عباس هو ما رواه ابن النحاس عنه في ناسخه فقد انحل الاشكال فإن نص عبارته : سورة الانعام نزلت بمكة جملة واحدة فهي مكية إلا ثلاث آيات منها نزلن بالمدينة ( قل تعالوا أتل ) إلى تمام الآيات الثلاث اه فقد صح بهذه الرواية إذاً أن هذه السورة الطويلة نزلت جملة واحدة ، وهذا نص توقيفي عرف أصله المرفوع فهو لا يحتمل التأويل ، على أن استثناء الآيات الثلاث فيه يحتمل التأويل كما تقدم ، وابن عباس لم يكن بمكة ممن يحفظ القرآن ويروي الحديث ، فإنه ولد قبل الهجرة بثلاث سنين أو خمس ، وإنما روى

ذلك عن غيره فيحتمل أن يكون الاستثناء من رأيه أو رأى من روى هو عنه وان يكون مروياً عنه بالمعنى ويكون بعض الرواة هو الذى عبر بالاستثناء وإذا كان هذا الاستثناء صحيحاً قصاراه أن السورة بعد أن أنزلت جملة واحدة ألحق بها ثلاث آيات مما نزل بالمدينة ، فبطل بذلك ما قديتوهم من كلام ابن الصلاح وما يظنه كثير من الناس من أنه لم ينزل شيء من السور الطول ولا سور المتين جملة واحدة لأن ما اشتهر نزوله جملة واحدة غير هذه السورة كله من المفصل ( وسور المفصل من ق أو الحجرات إلى آخر المصحف فى الأشهر ) وقد روى أبو هريرة ما يدل على أن قوله تعالى ( وأنذر عشيرتك الأقربين ) نزل بالمدينة وقد ثبت عن ابن عباس أنه نزل بمكة ، وأنه لما جمع النبي ﷺ بطون قریش وأنذرهم عملاً بالآية قال له أبو لهب : ثبت يدك سائر اليوم ألهذا دعوتنا ؟ فأنزل الله عز وجل ( ثبت يدا أبى لهب ) السورة ، وإنما يروى ابن عباس وأبو هريرة مثل هذا مرسلًا إذ لم يكن لهما رواية مرفوعة إلا بعد الهجرة بستين ، وقد صرح الحافظ ابن حجر فى الفتح بأن روايتهما لنزول آية ( وأنذر عشيرتك ) مرسله وكتاتهما فى البخارى

وقد مال السيد الأوسى فى روح المعانى إلى القول بضعف ما ورد فى نزول الأنعام جملة واحدة ونقل عن الإمام حكاية الاتفاق على القول بنزولها جملة وأنه استشكل ذلك بأنه كيف يمكن أن يقال حينئذ فى كل واحدة من آياتها إن سبب نزولها الأمر الغلائى ، مع أنهم يقولونه ؟ ثم أشار إلى ضعف حكاية الامام الاتفاق ويمكن أن يدفع الاشكال ( أولاً ) بأنه لم يقل أحد بأن لكل آية من آيات هذه السورة سبباً وإنما قيل ذلك فى زهاء عشر من آياتها ( وثانياً ) أن ما قيل فى أسباب نزول تلك الآيات بعضه لا يصح والبعض الآخر لا يدل على نزول تلك الآيات متفرقة ، وإما قالوا إن آية كذا نزلت فى كذا أو فى قول المشركين كيت وكيت ، وهذا هو الأكثر فإذا صح كان معناه أن تلك الآيات نزلت بعد تلك الوقائع والأقوال مبينة حكم الله فيها وهذا لا ينافى نزولها دالة على ذلك فى ضمن السورة وقال الإمام الرازى فى أول تفسيره لهذه السورة قال الأصوليون هذه السورة اختصت بنوعين من الفضيلة - أحدهما أنها نزلت دفعة واحدة ، والثانى أنها

شيعة سبعةون ألفاً من الملائكة . والسبب فيه أنها مشتتة على دلائل التوحيد والعمل والنبوة والمعاد وإبطال مذاهب المبطلين والملحددين ، وذلك يدل على أن علم الأصول في غاية الجلالة والرفعة ، وأيضاً فانزال ما يدل على الأحكام قد تكون المصلحة أن ينزله الله تعالى قدر حاجتهم وبحسب الحوادث والنوازل ، وأما ما يدل على علم الأصول فقد أنزله الله تعالى جملة واحدة ، وذلك يدل على أن تعلم علم الأصول واجب على الفور لاعلى التراخي . ١٥

ومراد بالاصول عقائد الدين وإنما يجب تعلمها على طريقة القرآن لاعلى طريقة المتكلمين وفلاسفة اليونان . ولم يذكر في الكلام عن السورة في أوائلها ما نقله عن الأوسى . فلهذا ذكره في أثناء تفسير السورة ، فان لقب « الامام » إذا أطلق في كتب من بعد الرازي من المفسرين والمتكلمين والاصوليين والمنطقيين فانما يتصرف اليه وفي فتح البيان: قال القرطبي: قال العلماء هذه السورة أصل في محاجة المشركين وغيرهم من المبتدعين ومن كذب بالبعث والنشور وهذا يقتضى إنزالها جملة واحدة لأنها في معنى واحد من الحجبة وإن تصرف ذلك بوجوه كثيرة وعليها بنى المتكلمون أصول الدين ١٥

مناسبة هذه السورة لما قبلها

من نظر ترتيب السور كلها في المصحف يرى أنه قد روعي في ترتيبها الطول والنوسط والقصر في الجملة ، ومن حكته أن في ذلك عوناً على تلاوته وحفظه ، فالناس يبدؤون بقراءته من أوله فيكون الانتقال من السبع الطول إلى المثني فالمثنى فالمفصل<sup>(١)</sup> أنفي للعلل وأدعى إلى النشاط ، ويبدؤون بحفظه من آخره لأن ذلك أسهل على الأطفال ، ولكن في كل قسم من الطول والمثني والمفصل تقديماً لسور قصيرة على سور أطول منها ، ومن حكمة ذلك أنه قد روعي التناسب في معاني السور ، مع التناسب في السور ، أي مقدار الطول والقصر .

(١) قالوا إن السبع الطول أولها البقرة وآخرها التوبة ، وإن سور المثني ما كانت آياتها أكثر من مائة أو قريباً منها والمثنى ما كانت آياتها أقل من مائة مما قبل المفصل سميت مثنى لأنها ثانية المثني أو لأنها ثمنى وتعاد كثيراً في التلاوة - وسميت الفاتحة الثاني لهذا المعنى أيضاً وهي المفصل مفصلاً لكثرة الفصل بين سورته وتقديمه

وقد تقدم هذه السورة أربع السور الطولى ، وهى بعد الفاتحة التى لا يراعى  
مناسبتها لما بعدها وحده ، إذ هى فاتحة القرآن كله ، وهذه السور الأربع مدنية وبينها  
من التناسب فى الترتيب ما بيناه . وقد جاء بعدهن سورتا الأنعام والأعراف المكيّتان  
وبعدهما سورتا الأنفال والتوبة المدنيّتان ، ويقعان فى أوائل الربع الثانى من القرآن  
وما بعدهما من سور النصف الأول من القرآن كله مكيّ ، وسور الربع الثالث كلها  
مكيّة أيضا لإسورة النور، فانها مدنية وإسورة الحج فهى مختلف فيها والتحقيق  
إنها مختلطة . وأما الربع الرابع فهو مختلط وأكثره سور المفصل التى تقرأ كثيرا فى الصلاة  
فيلبغى بيان مناسبة جعل سورتي الأنعام والأعراف بعد الأربعة المدنية الأولى  
وقبل السورتين المدنيّتين اللتين بعدهما ثم مناسبة الأنعام المائدة خاصة :

سورة البقرة أجمع سور القرآن لأصول الاسلام وفروعه ففيها بيان التوحيد  
والبعث والرسالة العامة والخاصة وأركان الاسلام العملية ، وبيان الخلق والتكوين  
وبيان أحوال أهل الكتاب والمشركين والمنافقين فى دعوة القرآن ، ومحااجة الجميع وبيان  
أحكام المعاملات المالية والقتال والزوجية ، والسور الطولى التى بعدها متممة لما فيها فالثلث  
الأولى منها مفصلة لكل ما يتعلق بأهل الكتاب ، ولكن البقرة أطالت فى محااجة اليهود  
خاصة ، وسورة آل عمران أطالت فى محااجة النصارى فى نصها الأول ، وسورة  
النساء حاجتهم فى أواخرها ، واشتملت فى أثنائها على بيان شؤون المنافقين مما أجل  
فى سورة البقرة ، ثم أتت سورة المائدة محااجة اليهود والنصارى فيما يشتركان فيه وفيما  
ينفرد كل منهما به . ولما كان أمر العقائد هو الأهم المقدم فى الدين ، وكان شأن أهل  
الكتاب فيه أعظم من شأن المشركين ، قدمت السور المشتملة على حاجتهم  
بالتفصيل ، وناسب أن يجيء بعدها ما فيه محااجة المشركين بالتفصيل وتلك سورة  
الأنعام لم تستوف ذلك سورة مثلها ، فهى متممة لشرح ما فى سورة البقرة مما يتعلق  
بالعقائد ، وجاءت سورة الأعراف بعدها متممة لما فيها ومبينة لسنن الله تعالى فى  
الأنبياء المرسلين وشؤون أممهم معهم وهى حجة على المشركين وأهل الكتاب جميعاً  
ولكن سورة الأنعام فصلت الكلام فى إبراهيم الذى ينتمى إليه العرب وأهل الكتاب  
فى النسب والدين ، وسورة الأعراف فصلت الكلام فى موسى الذى ينتمى إليه أهل

الكتاب ويقع شريعته جميع أنبيائهم حتى عيسى المسيح عليهم الصلاة والسلام ولما تم بهذه الصورة تفصيل ما أجمل في سورة البقرة من العقائد في الاهليات والنبوت والبعث ناسب أن يذكر بعدها ما يتم ما أجمل فيها من الاحكام ولا سيما أحكام القتال والمناقضين ، وكان قد فصل بعض التفصيل في سورة النساء ، فكانت سورة الأنفال والتوبة هما المفصلتين لذلك وبهما يتم ثلث القرآن

وقد علم بما شرحناه أن ركن المناسبة الأعظم بين سورتي المائدة والأنعام أن المائدة معظمها في محاجة أهل الكتاب ، والأنعام معظمها بل كلها في محاجة المشركين ، ومن التناسب بينهما في الأحكام أن سورتي الأنعام قد ذكرت أحكام الأطعمة المحرمة في دين الله والذبايح بالإجمال ، وسورة المائدة ذكرت ذلك بالتفصيل وهي قد أنزلت أخيراً كما هو معلوم - ومن التفصيل في هذه المسألة ما في سورة الأنعام من السكلام على محرّمات الطعام عند المشركين ، وما في المائدة من الكلام على طعام أهل الكتاب

هذا ما أراه من وجوه التناسب في الكليات بين هذه السورة التي شرعت في تفسيرها وبين ما قبلها مباشرة وما قبلها وما بعدها مطلقاً . ثم رجعت إلى ما ذكر في كتب التفسير من ذلك دون تصفح آيات السورة فرأيت في روح المعاني ما نصه : « ووجه مناسبتها لآخر المائدة على ما قاله بعض الفضلاء أنها افتتحت بالحمد وتلك اختتمت بفصل القضاء وهما متلازمان كما قال سبحانه ( وقضى بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب العالمين ) وقال الجلال السيوطي في وجه المناسبة إنه تعالى لما ذكر في آخر المائدة ( لله ملك السموات والارض وما فيهن ) على سبيل الاجمال افتتح جل شأنه هذه السورة بشرح ذلك وتفصيله ، فبدأ سبحانه بذكر خلق السموات والارض ، وضم تعالى إليه أنه جعل الظلمات والنور وهو بعض ما تضمنه ما فيهن ، ثم ذكر عز اسمه أنه خلق النوع الانساني وقضى له أجلا وجعل له أجلا آخر للبعث ، وأنه جل جلاله منشىء القرون قرنا بعد قرن ، ثم قال تعالى ( قل لمن ما في السموات ) الخ فأثبت له ملك جميع المظروفات لغارف المسكان ، ثم قال عز من قائل ( وله ما سكن في الليل والنهار ) فأثبت أنه جل وعلا ملك جميع المظروفات

لظرف الزمان ، ثم ذكر سبحانه خلق سائر الحيوان من الدواب والطيور ، ثم خلق النوم واليقظة والموت ، ثم أكثر عز وجل في أثناء السورة من الانشاء والخلق لما فيه من النور والنعيم والنجوم وخلق الإصباح وخلق الحب والنوى وإنزال الماء وإخراج النبات والثمار بأنواعها وإنشاء جنات معروفات وغير معروفات إلى غير ذلك مما فيه تفصيل ما فيه من أنواعها ، وذكر عليه الرحمة وجهاً آخر في المناسبة أيضاً وهو أنه سبحانه لما ذكر في

سورة المائدة ( يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ) الخ وذكر جل شأنه بعده ( ما جعل الله من بحيرة ) الخ فأخبر عن الكفار أنهم حرموا أشياء مما رزقهم الله تعالى افتراء على الله عز شأنه ، وكان القصد بذلك تحذير المؤمنين أن يحرموا شيئاً من ذلك فيشابهوا الكفار في صنمهم وكان ذلك على سبيل الإيجاز - ساق جل جلاله هذه السورة لبيان حال الكفار في صنمهم فأبى به على الوجه الأبين والتمط الأكل ، ثم جادلهم فيه وأقام الدلائل على بطلانه وعارضهم وأقضهم إلى غير ذلك مما اشتملت عليه القصة ، فكانت هذه السورة شرحاً لما تضمنته تلك السورة من ذلك على سبيل الاجمال وتفصيلاً وبسطاً وإماماً واطناباً ، وافتتحت بذكر الخلق والملك لأن الخالق المالك هو الذي له التصرف في ملكه ومخلوقاته بإباحة ومنعاً وتحريراً وتحليلاً ، فيجب أن لا يعترض عليه سبحانه بالتصرف في ملكه .

« ولهذا السورة أيضاً اعتلاق من وجه بالفاتحة لشرحها إجمال قوله تعالى ( رب العالمين ) وبالبقرة لشرحها إجمال قوله سبحانه ( الذي خلقكم والذين من قبلكم ) وقوله عز اسمه ( الذي خلق لكم ما في الارض جميعاً ) وبآل عمران من جهة تفصيلها لقوله جل وعلا ( والانعام والحراث ) وقوله تعالى ( كل نفس ذائقة الموت ) الخ وبالنساء من جهة ما فيها من بدء الخلق والتبويض لما حرموه على أزواجهم وقتل البنات ، وبالمائدة من حيث اشتملها على الاطعمة بأنواعها .

« وقد يقال : إنه لما كان قطب هذه السورة دائراً على إثبات الصانع ودلائل التوحيد حتى قال أبو إسحاق الاسفرايني : أن في سورة الانعام كل قواعد التوحيد ناسبت تلك السورة من حيث إن فيها إبطال ألوهية عيسى الصلاة والسلام وتوبيخ الكفرة على اعتقادهم الفاسد وأقترأهم الباطل

« هذا - ثم انه لما كانت نعمه سبحانه وتعالى مما تفوت الحصر، ولا يحيط بها نطاق العد، إلا أنها ترجع إجمالاً إلى إيجاد وإبقاء وإيقاظ في النشأة الاولى وإيجاد وإبقاء في النشأة الآخرة وأشير في الفاتحة التي هي أم الكتاب إلى الجميع وفي الانعام إلى الإيجاد الاول وفي الكهف إلى الإبقاء الاول وفي سبأ إلى الإيجاد الثاني وفي فاطر إلى الإبقاء الثاني - ابتدئت هذه الخمس بالتحميد، ومن اللطائف أنه سبحانه وتعالى جعل في كل ربع من كتابه الكريم المجيد سورة مفتحة بالتحميد» اهـ وستعلم ما فيه

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(١) الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ  
الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ، ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ (٢) هُوَ الَّذِي  
خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ، ثُمَّ أَنْتُمْ  
تَمُوتُونَ (٣) وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ  
وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ

افتتح الله كتابه بالحمد، ثم افتتح به أربع سور مكيات أخرى مشتملة كل منها على دعوة الاسلام ومحاجة المشركين فيها، الاولى الانعام وهي آخر سورة كاملة في الربع الاول من القرآن، والثانية الكهف وهي مشتركة بين آخر الربع الثاني وأول الربع الثالث، والثالثة والرابعة وسبأ وفاطر، وهما آخر الربع الثالث، وليس في الربع الرابع سورة مفتحة بالحمد. وقد قرن الحمد في الاولى بخلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور، وفي الثانية بانزال القرآن على عبده الكامل وكل منها سمى نوراً بل هما أعظم أنوار الهداية. وفي الثالثة بخلق السموات والارض ويحمده تعالى في الآخرة وبصفات الماسكة والخبرة والعلم بما ينزل من السماء وما يرجع

فيها - والرابعة بخلق السموات والارض وجعل الملائكة رسلا أولى أجنحة ووصفه بسعة القدرة ، والملائكة من الانوار الالهية التي تنزل من السماء والتي تعرج فيها . فظهر بها ان السور الثلاثة مفصلة لما أجمل في الاولى ( الانعام ) مما حمد الله عليه كما انها مؤيدة لما فيها من إثبات التوحيد والرسالة والبعث

﴿ الحمد لله الذى خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور ﴾ الحمد هو الثناء الحسن والذكر بالجليل - كما تقدم شرحه في سورة الفاتحة - واسناد الحمد إلى الله تعالى خبر منه تعالى على المختار ، والعبد يحكيه بالتلاوة مؤمناً به فيكون حامداً لمولاه ، ويذكره في غير التلاوة انشاءً للحمد وتذكراً له ، ويجوز أن يكون الحمد هنا انشاءً منه تعالى وان انشاء الحمد بالجملة الخبرية جمع بين الخبر والانشاء ، أثنى سبحانه على نفسه بما علم به عبادة الثناء عليه ، فأثبت ان كل ثناء حسن فهو ثابت له بالاستحقاق وبما هو متصف به من الخلق والايجاد والاعداد والامداد . فذاته تعالى متصفة بجميع صفات الكمال وجوباً فالكمال الاعلى داخل في مفهوم حقيقتها أو لازم بين من لوازمه . وقد وصف تعالى نفسه في مقام هذا الحمد بصفتين من صفاته الفعلية التي هي من موجبات الحمد له ، وهما خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور أما خلق السموات والارض فمعناه ايجاد هذه العوالم العلوية التي نرى كثيراً منها فوقنا ، وهذا العالم الذى نعيش فيه ايجاداً مرتباً منظماً . وقد تقدم القول في معنى الخلق لغة وشرعاً

وأما جعل الظلمات والنور فهو في الحسبات بمعنى ايجادها لأن هذا هو معنى الجعل المتعمد إلى مفعول واحد ، وسيأتي بيان معناه في المعنويات . قال الزمخشري في الكشف : جعل يتعمد إلى مفعول واحد إذا كان بمعنى أحدث وأنشأ كقوله ( وجعل الظلمات والنور ) و إلى مفعولين إذا كان بمعنى صير كقوله ( وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً ) والفرق بين الخلق والجعل أن الخلق فيه معنى التقدير وفي الجعل معنى التضمين كانشاء شيء من شيء ، أو تصيير شيء شيئاً ، أو نقله من مكان إلى مكان ومن ذلك ( وجعل متهازجها ) ( وجعل الظلمات والنور ) لأن الظلمات من الاجرام



المتكاثرة والنور من النار (وجعلنا لهم أزواجا) <sup>(١)</sup> (أجعل الآلهة إلهاً واحداً) اه وقد أخذه الرازي من غير عزو زاد عليه قوله : وإنما حسن لفظ الجمل هنا لأن النور والظلمة لما تعاقبا صار كل واحد منهما كأنما تولد من الآخر . اه وقال أبو السعود والجمل هو الانشاء والابداع كأنخلق خلا أن ذلك مختص بالانشاء التكويني وفيه معنى التقدير والتسوية ، وهذا عام له - كما في الآية الكريمة . وللتشريع أيضاً كما في قوله تعالى (ما جعل الله من بحيرة) الآية . اه المراد منه ، وفيه كلام آخر فيما يلائس مفعوله من الظروف . وقد بينا في تفسير قوله تعالى (٥: ١٠٠ جعل الله الكعبة البيت الحرام قياماً للناس) أن الجمل فيها خلقى تكويني وأمرى شرعى معاً . وقد بين الزاعب في مفرداته وجود استعمال الجمل فكانت خمسة فليراجمها في مفرداته من شاء . والظلمة الحالة التي يكون عليها كل مكان ليس فيه نور ، لا عدم النور - أي قدمه - كما يوهمه كلام كثير من العلماء مع قولهم إن الظلمة هي الأصل كما سيأتي . قال الزاعب : الظلمة عدم النور ، وقال : النور الضوء المنتشر الذي يعين على الابصار ، وقال : الضوء ما انتشر من الأجسام النيرة ، ويقال ضامت النار وأضاءها غيرها . اه وفرق بعضهم بين الضياء والنور بما لا محل لذكره هنا . ولا يوجد شيء في العالم أظهر ولا أغنى عن التعريف من النور والضوء ، وحسبك أنه هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره من المبصرات ، فهو أعظم المظاهر الحسية للرب تبارك وتعالى . على أن بيان حقيقته العلمية من أعسر الأمور ، وكثيراً ما كان الخفاء من شدة الظهور ، وأقرب ما نعرفه به للجمهور أن نقول : هو استعمال يحدث في أجسام لطيفة منبثثة في الهواء وفي الأجسام الكثيفة التي تستوقد بها النار .

والنور قسبان : حسي صوري وهو ما يدرك بالبصر . ومعنوي عقلي أو روحي وهو ما يدرك بالبصيرة ، وقد أطلقت كلمة النور في التنزيل على القرآن ، وعلى النبي ﷺ كما تقدم في سورتي النساء والمائدة .

وقد أفرد النور وجمعت الظلمة هنا وفي كل آية قول فيها بين النور والظلام سواء

(١) في الأصل : وجعلناكم أزواجا . ولا يوجد هذا اللفظ في القرآن ولكن فيه (وخلقناكم أزواجا) فصححناه بأقرب ما يحتمله لأن الكلام في الجمل .

كان ذلك في الحسى أو المعنوى ، بل لم يذكر النور في القرآن إلا مفرداً والظلمة إلا جمعا ، وحكمة ذلك أن النور شيء واحد وإن تعددت مصادره ولكنه يكون قويا ويكون ضعيفا ، وأما الظلمة فهي تحدث بما يحجب النور من الأجسام غير النيرة وهي كثيرة جدا ، وكذلك النور المعنوى شيء واحد في كل نوع من أنواعه أو جزئى من جزئياته ، ويقابل كلا منهما ظلمات متعددة ، فالحق واحد لا يتمدد والباطل الذى يقابله كثير ، والهدى واحد لا يتمدد والضلال الذى يقابله كثير ، مثال ذلك توحيد الله تعالى وما يقابله من التعميط والشرك في الالهية بأنواعه والشرك في الربوبية بأنواعه - وفضيلة العدل وما يقابله من أنواع الظلم ، وقد بينا ذلك في تفسير سورتي البقرة والمائدة وقدمت الظلمات في الذكر على النور لأن جنسها مقدم في الوجود فقد وجدت مادة الكون وكانت دخانا مظلماً - أو سديما كما يقول علماء الفلك - ثم تكونت الشمس بما حدث فيها من الاشتغال من شدة الحركة كما يقولون ، ويشير إليه أو يؤيده حديث عبدالله بن عمرو عند أحمد والترمذى «إن الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره - وفي رواية ثم ألقى عليهم من نوره - فمن أصابه نوره اهتدى ومن أخطأه ضل» والظاهر أن هذا النور هو المعنوى من حيث إنه مشبه بالنور الحسى في تكوينه. وأما حديث عائشة عند مسلم «خلقت الملائكة من نور وخلق الجان من نار وخلق آدم مما وصف لكم» فالظاهر أن النور فيه هو الحسى ، ولا يقتضى ذلك أن ترى الملائكة كما يرى النور فالفرق بين الشيء وما خلق منه أصله عظيم كما نراه في أنفسنا. ويجوز أن يكونوا من نور غير هذا الذى نراه بأعيننا .

وسبق الظلمات المعنوية للنور المعنوى أظهر ، فان نور العلم والهداية كسبى في البشر ، وما كان غير كسبى في ذاته كالوحي فتلقاه كسبى وفهمه والعمل به كسبان ، وظلمات الجهل والأهواء سابقة على هذا النور ، فالرسول لا يولد رسولا وإنما يؤتى الرسالة إذا بلغ أشده واستوى ، والعالم لا يولد عالما ولا الفاضل فاضلا « إنما العلم بالتعلم والحلم بالتحلم » (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون )

وقد اختلف مفسرو السلف في المراد من الظلمات والنور هنا فأخرج أبو الشيخ

عن ابن عباس « وجعل الظلمات والنور » قال السكفر والإيمان . وأخرج هو وغيره عن قتادة أنه قال في الآية « خلق الله السموات قبل الأرض والظلمة قبل النور والجنة قبل النار » الخ وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن السدي قال الظلمات ظلمة الليل والنور نور النهار . وأخرج ابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن مجاهد قال : نزلت هذه الآية في الزنادقة . قالوا : إن لله لم يخلق الظلمة ولا الخنافس ولا العقارب ولا شيئا قبيحا وإنما خلق النور وكل شيء حسن ، فأنزله الله فيهم هذه الآية . وأخرج أبو الشيخ عنه أيضا أن قوله تعالى ( خلق السموات والأرض ) رد على الزنادقة المنكرين لوجود الله تعالى وقوله ( وجعل الظلمات والنور ) رد على الجوس الذين زعموا أن الظلمة والنور هما المدبران - وقوله ( ثم الذين كفروا برهم يعدلون ) رد على مشركي العرب ومن دعا دون الله إلهًا

وجملة القول أن بعضهم قال بأن المراد بالظلمات هنا الظلمات الحسية وبالنور النور الحسى ، وبعضهم قال بما يقابل ذلك ، وفي القول الأول رد على الجوس أو الثنوية الذين زعموا أن للعالم ريين أحدهما النور وهو الخالق للخير والثاني الظلمة وهو خالق الشر . ويجوز الجمع بين إرادة الحسى والمعنوى من كل من اللفظين . وقال الواحدى : الأولى حمل اللفظين عليهما - واستشكله الرازى لأنه مبني على القول بجواز الجمع بين الحقيقة والحجاز ، والمختار عندنا جوازه وجواز استعمال المشترك في معنياه أو معانيه إذا احتمل المقام ذلك بلا التباس كاهنا ، والتعبير بالجمل دون الخلق بلائهم هذا فإن الجمل يشمل الخلق والأمر - أى الشرع - كاتقدم فيفسر جعل كل نور بما يليق به ، فجعل الدين شرعه والقرآن أنزله والرسول إرساله والعلم والهدى تهيئة أسبابهما وقدم ذكر خلق السموات على خلق الأرض لأنه أعظم وأشرف وقيل لأنها خلقت قبل الأرض كما ذكر عن قتادة آنفاً والأول أظهر وفي الثاني خلاف معروف

﴿ ثم الذين كفروا برهم يعدلون ﴾ هذه الجملة معطوفة على جملة ( الحمد لله ) أو على جملة « خلق السموات والأرض » وقد عطفت بتم الدالة على بعد ما بين مدلولي المعطوف والمعطوف عليه ، لإفادة استبعاد مفاعله الكافرون وكونه ضد ما كان يجب عليهم الإله الحقيقي بجميع المحامد لكونه هو الخالق لجميع الكون العلوى والسفلى وما

فيه من الظلمات الحسية والمعنوية ، والهادي لما فيه من النور الذي يهتدى به الموقنون في كل ظلمة منها ، كأنه قال : وهم مع ذلك يعدلون به غيره أي يجعلونه عدلا له ، أي عديلا مساويا له في كونه يعبد ويدعى لكشف الضر وجلب النفع ، فهو يعنى يشركون به ويتخذون له أندادا ، وقيل يعدلون بأفعاله عنه وينسبونها إلى غيره ممن لم يجعله سبباً لتلك الأفعال كالمعبودات التي ينسبون إليها ما ليس لها أدنى تأثير فيه ، وأدنى من هذا أن تنسب إلى الأسباب مع نسيان فضل الله الذي سخر لهم تلك الأسباب ، وإنما الواجب معرفة السبب والخالق الواضع للأسباب رحمة منه بالعباد ، وقيل معناه يعدلون عن الحق وهو التوحيد وما استلزمه من حمد الخالق وشكره من قولهم : عدل عن الشيء عدولا إذا جار عنه وانحرف ، ومال إلى غيره وانصرف

هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلا وأجل مسمى عنده ثم أنتم تموتون ﴿ هذا كلام مستأنف جاء على الالتفات عن وصف الخالق تعالى بما دل على حمده وتوحيده إلى خطاب المشركين الذين عدلوا به غيره في العبادة ، يذكروهم به بما هو ألصق بهم من دلائل التوحيد والبعث ، وهو خلقهم من الطين وهو التراب الذي يخالطه الماء فيكون كالعجين ، وقد خلق الله آدم أبا البشر من الطين كخالق أصول سائر الأحياء في هذه الأرض إذ كانت حالتها مناسبة لحدوث التولد الذاتي ، بل خلق كل فرد من أفراد البشر من سلالة من طين ، فبنية الانسان مكونة من الغذاء ومنه ما في رحم الأنثى من جراثيم النسل وما يلقحه من ماء الذكر ، فهو متولد من الدم والدم من الغذاء والغذاء من نبات الأرض أو من لحوم الحيوان المتولد من الأرض فرجع كل إلى النبات وإنما النبات من الطين . ومن تفكر في هذا ظهر له ظهوراً جلياً أن القادر عليه لا يعجزه أن يعيد هذا الخلق كما بدأه ، إذا هو أمات هذه الأحياء بعد انقضاء آجالها التي قضاه لها في أجل آخر يضر به هذه الإعادة بحسب علمه وحكمته والأجل في اللغة هو المدة المضروبة للشيء أي المقدار المحدود من الزمان وقضاء الأجل يطلق على الحكم به وضره للشيء وعلى القيام بالشيء وفعله ، إذ أصل القضاء : فصل الأمر قولاً كان ذلك أو فعلاً — كما قال الراغب — مثال الأول : أن شعبياً عاينيه السلام قضى أجلاً لخدمة موسى له ثمانى سنين وأجلاً آخر

اختيار يا سنتين ، فهذا قضاء قولي ، وقد قضى موسى عليه السلام الأجل المضروب كما قال تعالى ( فلما قضى موسى الأجل وسار بأهله ) الآية — وذلك قضاء فعلى . والقضاء قديكون نفسياً ، كأن يضرب الانسان في نفسه أجلا لعمل يعمله بأن يكون في نهار أو ساعة من نهار ، وبعد هذا من القضاء القولي ، لأنه من متعلق الكلام النفسى — على أن الكلام إنما يكون على مقتضى العلم — وقديقتضيه ويفصل فيه كتابة بالقضاء القولى يشمل الكلام النفسى وما هو مظهر له من لفظ أو كتاب أو غير ذلك وقد أخبرنا عز وجل أنه قضى لعباده أجلين — أجلا لمدة حياة كل فرد منهم ينتهى بموت ذلك الفرد — وأجلا لاعادتهم وبعثهم بعد موت الجميع واقضاء عمر الدنيا ، وقيل : ان الأجل الآخر هو أجل حياة مجموعهم الذى ينقضى بقيام الساعة وقيل غير ذلك ، جاء في تفسير الحافظ ابن كثير في تفسير الأجلين مانصه : قال سعيد بن جبير عن ابن عباس : « ثم قضى أجلا » يعنى الموت « وأجل مسمى عنده » يعنى الآخرة . ( وعزاه أيضاً إلى ١٠ من التابعين ) وقول الحسن في رواية عنه : « ثم قضى أجلا » وهو ما بين أن يخلق إلى أن يموت « وأجل مسمى عنده » وهو ما بين أن يموت إلى أن يبعث . هو يرجع إلى ما تقدم وهو تقدير الأجل الخاص وهو عمر كل انسان . وتقدير الأجل العام هو عمر الدنيا بكالها ثم انتهاءها وقضاؤها وزوالها والمصير إلى الدار الآخرة . وعن ابن عباس ومجاهد « ثم قضى أجلا » يعنى مدة الدنيا « وأجل مسمى » يعنى عمر الانسان إلى حين موته . وكأنه مأخوذ من قوله تعالى بعد هذا ( وهو الذى يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ) الآية <sup>(١)</sup> وقال عطية عن ابن عباس « ثم قضى أجلا » يعنى النوم يقبض الله فيه الروح ثم يرجع ( أى الروح ) إلى صاحبه عند اليقظة « وأجل مسمى عنده » يعنى أجل موت الانسان . وهذا قول غريب انتهى ما أورده ابن كثير ، وهذا القول الذى استقر به مأخوذ من قوله تعالى في سورة الزمر ( الله يتوفى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها فيمسك التى قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى ) ولكن الأجل المسمى هنا هو الموت ولم يسم التوفى الاول

(١) تنمة الآية وهو محل الشاهد ( ثم يبعثكم فيه ليقضى أجل مسمى ثم اليه مرجعكم )

وهو النوم أجلا، على أن القرآن استدل على البعث بالنوم واليقظة في آية الانعام الآتية  
 وآية الزمر وغيرهما كقوله في سورة النمل ( ألم يروا أننا جعلنا الليل ليسكنوا فيه والنهار مبصرا )  
 هذا وان من تتبع ذكر الأجل المسمى في القرآن في سياق الكلام عن الناس  
 يراه قد ورد في عمر الانسان الذي ينتهي بالموت فراجع في ذلك سورة هود ١١ : ٣  
 والنحل ١٦ : ٦٦ وطه ٢٠ : ١٢٩ والعنكبوت ٢٩ : ٥٣ وفاطر ٣٥ : ٤٥ والزمر  
 ٣٩ : ٤٢ وغافر ٤٠ : ٦٧ ونوح ٧١ : ٤٤ وقد ذكر بعضها آنفا. فاذا عد هذا مرجحا يتسع  
 مجال تأويل الأجل الأول في الآية وهو الذي لم يوصف بالمسمى، فيحتمل ما تقدم  
 من أنه النوم وغير ما تقدم من الأقوال التي قالها مفسرو الخلف ومنها ما عراه الرازي  
 إلى حكماء الاسلام من « أن لكل مسلم أجلين أحدهما الأجل الطبيعية والثاني  
 الآجال الاحترامية . أما الآجال الطبيعية فهي التي لوبقى ذلك المزاج مصوتا من  
 العوارض الخارجية لا تهت مدة بقائه إلى الوقت الفلاني، وأما الآجال الاحترامية فهي  
 التي تحصل بسبب من الأسباب العارضة كالغرق والحرق ولدغ الحشرات وغيرها من  
 الأمور المعضلة » اه ومنها أنه ما انقضى من عمر كل أحد . ومنها قول أبي مسلم إنه  
 ما انقضى من آجال الأمم الماضية. والمسمى عنده أجل من يأتي من الأمم لأنه لا يزال غيبا  
 ومعنى « مسمى » عنده أي لا يعلمه غيره، كذا قالوا وهذا انما يظهر إذا أريد بهذا  
 الأجل الساعة أي القيامة ، لأنها هي التي لم يطلع عليها ملكا مقر با ولا نبيا مرسلا . وأما  
 إذا أريد به الموت فالأظهر أن يكون معنى كونه مسمى عنده أنه مكتوب عنده في  
 الكتاب الذي كتب به مقادير السموات والأرض وفيها يكتبه الملك عند ما ينفخ  
 الروح في الجنين، كما ثبت في حديث الصحيحين « ويؤمر بأربع كلمات : يكتب  
 رزقه وأجله وعمله وشقى أو سعيد » فعنى العندية إذا اختصاص ذلك بالعلم العلوي  
 الذي لا يصل إليه كسبنا ، فهي عندية تشريف وخصوصية . وهذه الكتابة كالعلم  
 الالهي بالشيء لا تقتضي الجبر ولا سلب اختيار العبد ، كما بيناه في مواضع كثيرة  
 وقوله تعالى « ثم أنتم تمترون » هو كقوله قبله « ثم الذين كفروا بربهم  
 يعدلون » في دلالة على استبعاد الامتراء وهو الشك في البعث من الإله التقدير الذي  
 خلقكم وقدر آجالكم ، فدل ذلك على قدرته وحكمته دلالة لا تبقى لاستبعاد البعث

وجها ، فاذا كان سبب الاستبعاد عدم رؤية مثال لهذا البعث — وهو الواقع — فمثله أنكم لاترون مثلا نخلق أصلكم وجدكم الأول من تراب ولا نخلق غيركم من أنواع الحيوان ، فان التولد الذاتي لايقع في هذه الازمان ، خلافا لما كان ينوهمه علماء القرون الماضية في تولد دود الفاكة والجبن والفيران .

﴿ وهو الله في السموات وفي الأرض ﴾ اسم الجلالة «الله» علم لرب العالمين خالق السموات والأرض ، وقد كان هذا معروفا عند مشركي العرب . قال تعالى في سورة العنكبوت ( ٢٩ : ٦١ ) ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله ، فأنى يؤفكون) ومثلها في سورة الزمر ( ٣٩ : ٣٩ ) وفي معنى هذا السؤال والجواب آيات كثيرة وردت في سياق إثبات التوحيد والبعث — راجع من آية ٨٠ إلى ٩٠ من سورة المؤمنين ومن آية ٦١ إلى ٧٠ من سورة النمل فمن هذه الآيات تعلم أن اسم الجلالة يشمل هذه الصفات أو يستلزمها ، فعنى الآية أن الله تعالى هو الله المتصف بهذه الصفات المعروفة المعترف له بها في السموات والأرض ، كما تقول : إن حاتم هو حاتم في طي وفي جميع القبائل — أى هو المعروف بالجلود المعترف له به في كل قومه وفي غيرهم ، وأن فلانا هو الخليفة في مملكته وفي جميع البلاد الاسلامية . وفي معنى هذا قوله تعالى في أواخر الزخرف ( ٤٣ : ٨٤ ) وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله وهو الحكيم العليم) الخ الآيات ، وجعل بعضهم المعنى الاشتقاقى فى الاسم الكريم إما المعبود وإما المدعو ، وهذا هو معنى «الإله» وهو داخل فى مفهوم الإسم الأعظم ، والمعنى على هذا : كعنى آية الزخرف أى وهو المعبود أو المدعو فى السموات والأرض ، وقال الحافظ ابن كثير : إنه الأصح من الأقوال ، وفى الآيات وجوه أخرى : فمنها أنه المعروف بالإلهية أو المتوحد بالإلهية فيهما — ومنها أنه الذى يقال له الله فيهما لا يشرك به فى هذا الاسم . وقيل إن «فى السموات وفى الأرض» متعلق بما بعده ، وفيه إشكال نحوى وإشكال معنوى وزعمت الجهمية أن المعنى أن الله تعالى كائن فى السموات والأرض ، ومنه أخذوا قولهم . إنه فى كل مكان ، والله أعلى وأجل مما قالوا ، فهو بائن من خلقه غير حال فيه كله ولا فى جزء منه ، وما صح من إطلاق كونه فى السماء ليس معناه أنه

حال في هذه الاجرام السماوية كلها أو بعضها ، وإنما هو إطلاق لا ثبات علوه على خلقه غير مشابه لهم في شيء ، بل هو بائن منهم ليس كئله شيء .

وأما جملة ﴿ يعلم سرهم وجهرهم ﴾ فهي تقرير لمعنى الجملة الأولى لان الذى استوى في علمه السر والعلانية هو الله وحده ، وإلا فهو كلام مبتدأ بمعنى : هو يعلم سرهم وجهرهم ، أو خبر ثان قيل أو ثالث ﴿ ويعلم ما تكسبون ﴾ من الخير والشر فيجازيكم عليه

(٤) وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ (٥) فَقَدْ كَذَّبُوا بِأَلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنْبَاءٌ مِمَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ (٦) أَلَمْ يَرَوْكُمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّهِمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ يُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ ، فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ

أرشدت الآيات الثلاث السابقة إلى دلائل وحدانية الله تعالى في ربوبيته وألوهيته ، وأنها على ظهورها لم تمنع الكافرين من الشرك في الألوهية ، وأرشدت إلى دلائل البعث وإلى أنها على قوتها لم تمنع المشركين من الشك فيه ، وبينت الثالثة أن الله تعالى المتصف بالصفات التي يعرفونها ولا ينكرونها هو الله في عالم السموات والأرض ، المحيط علمه بكل شيء ، فلا ينبغي أن يتخذ معه إله فيهما . ولكن المشركين جهلوا ذلك فجزوا أن يكون غير الرب إلهًا وعبدوا معه آلهة أخرى ، فبين لهم الوحي الحق في ذلك وان الله الذى يعترفون بأنه هو رب السموات والأرض وما فيهن هو الإله المعبود بالحق فيهن - ثم أرشدت هذه الآيات الثلاث اللاحقة إلى سبب عدم اهتدائهم بالوحي ، وأنذرهم عاقبة التكذيب بالحق ، وتلو ذلك في الآيات التي بعدهن كشف شبهاتهم على الوحي وبعثة النبي عليه الصلاة والسلام فيكون الكلام في أصول الدين كلها وكل السورة تفصيل له . قال عز وجل :



﴿ وما تأتيهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين ﴾ أي لم يكن كل أمرهم أنهم لم يستدلوا بما ذكر في الآية الأولى من البينات على التوحيد ، ولا بما ذكر في الثانية على البعث ، ولم ينظروا فيما يستلزمه كونه سبحانه هو الله في السموات وفي الأرض ، المحيط علمه بالنسر والجهر وكسب العبد ، بل يعطف على هذا ويزاد عليه أنهم أضافوا إلى عدم الاهتداء بالآيات الثابتة الدائمة التي يرونها في الآفاق وفي أنفسهم عدم الاهتداء بالآيات المتجددة التي تهديهم إلى تلك وتبين لهم وجه دلالتها وهي آيات القرآن ، المرشدة إلى آيات الأكوان ، والمثبتة لنبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، وفي معناها كل ما يدل على نبوته ﷺ من المعجزات ، وذلك أنهم لا تأتيهم آية من هذه الآيات من عند ربهم - ولا يقدر عليها غيره - إلا كانوا معرضين عنها ، غير متدبرين لمعناها ، ولا ناظرين فيما تدل عليه وتستلزمه فيهدتوا به . وأصل الأعراض التولى عن الشيء الذي يظهر به عرض المتولى المدبر عنه ، أي فهم لهذا الأعراض عن النظر في الآيات المنزلة وما فيها من الإعجاز العلمي واللفظي يظنون معرضين عن الآيات الكونية الدائمة الدالة على أن هذا الرب الواحد الذي بيده ملكوت كل شيء هو الحقيق بالألوهية وحده ، وأنه لا يجوز أن يدعى غيره ولا أن يعبد سواه ، لأن الربوبية والألوهية متلازمتان . فالآيات الدالة على أن الرب واحد دالة أيضاً على أنه هو الإله وحده ، ولولا إعراضهم عن الآيات المنزلة والتأمل فيها عناداً من رؤسائهم ، وجوداً عن التقليد من دعاتهم ، وهو المانع من النظر في الآيات الكونية لنظروا في النوعين نظر الاستقلال في الاستدلال فظهر لهم ظهوراً لا يحتمل المراء ولا يقبل الجدل ، فالآية معطوفة على ما قبلها متممة لمعناه والمضارع المنفي فيها على إطلاقه دال على التجدد والاستمرار أو على بيان الشؤون وشرح الحقائق كقوله تعالى ( الله يعلم ما تحمل كل أنثى ) فلا يلاحظ فيه حال ولا استقبال وفي معنى هذه الآية آية أول سورة الشعراء وستأتي قريباً ، وآية في أول سورة الأنبياء وهي ( ٢١: ٢١ ) ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون ٣ لاهية قلوبهم ) وقوله « من آية » يدل على استغراق النفي أو تأكيده . وإضافة الآيات إلى الرب تفيد أن إنزاله الوحي وبعثه للرسل وتأبيدهم وهدايته للخلق بهم كله من مقتضى

ربوبيته ، أي مقتضى كونه هو السيد المالك المربي خلقة المدير لأمورهم على الوجه الموافق للحكمة . وأنه لا يقدر عليه غيره - فالذين يؤمنون بالرب ولا يؤمنون بكتبه ورسله يجولون قدر ربوبيته وكنهه حكمته ورحمته . وقيل : إن المراد بالآيات هنا الدلائل الكونية الثابتة ، وهو ضعيف ، فإن هذه لا يكاد يعبر عنها بالآيات ، لأنها ماثلة دائما للبصائر والأبصار ، وإنما يعبر بالآيات عن آيات الوحي التي تتجدد وعا يتجدد مثلها من المعجزات ومصداق الأخبار الغيب ، كالأخبار بنصر الرسل وخذلان أقوامهم وآيات الساعة مثال ذلك آيات الأنبياء والشعراء المشار اليهما آفنا . وقوله تعالى ( أولم تك تأتيمك رسلكم بالبينات ) ( وقالوا معها أتأتينا به من آية لتسحرنا بها ) ( أفأمنوا أن تأتيهم غاشية من عذاب الله )

ولما بين أن شأنهم الإعراض عن الآيات المنزلة وسائر ما يؤيد الله به رساله رتب عليه قوله ﴿ فقد كذبوا بالحق لما جاءهم ﴾ أي فبسبب ذلك الشأن الكلى العام - وهو استمرارهم على الإعراض عن النظر في الآيات - فقد كذبوا بالحق الذى جاءهم لما جاءهم فلم يترشوا ولم يتأملوا ، وإنما كذبوا ما جهلوا ، وما جهلوا إلا لأنهم أسدوا على أنفسهم مسالك العلم ، وهذا الحق الذى كذبوا به هو دين الله الذى جاءهم به خاتم رسله ﷺ من العقائد والعبادات والآداب ، وأحكام الحلال والحرام والمعاملات ، وقد دعاهم أولا بمثل هذه السورة إلى كلياته مجمله ثم مفصلة ، وإنما كان يكون التفصيل بقدر الحاجة ، إلى أن تم الدين كله فأكمل الله به النعمة ، والحق فى أصل اللغة الموافقة والمطابقة كما قال الراغب ، أو الأمر الثابت المتحقق بنفسه فهو كلى له جزئيات كثيرة ، وكلا أطلق فى مقام يعرف المراد منها بالقرائن اللفظية أو المعنوية ، وقد أطلق فى القرآن بمعناه اللغوى المطلق وعلى البارى تعالى وعلى القرآن وعلى الدين ، وذكر الدين مضافا إلى الحق إضافة بيانية كقوله تعالى ( هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ) وقوله ( ولا يدينون دين الحق ) وأطلق بمعان أخرى تفهم من السياق فى كل موضع - فالأظهر عندنا أن المراد بالحق هنا الدين المبين فى القرآن ، وروى عن قتادة تفسيره بالقرآن هنا وفى مثله من سورة (ق) ولا فرق بينه وبين ما قبله فى المعنى ، فإن تكذيبهم بالدين الذى نزل به القرآن هو عين

التكذيب بالقرآن الذي نزل بهذا الدين ، ولكن الأظهر في توجيه اللفظ والتناسب بين هذه الآية وما قبلها وعطفها عليها بفاء السببية: أن يقال : ان اعراضهم عن آيات القرآن الدالة بعجزها على كونها من عند الله وعلى رسالة من أنزلت عليه — وبمعانيها على دلائل التوحيد والبعث . وعلى أحكام الشرائع والآداب ، قد كان سببا ترتب عليه تكذيبهم بالحق الذي أنزل القرآن لبيانه وهو تلك المعاني التي هي دين الله عز وجل . وإذا فسر الحق هنا بالقرآن نفسه يكون المعنى أنهم كانوا يعرضون عن كل آية من القرآن فكان ذلك سببا لتكذيبهم بالقرآن ، وان المعرض عنه والمكذب به واحد ، ووجهه أبو السعود ، بضرب من تكافئه المهمود ، وقد يتخرج على القول بأن فاء السببية تأتي بمعنى لام العلة فتدل على أن ما بعدها سبب لما قبلها ، وفي هذا القول مقال وفي التخريج عليه ما لا يخفى من الضعف ، ولكن يظهر ذلك على القول بأن الآيات التي شأنهم الاعراض عنها هي دلائل الإكوان أو المعجزات مطلقا ، إذ يقال حينئذ في تقدير الربط : إن كانوا معرضين عن الآيات فقد كذبوا بما هو أعظم آية ، وأظهر دلالة ، وهو الحق الذي تحدوا به ، فمجزوا عن الإتيان بسورة من مثله . وقد علمت أن المختار في الآيات الأول ، وقيل : ان الحق هنا هو النبي ﷺ قاله ابن جرير الطبري . وقيل الوعد والوعيد

﴿ فسوف يأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزئون ﴾ أي فمقابلة هذا التكذيب انه سوف يحل بهم مصداق الأخبار العظيمة الشأن مما كانوا يستهزئون به من آيات القرآن . والمراد بهذه الأنباء ما في القرآن من الوعد بنصر الله لرسوله واطهار دينه ووعيد أعدائه بتعذيبهم وخذلانهم في الدنيا ثم بهلاكهم في الآخرة . وقد أتاهم ذلك فكان من أوائل ما نزل بهم من القحط ، وما حل بهم في بدر ، ثم تم ذلك في يوم الفتح . وقد دلت الآية على ما جاء مصرحا به في سور أخرى من استهزاء مشركي مكة — والكلام فيهم — بوعيد الله ووعيده ، وكذا بآياته ورسوله ، ولا حاجة إلى تقدير ذلك في الكلام ، فهو وان لم يقدر من بدائع إيجاز القرآن ، وقد تكررت في القرآن ذكر استهزائهم واستهزاء من قبلهم من الكفار بالرسول وما جاءوا به من الوعد والوعيد وانذارهم عاقبة هذا الاستهزاء في آيات وبيان نزول العذاب

بهم في آيات أخرى كقوله ( وحق بهم ما كانوا به يستهزئون ) وهو في سورة هود والنحل والأنبياء والزمر وأكثر الحواميم

جاء الوعيد على الاستهزاء هنا بحرف التسوية ، وجاء في آيتين مثل هاتين الآيتين في أول الشعراء بحرف التنفيس ، وذلك قوله تعالى ( وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث إلا كانوا عنه معرضين \* فقد كذبوا فسيأتهم أبناء ما كانوا به يستهزئون ) وقد حذف هنا مفعول كذبوا ، وذكر السيد الألوسي في روح المعاني تعليل ذلك بما نصه : وفي البحر إنما قيد الكذب بالحق هنا وكان التنفيس بسوف وفي الشعراء ( فقد كذبوا فسيأتهم ) بدون تقييد الكذب بالحق هنا وكان التنفيس بالسين لأن الأفعال متقدمة في النزول على الشعراء ، فاستوفى فيها اللفظ وحذف من الشعراء وهو مراد إحالة على الأول ، وقد ناسب الحذف الاختصار في حرف التنفيس فجاء بالسين اه

أقول : ويحسن أن يزداد على ذلك أنه لما كان فعل الاستقبال المقرون بسوف أبعد زماناً من المقرون بالسين تعين الأول فيما ينزل أولاً والثاني فيما ينزل آخراً

وقال الرازي في تفسير الآية : اعلم أن الله تعالى رتب أحوال هؤلاء الكفار على ثلاث مراتب ( فالمرتبة الأولى ) كونهم معرضين عن التأمل في الدلائل والتفكير في البينات ( والمرتبة الثانية ) كونهم مكذبين بها وهذه المرتبة أزيد مما قبلها لأن المعرض عن الشيء قد لا يكون مكذبا به ، بل يكون غافلا عنه غير متعرض له ، فإذا صار مكذبا به فقد زاد على الاعراض ( والمرتبة الثالثة ) كونهم مستهزئين بها لأن المكذب بالشيء قد لا يبلغ تكذيبه به إلى حد الاستهزاء ، فإذا بلغ إلى هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى في الإنكار فبين تعالى أن أولئك الكفار وصلوا إلى هذه المراتب الثلاثة على هذا الترتيب اه

وفي هذه الآيات عبرة لنا في حال الذين أضاعوا الدين ، من أهل التقليد الجامدين ، وأهل التفرنج الملحدين ، فهي تنادي بفتح التقليد وتصرح بوجود النظر في الآيات والاستدلال بها ، وبأن التكذيب بالحق والحرم من معلول للاعراض عنها ، وثبتت أن الاسلام دين مبني على أساس الدليل والبرهان ، لا كالديان المبنية على وعث التقليد للاخبار والرهبان ، أو الرؤساء والسكهان ، وماذا فعل المسلمون بعد هذا التبيان ؟ تبع جماهيرهم سنن من قبلهم شبراً بشبر وذراعاً بذراع ،

وأضاعوا حجة دينهم بتقليد فلان وعلان ، وعكسوا القاعدة المأثورة عن سلفهم وهي اعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال ، ولولا حفظ الله جل وعلا لهذا القرآن وتوفيقه سلف الأمة للعناية بتدوين سنة المصطفى ﷺ وأخذ طائفة من أهل النظر يهديهما في كل زمان ، اضاع من الوجود هذا الاسلام كما ضاعت من قبله سائر الأديان ، ولم يعن عن ذلك وجود الالوف المؤلفة من كتب الفقه وكتب الكلام . كان عاقبة ذلك أن الحق صار مجهولاً في نفسه عند الأكثرين ، فاتخذ الناس رؤساء جهالا للدنيا ولدين ، فنواطأ الفريقان على اضطهاد حملة الحجة من العلماء المستقلين ، وظنوا أن ذلك من الكياسة التي تقتضيها السياسة ، ويحفظ بها أمر الملك والرياسة ، وما كان إلا فتنة لهم ، أضاعوا بها دينهم وملكهم على أيدي أقوام من أمم الشمال ، اقتبسوا من الاسلام وأهله الأولين ذلك الاستقلال ، ففسخوا ما كانوا فيه من ظلمات التقليد بنور الاستدلال ، فبلغوا من العزة والسيادة أوج الكمال .

ثم استدار الزمان فافتتن بعض المسلمين ، بما رأوا عليه هؤلاء المستقلين ، ولكن داء التقليد العضال لم يفارقهم في هذه الحال ، فطفقوا يقلدوهم في الأزياء والعبادات وظواهر الأحكام والأعمال ، فازدادوا بذلك خزيا على خزي وضلالا على ضلال ، إذ هدموا مقومات أمنهم ومشخصاتها ، ولم يستطيعوا أن يكونوها بمقومات ومشخصات غيرها .

فهذه الآيات الكريمة حجة على مقلدة المسلمين وعلى مقلدة الأوربيين ، فانهم هم الذين أضاعوا الدنيا والدين . وأعجب أمر هؤلاء المتفرنجين أنهم يدعون الاستقلال ، ويظنون أن ما يهدون به من الشبهات الدينية والاجتماعية ضرب من الاستدلال ، فهلم دلائلكم على ما تركتم من هداية ، وما استحدثتم من غواية ، فاننا لناظر تكم مستعدون ، ومك دعونا كم إليه وأنتم لا تجيبون ؟

﴿ ألم يروا كم أهلكننا من قبلهم من قرن مكناهم في الأرض ما لم تكن لكم ﴾  
الرؤية هنا علمية (والقرن) من الناس القوم المقترنون في زمن واحد جمعه قرون وقد استعمل في القرآن بهذا المعنى مفرداً وجمعا واختلف في الزمن المحدد

للقرن فأوسط الأقوال أنه سبعون أو ثمانون سنة، وقيل مائة أو أكثر وقيل ستون أو أربعون، والمعقول أنه مقدار متوسط أعمار الناس في كل زمان. وذهب بعضهم إلى تحديد القرن بالحالة الاجتماعية التي يكون عليها القوم. فقال الزجاج إنه عبارة عن أهل عصر فيهم نبي أو فائق في العلم، أي أو ملك من الملوك، وهذا أقرب إلى استعمال القرآن فالظاهر أن قوم نوح قرن وإن امتد زمنه فيهم زهاء ألف سنة، وقوم عاد قرن وقوم صالح قرن، ويطلق القرن على الزمان نفسه والمشهور في عرف الكتاب اليوم أن القرن مائة سنة. (والتمكن) يستعمل باللام وفي يقال: مكن له في الأرض - جعل له مكاناً فيها - ونحوه أرض له، ومنه (إنا مكننا له في الأرض) ويقال: مكنه في الأرض - أي أثبتناه فيها، ومنه (ولقد مكنناهم فيما إن مكنناكم فيه) كذا في الكشاف. قال وانتقارب المعنيين جمع بينهما في هذه الآية. وقيل إن مكنه ومكن له كوهبه ووهب له، وقال أبو على اللام زائدة كردف له، وسيأتي تحقيق معنى الاستعمالين والسماء المطر والمدرار الغرزار فهو صيغة مبالغة من الدر، وهو مصدر در اللبن دراً أي كثر وغزرو ويسمى اللبن الحليب دراً كالمصدر

والارسال والانزال متقاربان في المعنى لأن اشتقاق الإرسال من رسل اللين وهو ما ينزل من الضرع متتابعاً، وقال الراغب: أصل الرسل الانبعاث على التثنية ويقال ناقة رسالة سهلة السير، وإبل مراسيل - منبعثة انبعاثاً سهلاً، ومنه الرسول المنبعث، ثم ذكر أن الإرسال يكون يبعث من له اختياراً كإرسال الرسل والتسخير كالرسل الريح والمطر وبترك المنع نحو قوله (أرسلنا الشياطين على الكافرين) ويستعمل فيما يقابل الإمساك نحو (وما يمسك فلا يرسل له)

والكلام استئناف لبيان ما توعدهم به وكونه مما سبقت به سنته في المكذبين من أقوام الأنبياء، والمعنى ألم يعلم هؤلاء الكفار المكذبون بالحق كم أهلكتنا من قبلهم من قوم أعطيناهم من التمكين والاستقلال في الأرض وأسباب التصرف فيها ما لم نعظهم هم مثله، ثم لم تكن تلك المواهب والنعم بما نعمة لهم من عذابنا لما استحقوه بذنوبهم (أ كفاركم خير من أولئكم أم لكم براءة في الزبر)؟ لا هذا ولا ذلك، فاما الايمان وإما الهلاك

وكان الظاهر أن يقال : مكنناهم في الأرض - أي القرون - ما لم نمكنهم - أي الكفار المحسكي عنهم المستغفم عن حالهم . فعدل عن ذلك بالالتفات عن الغيبة إلى الخطاب لما في إيراد الفعلين بضميرى الغيبة من إيهام اتحاد مرجعها وكون المثبت عين المنفى . فقيل : ما لم تمكن لكم : وإنما لم يقل « ما لم نمكنكم » أو : « ومكنناهم ما لم نمكنكم » - وهو مقتضى المطابقة - لنكتة دقيقة لا يدركها إلا من فقه الفرق بين مكنه ومكن له ، وقد غفل عنه جماهير أهل اللغة والتفسير ، والتحقيق أن معنى مكنه في الأرض أو في الشيء : جعله متمكنا من التصرف تام الاستقلال فيه . وأما مكن له فقد استعمل في القرآن مع التصريح بالمفعول به ومع حذفه ، فالأول كقوله تعالى ( وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم ) وقوله ( أولم نمكن لهم حرماً آمناً ) والثاني كقوله تعالى ( كذلك مكننا ليوسف في الأرض ) وقوله في ذى القرنين ( إنا مكننا له في الأرض وأتيناه من كل شيء سبياً ) فلا بد في مثل هذا من تقدير المفعول المحذوف مع مراعاة ما يناسب ذلك من نكت الحذف ، ككون المفعول في هاتين الآيتين عاماً يتناول كل ما يصلح للمقام ، كأن يقال : مكننا ليوسف ولذى القرنين في الأرض جميع أسباب الاستقلال في التصرف ، إذا فهمت هذا فاعلم أن في هذه الآية احتباكاً تقديره « مكنناهم في الأرض ما لم نمكنكم ، ومكنناهم ما لم نمكنكم » ومعنى الأول أنهم كانوا أشد منكم قوة وتمكناً في أرضهم ، فلم يكن يوجد حولهم من يضارعهم في قوتهم ، ويقدر على سلب استقلالهم ، ومعنى الثاني أننا أعطيناكم من أسباب التمكّن في الأرض وضروب التصرف وأنواع النعم ما لم نعطيكم . فحذف من كل من المتقابلين ما أثبت نظيره في الآخر ، وهذا من أعلى فنون الإيجاز ، الذي وصل في القرآن إلى أوج الإعجاز ، ويصدق كل من التمكينيين على قوم عاد وثمود وقوم فرعون وغيرهم ، كما يعلم من قصص الرسل في القرآن ومن التاريخ العام .

ثم عطف على هذا ما امتازت به تلك القرون على كفار قريش من النعم الإلهية الخاصة بواقع بلادهم من الأرض فقال ﴿ وأرسلنا السماء عليهم مدراراً ﴾ إرسال السماء عبارة عن إنزال المطر ، والمدرار الغزير كما تقدم ﴿ وجعلنا الأنهار تجري من تحته ﴾

أى وسخرنا لهم الأنهار - وهى مجارى المياه الفائضة - وهديناهم إلى الاستمتاع بها مجملها تجرى دائماً من تحت مساكنهم التى يبنونها على ضفافه ، أو فى الجنات والحدائق التى تنفجر خلالها ، فيتمتعون بالنظر إلى جمالها ، وبسائر ضروب الانتفاع من أمواها .

﴿ فأهلكناهم بدونهم وأنشأنا من بعدهم قرناً آخرين ﴾ أى فكان عاقبة أمرهم لما كفروا بتلك النعم وكذبوا الرسل أن أهلكنا كل قرن منهم بسبب ذنوبهم التى كانوا يقترفونها ، وأنشأنا أى أوجدنا من بعد المهالكين من كل منهم قرناً آخرين يعمرون البلاد ويكونون أجدر بشكر نعم الله عليهم فيها . والذنوب التى يهلك الله بها القرون ويعذب بها الأمم قسبان ( أحدهما ) معاندة الرسل والكفر بما جاءوا به ( وثانيهما ) كفر النعم بالبطر والاشتر وغمط الحق واحتقار الناس وظلم الضعفاء ، ومحاربة الأفياء ، والاسراف فى الفسق والفجور ، والغرور بالغنى والثروة ، فهنا كله من الكفر بنعم الله واستعمالها فى غير ما يرضيه من نفع الناس والعدل العام ، والآيات الناطقة بتلك الذنوب مجتمعة ومتفرقة كثيرة كقوله تعالى ( ٢٨ : ٥٨ ) ﴿ وما أهلكنا من قرية بطرت معيشتها فتلك مساكنهم لم تسكن من بعدهم إلا قليلاً وكنا نحن الوارثين ٥٩ ﴾ وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث فى أمها رسولا يتلو عليهم آياتنا وما كنا مهلكى القرى إلا وأهلها ظالمون \* ١١ : ١٠٢ وكذلك أخذ ربك إذا أخذ القرى وهى ظالمة ان أخذه أليم شديد \* ١٦ : ١١٢ ضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيتها رزقها رغداً من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون \* ١٧ : ١٧ وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً ) والعذاب الذى يعذب الله به الأمم يهلك القرون ويبدل الدول قسبان أيضاً . الجوائح والاستئصال ، وقد استقلال ، وقد بينا هذا وذلك فى مواضع من هذا التفسير <sup>(١)</sup> وفى هذه الآية رد على كفار مكة وهدم لغرورهم بقوتهم وثروتهم بإزاء ضعف عصبية النبي ﷺ وفقره ، وقد حكى الله تعالى عنهم ذلك بقوله ( وقالوا نحن أكثر

(١) تراجع فى فهارس التفسير : فهارس مجلدات المنار كلمة « الأمم » ، وكلمة « عذاب »



أموالا وأولاداً وما نحن بمعذبين )

أما القوم أو القرن الآخرون الذين يخلفون من نزل بهم عذاب الله تعالى فهم لا بد أن يكونوا مخالفين لهم في صفاتهم ، وإن كانوا من جبلتهم وأبناء جيلهم فالشعوب التي نكبت بالحرب المشتملة الآن في أوربا لا بد أن يخلف الهالكين فيها خلف يتركون كثيراً مما كانت عليه من الكفر بالله وكفر نعمه ويكونون أقل منهم بطراً وقسوة وانفماساً في التعرف والسرف وما ينشأ عنهما من الفسق والفجور ، قال تعالى في آخر سورة القتال (وإن تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم)

(٧) وَلَوْ زَلَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ  
الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ (٨) وَقَالُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ  
مَلَائِكَةٌ ، وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكَاً لَقُضِيَ الْأَمْرُ لَكُمْ لَا يَنْظُرُونَ (٩) وَلَوْ  
جَعَلْنَاهُ مَلَكَاً لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ

بينافي تفسير الآيات السابقة أن الثلاث الأولى منها قد أرشدت إلى مادعا اليه الرسول ﷺ من التوحيد والبعث والآيات الدالة عليها ، وأن الثلاث التي بعدها أرشدت الى سبب تكذيب قريش بذلك وهو الحق المبين بالدليل ، وأندرتهم عاقبة هذا التكذيب ، وهو ما يحمل بهم من عذاب الله في الدنيا والآخرة ، وأنه لا يجوز دونه ما هم مغرورون به من قوتهم وضعف الرسول ﷺ وتمكنهم في أرض مكة وهي أم القرى وأهلها قدة العرب . وقد بين تعالى في هذه الآيات الثلاث شبهات أولئك الجاحدين المعاندين على الوحي وبعثة الرسول ﷺ فتم بها بيان أسباب جحودهم بأركان الإيمان كلها كما سبقت الإشارة الى ذلك . وقد روى ابن المنذر وابن حاتم عن محمد بن إسحاق ما قد يعد سبباً لتزول الآية الثانية من هذه الثلاث قال « دعا رسول الله ﷺ قومه الى الاسلام وكنهم فأبلغ اليهم فقال له زمة بن الاسود بن المطلب والنضر بن الحارث بن كعدة وعبيدة بن عبد يعوث

وأبى بن خلف بن وهب والعاص بن وائل بن هشام : لوجعل معك يا محمد ملك يحدث عنك الناس ويرى معك - فأنزل الله في ذلك من قولهم « وقالوا لولا أنزل عليه ملك » ولا تصح هذه الرواية في سبب نزول الآية ، وقد ذكرها السيوطى في الدر المنثور ولم يذكرها في ( لباب القول في أسباب النزول ) واقترح معاندى المشركين إنزال الملك مع الرسول ذكر في الفرقان وهود والإسراء ، وقد روى ان هذه السور الثلاث نزلت قبل الانعام ، والانعام نزلت جملة واحدة - على ما تقدم بيانه في أول تفسيرها - فما فيها من الرد عليهم في هذه المسألة إنما هو رد على شبهة سبقت لهم وحكيت عنهم ، وكذلك اقترح إنزال كتاب من السماء وإنزال القرآن جملة واحدة فهو في الفرقان .

كان الرسول ﷺ يتعجب من كفر قومه به وبما أنزل عليه مع وضوح برهانه وظهور إعجازة ، وكان يضيق صدره لذلك وينال منه الحزن والأسف كما قال تعالى في سورة هود ( ١٢: ١١ ) فلعلك تاركٌ بعض ما يوحى إليك وضائق به صدرك أن يقولوا لولا أنزل عليه كتابٌ آتاهم به سلطاناً وكان الله عز وجل يبين له أسباب ذلك ومناشئته من طباع البشر وأخلاقهم واختلاف استعدادهم ليعلم أن الحججة مهما تكن ناهضة ، والشبهة مهما تكن داحضة ، فان ذلك لا يستلزم الايمان بما قامت عليه الحججة ، وانحسرت عنه غمة الشبهة ، إلا في حق من كان مستعداً له ، وزالت موافق الكبر والعناد أو التقليد عنه ، فقوله تعالى ﴿ ولو نزلنا عليك كتاباً

في قرطاسٍ لمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين ﴾ جاء بعد تلك الآيات البينات الواردة بأسلوب الحكاية وضائراً الغيبة مبيناً هذا المعنى للرسول بأسلوب الالتفات إلى خطابه ﷺ ، كأنه يقول : قد علمت أن علة تكذيبهم بالحق إنما هي اعراضهم عن الآيات ، وما أقفلوا على أنفسهم من باب النظر والاستدلال ، لاختفاء الآيات في نفسها ، ولا قوة الشبهات التي تحول دونها ، ألم تر أن آيات التوحيد في الانفس والآفاق هي أظهر الآيات وأكثرها ، ولم يمنعهم من الكفر بها مبالغة الكتاب المعجز في تقريرها ، ولو أننا نزلنا عليك كتاباً من السماء في قرطاس كما اقترحوا فراءوه نازلانها بأعينهم ، ولمسوه عند وصوله إلى الارض بأيديهم ، لقال

الذين كفروا منهم كفر العناد والاستكبار : ما هذا الذي رأينا ولمسنا إلا سحر بين في نفسه ، ثابت في نوعه ، وإنما خيل إلينا أننا رأينا كتابا ولمسناه ، وما نم كتاب نزل ، ولا قرطاس رثى ولا لمس ، وكذلك قال أمثالهم في آيات الأنبياء من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا .

الكتاب في الأصل مصدر كالكتابة ويستعمل غالبا بمعنى المكتوب فيطلق على الصحيفة المكتوبة وعلى مجموعة الصحف في مقصد واحد : والقرطاس بكسر القاف (وتفتح وتضم لغة) الورق الذي يكتب فيه ، وقيل : هو مخصوص بالمكتوب منه . وقوله تعالى ( في قرطاس ) صفة له أو متعلق به ، واللمس كالمس . إدراك بظاهر البشرة . كما قال الراغب . وقال الجوهري : المس باليد ، والصواب أن الأصل فيه المس بظاهر البشرة ولذلك يطلق بمعنى الوقاع كالللمسة ، ولكن لما كان أكثر اللمس باليد ولما يقع بالقدم ، أو الساعد مثلا توهم أنه خاص بمس اليد ، وتقييد اللمس في الآية بالأيدي يعين المراد منه بدفع احتمال التجوز به ، إذ اللمس يستعمل مجازاً بمعنى طلب الشيء والبحث عنه ، يقال لمسه وتمسه وتلمسه ، بهذا المعنى ، ومنه ( وأنا لمسنا السماء ) ويستلزم لمسه بالأيدي رؤيته بالأبصار ، قال قتادة : فعاينوه ومسوه بأيديهم ، وقال مجاهد : فسوه ونظروا إليه . والرؤية واللمس أقوى اليقينيات الحسية وأبعدها عن الخداع ولا سيما إذا اجتماعا والثقة باللمس أقوى لأن البصر قد يخدع بالتخيل . وقد قال تعالى في سورة الحجر (ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون لقالوا إنما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون) ولكن مكابرة الحس بعد اجتماع أقوى إدراكيه - وهما الرؤية واللمس - وتقوية أحدهما الآخر كلما يقع إلا من جاحده ما ند مستكبر أو من مقلد أعمى لا تتوجه نفسه إلى معرفة شيء يخالف ما نقله من آبائه وقومه . وقال ابن المنير : الظاهر أن فائدة زيادة لمسه بأيديهم تحقيق القراءة على قرب أي فقره وه وهو بأيديهم لا بعيد عنهم لما آمنوا . اهـ والأول هو الظاهر المختار .

والآية تدل على أن السحر خداع باطل ، وتخيل يرى ملاحقة له في صورة الحقائق ، ويقول بعض المتكلمين : إن السحر من خوارق العادات ، وإن الفرق بينه

وبين المعجزات إنما هو في اختلاف حال من تصدر الخوارق على أيديهم لافي كون آيات الأنبياء حقا وكون السحر باطلا ، والآية تبطل هذا القول ولا تقوم الحجة بها عليه ، إذ يكون معنى دفع المشركين حينئذ : ما هذا الكتاب الذي نزل على الوجه الذي اقترحنا إلا خارقة من خوارق العادات لا ريب فيها . ولكنها صدرت على يد ساحر ، فهي إذاً من السحر ، لا على يد من ادعى النبوة حتى تسمى آية أو معجزة ، فيكون حاصله الطعن في شخص النبي ﷺ وإنكار ادعائه النبوة وهذا المعنى مخالف للواقع على كون عبارة الآية تبرأ من احتمال ذنوبه منها أو دخوله عليها من أحد الأبواب الثلاثة ( الحقيقة والمجاز والكناية ) ولعله لم يخطر على بال أحد يفهم العربية ، وإن كان من شيعة ذلك المذهب الكلامي الذي فسر السحر بما ذكر خلافا لظواهر الكتاب والسنة ، فقد نص القرآن على أن السحر تخييل لما ليس واقعاً ، وأنه كيد ومكر ، وأنه يتعلم تعلماً ، والخوارق لا تكون بالتعلم ، وقال تعالى على لسان كلمه موسى ( ما جئتم به السحر إن الله سيبطله ) وقال في آية أخرى ( ليحق الحق ويبطل الباطل ) فتعين أن يكون السحر باطلا لا حقا

﴿ وقالوا: لولا أنزل عليه ملك ، ولو أنزلنا ملكا لقضى الأمر ثم لا ينظرون ﴾ اقتراح كفار مكة أن ينزل على الرسول ملك من السماء يكون معه نذيرا مؤيذاً له أمامهم ، إذ يرونه ويسمعون كلامه ، كما في سورة الفرقان ( ٢٥ : ٧ ) وما هنا وهو حكاية لما هنالك ، فلذلك لم يقل « ملك فيكون معه نذيرا » اكتفاء بما سبق ، بل اقترحوا أيضا أن ينزل الملك عليهم بالرسالة من ربهم ، بل طلبوا أكبر من ذلك طلبوا أن يروا ربهم ويخاطب كل واحد منهم بما يريد من إرسال الرسول إليهم . كما في سورة الفرقان أيضا ( ٢٥ : ٢١ ) وقد قال الله في هؤلاء ( لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً ) نعم إن هذا منتهى الكبرياء والعتو ، لأنه تسام واستشراف من أضل البشر وأسفلهم روحا . إلى ما لم يصل إليه أعلام مقاما في هذه الحياة الدنيا ، وأما اقتراحهم نزول الملك على الرسول فهو مبنى على ضد ما بنى عليه طلبهم لتزول الملائكة عليهم أو رؤية ربهم - هو مبنى على اعتقاد أن

أرقى البشر عقلاً وأخلاقاً وآداباً وهم الرسل عليهم الصلاة والسلام ليسوا أهلاً لأن يكونوا رسلاً بين الله وبين عباده ، لأنهم بشر يأكلون ويشربون ويمشون في الأسواق - هذه شبهة المتقدمين منهم والمتأخرين : قال تعالى في هود وقومه (٢٣) :  
 ٣٣ وقال الملائكة من قوم الذين كفروا وكذبوا بلقاء الآخرة وأترفاهم في الحياة الدنيا : ما هذا إلا بشر مثلكم يأكل مما تأكلون منه ويشرب مما تشربون ٣٤  
 ولئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم إذا لخاسرون ) وحكى تعالى مثل هذا عن غيرهم في هذه السورة (سورة المؤمنين) وفي غيرها

ومثل هذا التناقض والتضاد في حكم البشر لأنفسهم وعليها معهود في كل زمان وكل مكان ، فهم يرفعون أنفسهم تارة إلى ما هو أعلى من قدرها بما لا يحصى من الدرجات والمسافات البعيدة السحيقة ، ويهبطون بها تارة إلى ما هو دون استعدادها بما لا يعد من الدرجات العميقة ، يتسامون تارة للبحث في عالم الغيب من الأزل الذي لا يعرفون أوله ، إلى الأبد الذي لا يدركون نهايته ، وللإكلام في كنه الخالق ، وفي كيفية صدور الوجود الممكن عن الوجود الواجب . ويعترفون تارة بالعجز عن معرفة كنه أنفسهم والقصور عن الإحاطة بأنواع الجنة <sup>(١)</sup> التي تعيش في بنيتهم وتؤثر في جميع مواد معيشتهم من أطعمتهم وأشربتهم ، يقولون تارة إن هذا الإنسان سيد الأكوان ، ومصداق قول الغزالي : ليس في الامكان أبدع مما كان ويقولون تارة إنه مظهر الظلم والخلل والفساد وإنما يعظم أحدهم نفسه أو جنسه في مرآة نفسه ، ويحقر غيره أو نفسه متمثلة في مرآة جنسه . ومن هذا الباب إنكار الكفار لبعثة الرسل ، وكانوا تارة يكتفون بجعل البشرية علة للانكار كما ترى في سورة هود وإبراهيم والإسراء والمؤمنين ويس والقمر والتغابن - وتارة يصرحون بما في أنفسهم من الكبر واستنقاعهم تفضيل الرسل على أنفسهم ياتباعهم إياهم ، وعلى هذا بنوا اقتراح نزول الملائكة عليهم مباشرة أو على الرسل مؤيدة لهم كقول قوم نوح (٢٣: ٣٤) ما هذا إلا بشر مثلكم يريد أن يتفضل عليكم ولو شاء الله لآنزل ملائكة جمع مشركو مكة بين الاقتراحين - كما تقدم آنفاً - اقتراح نزول الملائكة

(١) الأحياء الدقيقة التي لا ترى بالبصر المجرد المعروفة بالميكروبات

عليهم ، واقترح نزول ملك على النبي يروونه بأعينهم ولولا قيد الرؤية لم يكن للاقتراح فائدة ، لأن النبي ﷺ كان أخبرهم بأنه ينزل عليه الملك وكانهم ظنوا أن مساواتهم له ﷺ في البشرية تقتضى مساواته في الاستعداد لرؤية الملائكة وتلقى العلم عنهم . وهذه أقوى شبهة للكفار على الوحي ، فانهم لغرورهم بأنفسهم ينكرون كل ما لا يصلون اليه بأنفسهم

وقد رد الله تعالى عليهم الاقتراحين من وجهين (أحدهما) أنه لو أنزل ملكا كما اقترحوا لقصى الأمر باهلاكهم ثم لا ينظرون ، أى لا يؤخرون ولا يعملون ليؤمنوا بل يأخذهم العذاب عاجلا كما مضت به سنة الله فيمن قبلهم ، قال ابن عباس في تفسير الآية : ولو أتاهم ملك في صورته لأهلكناهم ثم لا يؤخرون ، وقال قتادة يقول لو أنزل الله ملكا ثم لم يؤمنوا لعجل لهم العذاب ولكن قال مجاهد في قوله «لقضى الأمر» أى لقامت الساعة وذكر المفسرون في تفسير قضاء الأمر هنا عدة وجوه (١) أن سنة الله في أقوام الرسل الذين قامت عليهم الحجة أنهم كانوا إذا اقترحوا آية وأعطوها ولم يؤمنوا يعذبهم الله بالهلاك ، والاستئصال الذى تتولى تنفيذه الملائكة ، والله تعالى لا يريد أن يستأصل هذه الأمة التى بعث فيها خاتم رسوله نبي الرحمة ، فالرحمة العامة تنافى هذا العذاب العام (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) (٢) أن المراد أنهم لو شاهدوا الملك بصورته الأصلية كما يطلبون لزهقت أرواحهم من هول ما يشاهدون

(٣) أن رؤية الملك بصورته آية ملحجة يزول بها الاختيار الذى هو قاعدة التكليف ، وهذا على قاعدة المتميزة ، وعبارة الزمخشري في هذه المسألة من تعليقات قضاء الأمر ، وإما لأنه يزول الاختيار الذى هو قاعدة التكليف عند نزول الملائكة فيجب إهلاكهم اه وهذا التفريع غير مسلم

(٤) أنهم لما اقترحوا ما لا يتوقف عليه الإيمان - إذ يتوقف على المعجز مطلقا وقد حصل ، لا المعجز الخاص الذى طلبوه فاذا أعطوه كانوا على غاية الرسوخ في العناد المناسب للاهلاك وعدم النظرة .

وأول هذه الأقوال أقواها وهو المختار ، وفي معنى هذه الآية قوله تعالى في

سورة الحجر (١٥ : ٨) ما نزل الملائكة إلا بالحق وما كانوا إذا منظرين (أى ما كان شأننا الذى مضت به سنتنا أن نزل الملائكة إلا بالامرالحق وهو الرسالة للرسول أو العذاب للأئمة الذين يعاندون الرسل فيقترحون عليهم الآيات المخصوصة ويعلقون إيمانهم عليها ثم يصرون على جحودهم وكفرهم بعد أن يعطوها ؛ فلو نزلت الملائكة عليهم ما كانوا إذ تنزل إلاهاالساكنين لا ينظرون، أى لا يبهلون لاجل أن يؤمنوا. وما كان الله ليهلك هذه الأمة ، ولان أعدم الهداية من قوم نبي الرحمة ، باجابة اقتراحات أولئك المستكبرين المعاندين منهم ، وهم إنما يقترحون الآيات لأجل التعجيز دون استبانة الاعجاز، وهو يعلم أنهم إن أعطوها ما كانوا يها مؤمنين، وبذلك مضت السنة فى أمثالهم من الغابرين ومن نكت البلاغة ما بينه الزخشرى من حكمة العطف ثم وهى إضافة ما بين قضاء الأمر وعدم الانظار من البعد : جعل عدم الانظار أشد من قضاء الامر، لأن مفاجأة الشدة أشد من نفس الشدة

(الوجه الثانى) فى الرد عليهم قوله تعالى ﴿ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللسنا عليهم ما يلبسون﴾ أى لو جعل الرسول ملكاً لجعل الملك متمثلاً فى صورة بشر، لتمكينهم رؤيته وسماع كلامه الذى يبلغه عن الله تعالى ، ولو جعله ملكاً فى صورة بشر لا اعتقدوا أنه بشر لأنهم لا يدركون منه إلا صورته وصفاته البشرية التى تمثل بها ، وحيث قد يقعون فى نفس اللبس والاشتباه الذى يلبسونه على أنفسهم باستنكار جعل الرسول بشراً ، ولا ينفكون يقترحون جعله ملكاً ، وقد كانوا فى غنى عن هذا ، وإنما شأنهم فيه شأن أكثر الناس حتى العلماء منهم فيما يقعون فيه أنفسهم من المشكلات بسوء اختيارهم ، وما يختارونه من الشبهات بسوء فهمهم ، ثم يحارون فى أمر الخرج منها . مادة ل ب س تدل على الستر والتغطية : يقال لبس الثوب يلبسه ( بكسر الباء فى الماضى وفتحها فى المضارع ) وهو من الستر الحسى . ويقال لبس الحق بالباطل يلبسه ( بفتح باء الأول وكسر باء الثانى ) بمعنى ستره به ، أى جعله مكانه ليظن أنه الحق ، ولبست عليه أمره أى جعلته بحيث يلبس عليه فلا يعرفه — وهذا كله من الستر المعنوى

وقد علل جمهور المفسرين جعل الملك بصورة البشر فى هذه الحالة بأن البشر

لا يطيقون رؤية الملائكة في صورتهم الأصلية ، وتقدم في تفسير الآية السابقة قول من علل بذلك قضاء الأمر بهلاكهم بمجرد نزول الملك ، واستدلوا على ذلك بتمثل الملائكة لآبراهيم ولوط بصورة الناس وتمثل جبريل لمريم بشرا سويا ، وظهوره للنبي ﷺ بصورة دحية الكلبي غالباً وبصورة غيره أحيانا كافي حديث الإيمان والاسلام وغيره ، وذكر بعضهم من خصائص النبي ﷺ أنه رآه في صورته الأصلية مرتين فقط . وقد نازع آخرون في عد هذا خصوصية له ﷺ إذ لا يثبت ذلك إلا بنص ، ولا نص في المسألة وإنما ورد من حديث ابن مسعود عند الامام أحمد وحديث عائشة عند الترمذي « أنه لم يره في صورته التي حلقة الله عليها إلا مرتين » وقد ورد أن من الصحابة من رأى الملائكة في غير صورة البشر كروية أسيد بن حضير لهم في مثل الظلة فيها أمثال المصاييح ، كما رواه الشيخان عنه . ولكن هذا تمثيل أيضاً

والختار عندنا أن البشر في حالتهم العادية غير مستعدين لرؤية الملائكة والجن في حالتهم التي خلقوا عليها ، كما قال تعالى في الشيطان ( أنه يراكم وهو قبيله من حيث لا ترونهم ) لأنهم لا يطيقونها لهوها بل لان أبصار البشر لا تدرك كل الموجود بل تدرك في عالمها هذا بعض الاجسام كالماء وما هو أكتف منه من الاجرام الملونة دون ما هو أظف منه كالهواء وما هو أظف منه كالعناصر البسيطة التي يتألف منها الماء والهواء ، والملائكة والجن من عالم آخر غيبي أظف مما ذكر ، وهذا العالم مما يعده المتكلمون في الفلسفة وراء عالم المادة ، وليس عند المسلمين عالم غير مادي ، ولذلك يعدون الملائكة والجن من الاجسام اللطيفة ، ويقولون إنهم قادرون على التشكل في صور الاجسام الكثيفة ، فمثل تشكلم كمثل تشكل الماء في صورة البخار اللطيف والبخار الكثيف وصورة المائع السيل وصورة الثلج والجليد ، ولكن الماء يتشكل بما طرأ عليه من حر وبرد بغير اختيار منه ، وذاتك يتشكلان باختيارهما إذ جعل الله لها سلطانا على العناصر التي تتركب منها مادة العالم أقوى من سلطان البشر الذين يتصرفون فيها بأيديهم لا بأنفسهم وما هياتهم ، فهم لا يقدرون على تحليل أبدانهم وتركيبها مع غيرها من المواد . فاذا تمثل الملك أو الجنان في صورة كثيفة كصورة البشر أو غيرهم أمكن للبشر أن يروه ولكنهم لا يرونه على صورته وخلقته الأصلية بحسب العادة وسنة الله في خلق عالمه وعالمها ، فاذا وقع ذلك



كرؤية النبي ﷺ لجبريل مرتين كان من خوارق العادات ، وانخوارق لا تثبت إلا بنص ، لانها خلاف الأصل ، على أن رؤيته بصورته لا ينافي التشكل ، إذ يجوز أن تكون مادة صورته اللطيفة التي لا ترى قد ظهرت بمادة كثيفة فيكون التشكل في هذه الحالة بمادة جديدة مع حفظ الصورة الاصلية ، والتشكل في غيرها بالمادة والصورة معاً ، على أن لأرواح الأنبياء من التناسب مع أرواح الملائكة ما ليس لغيرها ، ففي الحال التي تغلب بها روحانيتهم على جنائيتهم يكونون كالملائكة فيجوز أن يروهم بأى صورة وشكل تجلوا لهم فيه

هذا وأن مالا يرى قد يدرك بضرب من ضروب الادراك غير الرؤية فاذا كان الملك مخلوقاً عاقلاً عالماً وكان في لطافته من قبيل الارواح البشرية التي هي محل العلم والادراك في البشر فلم لا يجوز أن يكون لهذين النوعين من الارواح الموجودة في هذا الكون نوع من الاتصال يقتبس به أحدهما من الآخر شيئاً من العلم كما يقتبس البشر بعض العلم البشري من الجو ، إذ يثبت الاخبار فيه بعضهم بالآلات الكهربية ( المعروفة بالتلغراف اللاسلكي - أو الاثيري والهوائي ) ويقتبسها آخرون ؟ بل ثبت أن الانفس البشرية يقتبس بعضها العلم من الموجودات - بشرأ كانت أو غير بشر - بغير وساطة الحواس والاستنباط العقلي ، كما روى بعض الأطباء الماديين الذين كانوا ينكرون مثل هذا عن مريض كان يعالجه في القاهرة أنه قال : ان فلاناً - وذكر قريباله في الاسكندرية - يريد أن يسافر الآن إلى مصر لأجل عيادتي ، ثم انه عين الفطار الحديدي الذي ركب فيه ثم الوقت الذي وصل فيه إلى محطة مصر ، ثم لم تكن إلا مسافة سير المركبة بين المحطة ودار المريض إلا وقد وصل هذا القريب ، وكان ينتظره لاستبانة المكاشفة ذلك الطبيب ، وزوى عنه غير ذلك من المكاشفات ، ومثل هذه يقع كثيراً في كل عصر ، فلم لا يجوز أن يقتبس البشر العلم بمثل هذه المكاشفة عن الملائكة وأرواح البشر الميتين كما يقتبسونها من أحياء البشر ومن غير البشر من الأشياء ؟

تقول : ان هذا جائز عقلاً ومرئياً نقلاً ، ولكنه كثيره يتوقف على الفاعل والقابل ، فاذا تدبرنا ما ورد في الكتاب والسنة من خبر الوحي والالهام يظهر لنا منه

أن الانسان ليس له سلطان على ملائكة السماء ، كسلطانه على مافي الأرض من أبناء جنسه وسائر الاشياء ، فلا يستطيع كل فرد من أفرادها أن يدرك هؤلاء الملائكة ويقتبس منهم العلم شاءوا أم أبوا . ولكن بعض الارواح البشرية قد تصل بطهارتها وعلومكانتها إلى قابلية التلقى من الملائكة ، لما بينهما وبينهم من القرب والمناسبة ، وهذه القابلية نوعان : ( أحدهما ) ما يختص به الله تعالى أنبياءه وورسله بدون سعي منهم ولا كسب ، فيؤهلهم لنبوته ورسالته ، وينزل عليهم الملائكة بالروح من أمره ، فلا القابل الذى يتلقى عن الملك يكون له كسب أو اختيار فيما يوحى إليه ، ولا الفاعل وهو الملك الذى ينزل بالوحي يكون له اختيار فيما يوحى به ، بل يفعل ما يأمره الله تعالى به ولا يستطيع أن يعصيه . ولكال استعداد الأنبياء وعلو ارواحهم يرون الملائكة فى صورهم الأصلية قليلا . ويتمثل الملك لهم بصورة البشر أو يلبسهم ملابس روحية فيلقى فى ارواحهم ماشاء الله أن يلقيه وهو الاكثر ، وهذا النوع قد ختم وتم بيعته محمد خاتم النبيين ، عليه أفضل الصلاة والتسليم ، وما هو من شؤون البشر الكسبية ، فيبقى ببقائهم ( النوع الثانى ) ما يمنحه الله تعالى من التثبيت فى الحق والالهام لمن دون الأنبياء من خيار خلقه الذين سلمت فطرتهم ، وصفت سريرتهم ، وزكت بالعمل الصالح أنفسهم ، حتى غلبت فيها الصفات الملكية ، على النزعات الحيوانية والنزعات الشيطانية ، فالارواح البشرية العالية ، قد تقوى المناسبة بينها وبين الملائكة فستفيد من ارواح الملائكة قوة فى الخير والحق وثباتاً على الصلاح والاصلاح ، ( إذ يوحى ربك إلى الملائكة أنى معكم فنبتوا الذين آمنوا ) وقد تستفيد منها علما بالحق وبشارة بالخير ، وهو ما يسمى التحديث والالهام ، ومنه بشارة الملائكة لمريم بعمسى عليه السلام ، وتمثل جبريل لها عند ما أراد الله أن يحمل بنفخه فيها ، وقد ثبت فى الحديث الصحيح أن عمر بن الخطاب كان من المحدثين ، وقد عبر عن ملك الالهام بأنه «واعظ الله فى قلب كل مؤمن» فى حديث النواس بن سمعان عند أحمد والترمذى ، ويوضحه حديث ابن مسعود «إن للشيطان لمة بابن آدم والملئكة لمة ، فألمة الشيطان قائماد بالشر وتكذيب بالحق ، وألمة الملك قائماد بالخير وتصديق بالحق ، فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله تعالى فليحمد الله ، ومن وجد الأخرى

فليتعوذ بالله من الشيطان » رواه الترمذى والنسائى وابن حبان ، وعلم عليه في الجامع الصغير بالصحة .

وقد أطل الإمام الغزالي في إيضاح هذا المطلب في كتاب شرح عجائب القلب من الإحياء ، وقد تقدم في تفسير سورة البقرة من الجزء الأول بحث فيه . والماديون المحجوبون ينكرون مثل هذا « ومن جهل شيئاً عاداه » ولو قيل لمن كان على شاكلتهم قبل كشفهم عن نسمة هذه الجنة ( الميكروبات ) إن في العالم أنواعاً كثيرة من المخلوقات الخفية التي لا يمكن أن يراها أحد بعينه هي سبب الأدواء والأمراض التي لا تحصى ، وهي سبب التغيرات والاختبارات التي تراها في المائعات والفواكه وغيرها - لقالوا : إنما هذه خرافة من الخرافات ، وقد كان غير المسلمين يعدون من هذا القبيل حديث أبي موسى « الطاعون وخز أعمدائكم من الجن وهو لكم شهادة » رواه الحاكم وصححه ، ثم صاروا بعد اكتشاف باشاس الطاعون يتمتعون منه بصدق كلمة « الجن » على ميكروب الطاعون كغيره ، وقد ورد أن الجن أنواع منها ما هو من الحشرات وخشاش الأرض .

وقد بين الأستاذ الإمام النوع الأول في رسالة التوحيد أكل بيان ، بأوضح برهان ، واختصر في بيان النوع الثاني فقال :

« أما أرباب النفوس العالية والمعقول السامية من العرفاء ، ممن لم تدن مراتبهم من مراتب الانبياء ، ولكنهم رضوا أن يكونوا لهم أولياء ، وعلى شرعهم ودعوتهم أمناء ، فكثير منهم نال حظ من الانس ، بما يقارب تلك الحال في النوع أو الجنس لهم مشاركة في بعض أحوالهم على شيء من عالم الغيب ، ولهم مشاهدة صحيحة في عالم المثال ، لا تتكرر عليهم لتحقيق حقائقها في الواقع ، فهم لذلك لا يستبعدون شيئاً مما يحدث به عن الانبياء صلوات الله عليهم ، ومن ذاق عرف ، ومن حرم انحراف ، ودليل صحة ما يتحدثون به وعنه : ظهور الاثر الصالح منهم ، وسلامة أعمالهم مما يخاف شرائع أنبيائهم ، وطهارة فطرهم مما ينكره العقل الصحيح ، أو يعجزه الذوق السليم واندفاعهم بيباعث من الحق الناطق في سرائرهم ، المتلألئ في بصائرهم ، إلى دعوة من يحف بهم إلى مافيه خير العامة ، وترويح قلوب الخاصة ، ولا يتخلو العالم من

مفتشبين بهم ، ولكن ما أسرع ما ينكشف حالهم ، ويسوء ما لهم ، ومآل من غرروا به ، ولا يكون لهم إلا سوء الأثر في تضليل العقول وفساد الأخلاق وانحطاط شأن القوم الذين رزئوا بهم ، إلا أن يتداركهم الله بلعنه ، فتكون كلتهم الخبيثة كشجرة خبيثة اجتمت من فوق الأرض ما لها من قرار — فلم يبق بين المنكرين لأحوال الانبياء ومشاهدتهم وبين الاقرار بإمكان ما أنبتوا به بل ويوقوعه الاحجاب من العادة ، وكثيراً ما حجب العقول حتى عن إدراك أمور معتادة »

(١٠) وَلَقَدْ اسْتَهْزَى بِرَسُولٍ مِنْ قَبْلِكَ ، فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ (١١) قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ

بعد أن بين الله تعالى لخاتم رسله سنته في شبهات الكفار المعاندين على الرسالة واصراره على الجحود والتكذيب بعد اعطائهم الآيات التي كانوا يقترحونها وعقابه تعالى إياهم على ذلك — بين له شأناً آخر من شؤون أولئك الكفار مع رسلهم وسنته تعالى في عقابهم عليه فقال :

﴿ولقد استهزى برسول من قبلك فحاق بالذين سخروا منهم ما كانوا به يستهزئون﴾  
 ظاهر كلام نقلة اللغة أن الهزء (بضم تين ويضم فسكون) والاستهزاء بمعنى السخرية وأن قولهم : هزى به واستهزأ به مرادف لقولهم سخر منه ، ويفهم من كلام بعض المدققين أن الحرفين متقاربا للمعنى ولكن بينهما فرقا لا يمنع من استعمال كل منهما حيث يستعمل الآخر كثيراً. قال الراغب: الهزؤ مزح في خفية (كذا ولعل صوابه في خفة) وقد يقال لما هو كالمزح ، فما قصد به المزح قوله ( اتخذوها هزواً ولعباً ) (وإذا علم من آياتنا شيئاً اتخذوها هزواً) ( وإذا رأوك ان يتخذونك إلهزواً ) والاستهزاء ارتياد الهزؤ وإن كان قد يعبر به عن تعاطي الهزؤ ، كالأستجابة في كونها ارتياداً للإجابة وإن كان قد يجري مجرى الإجابة... وسخرت منه واستسخرته للهزؤ منه اهـ ملخصاً . وقال الزمخشري : الاستهزاء السخرية والاستخفاف وأصل الباب الخفة

من الهزء وهو النقل السريع ، وناقته تهزأ به أى تسرع وتخف اه - واخلاصة أن الاستهزاء بالشئ الاستهانة به ، والاستهزاء بالشخص احتقاره وعدم الاهتمام بأمره ، وكثيراً ما يصحب ذلك السخرية منه وهى الضحك الناشئ عن الاستخفاف والاحتقار ، فمن حائى امرأ فى قوله أو عمله أو زيه أو غيرها محاكاة احتقار وانتقاد فقد سخر منه ، فالسخرية تستلزم الاستهزاء ، وهى خاصة بالأشخاص دون الاشياء ، قال تعالى (٢٣: ١١٠) فأتخذتموهم سخرى حتى أنسوكم ذكري وكنتم منهم تضحكون) وقال فى نوح (١١: ٣٨) ويصنع الفلك وكلماس عليه ملائمن قومه سخرؤا منه) الآية .

وحاق المكره به يحيق حيقاً ، أحاط به فلم يكن له منه مخرج والمعنى : أن الله تعالى قد أخبر رسوله خيراً مؤكداً بصيغة القسم أن الكفار قد استهزؤا برسول كرام من قبله - فتكبير «رسل» للمعظم ، وهو لا ينافى العموم فى قوله ( ما يأتيتهم من رسول إلا كانوا به يستهزؤون ) فهياراه من استهزاء طعنة قريش ليس بدعا منهم ، بل حيروا به على آثار أعداء الرسل قبلهم . وقد حاق بالثك الساخرين العذاب الذى أنذرهم إياه أولئك الرسل على استهزأهم جزاء وفاقاً ، حتى كأنه هو الذى حاق بهم ، لأنه سببه وجاء على وفقه . فالآية تعليم للنبي ﷺ سنن الله فى الامم مع رسالهم وتسليته عن ايذاء قومه ، وإشارة له بحسن العاقبة وما سيكون له من إدالة الدولة ، وقد كان جزاء المستهزئين من قبله من الرسل عذاب الخزي بالاستئصال ولكن الله كفاه المستهزئين به فأهلكهم ، ولم يجعلهم سبباً لهلاك قومهم ، وأمتن عليه بذلك فى سورة الحجر إذ قال ( إنا كفيناك المستهزئين ) والمشهور أنهم خمسة من رؤساء قريش هلكوا فى يوم واحد .

ولما كان كون أمر المستهزئين بالرسل يؤول إلى الهلاك بحسب سنة الله المتطردة فيهم مما يرتاب فيه مشركو مكة الذين يجهبون التاريخ ، ولا يأخذون خبر الآية فيه بالتسليم ، أمر الله تعالى رسوله بأن يدلهم على الطريق الذى يوصلهم إلى علم ذلك بأنفسهم فقال ﴿ قل سيروا فى الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين ﴾ أى قرأ أيها الرسول للمكذبين بك من قومك - الذين قالوا « لولا أنزل علينا ملك » سيروا فى الأرض كشأنكم وعادتكم ، وتنقلوا فى ديار أولئك القرون الذين مكناهم فى الأرض ﴿ تفسير القرآن الحكيم ﴾ (٢١) ﴿ الجزء السابع ﴾

ومكناهم ما لم يمكن لكم ، ثم انظروا في أثناء كل رحلة من رحلاتكم آثار ما حل بهم من الهلاك ، وتأملوا كيف كانت عاقبتهم بما تشاهدون من آثارهم ، وما تسمعون من أخبارهم ، وإنا نقل «عاقبة المكذبين» ولم نقل «عاقبة المستهزئين» أو الساخرين والكلام الأخير في هؤلاء لا في جميع المكذبين - لأن الله تعالى أهلك من القرون الأولى جميع المكذبين ، وإن كان السبب المباشر للاهلاك اقتراح المستهزئين الآيات الخاصة على الرسل ، فلما أعطوها كذب بها المستهزئون المقترحون وغيرهم من الكافرين الذين كانوا مشغولين بأنفسهم ومعايشهم عن مشاركة كبراء مترفيهم بالاستهزاء والسخرية ، وإذا كان المكذبون قد استحقوا الهلاك وإن لم يستهزؤوا ولم يسخروا فكيف يكون حال المستهزئين والساخرين ؟ لا ريب أنهم أحق بالهلاك وأجدر ، ولذلك أهلك الله المستهزئين من قوم نبي الرحمة ولم يجهم إلى ما اقترحوه لئلا يعم شؤمهم سائر المكذبين معهم ، ومنهم المستعدون للإيمان الذين اهتدوا من بعد . ومن نكت البلاغة في الآية : أنه قال فيها « ثم انظروا » وقد ورد الأمر بالسير في الأرض والحث عليه في آيات أخرى من عدة سور ، وعطف عليه الأمر بالنظر بالفاء ( راجع ٩٩ من سورة النمل و ٤٢ من سورة الروم و ١٠٩ من سورة يوسف و ٤٤ من سورة فاطر الخ ) قال الزمخشري في نكتة الخلاف بين التعميرين : فإن قلت أي فرق بين قوله « فانظروا » وقوله « ثم انظروا » ؟ قلت : جميل النظر مسيما عن السير في قوله « فانظروا » فكأنه قيل : سيروا لاجل النظر ولا تسيروا سير الغافلين . وأما قوله « سيروا في الأرض ثم انظروا » فمعناه إباحة السير في الأرض للتجارة وغيرها من المنافع وإيجاب النظر في آثار الهالكين ، ونبه على ذلك بتم لتباعد ما بين الواجب والمباح اه

وقال أحمد بن المنير في الانتصاف : وأظهر من هذا التأويل أن يجعل الأمر في المساكين واحدا ليكون ذلك سببا في النظر ، فحيث دخلت الفاء فلاظهار السببية وحيث دخلت ثم فللتنبية على أن النظر هو المقصود من السير ، وأن السير وسيلة إليه لا غير ، وشتان بين المقصود والوسيلة . والله أعلم اه  
وفي روح المعاني عن بعضهم أن التحقيق أنه سبحانه قال هنا « ثم انظروا »

وفي غير ما موضع « فانظروا » لأن المقام هنا يقتضى « ثم » ودونه في هاتيك المواضع ، وذلك لتقدم قوله تعالى فيما نحن فيه ( ألم يروا كم أهلكننا قبلهم من قرن مكنهم في الأرض ) مع قوله سبحانه وتعالى ( وأنشأنا من بعدهم قرناً آخرين ) والأول يدل على أن الهالكين طوائف كثيرة ، والثاني يدل على أن المنشأ بعدهم أيضا كثيرون فيكون أمرهم بالسير دعاء لهم إلى العلم بذلك ، فيكون المراد به استقراء البلاد ، ومنازل أهل الفساد على كثرتها ليروا الآثار في ديار بعد ديار ، وهذا مما يحتاج إلى زمان ومدة طويلة تمنع من التعقب الذي تقتضيه الغاء ، ولا كذلك في المواضع الأخر. انتهى قال الألوسي بعد إirاده : ولا يتخلو عن دغدغة ، واختار غير واحد ان السير متحد هناك وهناك ، ولكنه أمر ممتد بعطف النظر عليه بالفاء تارة ، نظراً إلى آخره ، وبثم أخرى نظراً إلى أوله . وكذا شأن كل ممتد ما أورده الألوسي ، والظاهر في الأخير أن يكون العطف بالفاء نظراً إلى الأول ، وبثم نظراً إلى الآخر عكس ما ذكره فتأمل

ثم أقول : ولعل من يتأمل ما وجهنا به الكلام في تفسير الآيات ، قبل النظر في هذه النكت كلها يرى أنه هو المتبادر من النظم بغير تكلف ، وأنه يشبه أن يكون مستنبطاً من مجموع تلك النكت ، مع زيادة عليها تقتضيها حال المخاطبين بالأمر بالسير هناك ، وهم كفار مكة المعاندون الكثيرون الاسفار للتجارة الغافلون عن شؤون الأمم والاعتبار بعاقبة الماضين وأحوال المعاصرين

(١٢) قُلْ لِمَنْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ؟ قُلْ لِلَّهِ . كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ، لِيَجْمَعَ بَيْنَكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ ، الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (١٣) وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (١٤) قُلْ أَعْبُدُوا اللَّهَ تَتَّخِذُ وِلْيَاءَ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ ، قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ : وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (١٥) قُلْ إِنِّي

أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ (١٦) مَنْ يُصْرَفْ عَنْهُ  
 يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ ، وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ (١٧) وَإِنْ يَمَسُّكَ اللَّهُ  
 بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ ، وَإِنْ يَمَسُّكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ  
 شَيْءٍ قَدِيرٌ (١٨) وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ  
 (١٩) قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً ؟ قُلْ اللَّهُ شَهِدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ ،  
 وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ ، أَأَنْتُمْ لَتَشْهَدُونَ  
 أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَىٰ ؟ قُلْ لَا أَشْهَدُ ، قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ  
 وَإِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ

بين تعالى في الآيات السابقة أصول الدين وما يدل عليها وشبهات الكفار  
 على الرسالة مع ما يدحضها وهدى رسوله إلى سنته في الرسل وأقوامهم لتسليته  
 وتثبيت قلبه ، المعين له على المضى في تبليغ دعوة ربه ، ثم قفى سبحانه على ذلك  
 بتلقينه في هذه الآيات أسلوباً آخر من إقامة الحجج على قومه ، وهو أسلوب  
 السؤال والجواب ، في موضع فصل الخطاب ، وإن كان تكراراً لمعنى سبق أو  
 اشتمل على التكرار ، وحكمة ذلك أن التنويع في الاحتجاج والتفنن في أساليبه  
 من ضروريات الدعوة إلى الدين - وإلى غير الدين من المقاصد البشرية أيضاً -  
 لأن التزام دليل واحد على المطلوب الذي لا بد من تكرر ذكره ، أو إيراد عدة أدلة  
 بأسلوب واحد قد يفضي إلى سامة الداعى من التكرار على رغبته في الدعوة وتغايبه  
 في نشرها وإثباتها ، فكيف يكون تأثيره في المدعوين الكارهين له ولها ، إذ لم يعقلوا  
 الدليل الأول أو لم تتوجه قلوبهم إلى تدبر الأسلوب الواحد المشتمل على عدة أدلة ؟  
 لاجرم أنهم يكونون في منتهى السامة والضجر من سماع ذلك وفي غاية الفوز منه ،  
 كيف وقد كان المعاندون منهم ينهون عن هذا القرآن وينأون عنه على ما امتاز به  
 في مقام التفنن والتنويع ، والبلاغة المعجزة في كثرة الأساليب ؟ قال عز وجل :



﴿قل لمن مافى السموات والأرض﴾ أى قل أيها الرسول لقومك الجاحدين رسالتك المعرضين عما جئتهم به من أمر التوحيد والبعث والجزاء : لمن هذه المخلوقات فى العالم كله علويه وسفليه ؟ السؤال تمهيد لحجة جديدة ، وقد بينا فى تفسير الآيات السابقة أن العرب كانت تؤمن بأن الله تعالى هو خالق السموات والأرض وأن كل ما فيها من فيها ملك وعبيده ولفظ «ما» يشمل المقلام مع غيرهم وجزم فى الكشاف بأن السؤال للتبكيك وأن قوله تعالى ﴿قل لله﴾ تقرير لهم أى هو الله لا خلاف بينى وبينكم فى ذلك ، ولا تقدر أن تضيفوا شيئاً منه إلى غيره . وقال غيره : تقرير للجواب نيابة عنهم ، أو الإيحاء لهم إلى الاقرار وقال الرازى : أمره بالسؤال أولاً ، ثم بالجواب ثانياً ، وهذا إنما يحسن فى الموضع الذى يكون الجواب فيه قد بلغ فى الظهور إلى حيث لا يقدر على إنكاره منكر ولا يقدر على دفعه دافع ، ثم بين أن هذا من هذا ، واحتج على أن كل ذلك لله بما فى العالم المادى من آثار الحدوث والامكان على طريقة المتكلمين فى الاستدلال .

ونقول : إن اثنيان السائل بالجواب يحسن فى غير الموضع الذى حصر الرازى الحسن فيه ، وهو أن يكون ما يأتى به عين ما يعتقده المسؤل وما يجيب به إن أجب وإنما يسبقه إليه ليبنى عليه شيئاً آخر من لوازمه هو مما يجبه المسؤل أو يفغل عنه أو ينكره لجهله أو غفلته عن كونه لازماً لما يعرفه ويعتقده . وليس المسؤل عنه هنا مما لا يقدر على إنكاره منكر ، ولا على دفعه دافع ، فقد أنكره أهل الاتحاد والتعطيل فالظاهر أن يقال : إن الله تعالى أمره بالجواب وأن يبدأ بما كانوا يجيبون به كما علم من آيات أخرى<sup>(١)</sup> ليبنى عليه قوله ﴿ كتب على نفسه الرحمة ليجمعهنكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه ﴾ والمعنى أن الله تعالى الذى تقررون معنى بأن له مافى السموات ومافى الأرض قد أوجب على ذاته العملية الرحمة بخلقه ، كما يعلم ذلك من إفاضة نعمه عليهم ظاهرة وباطنة . ومن مقتضى هذه الرحمة أن يجمعكم إلى يوم القيامة حال كونه لا ريب فيه - أو جمعاً لا ريب فيه - أى ليس من شأنه أن يرتاب فيه من تدبير دلالات

رحمة الله وحكمته ، فان هذا الجمع لأجل الحساب والجزاء فهو رحمة بالكلية ينال الفوضى والاهمال واستباحة الظلم . والعلم به رحمة أيضا ، لأنه وازع نفسه لا يتم تهذيب النفس بدونه ، بل الرحمة أعم من ذلك . فمن رحمته تعالى بالناس ما منحهم من هدايات الحواس والوجدان والعقل وهداية الدين المقاومة لما يجنونه على تلك الهدايات باستعمالها فيما يضرهم ولا ينفعهم ، والمساعدة لهم على تكميل فطرتهم وتزكية أنفسهم بيان ذلك : أن من أصول دينه القويم - الذى هو مظهر رحمته العليا الموافق لفطرته التى فطر الناس عليها - أن لأعمال البشر جزاء فطريا هو أثر لازم للعمل بحسب سنته تعالى فى تأثير الأعمال النفسية والبدنية فى إصلاح الأنفس أو إفسادها ، وجزاء آخر وضعيا أو شرعيا تابعا له هو إنشاء فضل أو عدل منه عز وجل ، فالأول - وهو الأصل - ما يترتب على تزكية النفس بالمعائد الصحيحة والعلوم الثابتة والأخلاق الكريمة التى تطبعها فيها عبادة الله تعالى وحسن المعاملة مع خلقه من هناء المباشرة فى الدنيا بالجمع بين لذة الحياة العقلية والروحية ولذة الحياة الجسدية المعتدلة وهو أدنى الجزاءين وأقلهما وغير المطرد منهما - وما يترتب على ذلك من النعيم القيم فى الآخرة - وهو الكامل المطرد - وما يترتب على تدهية النفس وإفساد فطرتها بالمعائد الباطلة كخرافات الوثنية وأوهامها وبفساد الأخلاق والملكات الرديئة التى تطبعها فيها تلك الأوهام السخيفة والأعمال القبيحة والعبادات الوثنية من شقاء المباشرة فى الدنيا وعذاب الآخرة وكل منهما من لوازم تلك المعائد والأخلاق والأعمال ، فهى كالأعمال الضارة والوساوس العصبية (الهستيرية) التى تترتب عليها الأمراض المعضلة والأدواء الفتالة ، كأن ما تقدم من مقابلها يشبه الأعمال البدنية والنفسية التى يرتاض بها البدن والعقل حتى يبلغ بهما المرء من الصحة والاعتدال ، ما هو مقدر له من النكال ، فعلى هذا تكون هداية الدين للمعائد الصحيحة والفضائل والآداب والعبادات وزجره عن الوثنية والخرافات والردائل والشور - كل ذلك كمثل الوصايا الصحيحة والعلوم الطيبة فى الناس ، ليكون لهم وازع من أنفسهم يتقون به ما يضرهم ويقبلون على ما ينفعهم - وتلك رحمة عظيمة بهم ، ولا ينال كون ذلك من الرحمة ما يترتب على الباطل والشر من شقاء الدنيا وعذاب الآخرة ، لأنه جناية منهم على أنفسهم ، فمثلهم فيه كمثل المريض يخالف أوامر الطبيب

ونواهيه الخاصة ، ويخالف الوصايا الصحية العامة ، فيزداد أمراضاً وأسقاماً ، ولا ينافي ذلك كون تلك الوصايا رحمة بالناس ونعمة عليهم

وأما الجزاء الثاني الذي هو إنشاء من مقتضى الفضل أو العدل فهو مترتب على الجزاء الاول وتابع له وهو قسمان (أحدهما) ما يزيد الله المحسنين من الكرامة والتعظيم بفضله ، على ما استحقوه بإيمانهم وأعمالهم الصالحة بحسب وعده ، ولما كانت الرحمة أعم وأوسع وأعظم كان هذا النوع من الجزاء خاصاً بالمحسنين من عباده ، فهو رحمة خاصة . نسأله تعالى أن يجعلنا من خيار أهلها (وثانيهما) القصاص في الحقوق وإن قلت وما يقتض به تعالى في الآخرة له ظلومين من الظالمين بحسب عدله . ولما كان مقتضى الرحمة والفضل ، أعم وأسبق من مقتضى العدل ، كان جزاء الظالمين المسيئين على قدر استحقاقهم ، ومنهم من يعفو الله عنهم ، فالجزاء على الاساءة قد ينقص منه بالعفو والمغفرة ، ولكن لا يزداد فيه شيء قط . وإنما الزيادة في الجزاء على الاحسان ( من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزي إلا مثلها ) ( للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ) ( فأما الذين آمنوا و عملوا الصالحات فيوفى بهم أجورهم ويزيدهم من فضله ، وأما الذين استنكفوا واستكبروا فيمذبذبهم عذاباً أليماً ) وبيان الدين لهذا النوع من الجزاء رحمة أيضاً فهو كيان الحكومة الهادئة للامة ما تؤاخذ عليه من الاعمال الضارة ، وما ينال المحسنين من الامن والعز والترقي في خدمة الدولة ، وروى الشيخان وغيرهما عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال « ان الله لما خلق الخلق كتب كتابا عنده فوق العرش إن رحمتي تغلب غضبي » وفي رواية « إن رحمتي سبقت غضبي » وإنما سبق والغلب في أثرى الرحمة والغضب وتعلقهما لا في الصفات أنفسها ، وسنزيد هذا البحث بياناً في تفسير (ورحمتي وسعت كل شيء ) من سورة الاعراف إن أحيانا الله تعالى أماتلق جميع الناس إلى يوم القيامة بكتابة الرحمة من جهة نظم الكلام واعرابه فقيل إن كتابة الرحمة تأكيد لها في معنى القسم وجملة « ليجمعنكم » جواب لقسم محذوف حل محله ما في معناه . وقيل ان الجملة استئناف بياني كأنه قيل : وما مقتضى هذه الرحمة ، وما موقعها من موضوع دعوة الرسالة ؟ فقيل : إنه تعالى أقسم ليجمعنكم ، إذ لو لم يجمعكم للحساب والجزاء لظل كثير من المحسنين منكم مغبونين محرومين ،

وكثير من المظلومين مهضومين، وكثير من الظالمين المسيئين غير مؤاخذين، ذلك بأن ما يترتب على الأعمال الحسنة في الدنيا من حسن الأثر وعلى الأعمال السيئة من قبح الأثر؛ ليس عاما مطرداً في جميع الأفراد كما تقدم آفها، وهو يعلم من الاختبار ومن سنن الله الإجتماعية والكونية، وذلك ينافي الرحمة، كما ينافي العدل والحكمة، فمن مقتضى كتابته سبحانه الرحمة على نفسه أن يجمع الناس للفصل بينهم وجزاء كل منهم بما يقتضيه العدل في الكل والفضل في البعض. والجمع بمعنى الحشر ويتعديان بالي، يقال: جمعهم اليه وحشرهم اليه. وجمع الناس إلى يوم القيامة، معناه حشرهم إلى موقفه أو حسابها، أو معناه ليجمعنكم منتبين إلى ذلك اليوم. وقيل إن «إلى» صلة وقيل أنها بمعنى «في» وكلاهما ضعيف

وأما قوله تعالى ﴿الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون﴾ فمعناه أخص هؤلاء ممن يجمعون إلى يوم القيامة بالذكر أو التذكير أو بالذم والتوبيخ فانهم لخسرانهم أنفسهم في الدنيا لا يؤمنون بالآخرة. ولا شك في أن هؤلاء أولى بأن يمتنعوا بالتذكير، أو بالذم الملقى إلى التفكير، وقيل: إن المعنى ليجمعنكم إلى يوم القيامة أنتم أيها الذين خسروا أنفسهم الخاطبهم كافة ثم أبدل من الكل بعضه الأجدر بالخطاب الاحوج اليه — أو وصف أولئك المخاطبين بهذا الوصف الدال على أنه هو مناط الانذار والوعيد. وقيل: إن الجملة مستقلة معناها أن الذين خسروا أنفسهم لا يؤمنون بهذا الجمع ولا ينتفعون بخبره. والأول أقوى وأظهر. وخسارة الأنفس عبارة عن إفساد فطرتها وعدم اهتدائها بما منحها الله تعالى من الهدايات التي أشرنا اليه آفها فالقلدون قد خسروا أنفسهم لأنهم حرموا أنفسهم من استعمال أشرف النعم الغريزية وهو العقل، وحرموا على أنفسهم أفضل الفضائل الكسبية وهو العلم والفهم، وإذا كان بعض الأئمة قد صرح بأن المجتهد المخطئ أفضل من المقلد لمجتهد مصيب، فكيف يكون حال المقلد في الشرك والكفر والعباد بالله تعالى؟ والحرمات من مضاء العزيمة وقوة الارادة خسران للنفس يضاهي خسرانها بفقد العلم الاستدلالي، فان ضعيف الارادة إن أوفى حظاً من العلم لا يقوم بحقه ولا يعمل به كما يجب. لان ما يهدي اليه العلم الصحيح من وجوب نصر الحق وخذل الباطل

ومجاهدة الأهواء الرديئة وعمل الخير والتمسك على البر - كل ذلك لا يتخلو من مشقة  
لا يحملها إلا ذو العزيمة الصادقة ، والارادة الثابتة

فمن خسر نفسه بالتقليد لا ينتظر ولا يستدل حتى يهتدى إلى الإيمان ، ومن  
خسر نفسه بوهن الارادة قلما ينتظر ويستدل أيضاً ، فان هو نظر وظهر له الحق  
بما قام من البرهان عليه قدم به ضعف الارادة عن احتمال لوم اللاتمين ، واحتقار  
الأهل والمعاشرين ، لمن ترك دين آباؤه وأجداده ، وصبا إلى حزب أعدائهم وأعدائه  
هذا ما يقال في مثل حال المشركين في عهد نزول هذه السورة . وإن ضعف الارادة  
ليصد صاحبه في كل زمان ومكان عن الواجبات وسائر الأعمال التي لا بد فيها  
من احتمال مشقة بدنية أو نفسية ، وإن كانت من أعمال الإيمان ومصالح الأمة  
والأوطان ، ولو بحثت عن خسران الأفراد المتعلمين الذين يعرفون الحقوق والواجبات  
لكرامة أنفسهم ، وخسران الجماعات والأمم التي تولى زعامتها أمثال هؤلاء الأفراد  
لاستقلالها وصالح أمرها - لرأيت سبب هذا وذلك وهن العزيمة وذنبية الارادة  
فالفوز والفلاح في الدين والدنيا لا يتم إلا بالعلم الصحيح والعزيمة الحافزة إلى العمل  
بالعلم ، فمن خسر إحدى الفضيلتين يصدق عليه أنه خسر نفسه سواء كان فرداً ،  
أو أمة ، فبال من خسرهما كلتيهما والعياذ بالله تعالى . وقد لمح الزمخشري إلى خسران  
النفس في الآخرة فأورد على الآية إشكالا في غير محله . وأجاب عنه على طريقة  
المتكلمين جوابا في غير محله . قال ( فان قلت ) كيف جعل عدم إيمانهم مسببا  
عن خسرانهم والأمر على العكس ؟ ( قلت ) معناه الذين خسروا أنفسهم في علم الله  
لاختيارهم الكفر فهم لا يؤمنون

(وله ما سكن في الليل والنهار وهو السميع العليم) الظاهر المختار أن هذا عطف  
على ما قبله ، أي لله ما في السموات وما في الأرض ، وله ما سكن في الليل والنهار ،  
واستظهر أبو حيان أنه استئناف إخبار غير مندرج تحت السؤال والجواب . وسكن من  
السكنى أو من السكون ضد الحركة ، وفيه اكتفاء بما ذكر عما يقابله ، أي له ما سكن وما  
تحرك ، على حد قوله ( سراويل تقيكم الحر ) أي والبرد . ويجوز الجمع بين المعنيين  
على مذهب من يجوز ذلك في المشترك بما يحتمله المقام ، والحكمة في ذكر هذا الملك

الخاص على دخوله في عموم مافى السموات والأرض التذكير بتصرفه تعالى بهذه الخفايا فان السكنى والسكون من دواعى خفاء الساكن ، فاذا كان في الليل كان أشد خفاءً ولذلك قدم ذكر الليل لأن ما يسكن فيه هو المقصود بالذات وعطف النهار عليه تكميل ولما ذكرنا تعالى بأنه المالك لما ذكر ، المتصرف فيه بقدرته بما يشاء كما هو شأن الربوبية الكاملة - ذكرنا بأنه هو السميع العليم أى المحيط بسمعه بكل ما من شأنه أن يسمع بها . يمكن خفياعن غيره ، فهو يسمع ديب النملة في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء ، وكل سميع غيره يصم عن لطيف الأصوات ويصمها كبيرها ويذهب عنه ما بعد منها كما قال أمير المؤمنين على المرتضى كرم الله وجهه : وهو المحيط علمه بكل شيء ( يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور ) وإذا كان كذلك فلا يمكن أن تدق عن سمعه دعوة داع أو تعزب عن علمه حاجة محتاج ، حتى يخبره بها الأولياء ، أو يقنعه بها الشفعاء ( يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء )

بعد كتابة ما تقدم راجعت التفسير الكبير فاذا فيه من نسكت البلاغة في الآية ما نقله الرازى عن أبى مسلم الأصمهانى وقال إنه أحسن ما قيل في نظمها وهو : ذكر في الآية الأولى السموات والأرض إذ لا مكان سواهما ، وفي هذه الآية ذكر الليل والنهار إذ لا زمان سواهما ، فالزمان والمكان ظرفان للمحدثات . فأخبر سبحانه أنه مالك للمكان والمكانيات ، والزمان والزمانيات . قال الرازى : وهذا بيان في غاية الجلالة . وأقول : ههنا دققة أخرى وهو أن الابتداء وقع بذكر المكان والمكانيات ثم ذكر عقبيه الزمان والزمانيات ، وذلك لأن المكان والمكانيات ، أقرب إلى العقول والأفكار من الزمان والزمانيات ، لدقائق مذكورة في العقليات الصرفة . والتعليم الكامل هو الذى يبدأ فيه بالأظهر فالأظهر مترقياً إلى الأخفى فالأخفى اهـ

بعد هذا القول الذى أمر الله به رسوله للتذكير بأنه الرب المالك لكل شيء المتصرف بالفعل والتدبير في كل شيء حتى دقائق الأشياء والامور وخفاياها وأن تصرفه هذا عن علم محيط لا يعزب عنه مثقال ذرة ولا ديب نملة أمره بقول آخرين فيه ما يستلزمه ما قبله من وجوب ولايته تعالى وحده والتوجه اليه دون سواه في كل ما هو فوق كسب البشر والاعتماد على توفيقه فيما هو من كسبهم ، ولا يتم به المراد محض سعيهم ، فقال

﴿قل أغير الله اتخذ وليا﴾ الولي الناصر ومتولى الأمر المتصرف فيه، والاستفهام هنا لانكار اتخاذ غير الله وليا لا لإنكار اتخاذ الولي مطلقا ولهذا لم يقل: اتخذ وليا غير الله، ولا: اتخذ غير الله وليا. ومثله (أغير الله تأمروني أعبد أيها الجاهلون؟) وإنما يتحقق اتخاذ غير الله وليا في صورة واحدة وهو أن يطلب من غيره النصر أو غير النصر من ضروب التصرف في النفع والضرر فعلا ونعماً فيما هو فوق كسب ذلك الغير وتصرفه الذي منحه الله لابناء جنسه، ولذلك فسر الولي بالمعبود في هذا المقام. وأما تناصر الخلق وتولى بعضهم لبعض فيما هو من كسبهم العادي فلا يدخل في عموم اتخاذ غير الله وليا أو اتخاذهم أولياء من دون الله. فقد أثبت الله تعالى على المؤمنين بأن بعضهم أولياء بعض. وبين أيضاً أن الكفار بعضهم أولياء بعض، وقد تقدم بيان هذا من قبل، وقد كان المشركون من الوثنيين ومن طرا عليهم الشرك من أهل الكتاب يتخذون معبوداتهم وأنبياءهم وصلحاءهم أولياء من دون الله تعالى بمعنى أنهم يبدئهم ودعائهم والتوجه اليهم والاستعانة بهم يشفعون لهم عند الله تعالى في قضاء حاجتهم من نصر على عدو وشفاء من مرض وسعة في رزق وغير ذلك. فكان هذا عبادة منهم لهم وجعلهم شركاء لله باعتقاد كون حصول المطلوب من غير أسبابه العادية التي مضت بها السنن الإلهية العامة قد كان بمجموع ارادة هؤلاء الأولياء وإرادة الله تعالى، فقتضى هذا الاعتقاد أن ارادة الله تعالى ماتعلقت بفعل ذلك المطلب إلا بالتبعية لارادة الولي الشافع أو المتخذ وليا شفيعاً والحق أن ارادة الله تعالى أزلية لا يمكن أن تؤثر فيها المحدثات، كما تقدم تقريره مراراً بشواهد الآيات القرآنية. ثم وصف الله تعالى بما ينافي اتخاذ غيره ولياً فقال

﴿فاطر السموات والأرض﴾ مبدعهما أي مبدئهما على غير مثال سابق، وروى عن ابن عباس أنه قال: ما عرفت ما فاطر السموات والارض حتى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرناها، أي ابتدئناها، وأصل الفطر الشق، ومنه (إذا السماء انفطرت) بمعنى إذا السماء انشقت. وقيل للكسأة فطر، لانها تفسد الارض فتخرج منها. وإيجاد البئر إنما يبتدأ بشق الارض بالحفر، وقد كانت المادة التي خلق الله منها السموات والارض كتلة واحدة دخانية، ففتق رتقها وفصل منها

أجرام السموات والأرض ، وذلك ضرب من الفطر والشق ( أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما ؟ ) الروية هنا علمية

رصف الله تعالى بفطر السموات والارض - وهو لا نزاع فيه - يؤيد انكار اتخاذ غيره وليا يستنصر ويستعان به أو يتخذ واسطة للتأثير في الإرادة الالهية ، فان من فطر السموات والأرض بمحض إرادته من غير تأثير مؤثر ولا شفاعة شافع يجب أن يتوجه اليه وحده بالدعاء ، وإياه يستعان في كل ماوراء الاسباب ، وأكده هذا بقوله ﴿ وهو يطمع ولا يطمع ﴾ أي يرزق الناس الطعام ولا يحتاج إلى من يرزقه ويطعمه لانه منزه عن الحاجة إلى الطعام وغيره ، غنى بنفسه عن كل ما سواه . وقرأ أبو عمرو « ولا يطمع » بفتح الياء أي لا يأكل كل ، وهذه الجملة حالية مؤيدة لانكار اتخاذ ولي غير الله ، وفيها تعريض بمن اتخذوا أولياء من دونه من البشر بأنهم محتاجون إلى الطعام ، لاحتياجه لهم ولا بقاء إلى الأجل المحدود بدونه ، وأن الله تعالى هو الذي خلق لهم الطعام فهم عاجزون عن البقاء بدونه وعاجزون عن خلقه وإيجاده ، فكيف يتخذون أولياء مع الغنى الحميد ، الرزاق الفعال لمابريد ؟ كما قال في الاحتجاج على التصاري في عبادة المسيح وأمه عليهما السلام ( ما للمسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمة صديقة كانا يأكلان الطعام ) وأما الأولياء المتخذة من غير البشر كالاصنام ، فهي أضعف وأعجز من البشر ، لا تفارق عقلاء الامم كلها على تفضيل الحيوان على الجماد ، وتفضيل الانسان على جميع أنواع الحيوان

﴿ قل إني أمرت أن أكون أول من أسلم ﴾ أي قل أيها الرسول بعد إيراد هذه الآيات والحجج على وجوب عبادة الله وحده وعدم اتخاذ غيره وليا : اني أمرت من لدن ربى الموصوف بما ذكر من الصفات أن أكون أول من أسلم اليه وانقاد لدينه من هذه الأمة التي بعثت فيها ، فلمست أدعو إلى شيء لا آخذ به ، بل أنا أول مؤمن وعامل بهذا الدين ﴿ ولا تكونن من المشركين ﴾ أي وقيل لي بعد هذا الامر بالسبق إلى اسلام الوجهه : لا تكونن من المشركين الذين اتخذوا من دونه أولياء يزعمون أنهم يقر بونهم إليه زلفي ، فأنا أتبرأ من دينكم ومنكم . وحاصل المعنى : انني أمرت بالاسلام ونهيت عن الشرك . كذا قيل ، والاولى أن يقال : إن



حاصله الجمع بين الاسلام والبراءة من الشرك وأهله  
وبعد هذا القول المبين لأصل الدعوة وأساس الدين وكون الداعي اليه مأموراً  
به كغيره - أمر الله رسوله بقول آخر في بيان جزاء من خالف ما ذكر من الامر  
والنهي آنفاً وأنه عام لاهوادة فيه ولا شفاعة تحول دونه فقال ﴿ قل إني أخاف  
إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم ﴾ قدم ذكر الخوف على شرطه الذي شأنه أن  
يتقدمه لانه هو الأهم المقصود بالذكر ، وشرط « إن » لا يقتضى الوقوع ، فلمعنى  
إن فرض وقوع العصيان متى لربى فأنى أخاف أن يصيبنى عذاب يوم عظيم ،  
وهو يوم القيامة ، وصف بالعظيم لعظمة ما يكون فيه من تجلج الرب سبحانه  
وتحاسبته للناس ومجازاته لهم . وحكمة هذا التمييز ما أشرنا اليه من أن هذا الدين  
دين الله الحق لا محاباة فيه لاحد ، مهما يكن قدره عظيماً فى نفسه . وأن يوم الجزاء  
لا يعم فيه ولا خلة ولا شفاعة - بالمعنى المعروف عند المشركين - ولا سلطان  
لغير الله فيتبكل عليه من يعصيه ، ظناً أنه يخفف عنه أو ينجيهِ ( يوم لا تملك  
نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله ) وإذا كان خوف النبي ﷺ من العذاب على  
المعصية منتفياً لا تنفأها بالعصمة فخوف الإجلال والتعظيم ثابت له دائماً

﴿ من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه وذلك الفوز المبين ﴾ أى من يصرف  
ويحول عن ذلك العذاب فى ذلك اليوم العظيم حتى يكون بمنزل عنه ، أو من يصرف  
عنه ذلك العذاب فى ذلك اليوم - فقد رحمه الله بأنجائه من الهول الأكبر ، وبما  
وراء النجاة من دخول الجنة ، لأن من لا يعذب يومئذ يكون منعاً حتماً ، وذلك  
الجمع بين النجاة من العذاب والتمتع بالنعيم فى دار البقاء هو الفوز المبين الظاهر  
وقد حققنا فى تفسير آخر السورة السابقة ( المائدة ) أن الفوز إنما يكون بجموع  
الأمرين السلبى والإيجابى ، ولا ينافى ذلك ما قيل فى أهل الأعراف على ما يأتى  
تحقيقه فى سورتها . وقرأ حمزة والكسائى وأبو بكر عن عاصم ( من يصرف عنه )  
بالبناء للفاعل ، أى من يصرفه الله عنه أى عن العذاب الخ ويؤيدها قراءة أبى  
( من يصرف الله ) باظهار الفاعل وحذف المفعول ، ولعله قال ذلك بقصد التفسير  
ولا يمنعنا من الجزم بذلك إلا أن يصح أنه كتب اسم الجلالة فى مصحفه

وقد استدلَّت الأشعرية بالآية على أن الطاعة لا توجب الثواب والمعصية لا توجب العقاب ، لأنها ناطقة بأن ذلك من رحمة الله تعالى وفعل الواجب لا يسمى رحمة ، وضربوا لذلك الأمثال في أفعال البشر ، والحق أن من أفعال الرحمة البشرية ما هو واجب ، ومن الواجب على الناس ما هو رحمة أي واجب لأنه رحمة وأما الخالق عز وجل فلا يوجب عليه أحد شيئاً إذ لا سلطان فوق سلطانه ، وله أن يوجب على نفسه ما شاء ، وقد كتب على نفسه الرحمة ، أي أوجيها كما نص عليه كتابه في هذا السياق . فهذه كتابة مطلقة ، وسيأتي في سورة الأعراف كتابتها للمتقين المزكين من مؤمنى هذه الأمة ، ولو لم يكتب الرب على نفسه الرحمة لجاز أن لا يرحم أحداً وأن لا يكون رحماً بخلقه ، وإذا أجاز بعض المتكلمين هذا فكتاب الله لا يجيزه ولما بين سبحانه أن صرف العذاب والفوز بالنعيم بعده من رحمته في الآخرة بين أن الأمر كذلك في الدنيا وأن التصرف فيه لله الولي الحميد وحده فقال :

﴿ وإن يمسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو ، وإن يردك بخير فهو على كل شيء قدير ﴾ المس أعم من اللبس في الاستعمال . يقال : مسه السوء والكبر والعذاب والتعب والضر والضر والخبير ، أي أصابه ذلك ونزل به ، ويقال : مسه غيره بذلك أي أصابه به . وقد وردت هذه المعاني كلها في القرآن ، ولكن المس بالخبير ذكر هنا في مقابل المس بالضر مسنداً إلى الله تعالى ، وفي سورة المارج في مقابل المس بالشر غير مسند إلى الله تعالى ، والضر بالضم والفتح — لغتان : أو الضر بالفتح مصدر ، وبالضم اسم مصدر ، والاستعمال فيه : أن يضم إذا ذكر وحده ويفتح إذا ذكر مع النفع . وهو ما يسوء الإنسان في نفسه أو بدنه أو عرضه أو ماله أو غير ذلك من شؤونه ، ويقابله النفع . وقال الرازي : الضر اسم اللام والحزن والخوف وما يفضي إليهما أو إلى أحدهما ، والنفع اسم اللذة والسرور وما يفضي إليهما أو إلى أحدهما ، والخبير اسم للقدر المشترك من دفع الضر وحصول الخير . وقال الراغب : الخير ما يرغب فيه الكل ، كالعقل مثلاً والعدل والفضل والشه النافع وضده الشر . وأقول : إن الخير ما كان فيه منفعة أو مصلحة حاضرة أو مستقبلية ، فن الضر المنكروه الذي يسوء ما يكون خيراً بحسن أثره أو عاقبته ،

والشر لا المصلحة ولا منفعة فيه ألبتة أو ما كان ضره أكبر من نفعه . قال تعالى  
(وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم ، وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم)  
وقال في النساء ( فان كرهتموهن فمضى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً  
كثيراً ) وقال ( ان الذين جاءوا بالافك عصبية منكم لا تحسبوه شرّاً لكم بل هو  
خير لكم ) والشر لا يسند إلى الله تعالى ولكنه مما يتلى به الناس ويختبرهم .  
وقوله تعالى ( ولو يجعل الله للناس الشر استعجالهم بالخير لقضى إليهم أجلهم )  
ليس من هذا الاسناد في شيء . وفي الحديث «الخير كله بيدك والشر ليس إليك»  
ومن دقائق بلاغة القرآن المعجزة تجري الحقائق بأوجز العبارات وأجمعها المحاسن  
الكلام مع مخالفة بعضها في بادي الرأي لما هو الأصل في التعبير كالمقابلة هنا بين  
الضر والخير ، وإنما مقابل الضر النفع ومقابل الخير الشر ، فنكتة المقابلة ان الضر  
من الله تعالى ليس شرّاً في الحقيقة ، بل هو تربية واختبار للعبد يستفيد به من هو أهل  
للاستفادة أخلاقاً وآداباً وعلماً وخبرة ، وقد بدأ بذكر الضر لأن كشفه مقدم على  
نيل مقابله ، كما أن صرف العذاب في الآخرة مقدم على النعيم فيها ، وهذه الآية مقابلة لما  
قبلها كما تقدم . ثم ذكر الخير في مقابل الضر دون النفع فأفاد أن ما ينفع الناس من النعم  
إنما يحسن إذا كان ذلك النفع خيراً لهم بعدم ترتيب شيء من الشر عليه فكأنه قال : ان  
أصابتك أيها الإنسان ضرٌّ كمرض وأعب وحاجة وحزن وذلل اقتضته سنة الله تعالى فلا  
كاشف له ، أي لا مزيل له ولا صارف يصرفه عنك إلا هودون الأولياء الذين يتخذون  
من دونه ويتوجه إليهم المشرك لكشفه ، فهو إما أن يكشفه عنك بتوفيقك للأسباب  
النكسية التي تزيله ، وإما أن يكشفه بغير عمل منك ولا كسب ، وإعطاه الخفي لأحد  
له فله الحمد ، وإن عيسك بخير ، كصحة وغنى وقوة وجاه فهو قادر على حفظه عليك كما  
أنه قادر على إعطائك إياه ، لأنه على كل شيء قدير ، وأما أولئك الأولياء الذين اتخذوا  
من دونه فلا يقدرون على مسك بخير ولا ضر . فالآية كما قال الرازي دليل آخر على  
أنه لا يجوز للعاقل أن يتخذ غير الله ولياً . وقد تبين بها وبما قبلها أن كل ما يحتاج  
إليه المرء في الدنيا والآخرة من كشف ضر وصراف عذاب أو إيجاد خير ومنح  
ثواب فإنما يطلب من الله تعالى وحده ، والطلب من الله تعالى نوعان : طلب بالعمل

ومراعاة الأسباب ، التي تقتضيها سننه تعالى في خلقه ، وطلب بالتوجه والدعاء  
الذين ندبت إليهما آياته تعالى في كتابه وأحكامه الشرعية .

هذا ما فتح الله به ، وبعد كتابته راجعنا كتاب روح المعاني فوجدنا فيه نقلاً  
في نكتة البلاغة في المقابلة بين الضر والخير أحبيننا نقلاً إتماماً للعائدة قال :

« وفسروا الضر - بالضم - بسوء الحال في الجسم - و بالفتح - بضد النفع <sup>(١)</sup>  
وعدل عن الشر المقابل للخير إلى الضر على ما في البحر لأن الشر أعم ، فأتى بلفظ  
الأخص مع الخير الذي هو عام رعاية لجهة الرحمة . وقال ابن عطية : أن مقابلة الخير  
بالضر - مع أن مقابله الشر وهو أخص منه - من خفي الفصاحة للمدلول عن قانون الصنعة  
وطرح رداء التكلف وهو أن يقرن بأخص من ضده ونحوه ليكونه أوفق بالمعنى وألصق  
بالمقام ، كقوله تعالى (إن لك أن لا تنجوع فيها ولا تعرى ، وأنت لا تطأ فيها ولا تضجى)  
فجاء بالنجوع مع العرى وبالظلم مع الضحوة وكان الظاهر خلافه ، ومنه قول امرئ القيس

كأنى لم أركب جواداً للذة ولم أتبطن كاعباً ذات خلخال

ولم أسبأ الزق الروى ولم أقل خليلي : كرى كرة بعد إجفال

و إيضاحه : أنه في الآية قرن الجوع الذي هو خلو الباطن بالعرى الذي هو خلو  
الظاهر ، والظلم الذي فيه حرارة الباطن بالضحي الذي فيه حرارة الظاهر ، وكذلك  
قرن امرئ القيس علوه على الجواد بعلوه على السكاعب لأنهما لذتان في الاستعلاء  
وبذل المال في شراء الراح ، ببذل الأنفس في الكفاح ، لأن في الأول سرور  
الطرب وفي الثاني سرور الظفر ، وكذا هنا أوتر الضر لمناسبته ما قبله من التهيب ،  
فإن انتقام العظيم عظيم ، ثم لما ذكر الإحسان أتى بما يعم أنواعه ، والآية من قبيل  
الف والنشر ، فإن مس الضر ناظر إلى قوله تعالى (أنى أخاف) الخ ومس الخير  
ناظر إلى قوله سبحانه (من يصرف عنه) « الخ

وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير ﴿ فسر أهل اللغة القهر بالغلبة  
والأخذ من فوق وبالادلال ، وقال الراغب : القهر الغلبة والتذليل معاً ويستعمل في  
كل واحد منهما . وقد جاءت هذه الآية بعد إثبات كمال القدرة لله تعالى فيما قبلها

(١) هنا تحكم لا يصح نقلاً . والتحقيق ما تقدم

تثبت له جل وعلا كمال السلطان والتسخير لجميع عبادته والاستعلاء عليهم مع كمال الحكمة والعلم المحيط بخفايا الامور ، ليرشدنا إلى ان من اتخذ منهم ولياً من دونه فقد ضل ضلالاً بعيداً لا شراكه ومقارنته بين الرب القاهر العلي الكبير الحكيم الخبير ، وبين التبعيد المربوب المتهور المذل المسخر الذي لا حول له ولا قوة إلا بالله العلي العظيم . فاذا كان هكذا شأن الرب وهذه صفاته فلا ينبغي للعوالم به أن يتخذ ولياً من عباده المتهورين تحت سلطان عزته ، المذللين لسنته التي اقتضتها حكمته وعلمه بتدبير الأمر في خلقه ، لأن أفضل المخلوقات وأكملهم مسارون لغيرهم في العبودية لله والذل له ، وكونهم لا حول لهم ولا قوة بأنفسهم ، ولم يجعل من خصائص أحد منهم أن يشاركه في التصرف في خلقه ولا في كونه يدعى معه ولا وحده لكشف ضروريات نفع (فلا تدعوا مع الله أحداً) (ول إياه تدعون فيكشف ما تدعون إليه إن شاء) (قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلاً) الخ وقد فسّر ابن جرير الآية بقوله: والله الغالب عباده المذلهم العالی عليهم بتدليله لهم وخلقهم إياهم فهو فوقهم بقهره إياهم وهم دونه، وهو الحكيم في علوه على عباده وقهره إياهم ، بقدرته وسائر تدبيره ، الخبير بمصالح الاشياء ومضارها ، الذي لا تخفى عليه عواقب الامور ويواديها ، ولا يقع في تدبيره خلل ، ولا يدخل حكمته دخل . اهـ وذهبت المعتزلة والاشاعرة إلى أن قوله تعالى « فوق عباده » تصوير لقهره وعلوه بالغلبة والقهر . صرح بذلك الزخشري وتبعه بعض الاشاعرة ، كالبيضاوي بنقل عبارته ينصها ، وبعضهم ، كالرازي ، بنقلها وإطالة الدلائل النظرية باثبات مضمونها ، ومنع إرادة فوقية الذات وإطلاق صفة العلو على الله ، إذ جعل ذلك قولاً يتحيز الباري في جهة معينة وأطال في سرد الدلائل النظرية على استحالة ذلك ، ولفظ الآية لا يأتى ما فسره به الزخشري وأمثاله ، لان له نظيراً ذكره في تفسيرها وهو قوله تعالى حكاية عن فرعون ( وإنا فوقهم قاهرون ) ويدهى أنه يعنى فوقية المكانة المعنوية لا المكان ، ولو اکتفوا بهذا لكان حسناً لانه في معنى ما نقل عن مفسري السلف كابن جرير ، ولكن منهم من شنع على السلف الصالحين وسامهم حشوية لعدم تأويلهم الآيات والاحاديث الصحيحة الناطقة باثبات صفة العلو المطلق لله تعالى ،

فلسف الأمة يبرون هذه الآيات بغير تأويل ، ويقولون ان الله مستو على عرشه فوق السموات وفوق العالم كله لافوق كل شخص وحده، وهو بهذا بائن من خلقه، وإنه مع ذلك ليس كمثل شيء ، فليس بمحدود ولا محصور ولا متحيز؛ فهذه اللوازم التي يبني عليها الجهمية وتلاميذهم تأويل صفة العلو بمبذية كلها على قياس الخالق على المخلوق ، ومن المعلوم أن جميع ما أطلق على الله تعالى من الصفات حق العلم والقدرة والارادة قائما وضع في أصل اللغة لصفات البشر وهي مباينة لصفات الله تعالى ، فلماذا يخصون بعضها بالتأويل دون بعض ؟ فالخلق الذي مضى عليه سلف الأمة أن الله تعالى وصف بكل ما وصف به نفسه ووصفه به رسوله ﷺ وأن جميع تلك الصفات تطابق عليه مع تنزيهه عن مشابهة من تطلق عليهم ألقابهم من الخلق ؛ فعلم الله وقدرته وكلامه وعلوه وسائر صفاته شؤون تليق به لا تشبه علم المخلوقين وقدرتهم وكلامهم وعلو بعضهم على بعض . وقد انتهى سخف بعض المتكلمين في التأويل إلى جعل صفات البارئ تعالى سلبية ، وقد تقدم شيء من هذا البحث : وسنعود إليه إن شاء الله تعالى ثم ختم الله تعالى هذه الأقوال أو الأوامر القولية المبينة لحقيقة الدين ودلائله بشهادته لرسوله وشهادة رسوله له فقال :

﴿ قل أي شيء أكبر شهادة ؟ قل الله شهيد بيني وبينكم ﴾ أخرجه ابن اسحاق وابن جرير من طريق سعيد أو عكرمة عن ابن عباس قال « جاء النعمان بن زيد وقردم بن كعب ويحري بن عمرو - من اليهود - فقالوا : يا محمد ما نعلم مع الله إلهاً غيره فقال : « لا إله إلا الله ، بذلك بعث والى ذلك أدعو » فأنزل الله : في قولهم ( قل أي شيء أكبر شهادة ) الآية - كذا في لباب النقول . وهذه لرواية لا تصح ففي سندها محمد بن محمد مولى زيد بن ثابت . قال الحافظ في تهذيب التهذيب : مدني مجهول تفرد عنه ابن اسحاق وهو ابن جرير زواه من طريق ابن اسحاق . والتحقيق أن السورة نزلت بمكة دفعة واحدة الا ما استثنى ، وليست هذه الآية منه . وأما معنى الآية فهو أن الله تعالى أمر رسوله ﷺ أن يسأل كفار قريش : أي شيء شهادته أكبر شهادتها وأعظمها وأجدر بأن تكون أصحابها وأصدقها ؟ ثم أمره بأن يجيب هو عن هذا السؤال بأن أكبر الأشياء شهادة الذي لا يجوز أن يقع في

شهادته كذب ولا زور ولا خطأ هو الله تعالى وهو شهيد بيني وبينكم ، وأوحى إلى هذا القرآن من لدنه لأنذركم به عقابه على تكذبي فيما جئت به مؤيداً بشهادته سبحانه ، وأنذر من بلغه هذا القرآن إذ كل من بلغه فهو مدعو إلى اتباعه حتى تقوم الساعة شهادة الشيء حضوره ومشاهدته ، والشهادة به الاخبار به عن علم ومعرفة واعتقاد مبني على المشاهدة بالبصر أو البصيرة أى العقل والوجدان ومنه الشهادة بالتوحيد ، وإثبات الشيء بالدليل والبرهان شهادة به ، وشهادة الله بين الرسول وبين قومه قسمان: شهادته سبحانه برسالة الرسول ﷺ وشهادته بما جاء به . وشهادته عز وجل برسالة رسوله ثلاثة أنواع ( النوع الأول ) إخباره بها في كتابه بمثل قوله ( محمد رسول الله ) ( إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً ) ( قل يا أيها الناس إني رسول الله اليكم جميعاً ) ( وما أرسلناك الا كافة للناس بشيراً ونذيراً ) ( وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ) فهذه شهادات وردت بغير لفظ الشهادة وهو غير شرط في صحتها خلافاً لبعض الفقهاء ، ولا يقتضى التلفظ به حقيتها ، فقد حكى الله عن إخوة يوسف أنهم ( قالوا : يا أبانا إن ابنك سرق وما شهدنا إلا بما علمنا ) وهم لم يقولوا : نشهد أن ابنك سرق . وقد سمعوا قولهم شهادة لانه عن علم بما ثبت عليه عند عزيز مصر وإن كان ذلك الإثبات مصنوعاً ، وقال تعالى ( اذا جاءك المناقون قالوا : نشهد انك لرسول الله ، والله يعلم انك لرسوله ، والله يشهد ان المناقين السكاذبون ) فأنهم صرحوا بافظ الشهادة ، ولما كانوا غير مؤمنين بها شهد الله تعالى بكذبهم فيها وقال تعالى ( لكن الله يشهد بما أنزل اليك أنزله بعلمه ) فهذه شهادة صرح فيها باللفظ وكذلك قوله تعالى ( و يقول الذين كفروا لست مرسلنا قل كفى بالله شهيداً بيني وبينكم ) وهي بمعنى هذه الآية التي نفسرها

( النوع الثاني من شهادة الله تعالى لرسوله ) تأييده بالآيات الكثيرة وأعظمها القرآن - وهو الآية العلمية العقلية الدائمة بما ثبت بالفعل من عجز البشر عن الإتيان بسورة من مثله ، وبما اشتمل عليه من الآيات الكثيرة كأخبار الغيب ووعد الرسول والمؤمنين بنصره تعالى لهم وإظهارهم على أعدائهم وغير ذلك مما ثبت بالفعل عند أهل عصره ونقل الينا بالتواتر ، ومنها غير القرآن من الآيات الحسية والاخبار النبوية

• ٣٤ النوع الثالث من شهادته لرسوله وأنواع شهادته تعالى لما جاء به (تفسير: ج ٧)

بالغيب التي ظهر بعضها في زمنه و بعضها بعد زمنه عليه أفضل الصلاة والسلام كقوله في سبطه الحسن وهو طفل «ابني هذا سيد ، ولعل الله يصلح به بين فئتين من المسلمين» وقوله في عمار بن ياسر « تقتله الفئة الباغية » وقوله « صنفان من أهل النار لم أرهما بعد . قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس ونساء كاسيات عاريات مائلات مميلات روهسن كأسنمة البخت » الحديث وكلها صحيحة

( النوع الثالث من شهادته لرسوله ) شهادة كتبه السابقة له وبشارة الرسل الأولين به ، ولا تزال هذه الشهادات والبشائر ظاهرة فيما بقي عند اليهود والنصارى من تلك الكتب وتواريخ أولئك الرسل عليهم السلام على ما طرأ عليها من التحريف وقد تقدم بيان ذلك في تفسير السورة السابقة ولا سيما المائدة ولا تنس هنا أخذه تعالى العهد على الرسل وقوله لهم ( أأقرتم وأخذتم على ذلكم إصرى ؟ قالوا : أقرنا قال : فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين ) [ راجع ص ٣٤٩ ج ٣ ] .

وأما شهادته تعالى لما جاء به رسوله من التوحيد والبعث - وهو ما كانوا ينكرونه دون الآداب والفضائل والأحكام العملية فهو ثلاثة أنواع ( أحدها ) شهادة كتابه معجز الخلق بذلك كقوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم \* ان الدين عند الله الاسلام ) وقوله ( زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا ، قل بلى وربى لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم وذلك على الله يسير ) ( ثانيا ) ما أقامه من الآيات البينات في الأنفس والآفاق على توحيده واتصافه بصفات الكمال وفي بيان ذلك من هذه السورة ما ليس في غيرها :

( ثالثها ) ما أودعه جل شأنه في الفطرة البشرية من الإيمان الفطرى بالألوهية وبقاء النفس وما هدى اليه العقول السليمة من تأييد هذا الشعور الفطرى بالدلائل والبراهين ولعلمنا نشرح معنى الإيمان الفطرى الذى بيناه من قبل بيانا موجزا في تفسير آية العهد الالهى الذى أخذه على بنى آدم وهى قوله تعالى في سورة الأعراف ( وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ) الآية علم مما بيناه أن شهادته تعالى هى شهادة آياته فى القرآن ، وآياته فى الأركان وآياته فى العقل والوجدان ، اللذين أودعهما فى نفس الانسان ، وهذه الآيات قد



بينها القرآن وأرشد إليها ، فهو الدعوى والبينة ، والشاهد المشهود له ، وكفى به ظهوراً بالحق وإظهاراً له ، أنه لا يحتاج إلى شهادة غيره له . على أن الشهود والأدلة على حقيقته كثيرة ، وجملة « وأوحى إلى هذا القرآن » معطوفة على جملة « الله شهيد بيني وبينكم » مصدرية بالفعل المبني للمفعول لأن المراد بنصها بيان أن القرآن هو موضوع الدعوة والرسالة المقصود منها بالذات ، وتدل بموضعها دلالة إيماء على أنه أعظم شهادة لله تعالى .

وقوله تعالى ( لا نذركم به ومن بلغ ) نص على عموم بعثة خاتم الرسل عليه أفضل الصلاة والسلام ، أي لا نذركم به يا أهل مكة أو يا مشرق قريش أو العرب وجميع من بلغه ووصلت إليه دعوته من العرب والمعجم في كل مكان وزمان إلى يوم القيامة . قال البيضاوي وهو دليل على أن أحكام القرآن تعم الموجودين وقت نزوله ومن بعدهم وأنه لا يؤخذ بها من لم تبلغه اه . يعني أن العبرة في دعوة الاسلام بالقرآن فمن لم يبلغه القرآن لا يصدق عليه انه بلغته الدعوة . وحينئذ لا يكون مخاطباً بهذا الدين ، ومفهومه أن الحججة لا تقوم بتبليغ دعوة الاسلام بالقواعد الكلامية والدلائل النظرية التي بنى عليها ذلك العلم أي إلا أن ينص فيها على أصوله وأحكامه ، وإنا نرى المسلمين قد تركوا دعوة القرآن وتبليغه بعد السلف الصالح وتركوا العلم به وبما بينه من السنة إلى تقليد المتكلمين والمفتاه . والقرآن حجة عليهم وإن جملوا أنفسهم غير أهل للحجة .

وبما روى في الآية ما أخرجه ابن مردويه وأبو نعيم والخطيب عن ابن عباس مرفوعاً قال « من بلغه القرآن فكأنما شافهته به - ثم قرأ - ( وأوحى إلى هذا القرآن لا نذركم به ومن بلغ ) » وذلك ان القرآن لما كان متواتراً بلفظه ومعناه كان من بلغه بعده ﷺ كمن سمعه منه وإن كثرت الوسائط لأنه هو الذي بلغه بلا زيادة ولا نقصان . وليس الأحاديث المروى كثيرها بالمعنى هذه المزبلة فهي موضع اجتهاد . وأخرج أبناء أبي شيبة والضريس وجريرو والمنذر وأبو حاتم وأبو الشيخ عن محمد بن كعب القرظي في الآية قال : من بلغه القرآن فكأنما رأى النبي ﷺ وفي لفظ : من بلغه القرآن حتى يفهمه ويعقله كان كمن عاين

٣٤٢ أمر الرسول بالشهادة بالوحدانية والبراءة من الشرك (تفسير: ج ٧).

النبي ﷺ وكله . وأخرج أبو الشيخ عن أبي بن كعب قال أتى رسول الله ﷺ بأشاري فقال لهم : « هل دعيتم إلى الاسلام ؟ » قالوا : لا فخلى سبيلهم ثم قرأ ( وأوحى إلى هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ ) ثم قال « خلوا سبيلهم حتى يأتوا مأمنهم من أجل أنهم لم يدعوا » .

ثم أمر الله تعالى رسوله ﷺ بالشهادة له بالوحدانية التي جعلها المشركون وبالبراءة من قولهم وشهادتهم بالشرك فقال ﴿ أأنتم لتشهدون أن مع الله آلهة أخرى ، قل : لا أشهد . قل إنما هو إله واحد وانني بريء مما تشركون ﴾ قالوا : ان الاستفهام هنا للتقرير مع الانكار والاستبعاد ، وقد أمره تعالى أن يجيب بأنه لا يشهد كما يشهدون . ثم أمره أمراً آخر بأن يشهد بتقيض ما يزعمون ويتبرأ منه وهو أن يصرح بأن الاله لا يكون إلا واحداً ، ويتبرأ مما يشركونه به من الأصنام وغيرها أو من إشرائهم بها يكن موضوعه ، وانما قال ( قل إنما هو إله واحد ) فأعاد الأمر ولم يعطف المأمور به على ما قبله لاقادة أن الاقرار بالوحدانية مقصود بذاته لا يعني عنه نفي الشهادة بالشرك .

( ٢٠ ) الَّذِينَ آمَنُوا كَتَبَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ  
الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فِيهِمْ لَأَيُّ مَنُونٍ ( ٢١ ) وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ  
افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ ؟ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ( ٢٢ )  
وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ تَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا : آئِنِ شُرَكَاءُكُمْ  
الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ؟ ( ٢٣ ) ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فَتَدْعُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا :  
وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ( ٢٤ ) انظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ  
وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ .

روى أن قريشاً أرسلت إلى المدينة من سأل اليهود عن النبي ﷺ ورجعوا إلى مكة فزعموا أن اليهود قالوا ليس له عندنا ذكر ، فلما صار لهم عهد باليهود كان مما

رد الله تعالى به عليهم في هذه السورة قوله بعد ما تقدم من الحجج ﴿الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم﴾ أى يعرفون مجد النبي الأمي خاتم الرسل ﷺ كما يعرفون أبناءهم لأن نعمته في كتبهم واضح ظاهر ، وقد تقدم نص هذه الجملة في سورة البقرة كآيات أخرى في معناها وبيننا في تفسيرها ما يؤيدها من شواهد التوراة والانجيل . ثم بين تعالى علة انكار المكابرين منهم لما يعرفونه من أمر نبوته ﷺ فقال ﴿الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون﴾ قيل ان «الذين» هنا بيان للذين الأولى أو بدل منها ، ويجوز أن يكون مبتدأ ، أى الذين خسروا أنفسهم منهم فهم لا يؤمنون به بل يكفرون كبراً وعناداً فهم لذلك ينكرون ما يعرفون . وقد بينا قريبا معنى هذه الجملة إذ وردت . بنصها في الآية الثالثة عشرة من هذه السورة ( ص ٣٢٧ ) ، وموقعها هنا أن علة انكار من أذكري نبوة مجد ﷺ من علماء اليهود كعلة انكار من أنكروها من المشركين بعد ظهور آياتها وأنكر ما هو أعظم منها وأظهر وهو وحدانية الله تعالى ، وهى أنهم خسروا أنفسهم فهم يؤثرون ما لهم من الجاه والمكانة والرياسة في قومهم على الايمان بالرسول النبي الأمي الذى يجدونه مكتوباً عندهم ، ولعلمهم بأن هذا الإيمان يسلبهم تلك الرياسة ويجعلهم مساوين لسائر المسلمين في جميع الأحكام ، وكذلك كان بعض رؤساء قریش يعز عليه أن يؤمن فيكون مرءوساً وتابيه ( ليتيم أبى طالب ) فكيف وهو يكون بعد ذلك مساوياً لبلال الحبشى وصهيب الرومى وغيرهم من فقراء المسلمين ، فحسran هؤلاء الذين نزلت فيهم هذه الآية لأنفسهم هو من قبيل ضعف الارادة لا من نوع فقد العلم والمعرفة لأن الله تعالى أخبر أنهم على معرفة صحيحة في هذا الباب . وروى أن خسran النفس هنا عبارة عن خسranها في الآخرة فقط بخسran التى كانت معدة لهم في الجنة لو آمنوا بالرسول وأعطائها للمؤمنين ، ولما كان هذا الخسran أعظم ظلم ظلم به هؤلاء الكفار أنفسهم قال تعالى فيهم :

﴿ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذب بآياته ؟﴾ أى لا أحد أظلم من افترى على الله كذباً كزعم من زعم أن له ولداً أو شريكاً أو أن غيره يدعى معه أو من دونه ويتخذ ولياً له يقرب الناس إليه زلفى ويشفع لهم عنده ، أو زاد في دينه

٣٤٤ عدم ملام الذين يكذبون على الله ويكذبون بآياته ( تفسير ٧ )

ما ليس منه - أو كذب بآياته المنزلة كالقرآن المجيد ، أو آياته الكونية الدالة على وحدانيته أو التي يؤيد بها رسله ؛ وإذا كان كل من هذا التكذيب وذلك الكذب والافتراء يعد وحده غاية في الظلم ويطلق على صاحبه اسم التفضيل فيه فكيف يكون حال من جمع بينهما فكذب على الله وكذب بآياته المثبتة للتوحيد والمثبتة للرسالة ؟ ثم بين سوء عاقبة الظالمين فقال ﴿ انه لا يفلح الظالمون ﴾ هذا استئناف بياني وقع موقع جواب السؤال ، أى الحال والشأن ان الظالمين عامة لا يفوزون في عاقبة أمرهم يوم الحساب والجزاء بالنجاة من عذاب الله تعالى ولا بنعيم الجنة مهما يكن نوع ظلمهم ، فكيف تكون عاقبة من وصف بأنه لا أحد أظلم منه لافتراءه على الله تعالى أو لتكذيبه بآياته ؟ أو عاقبة من جمع بين الأمرين فكان أظلم الظالمين ؟ الآية نزلت في الكافرين فلماذا يغفل الناس عن صدقها على من كذب على الله تعالى وهو يسمى نفسه أو يسميه الناس مؤمنا أو مسلما ، كأن يقول بقول أولئك المشركين فيمتخذ غير الله وليا ويدعوه ليشفع عنده ، أو يزيد في دين الله برأيه فيقول : هذا واجب ، وهذا حلال ، وهذا حرام فيما لم ينزل الله به وحيا ولا كان مما بلغه رسوله ﷺ من دينه

ثم بين تعالى ما نفي الفلاح من الاجمال فقال ﴿ ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للذين أشركوا : أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون ؟ ﴾ أى واذكر لهم أيها الرسول يوم نحشرهم جميعا على اختلاف درجاتهم في ظلم أنفسهم بأنواعه وظلم غيرها بأنواعه ثم نقول للذين أشركوا منهم وهم أشد ظلما أين الشركاء الذين كانوا يضافون إليكم لانتخاذكم إلهام أولياء فيكم الذين كنتم تزعمون في الدنيا أنهم شركاء لله يدعون ويستمانون كما يدعى ويستمان ، وأنهم يقر بونكم إلى الله زلفى ويشفعون لكم عنده ؟ فأين ضلوا عنكم فلا يرون معكم ؟ كما قال في آية أخرى ( وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون ) وقد قرأ يعقوب ( يحشرهم جميعا ثم يقول ) بالياء والمعنى ظاهر ، والاستفهام للتوبيخ والاحتجاج .

﴿ ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين ﴾ قرأ ابن كثير وابن

عامر وحفص «لم تكن فنتهم» بالتاء والرفع، ونافع وأبو عمرو وأبو بكر عنه بالتاء والنصب، والباقون «لم يكن فنتهم» بالياء والنصب، ولا فرق بين هذه القراءات في المعنى فان بعضها يقدم اسم تكن عليها وبعضها يؤخره، وبعضهم يذكر الفعل وبعضهم يؤنثه، وكل ذلك جائز في العربية. وقرأ حمزة والكسائي «ربنا» بالفتح على النداء أي ياربنا. والباقون بالجر على الصفة. والغنة الاختيار، وفسرت هنا بالقولة والكلام والجواب وبالشرك، وقدر بعضهم مضافاً محدودة فقال: إن المعنى لم تكن عاقبة هذا الاختيار أو الشرك إلا إقسامهم بالله يوم القيامة أنهم ما كانوا مشركين ظاهر الآية أنهم ينكرون في بعض مواقف الحشر شركهم بالله توهماً منهم أن ذلك ينفعهم، ولكنهم يمتدحون به في بعضها كما يعلم من آيات أخرى، واستشكل بعض المفسرين هذا المعنى، واحتجوا بأن الإنكار في القيامة متعذر، وبأن اعترافهم بالشرك ثابت في بعض الآيات كقوله تعالى حكاية عنهم (١٦: ٨٧) هؤلاء مشركاؤنا الذين كنا ندعو من دونك) وقوله (٤: ٤٢) ولا يكتمون الله حديثاً) وروى أن ابن عباس سئل عن الآية وعن قوله تعالى (ولا يكتمون الله حديثاً) فقال: أما قوله (والله ربنا ما كنا مشركين) فانهم لما رأوا أنه لا يدخل الجنة إلا أهل الاسلام فقالوا تعالوا لنجسد (قالوا والله ربنا ما كنا مشركين) فحتم الله على أفواههم وتكلمت أيديهم وأرجلهم (ولا يكتمون الله حديثاً) وذهب بعضهم إلى أن المعنى ما كنا مشركين في اعتقادنا لأننا ما كنا ندعو غيرك استقلالاً بل توسلاً إليك ليكون من تدعوم شفعاء لنا عندك يقر بوننا إليك زانقاً، لأننا كنا نستصغر أنفسنا أن تقسمي إلى دعائك كفاحاً بلا واسطة وما هذا إلا تعظيم لك. وقد أورد على هذا التفسير أنه لا يلتزم مع قوله بعد هذه الحكاية عنهم ﴿انظر كيف كذبوا على أنفسهم﴾ وأجيب عن الإيراد بأن المراد أنهم كذبوا على أنفسهم في دار الدنيا بزعمهم أنهم اتخذوا شفعاء يشفعون لهم عند الله وأن هذا تعظيم لله لا كفر به، ويرد هذا القول تصريح مشركي قریش بأن ما كانوا عليه شرك ولكن بعضهم كان يرى أنه لا بأس به لأنه بمشيئة الله، وهؤلاء كجبرية المسلمين، وقد أنكر القرآن عليهم هذه الشبهة في قوله من هذه السورة (وقال الذين أشركوا لو شاء ما أشركنا) الخ نعم إن كثيراً من

يسمون مسلمين يدعون غير الله تعالى حتى في حال الشدة والضيق التي كان مشركو العرب يخاضون فيها الدعاء لله تعالى: ولكنهم لا يسمون هذا شركاً كما كان يسميه المشركون ، بل يسمونه توسلاً أو استشفاعاً أو وساطة .

وقوله تعالى هنا « انظر » من النظر العقلي ، وكذب الكفار في الآخرة ثابت بمثل قوله تعالى (٥٨ : ١٩) يوم يبعثهم الله جميعاً فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون أنهم على شيء ألا انهم هم الكاذبون .

قال الزجاج : تأويل هذه الآية حسن في اللغة لا يعرفه إلا من وقف على معاني كلام العرب ، وذلك أنه تعالى بين كون المشركين مقتونين بشركهم متهاكبين في حبه ، فذكر أن عاقبة كفرهم — الذي لزمه أعمارهم وقتلوا عليه وافترخوا به وقالوا إنه دين آباءنا — لم تكن إلا الجحود والتبرؤ منه والحلف على عدم التدين به ومثاله أن ترى السانك يحب شخصاً مذموم الطريقة فاذا وقع في محنة بسببه تبرأ منه ، فيقال له : ما كانت محبتك — أي عاقبة محبتك — لفلان إلا أن تبرأت منه وتركته . فعلى هذا تكون فتنهم هي شركهم في الدنيا كما فسرها ابن عباس ، ولكن لا بد من تقدير مضاف وهو العاقبة .

(٢٥) وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا ، وَإِنْ يَرَوْا كَلِمًا لَا يُؤْمِنُ بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ (٢٦) وَهُمْ يَهْتَوُونَ عَنْهُ وَيَنْتَوُونَ عَنْهُ وَإِنْ يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ .

كان المشركون أصنافاً متفاوتين في الفهم والعقل وفي الكفر وأسبابه ، وقد بين الله أحوال كل فريق منهم في كتابه فمنهم أصحاب الذكاء واللوحية الذين كانوا يسمعون هذا القرآن ويمقلون أنه لا يمكن أن يكون من كلام محمد ﷺ ولا هو بالذي

يستطيع الاتيان بمثله في نظامه وفصاحته وبلاغته، ولا في علومه وحكمه ومعارفه ،  
إذ لو كان مثله مما تصل إليه قدرته لظهر على لسانه شيء من مثله أو ما يقرب منه  
فيما مضى من حياته - وهو أربعون سنة ونيف - وقد أمره الله تعالى أن يقيم عليهم  
هذه الحجة بقوله ( ١٠ : ١٧ ) فقد لبثت فيكم عمراً من قبلة أفلا تعقلون ) وما كان كفر  
أمثال هؤلاء إلا عن كبر وعناد ومكابرة للحق . ومنهم من كان يعرض عن سماع القرآن  
خشية أن يؤثر في قلبه ، وينزعه من الدين الذي ألفه طول عمره ، ومنهم من كان  
يصغى سمعه إلى القرآن بقصد الاكتشاف والاختبار ، ولكنه لا يعقل المراد منه ،  
ولا يفقه حججه وبياناته ، إما لعدم توجه ذهنه إلى ذلك لمراقبته في التقليد والانس  
بمادرج عليه الآباء وهو الأكثر ، وإما للبلادة والمخاطب الفكر عن التسامح إلى هذه  
المعارف العالية فيه ، وكان هذا قليلاً في العرب ولاسيما أهل مكة وهم أفصح قریش  
التي هي أفصح العرب . وقد بين الله تعالى حال هذا الفريق الذي لم يكن حظه  
من الاستماع إلى النبي ﷺ إلا كحظ النعم من سماع أصوات البشر فقال  
﴿ ومنهم من يستمع إليك ﴾ أيها الرسول إذ اتلوت القرآن داعياً إلى توحيد الله منذراً  
يوم القيامة ﴿ وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً ﴾ أي وجعلنا على  
آلة الفهم والادراك من أنفسهم - وهي قلب الإنسان ولبه - أعظية حائلة دون  
فقهه ، ونفوذ الافهام إلى أعماق علمه ، وفي آذانهم وقراً أي نقلاً أو صمماً حائلادون  
سماعه بقصد التدبر واستبانة الحق . ومعنى هذا الجعل ما مضت به سنة الله تعالى  
في طباع البشر من كون التقليد الذي يختاره الإنسان لنفسه يكون ما نماً له  
باختياره من النظر والاستدلال والبحث عن الحقائق ، فهو لا يستمع إلى متكلم  
ولا داع لأجل التمييز بين الحق والباطل ، وإذا وصل إلى سمعه قول مخالف لما هو  
دين له أو عادة لا يتدبره ولا يراه جيداً بأن يكون موضوع المقابلة والتنظير مع ما  
عنده من عقيدة أو رأى أو عادة . وجعل الأكنة على القلوب والوقر في الأذان في  
الآية من تشبيه الحجب والموانع المعنوية ، بالحجب والموانع الحسية ، فان القلب  
الذي لا يفقه الحديث ولا يتدبره كالوعاء الذي وضع عليه الكن أو الكندان وهو الغطاء  
حتى لا يدخل فيه شيء ، والأذان التي لا تسمع الكلام سماع فهم وتدبر كالأذان

المصابة بالثقل أو الصمم لأن سمها وعدمه سواء . والاكنة جمع كنان كالاسنة جمع سنان ، والوقر بالفتح الثقل في السمع والصمم وبالكسر الحمل ، يقال وقر سمعه يقر فهو موقور ، إذا كان لا يسمع ، وأوقر الدابة فهي موقرة .

﴿وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها﴾ يقول الله تعالى في هؤلاء الذين لا يسمعون ما يتلو عليهم الرسول سماع تدبر ولا يفقهون كنه ما يدعو إليه: وإن يروا كل آية من الآيات الدالة على صحة نبوتك وصدق دعوتك وحقيقة ما تدعوا إليه لا يؤمنوا بها لانهم لا يفقهونها ولا يدركون كنه المراد منها ، لعدم النوجه أو لوقوف اسماعهم عند ظواهر الالفاظ ﴿حق إذا جاءوك مجادلونك﴾ أي حتى إذا صاروا إليك أيها الرسول مجادلين لك في دعوتك ﴿يقول الذين كفروا: إن هذا إلا أساطير الأولين﴾ أي يقولون لاصرارهم على كفرهم وانتفاء فقههم: ما هذا القرآن إلا أساطير الأولين من الامم . أي قصصهم وخرافاتهم . يعني أنهم لا يعقلون مما في القرآن من أنباء الغيب في قصص الامم مع رسلهم الا أنها حكايات وخرافات تسطر وتكتب كغيرها ، فلا علم فيها ولا فائدة منها ، وربما جعلوا القرآن كله من هذا القبيل . قياساً لما لم يسموا على ما سموا ، أو لغير القصص على القصص . وهكذا شأن من ينظر إلى الشيء نظراً سطحياً لا يستنبط منه علماً ولا برهاناً ، ومن يسمع الكلام جرساً لفظياً لا يتدبره ولا يفقه أسرارها ، فنقل هذا وذلك كمثل الطفل الذي يشاهد ألعاب الصور المتحركة يديرها قوم لا يعرف لغتهم فكل حظه مما يرى من المناظر ومن المكتوبات المفسرة لها لا يمد والتسلية . ولو عقل هؤلاء المقلدون الغافلون قصص القرآن وتدبروا معانيها لكان لهم منها آيات بينة على صدق دعوة الرسول ﷺ ونذر عظيمة مما فيها من بيان سنن الله تعالى في الامم ، وعاقبة أمرهم مع الرسل ، وغير ذلك من الحكم والعبير وان في أهل هذا العصر من لا يفكر في اتيان الامم الناشئة بين الامميين بخلاصة اخبار أشهر الرسل مع أقوامهم لأنه يرى أو يسمع أن مافي القرآن من ذلك يشبه مافي غيره من كتب اليهود والنصارى وكتب التاريخ ولا يرى في هذا ما يبعثه إلى البحث في الفروق بين مافي القرآن ومافي غيره ، وهي كثيرة سبق بيانها في بحث الاعجاز (ص ١٩٣ و ٢٠٤ - ٢١٦ ج ١) وأهمها في باب اثبات نبوته ﷺ كونه



ظهر على لسان رجل أمي لم يقرأ ولم يطلع على شيء من كتب الدين ولا كتب التاريخ ، وقد احتج بهذا على قومه فلم يستطع أحد من انتصباوا لمداوتة أن يرفع في الإنكار عليه رأساً أو يذهب في الرد عليه بكلمة ( ٤٩: ١١ ) تلك من أنبياء الغيب نوحها اليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا ) .

فإذا كان في أهل هذا العصر من لا يفكر في هذه الآية البينة على نبوة محمد ﷺ وهي خاصة بقصص القرآن لما ذكرنا من السبب ، ومن لا يفكر في إعجاز القرآن ببلاغته بعد أن عاش النبي ثلاثي عمره قبله ولم يكن في كلامه ما هو معجز ، فان كفار قريش لم يكونوا يستطيعون إنكار كون محمد ﷺ كان أميا مثلهم وأنه لم يكن يعرف شيئاً من أخبار الرسل مع أقوامهم ، ولا كان ممتازاً بالبلاغة والفصاحة فيهم ، ولكن كان بعضهم يجمل ما يعرفه أهل هذا العصر من كون تلك القصص كانت صحيحة لامن أساطير الأولين وأوضاعهم الخرافية التي لا يثبت لها أصل ، ولأجل هذا سأل بعضهم اليهود عنها ، كما كان بعضهم يجمل ما فيها من الآيات والمعبر لعدم تدبرها . قالوا أبو عبيدة معمر بن المثنى : الأسطورة لغة الخرافات والترهات وهي التي تجمع على أساطير ، وقال الأخفش : واحد الأساطير أسطورة .

﴿ وهم ينهون عنه وينأون عنه ﴾ ضمير «وهم» عائد إلى المشركين المعاندين للنبي ﷺ المجاحدين لنبوته الذين ورد هذا السياق بطوله فيهم . لا إلى الفريق الذي ذكر أخيراً في قوله « ومنهم من يستمع اليك » والمعنى أنهم ينهون الناس عن سماع القرآن من النبي ﷺ وينأون أي يبعدون عنه ليكونوا ناهين منتهين . والنأي عنه يشمل الإعراض عن سماعه والإعراض عن هدايته . وقيل إن المعنى ينهون عن النبي ﷺ أي ينهون العرب عن حمايته ومنعه وعن اتباعه والسماع له جميعاً ويبعدون عنه بعد جفاء وعداوة ﴿ وإن يهلكون إلا أنفسهم وما يشعرون ﴾ أي وما يهلكون بذلك إلا أنفسهم وما يشعرون بذلك ، بل يظنون أنهم يقضون عليه صلوات الله وسلامه عليه . وهذا من معجزات القرآن وإخبار بالغيب فقد هلك جميع الذين أصروا على عداوة الرسول ﷺ بعضهم بالنقم الخاصة وبعضهم في بدر ثم في

غيرها من الغزوات ، وبلى هذا الهلاك الديوى هلاك الآخرة ، ولفظ الآية يشملهما وهو في هلاك الدنيا أظهر .

(٢٧) وَلَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ قَالُوا يَلَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ

بآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (٢٨) بَلْ بَدَأ لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ ، وَلَوْ رَدُّوا لَعَادُوا لِمَا جُؤُوا عَنْهُ ، وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ .

بين الله تعالى لنا في الآيتين اللتين قبل هاتين حال من فقدوا الاستعداد للإيمان من المشركين الظالمين لأنفسهم ، وخص بالذكر طائفة منهم وهي التي تلتقى السمع مصيبة للقرآن ولا يدخل من باب سمعها إلى بيت قلبها شيء منه ، لما على القلب من أكمة التقليد ، والاطمئنان بالشرك التليد ، والاستنكار لكل شيء جديد ، فهم يستمعون ولا يسمعون ، ولا يكتبون بذلك بل ينهون عنه وينأون وهم ناهون منتهون ، وما يمكن إلا أنفسهم وما يشعرون ، ثم بين في هاتين الآيتين بعض ما يكون من أمرهم وأمر أمثالهم يوم القيامة ، ووقف عليه ببيان كنه حالهم في فقد الاستعداد للإيمان ، وأنه بلغ مبلغا لا يؤثر فيه كشف الغطاء ورؤية العيان ، فقال عز من قائل :

﴿ ولو ترى إذ وقفوا على النار ﴾ « لو » شرطية حذف جوابها لتذهب النفس في تصويره كل مذهب ، وذلك أبلغ من ذكره ، ومنه المثل « لو غير ذات سوار لطمتى » و « وقفوا » بالبناء للمفعول أى وقفهم غيرهم ، يقال وقف الرجل على الأرض وقوفا . ووقف على الاطلاع أى عندها مشرفا عليها ، أو قاصراً همه عليها . وعلى الشيء عرفه وتبينه ، ووقف نفسه على كذا وقفاً : حبسها كوقف العقار على الفقراء ، ووقف الدابة وقفاً جعلها تقف ، والمعنى ولو ترى أيها الرسول — أو أيها السامع — بعينيك هؤلاء الضالين المكذبين إذ تقفهم ملائكة العذاب على النار فيقفون عندها مشرفين عليها من أرض الموقف — وهي هاروة سحيفة أو مقصورين عليها لا يتمدونها — أو يقفون فوقها على الصراط ، أو لو ترى إذ

يدخلونها فيقفون على ما فيها من العذاب الأليم بذوقهم إياه و « من ذاق عرف » -  
 أي لو ترى ما يحل بهم حينئذ وما يكون من أمرهم ومن ندمهم على كفرهم ومن  
 حسرتهم وتنبههم بالآينال- رأيت أمراً عظيماً لا تدركه العبارة ولا يحيط به الوصف  
 وقد ذكر ما يكون من وقفهم على النار وما يترتب عليه من قولهم بصيغة الماضي  
 الواقع في حين فعل الشرط المستقبل للاعلام بتحقق وقوعه ، على القول المشهور في  
 مثله ، وقال الرازي في تعليقه : ان كلمة « إذا » تقام مقام « إذ » إذا أراد المتكلم  
 المبالغة في التكرير والتوكيد وإزالة الشبهة لأن الماضي قد وقع واستقر فالتعبير عن  
 المستقبل باللفظ الموضوع الماضي يفيد المبالغة من هذا الاعتبار .

وأما قوله تعالى ﴿ فقالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب آيات ربنا ونكون من المؤمنين ﴾  
 فقد عطف بالفاء للدلالة على أن أول شيء يقع حينئذ في قلوبهم ، ويسبق التعبير  
 عنه إلى ألسنتهم ، هو الندم على ما سلف منهم ، وتمنى الرجوع إلى الدنيا ليؤمنوا ،  
 اختلاف القراء في إعراب « نكذب ونكون » فرفعهما الجمهور ونصبهما حمزة وحفص  
 عن عاصم ونصب ابن عامر « نكون » فقط فقراءة الجمهور بالعطف على نرد تنفيذاً منهم  
 تمنوا أن يردوا إلى الدنيا ، وأن لا يكذبوا بعد عودتهم إليها بآيات ربهم كما كذبوا  
 من قبل ، وأن يكونوا من المؤمنين بما جاء به الرسول ، أي تمنوا هذه الثلاثة ، وقيل بل  
 تمنوا الأول فقط وقوله « ولا نكذب » الح معناه ونحن لا نكذب الح وعلى هذا  
 يكون الإيمان وعدم التكذيب غير داخلين في التمني وشبهه سيبويه بقولهم : دعني  
 ولا أعود ، وهو طالب للترك فقط والوعد بعدم العود مستأنف مقطوع عما قبله ،  
 والتقدير وأنا لا أعود تركتني أم لم تتركني ، وفيه وجه ثالث وهو أن قوله « ولا  
 نكذب » جملة خالية قال الزمخشري : على معنى غير مكذبين وكائنين من المؤمنين  
 فيدخل في حكم التمني اهـ ، وقد يتوهم أن دخوله في حكم التمني يجعله بمعنى الرجوع  
 الأول وليس كذلك ، فان معنى الوجه الأول أنهم يتمنون الرد وعدم التكذيب  
 والإيمان على سواء ، ومعنى الثاني أنهم يتمنون الرد فقط ويمدون بالإيمان وعدم  
 التكذيب وعدا خبراً مؤكداً غير مقيد بأجابتهم إلى ما يتمنون ، وأما إذا جعلنا  
 « ولا نكذب » الح جملة خالية - وهو الوجه الثالث - فانها تصدق بحصول كل

من عدم التكذيب والايان قبل الرد إلى الدنيا . فلا يكون التمنى متعلقاً بهما لذاتهما لأنهما حاصلان والحاصل لا يتمنى ، وإنما يكون متعلقاً بالرد المصاحب لهما ، الذى تمنى وقوعه بعد وقوعهما ، وذلك وعد غير خبرى ولا انشائى بهما ، لأن الحاصل لا يوعده كما أنه لا يتمنى . وقد بينا فى تفسير (٤: ٤٣) لا تقر بوا الصلاة وأنتم سكارى) الآية- الفرق بين الحال المفردة والجملة الحالية ، وأن الأصل فى مضمون الجملة الحالية أن يكون سابقاً للفعل العامل فى الحال . وهؤلاء رجعوا عن التكذيب عند وفهم على النار وحصل لهم الايمان القاطع بصدق الرسول فتمنوا أن يعودوا إلى الدنيا مصاحبين لذلك ، فيصح أن يقال فى الجملة إن عدم التكذيب والايان داخلان تحت حكم التمنى من حيث اشتراطهما فيه ، لا انهما متمنيان كالرد سواء وأما قراءة حمزة وحنص بنصب الفعلين فقليل انه على جواب التمنى وقيل إن الواو للحال كقولهم : لا تأكل السمك وتشرب اللبن . وقيل إنها أجريت مجرى فاء السببية أو أبدلت منها وأيدوه بقراءة ابن مسعود « فلانكذب » وقيل إن العطف على مصدر متوهم أى ياليت لنا رداً وانتفاء تكذيب وكوننا من المؤمنين . ففى التوجيهين الأولين لهذه القراءة يدخل ما ذكر فى حكم التمنى على الوجه الذى وجهنا به جمل الجملة الحالية فى قراءة الجمهور وظاهر التوجيه الثالث تعلق التمنى بالأمر الثلاثة على سواء ، وقد علم من توجيه هذه القراءة توجيه قراءة ابن عامر أيضاً ولعل حكمة اختلاف القراءات بيان اختلاف أحوال أولئك المشركين فى تمنيتهم : بأن يكون منهم من يتمنى أن يرد إلى الدنيا وأن يكون فيها غير مكذب بآيات الله الكونية والمنزلة وأن يكون من المؤمنين ، ومنهم من يتمنى الرد مصاحباً لما حدث له فى الآخرة من الندم على التكذيب ومن الايمان بما جاء به الرسول إذ لا تلازم بين الرد وبقاء ذلك الأمر الحادث ، ومنهم من يتمناه ليكون سبباً للايمان وعدم التكذيب ، ومنهم من يمد بذلك وعداً ، وهذا الاختلاف فى كيفية ذلك التمنى أقرب إلى الحصول من اتفاق أولئك الكفار الكثيرين على كيفية واحدة مما يدل عليه اختلاف القراءات ، لأنه هو المعهود من البشر . ولعلمهم يتمنون ذلك جاهلين أنه محال ، على أن الناس يتمنون المحال ولو على سبيل التمسر ،

قال تعالى مبيناً كنه حالهم وما يظهر لهم منه في الآخرة وما يقتضى أن يكونوا عليه في الدنيا لو ردوا إليها **بل** بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل **﴿﴾** قالوا: إن الاضراب في هذه الآية إضراب عما يدل عليه تمنيمهم من إدراكهم لقبح الكفر وسوء عقبته، ولحقيقة الإيمان وحسن عاقبته، وعزمهم على الإيمان وترك التكذيب لو أعطوا ماتموا من الورد إلى الدنيا، ووعدهم بذلك نصاً أو ضمناً، كأنه يقول: ليس الأمر كما يوهمه كلامهم في التمني، بل ظهر لهم ما كانوا يخفونه في الدنيا، وفيه أقوال:

(١) انه أعمالهم السيئة وقبائحهم الشائنة ظهرت لهم في صحائفهم، وشهدت بها عليهم جوارحهم (٢) انه أعمالهم التي كانوا يفترون بها، ويظنون أن سعادتهم فيها إذ يجعلها الله تعالى مبيهاً منشوراً (٣) انه كفرهم وتكذيبهم الذي أخفوه في الآخرة من قبل أن يوقفوا على انتشار كآفته حكايته عنهم في قوله تعالى (ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين) (٤) أنه الحق أو الإيمان الذي كانوا يسرونه ويخفونه باظهار الكفر والتكذيب عناداً لرسول واستكباراً عن الحق، وهذا إيمان تطبق على أشد الناس كفرة من المعاندين المتكبرين الذين قال في بعضهم (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً) (٥) انه ما كان يخفيه الرؤساء عن أتباعهم من الحق الذي جاءت به الرسل -- بدا للاتباع الذين كانوا مقلدين لهم، ومنه كتمان بعض علماء أهل الكتاب لرسالة نبينا **ﷺ** وصفاته وبشارة أنبيائهم به (٦) انه ما كان يخفيه المنافقون في الدنيا من إسرار الكفر وإظهار الإيمان والإسلام (٧) انه البعث والجزاء ومنه عذاب جهنم، وأن إخفاءهم له عبارة عن تكذيبهم به، وهو المعنى الأصلي لمادة كفر (٨) أن في الكلام مضافاً محذوفاً، أي بدا لهم وبال ما كانوا يخفونه من الكفر والسيئات ونزل بهم عقابه فتهربوا وتضجروا وتمنوا التفتى منه بالرد إلى الدنيا وترك ما أفضى اليه من التكذيب بالآيات وعدم الإيمان كما يتمنى الموت من أمضه الداء العضال لأنه ينفضه من الآلام لا لأنه محبوب في نفسه.

ونحن لا نرى رجحان قول من هذه الأقوال، بل الصواب عندنا قول آخر (٩) وهو أنه يظهر يومئذ لكل من أولئك الذين ورد الكلام فيهم ولأشباهم من الكفار ما كان يخفيه في الدنيا مما هو قبيح في نظره أو نظر من يخفيه عنهم، فالذين (تفسر القرآن الحكيم) (٢٣) (الجزء السابع)

كفروا عناداً واستكباراً كالرؤساء الذين ظهر لهم الحق كانوا يخفون ذلك الحق - ومنهم بعض علماء أهل الكتاب - والمنافقون الذين أظهروا الإيمان جبيناً وضعماً أو مكرماً وكيداً كانوا يخفون الكفر عن المؤمنين - وأصحاب الأعمال القبيحة من الفواحش والمنكرات يخفونها عن لا يفتقرها معهم - والذين يمتدرون عن ترك الواجبات بالأعذار الكاذبة يخفون حقيقة حالهم عن يمتدرون اليهم ، والمقلدون يخفون في أنفسهم ما يلوح فيها أحياناً من برق الدليل المظهر لما كمن في أعماق الفطرة من الحق ، سواء أومض ذلك البرق من آيات الله في الآفاق ، وألسنة حملة الحجج والبرهان ، أو من آيات الله في أنفسهم ، قبل أن تحيط بهم خطيئتهم ويختم على قلوبهم ، وهؤلاء المقلدون العميان هم الذين بينت الآيات حالهم في الدنيا ، وإنما جعلنا ما تلا ذلك من بيان حالهم في الآخرة عاماً لكل من مات على الكفر لتساويهم فيه وعدم استعادة أحد منهم من استعداده للإيمان ، لعدم استمهالهم لذلك الاستعداد .

وقد يعم الاخفاء للشيء ما كان منه بالقصد إليه والإرادة له في ذاته ، وما كان ظاهراً في نفسه وخفي عن أهله بأعمال وتقاليدهم عدواً بها مخفين له ، كالعقائد والفضائل التي أودعت في الفطرة ، ودلت عليها آيات الله البينة ، وأعرض عنها الضالون والتزموا ما يضادها فأخفوها بذلك حتى عن أنفسهم ، فإذا كان يوم الله الذي تبلى فيه السرائر ، وتنكشف جميع الحقائق ، وتشهد على الناس الأعضاء والجوارح ، إذ تنشر كتب الأعمال ، التي كانت مطوية في زوايا الأرواح ، فنتمثل لكل فرد أعماله النفسية والبدنية كلها ، في كتابه الذي لا يعادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ، كما تتمثل الوقائع المصورة ، في المنظرة التي يعرض فيها ما يعرف الآن بالصور المتحركة ، فإن حفظ ألواح الأنفس المدركة لما ترسمه وتطبعه العقائد والأعمال فيها أقوى وأثبت من حفظ ألواح الزجاج الحساسة لما يرسمه ويطبعه نور الشمس عليها ، وعرض الصور الشمسية في الدنيا دون عرض الصور النفسية في الآخرة ، وبهذا البيان تعلم أن كل أحد يظهر له في الآخرة كل ما كان خفياً عنه من خير نفسه وشرها ( يؤمئذ تعرضون لا تخفى منكم خافية ) أي لا تخفى على أنفسكم ، فضلاً عن خفائها على ربكم ، وقد خص بالذكر هنا بدوماً كان يخفيه الكفار ، ولكل مقام مقال

بين الله تعالى لنا أن تمنى أولئك الكفار لما تمنوا لا يدل على تبدل حقيقةهم ، بل بدا لهم ما كان خفياً عنهم منها ، باخفائهم إياه عن الناس أو عنها ( و بدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتمسبون ) ( و بدا لهم سيئات ما كسبوا و حاق بهم ما كانوا به يستهزئون ) فتمنوا الخروج مما حاق بهم و لكن الحقيقة لا تتغير ، وإنما يكون لها أطوار ، تختلف باختلاف الأحوال والأوطار

﴿ ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه ﴾ من الشرك والكفر والنفاق والكيد والمكر والمعاصي ، لأن مقتضى ذلك من أنفسهم ثابت فيها ، وما دامت العلة ثابتة فان أثرها وهو المعلول لا يتخلف عنها ﴿ وانهم لكاذبون ﴾ فيما تضمنه تمنيمهم من الوعد بترك التكذيب بآيات الله ، وبالكون من المؤمنين بالله ورسوله سواء علموا حين تمنوا ووعدوا أنهم كاذبون في هذا الوعد أم لم يملأوا ، فلو ردوا إلى الدنيا لرد المعاند المستكبر منهم مشتملاً بكبره وعناده ، وكل من الماكر والمتناقض مرتدياً بمكره ونفاقه والمقلد مقيداً بتقليده لغيره ، وعدم ثقته بفهمه وعلمه والشهواني ملوثاً بشبهاته المالك لقرقه وأما ما ظهر لهم إذ وقفوا على النار من حقية ما جاء به الرسل ، فأعما مثله كمثل ما كان يلوح لهم في الدنيا من البنات والعبير ، ألم تتركف يكابرون فيها أنفسهم ، ويقالطون عقلمهم ووجدانهم ، ويمارون مناظرهم وأخدانهم ؟ يشرب الفاسق الخمر فيصدع ، أو يلعب القمار فيخسر ، ويأكل المريض أو ضعيف البنية الطعام الشهى أو يكثر منه فيمتضرر ، ويروي غير هؤلاء من المخالفين لشرع الله المنزل بالحق ، أو لسنته الثابتة التي أقام بها نظام الخلق ، ما حل من الشقاء بغيره ممن سبقه إلى مثل عمله - فيندم كل واحد ممن ذكرنا ، ويتوب ويعزم على أن لا يعود وإنما يكون هذا عند فقد داعية العمل ، ووجود داعية الترك ، فإذا عادت الداعية إلى العمل عاد إليه خضوعاً لما اعتاد وألف ، وترجيحاً لما يلد على ما ينفع ومن وقائع العبر في ذلك ما حدث لأخى عملت له عملية جراحية خدر قباها بالبنج ( كلورفورم ) فكان من تأثيره فيه أنه شمر بأن روحه تسلم من بدنه وأنه قادم على ربه وقد طال الأمد على اندمال جرحه ، وكان قبل ظهور أمارات الشفاء منه يخاف أن يذهب بنفسه فيندم على ما فات ويتحسر على ما كان منه من التفريط والتقصير في

الواجبات ، وإضاعة الأوقات الطويلة في البطالة والوهو وإن كان من المباحات ، وعزم على الجِد والتشمير فيما بقي من عمره ، إن عافاه الله من مرضه ، حتى عزم على الاستمرار على ترك شرب الدخان ، الذي منعه الطبيب منه في أثناء أخذه بالعلاج ، ولكنه لما عاد إلى مثل ما كان عليه من الصحة على أنهم لم تكن سابعة ، عاد كذلك لجميع أعماله وعاداته السابقة ، على أنه تذكر من تلقاء نفسه هذه الآية ( ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه ) وعند ما وقع له شاهداً لها ، ومثالا تعرف به حقيقة تفسيرها .

ويستنبط من الآية أن الطريقة المثلى لإقامة الناس على صراط الحق والفضيلة إنما هي حملهم على ذلك بالعمل والتعويد ، مع التعليم وحسن التلقين ، كما يربي الأطفال في الصغر ، وكما يربي الرجال على أعمال العسكر ، وإن من أكبر الخطأ أن يسمح للاحداث بطاعة شهواتهم ، واتباع أهوائهم ، يشبهه تربيتهم على الحرية والاستقلال ، الذي يهديهم إلى الحق والفضيلة بما يفيدهم العلم في سن الرشد من الاقتناع بطرق الاستدلال ، أقول : إن هذا من أكبر الخطأ - وأنا عالم بفضل التربية الاستقلالية ومن الدعاة إليها - لأنه قلما يوجد في الناس من يقبع هواه وشهواته في الصغر ثم يرجع عن ذلك كله في الكبر ، بعد أن يصير ملكة وعادة له ، لقيام الدليل عنده على أنه ينافي الحق أو العدل والفضيلة ، وإنما يقع مثل هذا من أفراد من الناس خلقوا مستعدين للحكمة ، بما أوتوا من سلامة الفطرة وقوة العزيمة ، أو من اتباع الرسل في زمن البعثة ، وأكثر البشر مسخرون لعاداتهم ، متقادون لما ألفوا في أول نشأتهم ، لا يخالفون ذلك إلا قليلا ، يتكفون المخالفة تكلفا عند عروض ما يقتضى ذلك ، فإذا زال مقتضى عادوا إلى عاداتهم وشهواتهم ، وعملوا على سابق شاكلتهم ، وإنما تربية الصغار على ما عرف من الحق ، وتقرر من أصول الفضيلة والأدب ، كتربيتهم على النظافة ومراعاة قوانين الصحة ، لا يشترط فيها أن يعرفوا من أول النشأة فائدة ذلك بالدليل والبرهان ، وتأخير تلقينهم هذه الفائدة إلى وقت الاستعداد لها في الكبر لا ينافي تربية الاستقلال ، وأوضح الشواهد والأمثلة المعروفة على ما قلنا فاشو السكر في أمم الأفرنج ومقلدتهم من الشرقيين ، فإن أكثرهم يعلمون أنه ضار قبيح ولا يكاد يوجد في مائة الألف منهم واحد يتركه بعد أن اعتاده وأدمنه لا قنعا به بضره مما



ثبت من الدلائل الطبية ، والتجارب القطعية

(٢٩) وَقَالُوا إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ (٣٠)  
 وَلَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ ؟ قَالُوا بَلَى  
 وَرَبَّنَا ، قَالَ فَذُقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ (٣١) قَدْ خَسِرَ  
 الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّى إِذَا جَاءَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا  
 يُحْسِرْتَنَا عَلَى مَا فَرَّطْنَا فِيهَا ، وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ  
 أَلَسَاءَ مَا يَزُرُونَ (٣٢) وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ،  
 وَلِلْآخِرَةِ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ ، أَفَلَا تَعْقِلُونَ ؟

بين الله تعالى لنا في هذه الآيات شأنا آخر من شؤون الكفار المكذبين بآياته  
 في الدنيا ، وهو غرورهم بها ، وافتتانهم بمتاعها ، وانكارهم البعث والجزاء ، وما يقابله  
 من حالهم في الآخرة يوم يكشف الغطاء ، وهو ما يكون من حسرتهم وندمهم على  
 تفریطهم السابق ، وغرورهم بذلك المتاع الزائل ، وفقى عليه ببيان حقيقة الدنيا  
 والمقابلة بينها وبين الآخرة ، فقال عز من قائل :

﴿ وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين ﴾ قيل إن هذه الآية  
 تنمى لما سبقها ، وإن « قالوا » فيها معطوف على « عادوا » فيما قبلها ، أى لورد  
 أولئك إلى الدنيا عادوا لما نهوا عنه من الكفر وسى الأعمال وصرحوا ثانية بما كانوا عليه  
 من إنكار البعث والجزاء ، والظاهر المختار ما بيناه آنفاً ، فالعطف فيه عطف جهل  
 مستأنف ، و(إن) فى ابتداء مقول القول نافية عمى « ما » أى وقال أولئك المشركون :  
 ما الحياة إلا حياتنا الدنيا لا حياة بعدها ، وما نحن بمبعوثين بعد الموت . وستذكر  
 ما يستلزمه هذا الاعتقاد من الشر والفساد فى آخر تفسير هذه الآيات

﴿ ولو ترى إذ وقفوا على ربهم ﴾ تقدم تفسير مثل هذا التعبير قريباً . ووقفهم

على ربهم عبادة عن وقف الملائكة اياهم في الموقف الذي يحاسبهم فيه ربهم ، و امساكهم فيه الى أن يحكم بما شاء فيهم ، فهو من قبيل \* وقوفها صاحبى على مطيهم \* أى يقفون مطيهم عندى وقوفاً ، ولا يشترط في هذا أن يكونوا في مكان أعلى من المكان الذى هو فيه . أو المعنى يحبسونها على باسماكها عندى . واما عنى الوقوف والوقوف الذى بهذا المعنى يعلى — وكذا الحبس والإمساك الذى قسر به — لدلالته على معنى القصر ، قال تعالى ( فكلوا مما أمكن عليكم ) أى مما أمسكته الجوارح مقصوراً عليكم فلم تأكل منه لأجلكم ، وكذلك حبس العقار ووقفه على الفقراء وسائر وجوه البر فيه معنى قصره على ذلك . والذين تفهم الملائكة وتحبسهم في موقف الحساب امتثالاً لأمر الله تعالى فيهم ( وقفوهم انهم مسؤولون ) يكونون مقصورين على أمر الله تعالى ، أو يكون أمرهم مقصوراً على الله تعالى لا يتصرف فيه غيره ( يوم لاملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله ) وإنما أطلت في بيان كون استعمال « أوقف » هنا متمدياً يعلى بمعنى ما تقدم قريباً في تفسير قوله تعالى ( وقفوا على النار ) لأن المفسرين اضطربوا في التعدية هنا فحمل الكلام بعضهم على التشثيل وبعضهم على الكناية وبعضهم على مجاز الحذف أو على غيره من أنواع المجاز ، وجملة بعضهم من الوقوف على الشيء معرفة وعلمها ، وجاء بعضهم بتأويلات أخرى لا حاجة إلى ذكرها

بيننا آتفا في تفسير ( ولوترى اذ وقفوا على النار ) أن جواب « لو » حذف لنذهب النفس في تصوره كل مذهب يقتضيه المقام . وللإيدان بأنه لا يحيط به نطاق الكلام ، ومن شأن السامع مثل هذا أن ينتظر بياناً لما يقع في تلك الحال ، فان لم يوافه المتكلم به توجهت نفسه الى السؤال عنه ، فلهذا جاء البيان جواباً لسؤال مقدر وهو قوله تعالى

﴿ قال أليس هذا بالحق ؟ ﴾ ادخال الباء على الحق يفيد تأكيد المعنى أى قال لهم ربهم أليس هذا الذى أنتم فيه من البعث هو الحق الذى لاررب فيه ؟ ﴿ قالوا بلى وربنا ﴾ أى بلى هذا الحق الذى لاررب فيه ولا باطل يحوم حوله ، اعترفوا وأكدوا اعترافهم بالبين ، فشهدوا بذلك على أنفسهم أنهم كانوا كافرين ، فهاذا أجابهم رب العالمين ؟ ﴿ قال

فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون ﴿ أي إذا كان الأمر كذلك فذوقوا العذاب الذي كنتم به تكذبون ، بسبب كفركم الذي كنتم عليه دائمون . ثم قفى على ذكر ما ربحوا من الشقاء والعذاب ، ببيان ما خسروا من السعادة والثواب — وإنما هو خسر على خسر — فقال :

﴿ قد خسر الذين كذبوا بلفاء الله ﴾ أي خسر أولئك الكفار الذين كذبوا بلفاء الله تعالى كل ما ربحه وفاز به المؤمنون بلفائه من ثمرات الايمان وعبادة الله ومناجاته في الدنيا ، كالتقانة والإيثار والرضاء من الله في كل حال ، والشكر له عند النعمة ، والصبر والعزاء والعلم نينة عند المصيبة ، وغير ذلك من المزايا التي تصفر معها المصائب والشدائد ، ويكبر قدر النعم والمواهب . ومن ثمرات الإيمان في الآخرة من الحساب اليسير ، والثواب الكبير ، والرضوان الاكبر ، وهو « مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » كل ذلك مما يخسره المكذبون بلفاء الله بسبب تكذيبهم ، لأنهم يخسرون في الحقيقة أنفسهم ، وإنما حذف مفعول « خسر » للدلالة على ذلك كله ، وجعل فاعله موصولاً للدلالة صلته على سبب الخسران لأن التوكيد بلفاء الله تعالى يستلزم ما سيأتي بيانه من الاعمال والاحوال التي تفسد النفس ، ومن خسر نفسه بفسادها خسر كل شيء

﴿ حتى إذا جاءتهم الساعة بغتة ﴾ أي كذبوا إلى أن جاءتهم الساعة مباغتة مفاجئة ، وقيل : إن الغاية للخسران بقصره على ما كان منه في الدنيا . والساعة في أصل اللغة الزمن القصير المعين بعمل يقع فيه ، يقال : جلست إليه ساعة وغب عنى ساعة . وأطلق في كتب الدين على الوقت الذي ينقض به أجل هذه الحياة ويخرب هذا العالم وإنما يكون ذلك في زمن قصير . وعلى ما يلي ذلك من البعث والحساب وهو يوم القيامة ، فإن كان إطلاقه عليه بالتبع لاطلاقه على ساعة خراب العالم فذاك وإلا كان وجه تسميته ساعة باعتبار سرعة الحساب فيه ( راجع ص ٢٣٦ ج ٢ تفسير ) أو بالاضافة إلى ما بعده — قولان : وهذه الساعة ساعة هذا العالم كله ، ومن دونها ساعة كل فرد وقيامته وهو الوقت الذي يموت فيه ويقدم على ذلك

العالم ، وكذا ساعة الأمة أو الجيل ، ولذلك قالوا : إن القيامة ثلاث : كبرى ، ووسطى وصغرى ، وقد تقدم هذا البحث في الجزء الخامس من التفسير ( راجع ص ٢١٤ منه ) وفسر الراغب الساعة هنا بالقيامة الصغرى ، إذ هو الذي ينطبق على الكفار الذين نزلت فيهم هذه الآيات ، والقيامة الكبرى إنما تقوم على آخر من يكون من الخلق على هذه الأرض . والجمهور يفسرونها بالقيامة الكبرى وهي باعتبار غايتها - وهو يوم يقوم الناس لرب العالمين - تصدق على من نزلت الآية فيهم وعلى غيرهم ، وباعتبار بدايتها تصدق على آخر من يعيش في الدنيا فقط . ويرون أن البغثة لا تظهر في موت الافراد لما يكون له في الغالب من المقدمات والعلامات التي يعرف بها وقته في الجملة . وقد ذكر محيي الساعة بغتة في عدة آيات غير هذه بتعيين أن يكون المراد بها القيامة الكبرى العامة ، وهي التي ورد في الكتاب والسنة أن الله تعالى أخفى علمها عن كل أحد حتى الرسل والملائكة . وأما قوله تعالى ( وما تدرى نفس بأى أرض تموت ) فلا يدل على محيي الموت بغتة ولا على جهل كل أحد بوقته فقد يعرف بأسبابه كالأمرض والجروح . وقد يقال : إن المرض ونحوه لا يدل على الموت مهما يكن شديداً ، فكم من مريض جزم الأطباء بأنه لا يعيش إلا أياماً أو ساعات قد شفى من مرضه ذلك وعاش بعده عدة أعوام ، على أن المريض لا يئس من الحياة مادام فيه رمق ، فبهذا الاعتبار يصح أن يقال فيه - إن مات في مرضه - : أن الموت جاءه بغتة ، وإن كان هذا لا يعد في العرف من موت الفجأة ، ومن لم يجئه الموت فجأة جاءه المرض الذي يعقبه الموت فجأة ولات حين استعداد ، ولا رجوع عن شرك وإلحاد ، بل يموت المرء على ما عاش عليه ويبعث على ما مات عليه ، ويندر أن يظهر لاحد في مرض مماته ، ضلاله الذي عاش عليه طول حياته ، ولا ينكشف الغطاء عن الانسان ويعلم أنه فارق هذه الحياة إلى العالم الآخر إلا عند خروج روحه من بدنه ، حينئذ يتحسر المفرطون ، ويتدم الجرمون ، ثم تتجدد الحسرة في موقف الحساب ، وتتضاعف عند حلول العذاب ﴿ قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيها ﴾ هذا جواب « إذا » أى قد خسر الذين كذبوا بقاء الله وأصروا على ذلك ، حتى إذا جاءتهم منيهم وهي بالنسبة إليهم

مبدأ الساعة العامة ، والمرحلة الأولى من مقدمات القيامة ، مفاجئة لهم من حيث لم يكونوا يفتظرونها ، ولا يحسبون حسابها ولا يعدون عدة لحيثها ، قالوا : يا حسرتنا على تفریطنا هذا أو أنك فاحضرى ، وبرحى بالأنفس ماشئت أن تبرحى ، والحسرة - كما قال الراغب - الغم على مافات والندم عليه ، كأن المتحسر قد انحسر (أى زال وانكشف) عنه الجهل الذى حمله على ما ارتكبه ، أو انحسرت عنه قواه من فرط الغم ، أو أدركه اعياء عن تدارك ما فرط منه . ونداء الحسرة فسرره سيبويه بالمعنى الذى بيناه آنفاً ، وقال الزجاج : ان معنى حرف النداء تنبيه المخاطبين ، وقيل : بل المراد به تنبيه المتكلم لنفسه ، وتذكيرها بسبب ما حل به . والتفريط التقصير ، من قدر على الجد والتشمير ، وهو من الفرط . بمعنى السبق ومنه الفارط . والفرط الذى يسبق المسافرین لاعداد الماء لهم . والتضعيف فيه للسلب والازالة . كجلدت البعير إذا سلخت جلده وأزلته عنه . فيكون معنى التفريط الحقيقى عدم الاستعداد لما ينفع فى المستقبل كتقديم الفرط . أى يا حسرتنا وغمنا وندمنا على ما كان من تفریطنا فيها أى فى حياتنا الدنيا ، التى كنا نزع أن لاهياة لنا بعدها ، أو فى الساعة أو ماهى مفتاح له من الدار الآخرة وهى تشمل الجنة والنار ، وقد جعلهما بعضهم مرجعين مستقلين ، أى على تفریطنا فى شأنها بعدم الاستعداد لها بالایمان والعمل الصالح ، وقيل : إن الضمير للأعمال الصالحات المفهومة من كلمة « فرطنا » لأن التقصير إنما يكون فى العمل . وقيل للصفة المفهومة من كلمة « خسر » وهى بيعهم الآخرة بالدنيا وهذا أضعف الأقوال ، وأقواها أولها ، وهو مروى عن ابن عباس (رض) ومن غرائب غفلات المفسرين ما نقله بعض أذكيائهم عن بعض من دعوى أن مرجع الضمير فى هذا القول غير مذكور فى كلامهم ، على كونه هو المذكور فيه دون سواه من المراجع الثلاثة الأخرى ، ولكنهم ذهبوا عن قوله تعالى . حكاية عنهم (وقالوا: إن هى إلا حياتنا الدنيا) الخ وعن كون ما بعده بيانا لعاقبته وما ترتب عليه لاسيقاً جديداً مستقلاً ، وأما الساعة فهى مذكورة فيما حكاه الله من شأنهم لا عنهم ، فكان عود الضمير عليها فى المرتبة الثانية من القوة

﴿ وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم ﴾ الأوزار : جمع وزر وهو بالسكسر الحمل .

الثقيل ، ووزره ( بوزن وعده ) حمله على ظهره ، و يطلق الوزر على الائتم والذنب لأن ثقله على النفس كثقل الحمل على الظهر ، وهو المراد في الآية ، وجعل الذنوب محمولة على الظهور مجاز من باب التمثيل بالاستعارة لأن حالة الأنفس فيما تقاسيه من سوء تأثير الذنوب فيها وما يترتب على ذلك من التعب والشقاء والآلام يشبه هيئة الأبدان في حال نوبها بالأحمال الثقيلة وما تقاسيه في ذلك من التعب والجهد والزحير أو هو محمول على القول بتجسيم المعاني والأعمال في الآخرة ، وتمثلها هي ومادتها بصور تناسبها في الحسن أو القبح ، كما ورد في الغلول<sup>(١)</sup> والمال الذي لا تؤدى زكاته ، وروى ابن جرير وابن أبي حاتم عن السدي وعمر بن قيس الملائي أن الأعمال القبيحة تتمثل بصورة رجل قبيح يحمله صاحبه يوم القيامة ، والصالحة بصورة رجل حسن أو صورة حسنة تحمل صاحبها يوم القيامة ، ويجوز أن يكون هذا القول من قبيل التمثيل أيضاً والمعنى أنهم ينادون الحسرة التي أحاطت بهم أسبابها وهم في أسوأ حال بما يحملون من أوزارهم على ظهورهم ، وقد بين الله تعالى سوء تلك الحال التي تلابسهم عند النهي بذلك المقال بقوله ﴿ ألا ساء ما يزرون ﴾ فبدأ هذه الجملة بالافتتاحية التي يراد بها العناية بما بعدها وتوجيه ذهن السامع إليه - يفيد المبالغة في تقريره وتأكيده مضمونه ، ووجوب الاهتمام بالاعتبار به و ( ساء ) فعل ضم أشرب معنى التعجب أو التعجيب ، أى ما أسوأ حملهم ذاك ! أو ما أسوأ تلك الأثقال التي يحملونها ، وقيل : إن ( ساء ) هنا الفعل المتعدي أى ساءهم وأحزنهم حملهم لتلك الأوزار ، أو ساءتهم تلك الأوزار التي يحملونها. والأول أبلغ

ثم بين تعالى حقيقة ما يفر الناس من الحياة الدنيا وهو التمتع الخاص بها ، والمقابلة بين ذلك وبين حظ المتقين لله فيها من الدار الآخرة : إثر بيان ما يلقاه أولئك المفتونون بالأولى عند ما يصيرون إلى الثانية التي كانوا يكذبون بها فقال :

﴿ وما الحياة الدنيا إلا لعب وهو ﴾ اللعب هو الفعل الذى لا يقصد به فاعله مقصداً صحيحاً من تحصيل منفعة أو دفع مضرة ، كأفعال الأولاد الصغار التي يتلذذون بها لذاتها ، فما يعالجونه من كسر حبة نقل أو إزالة غشاء عن قطعة جلوى

لأجل أكلها لا يسمى لعباً . واللغو ما يشغل الإنسان عما يعنيه وبهيه ، ويعبر عن كل ما به استمتاع باللغو . كذا قال الراغب ، وفي اللسان : اللغو ما هوت به ولعبت به وشغلك ، من هوى وطرب ونحوهما . ثم قال : يقال هوت بالشئ أهو به هواً وتلهيت به - إذا لعبت به وتشاغلت وغفلت به عن غيره . وأقول : ان الاصل في اللغو إذا أطلق يراد به ما يشغل الإنسان من لعب وطرب ودواعي سرور وارتياح عما يتعبه ويشق عليه من الجهد أو يحزنه أو يسوءه من خطوب الدنيا وتكباتها . ثم توسع به فصار يطلق أحياناً على ما يسر ويلذ وان لم يقصد به التشاغل عن أمور الجذ ، كقراءة النساء والاستمتاع بهن . ومنه قول امرئ القيس :

ألا زعمت بسباسة اليوم أننى كبرت وأن لا يحسن اللغو أمثالي  
وقد يطلق أيضاً على جد يتشاغل به عن جد آخر ، ولكن الذى عرف استعماله فى ذلك الفعل لا المصدر ، فلا يقال : ان هذا الفعل هو ، بل يقال هوت بكذا عن كذا أو تلهيت أو التهيت به عنه . ومنه (فأنت عنه تلهي) وإنما تشاغل رسول الله ﷺ عن الأعمى بالتصدى لدعوة كبراء قريش إلى الاسلام لا بشئ فيه طرب ولا سرور نفسى يسمى هواً باطلاق

والمعنى أن هذه الحياة الدنيا التى قال الكفار : انه لا حياة غيرها - وهى ما يتمتهون به من اللذات المقصود عندهم لذاتها ، أو الملمية لهم عن همومها وأكدارها - ليست الا لعباً وهواً أو كالعاب واللغو فى عدم استنباعها لشئ من الفوائد والمنافع يكون فى حياة بعدها ، أو هى دائرة بين عمل لا يفيد فى العاقبة فهو كالعاب الأطفال ، وبين عمل له فائدة عاجلة سلبية ، كغائمة اللغو وهو دفع المهموم والآلام ، ويوضح هنا قول بعض الحكماء : إن جميع لذات الدنيا سلبية إذ هى ازالة الآلام - فلذة الطعام مزيلة للألم الجوع و بقدر هذا الألم تعظم اللذة فى ازالته ، ولذة شرب الماء مزيلة للألم العطش كذلك . وأما شرب المنبهات والتخدرات كالخمر والحشيش والدخان فانه يكون أولاً بالتكلف واحتمال المكروه والألم - فان هذه الأشياء كلها مكروهة بالطبع كما أخبر المجرمون ، وإنما يتكفون عنها طلباً للذة متوهمة يقلد بها الشارب غيره ، ثم يصير المؤلم بالتمود ملاماً بازالته للألم المتولد منه ازالة مؤقتة . ذلك بأن هذه الأشياء سموم مكروهة

في نفسها ومق أثر سمها في الاعصاب بالتنبيه الزائد وغيره أعقب ذلك ضده من الفتور والام ، وهما يطاردان بالعود إلى الشرب ، كما قال أشعر السكيريين وأقدمهم على تمثيل تأثير السكر \* وداوئي بالحق كانت هي الداء \* وقال :

وكأس شربت على لذة . وأخرى تداويت منها بها  
وهذه اللذة الاولى التي ذكرها وهمية كما قلنا لانه لم يكن ذاقها بل توهمها وقلد  
بها الفتورين بالسكر . وقد يقصد بالسكر إزالة آلام أخرى غير ألم سم الحمر  
كالهشوم والاكدار ، فان السكران يغيب عن عقله ووجدانه فلا يشعر بالآلامها في  
تلك الحال ، وقد يتضاعف عليه ألم الشعور والوجدان ، وكثيراً ما يقع في آلام  
أخرى بدنية كالصداع والغثيان ، أو نفسية كالنق فرمتها ، أو أوما هو شر منها ،  
و يصدق عليه في كل حال قول أبي الطيب :

إذا استشفيت من داء بداء فأقتل ما أهلك ما شفا كما

وقد قيل : ان سماع الغناء وآلات الطرب لا يدخل في عموم هذه القاعدة لأنها  
لذة روحية لانعد داعيتها من الآلام ، ومن دقق النظر في هذه المسألة علم أن  
السمع ليس من ضروريات الحياة الشخصية ولا النوعية ، ولذلك كانت داعيته ضعيفة  
ليست كداعية الغذاء والوقاع فكان فقدم غير مؤلم إلا لمن اشتد ولوعه به ، وهذا  
يدخل في عموم القاعدة ، ولذة السماع عند غيره — وهم الجمهور — ضعيفة بقدر  
ضعف الداعية . فالسمع لا يعد من أركان هذه الحياة ، ولا من مقاصدها الذاتية  
للناس ، وإنما يستروح إليه أكثر أهله لترويح النفس من آلام الحياة لا من ألم الداعية  
إليه ، وإنما غلب اسم «اللهو» عليه واسم « الملامى » على آلامه لأنه غير مقصود لذاته  
وفي الآية وجه آخر يصح جمعه مع الأول وهو أن متاع هذه الحياة الدنيا  
الخاص بها متاع قليل ، أجله قصير ، لا يصح أن يفتر به العاقل الراشد ، فهو ليس  
إلا كلعب الاطفال في قصر مدته من حيث إن الطفل يسرع إليه الملل من كل لعبة ،  
أو من حيث إن زمن الطفولة قصير كاه غفلة ، أو كاهو المهوم في قصر مدته ، على  
كونه غير مطلوب لذاته

\* ولدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا تمقلون \* هذا خبر مؤكد بلام القسم



يفيد بمقابلته أن نعيم الآخرة ليس كنعيم الدنيا لعباً وهوأ يعيث به العابثون ، أو يتشاكلون ويتسلون به عن الأكدار والهموم ، بل هو مما يقصده الماقل لفوائده ومنافعه الثابتة الدائمة وأن تلك الدار للذين يتقون الشرك والشور المحرمة خير من هذه الدار المشركين المنكرين للبعث الذين لاحظ لهم من حياتهم إلا التمتع الذي هو من قبيل اللعب في قصر مدته، وعدم فائدته ، أو من قبيل اللهو في كونه دفماً لآلهم والكدر ، أو ضجر الشقاء والتعب ، دع ما يستلزمه من المعاصي المفضية إلى عذاب الآخرة . ذلك بأن نعيم الآخرة البدني أعلى وأكل من نعيم الدنيا في ذاته ، وفي درامته وثباته ، وفي كونه إيجابياً لاسلبياً ، وفي كونه غير مشوب ولا منغص بشيء من الآلام ، وفي كونه لا يعقبه ثقل ولا مرض ولا إزالة أقدار . فما القول بتعيمها الروحاني من لقاء الله ورضوانه ، وكال معرفته المعبر عنه عند أهل السنة برؤيته؟ أي أتفعلون فلا تفعلون هذا الفرق أيها المكذبون بالآخرة ؟ أما لو عقلتم لآمتتم .

قال المنجم والطبيب كلاهما لا تبعث الأموات ، قلت : إليكما

إن صح قولكما فليست بخاسر أو صح قولي فانطسار عليكما

قرأ ابن عاصم ( ودار الآخرة ) باضافة الصفة الموصوف لمغايرتها له ، ولا

نزاع بين النحاة في وقوع مثل هذا في الكلام العربي ، وحسبك وروده في الكتاب العزيز ، وإنما اختلف الكوفيون والبصريون في اطراده وطريقة إعرابه ، فالأولون يعربونه بغير تأويل ، والآخرون يرون أنه لم يرد إلا بمسوخ ، وهو هنا استعمال « الآخرة » استعمال الأسماء في مثل قوله تعالى ( وللآخرة خير لك من الأولى ) أو مراعاة مضاف محذوف تقديره : ودار الحياة الآخرة لأنه في مقابلة الحياة الدنيا ، ويصح تقدير النشأة أيضاً ، وقرأ بعض القراء « يعقلون » بالياء التحتية مراعاة للغمبية ، و بعضهم بالياء الفوقية للخطاب .

ومن مباحث نكت البلاغة : أنه ورد في معنى هذه الآية قوله تعالى في سورة

محمد ( ٤٧ : ٣٧ ) إنما الحياة الدنيا لعب وهو وإن تؤمنوا وتتقوا يؤتكم أجوركم ولا يسألكم أموالكم ) وقوله في سورة الحديد ( ٥٧ : ١٩ ) اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب وهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد ) وقد قدم في الآيات الثلاث

اللعّب على اللّهُ، وقال تعالى في سورة العنكبوت (٢٩: ٦٤) وما هذه الحياة الدنيا إلا لهو ولعب وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون) وقد قدم في هذه ذكر اللّهُ على اللعّب، وأكثر المفسرين لا يمتنون ببيان نكتة لذلك لأن المعطف بالواو لا يفيد ترتيباً، بل مطلق الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه. ومنهم من يرى أن مثل هذا لا يقع في كتاب الله تعالى إلا لفائدة، وقد نقل السيد الأوسى في روح المعاني كلاماً ركيكاً في الفرق بين الاستعمالين عزاء إلى الدرّة، وقال في آخره: قاله مولانا شهاب الدين «فليفهم» وهو أمر بما لا يستطاع من فهم ذلك الكلام المضطرب المبهّم والذي يظهر لنا في نكتة ذلك أن تقديم اللعّب على اللّهُ لا يحتاج إلى تعليل لأنه الأصل المقدم في الوجود، وقد فصلت آية الحديد متاع الحياة الدنيا بحسب ترتيبه الذي تقتضيه الفطرة البشرية، فقدم فيها اللعّب لأن أول عمل للطفل يلذ له هو اللعّب المقصود عنده لذاته، وذكر بعده اللّهُ لما فيه من التقصد الذي لا يأتي من الطفل، لأنه لا يحصل إلا لذى الفكر، وبعده الزينة التي هي شأن سن الصبا، وبعده التفاخر الذي هو شأن الشبان، وبعده التكاثر في الأموال والأولاد الذي هو شأن الكهول والشيوخ، فالنكتة يفيد أن تلمس في آية العنكبوت لا في آية الحمد والأنعام، وهي قد وردت في سياق إقامة الحجج العقلية على المشركين، فذكر فيها اللّهُ قبل اللعّب على طريقة التدرج المؤذن بالانتقال من الشيء إلى ما هو دونه في نظر العقلاء، فإن اللعّب من العاقل الذي لا يليق به العبث أقبح من اللّهُ، إذ اللّهُ تقصد به فائدة ولو سلبية، واللعب هو العبث الذي لا تقصد به فائدة البتة، فهو شأن الأطفال لا العقلاء العالمين بالمصالح، الذين يقصدون بكل عمل من أعمالهم إِمادفع بعض المضار، وإِمّا تحصيل بعض المنافع، ولذلك بين جهلهم بقوله (وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون) وقال في الحجة التي قبلها (ولكن أكثرهم لا يعلمون) ولا حاجة إلى مثل هذا التدرج في آية الأنعام التي نفسرها، فانها لم ترد في سياق حجج الإيمان العقلية التي يراد بها بيان ضعف نظر المشركين وجهلهم وإن ذيلت بالتوبيخ على عدم عقل ما قرر فيها وفي هذا التذييل، بل وردت في بيان حقيقة الدنيا بعد الإعلام بما يصيب المتونين بها في الآخرة بحصر مهمهم في لذاتها، وتلاها بيان المقابلة بينهم

وبين المؤمنين الذين يتقون الله فيها ، ففي مثل هذا السياق - كآية سورة محمد - يحسن الترتيب الوجودى ، بتقديم اللب على اللهو الذي هو طريق الترقى ، لأنه انتقال من عبث ليس له عاقبة نافعة إلى هو فائدته سلبية عاجلة ، ولذلك بين بعده أن عمل المؤمنين المتقين فيها - ومنه تمتعهم بلذاتها - يؤجرون عليه في الآخرة ، وأنها بسبب اعتصامهم فيها بالتقوى ، خير لهم من العاجلة الدنيا .

هذا واننى عند بلوغى هذا البحث ظفرت بكتاب ( درة التنزيل . وغرة التأويل ) لأبى عبدالله محمد بن عبد الله الخطيب الاسكافى ، فراجعته بعد استقرار فهمى على ما تقدم ، فعلمت أنه هو الذى نقل الألوسى عن الشهاب عنه مالا يكاد يفهم . وما ذلك إلا للنقل بالمعنى دون النص ، الذى يكثر بسببه الخطأ فى النقل . وقد ذكر الاسكافى هذا البحث عند ذكر الآية الثامنة مما أورده من سورة الانعام ( وهى الآية ال ٧٠ ) الواردة فى اتخاذ الكفار دينهم لعباً وهواً - مع ما يقابلها فى سورة الاعراف ( ٧ : ٥٠ ) من اتخاذهم دينهم لهواً ولعباً . وبهذه المناسبة ذكر آيتى الحديد والعنكبوت اللتين بينهما مثل هذا الاختلاف ، ونسى ذكر الآية التى نحن بصدد تفسيرها . وسياً فى ذكر اتخاذ الدين لعباً وهواً فى محله . وقد اعتمد الخطيب فى تفسير اللهو فى الآيات أنه اجتلاب المسرة بمخالطة النساء وهو مخطئ فى ذلك . وقال فى تعليل تقديم اللب على اللهو فى سورة الحديد : إن الحياة الدنيا لمن اشتغل بها ولم يتعب لغيرها مقسومة من الصبا وهو وقت اللب . وبعده اللهو وهو الترويح عن النفس بملاعبة النساء ويتبع ذلك أخذ الزينة طهر واعتيرهن . ومن أجل الزينة نشأت مباحاة الأكفاء ، ومفاخرة الاشكال والنظراء ، ثم بعده المسكارة بالأموال والأولاد . فترتبت الحياة على هذه الأحوال ، فوجب تقديم حال اللب على اللهو اه ثم قال فى آية العنكبوت : انه لا يراد بها أن الحياة الدنيا كلها لعب وهو الخ ثم قال ما نصه : « بل المراد المبالغة فى وصف قصر مدة الدنيا بالإضافة إلى مدة الأخرى فكأنه قال : ما أمد الحياة الدنيا إلا كأمدة أزمنة اللهو واللعب وهى أزمنة تستقصر ، لشغل النفس بملاوة ما يستعجل . كما قال القائل :

شهور ينقضين وما شعرنا بأصاف لهن ولا سرار<sup>(١)</sup>

وقال المتأخر :

وليلة إحدى الليالي الغر لم تك غير شفق وغر  
والدليل على أن المراد ما ذكرت قبل ما ذكره الله بسد من قوله ( وإن الدار  
الآخرة لهى الحيوان ) أى أن حياتها تبقى أبداً ، ولا تعرف أمداً ، وإنما قدم الله  
هنا على اللعب لأن الأزمنة التي يقصرها الله ، أكثر من الأزمنة التي يقصرها  
العب ، لأن التشاغل به أكثر . فلما كانت معظم ما يستقصر وجب تقديم ما يكثر  
على ما هو دونه في الكثرة لأن ذلك آخذ بالشبه ، وأبلغ في وصف المشبه ، ولا  
خلاف أن الناس أزمتهم المشغولة باللهو ، أكثر من أزمتهم المشغولة باللعب ، وأن  
طبيها لهم ، يخيل قصرها إليهم ، ويتفاوت طبيها ، على حسب تفاوت ميل النفس  
إلى محبوبها ، فمعظم ما ترى الزمان الطويل قصيراً زمان اللهو بالنساء ، وهو الذى  
نشأت منه فتنة الرجال وهلاك أهل الحب « اه وما قلناه أقرب من اللفظ نسباً ،  
وأشد ارتباطاً بالمعنى وأقوى سبباً

هذا واننا قد وعدنا بأن نبين فى آخر تفسير هذه الآيات ما يترتب على انكار  
البعث والجزاء من فساد الفطرة البشرية المفضى إلى الشرور الكثيرة فنقول :  
ان الكفر بالبعث والجزاء واعتقاد أنه لا حياة بعد هذه الحياة يجعل هم الكافر  
محصوراً فى الاستمتاع بلذات الدنيا وشهواتها البدنية والنفسية كالجماع والرياسة والعلوق  
الأرض ولو بالباطل وهو ما يسمونه الشرف ، ومن كان كذلك يكون فى اتباع هواه ولذاته  
الشهوانية أسفل من البهائم كالبعرة والقردة والخنازير ، وفى اتباعه لهواه فى لذته الغضبية  
أضرى وأشد أذى من الوحوش الضارية المفترسة كالذئب والثور ، وفى اتباعه لهواه  
ولذته النفسية شرراً من الشياطين يكيد بعضهم لبعض ويفترس بعضهم بعضاً ، لا يصدم  
عن باطل ولا شر يهونه إلا العجر ، ولا يرجعون إلى حكم يفصل بينهم إلا القوة التي  
جعلوها فوق الحق . وطالما غشوا أنفسهم وفتنوا غيرهم فى هذا الزمان بما كان من تأخير

(١) الانصاف : جمع نصف ونصف الشهر حيث يكون القمر بداراً كاملاً

يقابله السرار ، وهو بالكسر اختفاء القمر فى آخر الشهر

التوازن في القوى من منع كثير من البغى والعدوان ، الذي كان يصل به قوى الأمم على ضعيفها ، والحكومات الجائرة على رعيّتها ، فرغموا أن الحضارة المادية والعلوم والفنون البشرية ، هي التي تفيض روح الكمال على الإنسان ، إذا لم يؤمن بالبعث والجزاء ولا بالإله الديان ، واستدلوا على ذلك بما أجمعت عليه أممهم ودولهم من ذم الحرب، والتفاخر ببناء سياستهم على أمتن قواعد السلم . وزعموا أن الباعث لهم على ذلك حب الإنسانية ، والرغبة في العروج بجميع البشر إلى قنة السعادة المدنية ، فإن قيل : فما بالكُم تسابقون إلى استدلال الأمم الضعيفة في الشرق ، وتسخرونها لمنافعكم وتوفير ثروتكم بغير حق ؟ قالوا : كلا إنما نريد أن نخرجها من ظلمات الجهمية والجهل ، نشاركنا فيما نحن فيه من نور الحضارة والعلم . فإن قيل : فما بالنّا نراها لم تتل من علومكم إلا بعض القشور، ولم تستخدم من مدينتكم إلا الفسق والفجور، قالوا إنما ذلك لضعف الاستعداد ، وما تمكن في نفوس هذه الشعوب من الفساد ، على أننا خير لها من حكامها الأولين ، بما قننا به من حفظ الأمن وتوفير أسباب النعيم للعاملين ! ذلك شأنهم لاتقام عليهم حجة، إلا ويقالونها بشبهة تؤيدها القوة ، وقد قوضت الحرب المشتعلة نارها في أوربا هذه الأعوام ، جميع ما بنيت عليه هذه الشبهات من المزاعم والأوهام ، إذ رأينا فيها أرقى أهل الأرض في الحضارة والعلوم والفلسفة يخرجون بيوتهم بأيديهم ، ويقوضون صروح مدينتهم بمداقمهم ، ويستعينون بكل ما ارتقوا إليه من العلوم والفنون والصناعات والحكمة والنظام ، لإهلاك الحرث والنسل وتخریب العمران ، بمنتهى القسوة والشدة ، التي لا تشوبها عاطفة رأفة ولا رحمة ، ولو كان من بأيديهم أزمة الأمور منهمم يؤمنون بالله واليوم الآخر وما فيه من الحساب والجزاء بالحق ، لما انتهوا في الظغيان إلى هذا الحد ، نعم إن هذه الشعوب كانت تتقاتل لفصر المذهب أو الدين ، في القرون التي كانت تعمل فيها كل شيء باسم الدين ، ولكنها لم تصل في التقتيل والتخريب في ذلك الزمان ، إلى عشر معشار ما هي عليه الآن ، وإن كانوا يسمون هذا العصر عصر النور وتلك العصور بعصور الظلمات ، على أن الرؤساء كانوا يتخذون اسم الدين وتأويل نصوصه وسيلة لأهوائهم التي ليست من الدين في شيء ، كما يعلم جميع علماء هذا العصر ،

ومن العجائب أن أقسى أهل هذه الحرب وأشدّهم تخريباً وتدميراً هم الذين يزعمون أنهم يحاربون الله وأن الله معهم على أعدائهم، وإنما الحرب الدينية الصحيحة حرب الأنبياء والخلفاء الراشدين، ومن على مقربة من سيرتهم من الملوك الصالحين، ولم يكن يستحل فيها في عصر الإسلام ما يستحل الآن من القسوة والتخريب ولا ما نقل عن أنبياء وملوك بني إسرائيل. وقد فصلنا في المنار القول في المقابلة بين هذه الحرب المدنية، وحروب المسلمين الدينية، التي كانت دفاعاً عن النفس، وتقريراً للحق والعدل، والمساواة في الحقوق بين أصناف الخلق، يسبزون فيها على القواعد الشرعية العادلة في الضرورات ككونها تبيح ما ضرره دون ضررها، وكونها تقدر بقدرها، وتراعى فيها الرحمة، لا العدل وحده، وقد شهد بذلك لسلفنا، أعلم حكماء الأفرنج بتاريخنا (غوستاف لوبون) فقال كلمة حق حقيقة بأن تكتيب بلاء الذهب، وهى: «ما عرف التاريخ فاتحاً أعذل ولا أرحم من العرب» وجملة القول أن شبهات المفتونين بالمدينة المادية قد دحضت بهذه الحرب الساحقة الماحقة وقويت بها حجة أهل الدين عليهم، بل تنبه بها الشعور الديني في الجم الغفير من الأوربيين حتى الفرنسيين منهم، بعد أن كانوا قد نبذوه وراء ظهورهم، وآثروا عليه الشهوات البدنية الخفيفة، حتى ضاقت بهم المعابد التي كانت مهجورة، فلما تفتحت أبوابها وقلما يلم بها أحد إن فتحت. وذلك شأن المسرفين في أمرهم من الناس، لا يتوجهون إلى خالقهم إلا عند الشدة والبأس<sup>(١)</sup> (١٠:١٢) وإذا مسّ الإنسان الضر دعانا لجنبه أو قاعداً أو قائماً، فلما كشفنا عنه ضره مرّ كأن لم يدعنا إلى ضره. كذلك زين للمسرفين ما كانوا يعملون

(٣٣) قَدْ نَعَلِمَ إِنَّهُ لِيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ، فَأَنَّهُمْ لَا يَكْذِبُونَكَ  
وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بآيَاتِ اللَّهِ يُحْجِدُونَ (٣٤) وَلَقَدْ كَذَّبَتْ رُسُلٌ

(١) كتبنا هذا في زمن تلك الشدة ونقول الآن إن هؤلاء الناس قد رجعوا بعد الحرب إلى شر مما كانوا عليه من السكر والفسق

مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَىٰ مَا كُذِّبُوا وَأُوذُوا حَتَّىٰ أَنَّهُمْ نَصَرْنَا ، وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ، وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبِيِّ الْأَثَرِ سَلِينَ (٣٥) وَإِنْ كَانَ كَبِيرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ ، وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْخَالِئِينَ .

لا تنسى أن هذه السورة نزلت في دعوة مشركي مكة إلى الإسلام ومحاجتهم في التوحيد والنبوة والبعث، وأنها تكثر فيها حكاية أقوالهم في ذلك بلفظ (وقالوا. وقالوا) وتلقين الرسول (ص) الحجج بلفظ (قل .. قل ..) حتى إن الأمر بالقول تكرر فيها عشرات من المرات . وقد سبق في الآيات التي فسرناها منها قوله تعالى (وقالوا لولا أنزل عليه ملك .. وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا . —) وأمره تعالى بالرد على كل من القولين وإقامة الحجج عليهم في موضوعهما بما فيه بيان فقد بعضهم الاستعداد للإيمان — بعد هذا كله ذكر في هذه الآيات تأثير كفرهم في نفس النبي (ص) وحزنه مما يقولون في نبوته ، وسلاه عن ذلك ببيان سنته سبحانه وتعالى في الرسل مع أقوامهم وإيثاره من إيمان الجاحدين المعاندين منهم — وقد تكرر هذا المعنى في السور المكية — فقال عز وجل :

﴿ قد نعلم إنه ليحزنك الذي يقولون ﴾ الحزن ألم يلم بالنفس عند فقد محبوب أو امتناع مرغوب ، أو حدوث مكروه ، وتجب معالجته بالتسلي والتأسي وإن كان بالحق للحق ، يحزن الكاملين على إصرار الكافرين على الكفر ، وقد أثبت تعالى لرسوله هذا الحزن إثباتاً مؤكداً بتعلق علمه بالتنجيزي به في بعض الأحيان، أي عند ما كان يعرض له عليه السلام ، وبان مع ضمير الشأن وباللام ، فكلمة «قد» على أصلها للتقليل، وقيل إنها هنا للتكثير ، وإثما القلة والكثرة في متعلقات العلم لا العلم نفسه ، وقد نهى تعالى عن هذا النوع من الحزن بقوله في سورة يونس (١٠ : ٦٥

ولا يحزنك قولهم إن العزة لله جميعاً إنه هو السميع العليم) وفي سورة يس (٣٦: ٧٥) فلا يحزنك قولهم إنا نعلم ما يسرون وما يعلنون (كأنها عن الحزن عليهم لعدم إيمانهم في سورة الحجر (١٥: ٨٨) والنحل (١٦: ١٢٧) والنمل (٢٧: ٧٢) وتقدم تفسير الحزن والمراد بالنهي عنه <sup>(١)</sup> وأن لغة قريش فيه أن الثلاثي منه يتعدى بنفسه فيقال حزنه الأمر، وتميم تقول أحزنه ومنها قراءة نافع (ليحزنك) بضم الياء وكسر الزاي والمراد بالقول الذي يحزنه منهم هو ما كانوا يقولون فيه وفي دعوته ونبوته من تكذيب وطعن وتنفير للعرب، ومنه بالأولى ما حكاه عنهم في الآيات السابقة وسيأتي توضيحه. وروى عن أهل التفسير المأثور أن سبب نزول الآية أفعال خاصة من بعض رؤسائهم المستكبرين تنطبق على قوله في تنمة الآية (فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يحدون) أي فإنهم لا يحدونك كاذباً ولا يعتقدون أنك كذبت على الله فيما جئت به - وهم لم يجرؤوا عليك كذبا على أحد. ولكنهم يحدون بالآيات الدالة على صدقك بإنكارها بأنستهم فقط كما جحد قوم فرعون من قبلهم بآيات الله لأخيك موسى (٢٧: ١٤) وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً).

فالجحود كما قال الراغب: نفي ما في القلب إثباته وإثبات ما في القلب نفيه. يقال: جحد جحوداً وجحداً. اه وعبارة اللسان الجحد والجحود ضد الإقرار كالإنكار، ثم نقل قول الجوهرى فيه أنه الإنكار مع العلم. ويتعدى بنفسه وبالياء فيقال: جحده وجحد به.

قال الحافظ ابن كثير في تفسيره:

«يقول تعالى مسلماً لنبيه (ص) في تكذيب قومه له ومخالفتهم إياه (قد نعلم إنه ليحزنك الذي يقولون) أي قد أحطنا علماً بتكذيبهم لك وحزنك وتأسفك عليهم كقوله (فلا تذهب نفسك عليهم حسرات) كما قال تعالى في الآية الأخرى (لعلك باخع نفسك أن لا يكونوا مؤمنين - فلعلك باخع نفسك على آئناهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفاً) وقوله (فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يحدون) أي لا يتهمونك بالكذب في نفس الأمر ولكن الظالمين بآيات الله



يحدثون ، أي ولكنهم يعاندون الحق ويدفعونه بصدورهم كما قال سفيان الثوري عن أبي إسحاق عن ناجية بن كعب عن علي قال : قال أبو جهل للنبي صلى الله عليه وسلم : إنا لانكذبك ولكن نكذب بما جئت به ، فأنزل الله ( فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يحدثون ) ورواه الحاكم من طريق إسرائيل عن أبي إسحق ثم قال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ، وقال ابن أبي حاتم حدثنا محمد بن الوزير الواسطي بمكة حدثنا بشر بن المبشر الواسطي عن سلام بن مسكين عن أبي يزيد اللدني أن النبي ( ص ) لقي أبا جهل فصاحه فقال له رجل ألا أراك تصافح هذا الصابي ؟ فقال والله إني لأعلم إنه لقتي ولكن متى كنا لبني عبد مناف تبعاً ؟ وتلا أبو يزيد ( فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يحدثون ) وقال أبو صالح وقتادة : يعلمون أنك رسول الله ويحدثون وذكر محمد بن إسحاق عن الزهري في قصة أبي جهل حين جاء يستمع قراءة النبي ( ص ) من الليل هو وأبو سفيان صخر بن حرب والأخنس بن شريق ولا يشعر أحد منهم بالآخر : فاستمعوها إلى الصباح فلما هجم الصبح تفرقوا فجمعتهم الطريق . فقال كل منهم للآخر ماجاء به ، ثم تعاهدوا أن لا يعودوا لما يخافون من علم شبان قريش بهم لئلا يفتنوا بمجيئهم فلما كانت الليلة الثانية جاء كل منهم ظناً أن صاحبيه لا يميان لما سبق من العهود ، فلما أصبحوا جمعتهم الطريق فتلأوموا ثم تعاهدوا أن لا يعودوا فلما كانت الليلة الثالثة جاءوا أيضاً فلما أصبحوا تعاهدوا أن لا يعودوا لئلا يفتنوا فجمعتهم الطريق فتلأوموا ثم تعاهدوا أن لا يعودوا فلما أصبح الأخنس بن شريق أخذ عصاه ثم خرج حتى أتى أباسفيان بن حرب في بيته فقال أخبرني يا أبا حنظلة عن رأيك فيما سمعت من محمد ؟ قال : يا أبا ثعلبة والله لقد سمعت أشياء أعرفها وأعرف ما يراد بها ، وسمعت أشياء ما عرفت معناها ولا ما يراد بها . قال الأخنس : وأنا والذي حلفت به ، ثم خرج من عنده حتى أتى أبا جهل فدخل عليه بيته فقال : يا أبا الحكم ما رأيك فيما سمعت من محمد ؟ قال ماذا سمعت ؟ قال : تنازعنا نحن وبنو عبد مناف الشرف ، أطعموا فأطعمنا وحملوه فحملنا <sup>(١)</sup> وأعطوا فأعطينا ، حتى إذا تجاثبنا على الركب وكنا كفرسي

رهان قالوا منا نبي يأتيه الوحى من السماء فمتى ندرك هذه؟ والله لا تؤمن به أبدا ولا نصدقه. قال: فقام عنه الأخنس وتركه.

وروى ابن جرير من طريق إسباط عن السدى في قوله (قد نعلم إنه ليحزنك الذى يقولون فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون) لما كان يوم بدر قال الأخنس بن شريق لبنى زهرة: يا بنى زهرة إن محمداً ابن أختكم فأنتم أحق من ذب عن ابن أخته فإنه إن كان نبياً لم تقا تلونه اليوم<sup>(١)</sup>؟ وإن كاذباً فأنتم أحق من كف عن ابن أخته، فنوا ههنا حتى ألقى أبا الحكم فإن غلب محمد رجعت سالمين، وإن غلب محمد فإن قومكم لا يصنعون بكم شيئاً، فيومئذ سمي الأخنس وكان اسمه أبى، فالتقى الأخنس وأبو جهل فحالا الأخنس بأبى جهل فقال: يا أبا الحكم أخبرنى عن محمد أصادق هو أم كاذب فإنه ليس ههنا من قريش غيرى وغيرك يستمع كلامنا؟ فقال أبو جهل: ويحك والله إن محمداً لصادق وما كذب محمد قط. ولكن إذا ذهبت بنو قصى باللواء والسقاية والحجابه والنبوة فماذا يكون لسائر قريش؟ فذلك قوله (فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون) فأيات الله محمد (ص)<sup>(٢)</sup> اه بنصه وما ذكر سبباً لنزول الآية يصح أن يكون سبباً لنزولها في ضمن السورة ولا يصح نص في نزولها منفردة، وإلا فهو من قبيل التفسير كخبر الأخنس مع أبى جهل يوم بدر، وذلك بعد الهجرة قطعاً والسورة مكية قطعاً ولم يستثن أخذ هذه الآية فيما يستثنى.

ثم نقول إن فى (يكذبونك) قراءتين - قراء نافع والكسائى يضم الياء وتخفيف الذال من أ كذبه أى وجده كاذباً أو نسبه إلى رواية الكذب بأن قال إن ما جاء به كذب وإن لم يكن هو الذى افتراه بأن كان ناقلاً له مصداقاً به. وقراءة الجمهور بتشديد الذال من التكذيب وهو الرمى بالكذب بمعنى إنشائه وابتدائه وبمعنى نقله وروايته. وبهذا نجتمع بين قول من قال إن الصيغتين بمعنى واحد ومن قال إن معناها مختلف. قال ثعلب: أ كذبه وكذبه بمعنى، وقد يكون «أ كذبه» بمعنى بين كذبه وأوجهه على الكذب وبمعنى وجده كاذباً. اه قال فى اللسان: وكان الكسائى يحتج لهذه

القراءة ( أى قراءته ) بأن العرب تقول كذّبت الرجل إذا نسبته إلى الكذب ، وأ كذبه إذا أخبرت أن الذى يحدث به كذب . قال ابن الأنبارى ويمكن أن تكون « فإنهم لا يكذبونك » على معنى لا يجدونك كذابا عند البحث والتدبر والتفتيش اه فعلم من هذه النقول أن الاكذاب يشترك مع التكذيب فى معنى رواية الكذب ، وينفرد التكذيب بمعنى الرمى بافتراء الكذب إما مخاطبة كأن يقول له كذبت فيما قلت ، وإما بإسناده إليه فى غيبته كأن يقول كذب فلان وافترى ، وينفرد الاكذاب بمعنى وجدان المحدث كاذبا فيما قاله بمعنى أن خبره غير مطابق للواقع ، لا بمعنى أنه افتراه ، وبمعنى الاخبار بذلك أى بعدم مطابقة الخبر للواقع . فعلى هذا يكون المراد من مجموع القراءتين أن أولئك الكفار لا ينسبون النبي (ص) إلى افتراء الكذب ولا يجدونه كاذبا فى خبر يخبر به بأن يتبين أنه غير مطابق للواقع ، لأن جميع ما يخبر به من أمر المستقبل كنصر الله تعالى له وإظهار دينه وخذل أعدائه وقهرهم سيكون كما أخبر وكذلك كان . وإنما يدعون أن ماجاء به من أخبار الغيب - وأهمها البعث والجزاء كذب غير مطابق للواقع . ولا يقتضى ذلك أن يكون هو الذى افتراه ، فإن التكذيب قد يكون للكلام دون المتكلم الناقل ، ولكن هذا النفي يصدق على بعض المشركين لا على جميعهم كما يأتى .

وذكر الرازى فى نفي التكذيب والاكذاب مع إثبات الجحود أربعة أوجه (١) أنهم ما كانوا يكذبونه (ص) فى السر ولكنهم كانوا يكذبونه فى العلانية ويحجدون القرآن والنبوة (٢) أنهم لا يقولون له : إنك كذاب لأنهم جربوه الدهر الطويل فلم يكذب فيه قط ، ولكنهم جحدوا صحة النبوة والرسالة واعتقدوا أنه تخيل أنه نبي وصدق ما تخيله فدعا إليه (٣) إنهم لما أصرروا على التكذيب مع ظهور المعجزات القاهرة على وفق دعواه كان تكذيبهم تكذيبا لآيات الله المؤيدة له أو تكذيبا له سبحانه وتعالى ( قال ) فالله تعالى قال له إن القوم ما كذبوك ولكن كذبوني : أى على معنى أن تكذيب الرسول كتكذيب المرسل المصدق له بتأييده . وذكر أنه على حد ( إن الذين يباعدونك إنما يباعدون الله ) ومثله ( وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى ) (٤) - قال وهو كلام خطر بالبال - ان المراد

إنهم لا يخصوصونك بهذا التكذيب بل ينكرون دلالة المعجزة على الصدق مطلقاً ويقولون في كل معجزة إنها سحر « فكان التقدير أنهم لا يكذبونك على التعيين ولكن يكذبون جميع الأنبياء والرسول » اه ملخصاً بالمعنى غالباً وفيه قصور. وسكت عن أقوال أخرى قديمة ( منها ) قول بعضهم فإنهم لا يكذبونك فيما وافق كتبهم وإن كذبوك في غيره، وهو أضعف ما قيل لأن الكلام في مشركي مكة ولا كتب عندهم ( ومنها ) قول بعضهم فإنهم لا يتفقون على تكذيبك ولكن يكذبك الظالمون منهم الذين يحدون بآيات الله ( ومنها ) أن المعنى فإنهم لا يعتقدون كذبك ولا يتهمونك به ولكنهم يحدون بالآيات لظلمهم لأنفسهم وهذا أقواها كما ترى.

تقدم أن المختار عندنا هو أن المراد هنا بما يحزنه ( ص ) من قولهم ما تقدم في أوائل السورة من قوله تعالى حكاية عنهم ( وقالوا لولا أنزل عليه ملك ) وما في معناه ويوضحه ما روي في موضوع الآية ونزلها وهو المتبادر من النظم الكريم - قال الكلام إذ أفى طائفة الجاحدين كبيراً وعناداً كأبي جهل والأخنس وأضرابهما، وهؤلاء لم يكونوا يعتقدون كذب النبي ( ص ) ولا يمكن أن يحدوه كاذباً في خبر يخبرهم به في المستقبل كما أنهم لم يحدوه كاذباً في يوم من أيامه الماضية، بل عصمته من الكذب في المستقبل أظهر وأولى، ولكنهم لظلمهم لأنفسهم بالكبر والاستعلاء يحدون بآيات الله الدالة على نبوته ورسالاته بمثل زعمهم أن القرآن نفسه سحر يؤثر، وهم لم يكونوا يعتقدون ذلك وإنما يريدون صد العرب عنه. وأما إذا جعلت الآية عامة وأريد بما يحزنه ( ص ) ما كان يقوله المشركون من ضروب الأقوال في إنكار التوحيد والبعث والنبوة وسائر مسائل الدين، ففي هذه الحالة يظهر اتجاه غير واحد من تلك الأقوال المنقولة بصدق بعضها على أناس وبعضها على آخرين، فإن نفي التكذيب إنما يصدق على بعضهم كالجاحدين المعاندين دون جمهور الضالين الجاهلين، وإنما كان الجحود من الرؤساء المستكبرين ظلماً وعناداً على علم، ومن المتقدين جهلاً واحتقاراً منهم لأنفسهم بترك النظر، وغلواً في ثقتهم بكبرائهم وآبائهم. ولا شك في أن بعض المشركين كان يكذب النبي ( ص ) تكذيب الافتراء عن اعتقاد أو غير اعتقاد قال تعالى في سورة الفرقان ( وقالوا إن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون )

إلى قوله (أصيلاً) ولم تكن كل العرب تعرف من سيرته وصدقه (ص) ما كان يعرفه معاشروه من قریش . وسيأتى التصريح بتكذيبهم إياه فى جمل شرطية من هذه السورة وغيرها كالشواهد التى تراها فى تفسير الآية التالية :

﴿ ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا وأوذوا ﴾ أ كدالله تعالى لرسوله (ص) بصيغة القسم أن الرسل الذين أرسلوا قبله قد كذبهم أقوامهم فصبروا على تكذيبهم وإيذائهم لهم إلى أن نصرهم الله تعالى عليهم . أى فإن كذبت فلك أسوة بمن قبلك فلست بدعا من الرسل ، وقد صرح بالشرطية فى آيات أخرى كقوله تعالى فى سورة الحج ( ٢٢ : ٤٠ ) وإن يكذبوك فقد كذبت قبلهم قوم نوح ( الخ وقوله فى سورة فاطر ( ٣٥ : ٤ ) وإن يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك - الخ - ٢٥ ) وإن يكذبوك فقد كذب الذين من قبلهم ( الخ والآية تسلية للرسول (ص) بعد تسلية ، وإرشاد له إلى سنته تعالى فى الرسل والأمم ، أو هي تذكرة بهذه السنة ، وما تتضمنه من حسن الأسوة ، إذ لم تكن هذه الآية أول ما نزل فى هذا المعنى . وقد صرح بوجود هذا الصبر عليه تأسيًا فى قوله ( ٤٦ : ٣٥ ) فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل ) واستقلالاً فى آيات كثيرة منه ما نزل قبل هذه السورة كقوله تعالى فى سورة المزمل ( ٧٣ : ١٠ ) واصبر على ما يفولون واهجرهم هجرًا جميلًا ) وقد ثبت بالتجارب أن التأسى يهون المصاب ويفيد شيئًا من السأوة ، قالت الخنساء :

ولولا كثرة الباكين حولى على إخوانهم لقتلت نفسى

وما يكون مثل أختى ولكن أعزى النفس عنه بالتأسى

ولولا أن دفع الأسمى بالأسمى من مقتضى الطبع البشرى لما ظهرت حكمة تكرار التسلية بأمثال هذه الآية فإن النبى (ص) كان يتلو القرآن فى الصلاة ولا سيما صلاة الليل فر بما يقرأ السورة ولا يعود إليها إلا بعد أيام يفرغ فيها من قراءة ما نزل من سائر السور ، فاحتيج إلى تكرار تسليته وأمره بالصبر المرة بعد المرة لأن الحزن والأسف اللذين كانا يعرضان له (ص) من شأنهما أن يتكررا بتكرار سببهما وبتذكره حتى

عند تلاوة الآيات الواردة في بيان حال الكفار ومحاجتهم وإذارهم .  
 و« ما » في قوله تعالى ( على ما كذبوا ) مصدرية ( وأوذوا ) عطف على  
 ( كذبوا ) أى فصبروا على تكذيب أقوامهم لهم وإيذائهم إيهم . والإيذاء فعل  
 الأذى وهو ما يؤلم النفس أو البدن من قول أو فعل <sup>(١)</sup> . وقد أوذى الرسول (ص)  
 بضروب من الإيذاء كما أوذى الرسل قبله - آذاه المشركون في مكة بأقوالهم  
 وأفعالهم . واليهود والمنافقون في المدينة بقدر استطاعتهم .

وقوله تعالى ﴿ حتى أتاهم نصرنا ﴾ غاية للصرأى صبروا على التكذيب وما  
 قارنه من الإيذاء إلى أن جاءهم نصرنا العظيم بالانتقام من أقوامهم . وإيجائنا إيهم  
 هم ومن آمن معهم من أذاهم وكيدهم . وفيه بشارة للرسول مؤكدة للتسليية بأنه  
 سينصره على المكذبين الظالمين من قومه . وعلى كل من يكذبه ويؤذيه من أمة  
 البعثة . وإيماء إلى حسن عاقبة الصبر . فمن كان أصبر كان أجدر بالنصر . إذا تساوت  
 بين الخصمين سائر أسباب القلب والقهر . وإضافة النصر إلى ضمير العظمة العائد  
 على العزيز القدير تسعر بعظمة شأنه . وتشير إلى كونه من الآيات المؤيدة لرسله  
 ﴿ ولا تبدل لكلمات الله ﴾ في وعده ووعيده التي منها وعده للرسول بالنصر .

(١) قال الراغب : الأذى ما يصل إلى الحيوان من الضرر إما فى نفسه أو  
 جسمه أو تبعاته دنيويا كان أو أخرويا يقال أذى بالشيء ( كرضى ) أذى وتأذى  
 والاسم الأذية والأذاة ، وأذى الرجل فعل الأذى . وأذى غيره . كل هذا  
 منصوص لا نزاع فيه . وجعل الصحاح الأذى والأذاة والأذية مصار لأذى ولم  
 يذكر الإيذاء الذى هو المصدر القياسى لأذى فنقل عبارته الفيروزابادى  
 فى قاموسه وزاد « ولا تقل إيذاء » على كونه قال قبيل ذلك : والأذى كغنى  
 الشديد التأذى ويخفف والشديد الإيذاء ، ضد . اه وذاكر فى اللسان مثل عبارة  
 الجوهري ثم قال : قال ابن برى صوابه آذى إيذاء ، فأما أذى فصدر أذى وكذلك  
 أذاء وأذية . وذكر شارح القاموس عبارة ابن برى وتعقب غيره من العلماء والمفسرين  
 للقاموس فى نهيه وقولهم إن الإيذاء مسموع . مقيس ثم ذكر أن شيخه قال إنه لم  
 يجد كلمة الإيذاء فى كلام العرب بعد استقراء نظمهم وشرهم . ولكن المثبت مقدم  
 والاستقراء غير مسلم .

وتوعده لأعدائهم بالغلب والخذلان . ولا في غير ذلك من الشرائع والسنن التي اقتضتها الحكمة . والمراد من هذه الكلمات هنا قوله في سورة الصافات (١٧١:٣٢) ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين ١٧٢ إنهم لهم المنصورون ١٧٣ وإن جندنا لهم الغالبون ) - اقرأ الآيات إلى آخر السورة ، ففي جنس المبدل لكلمات الله مثبت لكلماته في نصر المرسلين بالدليل - أي إن ذلك النصر قد سبقت به كلمة الله ، وكلمات الله لا يمكن أن يبدلها مبدل ، فنصر الرسل حتم لا بد منه . وكلمات الله جنس يشمل كلمات الأخبار وإنشاء الأحكام : كما سيأتي في تفسير ( وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته ) من هذه السورة . وإضافة الكلمات هنا إلى الاسم الأجل الأعظم تشعر بعاة القطع بأنه لا مبدل لها ، لأن المبدل لكلمات غيره لا بد أن تكون قدرته فوق قدرته . وسلطانه أعلى من سلطانه . والتبديل عبارة عن جعل شيء بدلا من شيء آخر ، وتبديل الأقوال والكلمات نوعان - تبديل ذاتها يجعل قول مكان قول وكلمة مكان كلمة . ومنه ( فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم ) وتبديل مدلولها ومضمونها كمنع نفوذ الوعد والوعيد أو وقوعه على خلاف القول الذي سبق . والمتكلمون الذين يجوزون إخلاف الوعيد يقولون إن لله أن يبدل ما شاء من كلماته ، وإنما يستحيل ذلك على غيره ، وتبديله إياها لا يشمل النفي في الآية . فإن قيل لهم : قد يشمل ما هو أعم منه في هذا المعنى كقوله تعالى في سورة ق ( ما يبدل القول لدى ) - قالوا إن النصوص الواردة في العفو تخصص العام من نصوص الوعيد ، أو : لانسلم أن العفو عن بعض المذنبين من قبيل التبديل ، وسيأتي بسط هذا المبحث في موضع آخر .

﴿ ولقد جاءك من نبي المرسلين ﴾ هذا تقرير وتأكيده لما قبله أي ولقد جاءك بعض نبي المرسلين في ذلك ، أو ولقد جاءك ما ذكرنا وذلك الذي أشير إليه من خبر التكذيب والصبر والنصر ، من نبي المرسلين الذي قصصناه عليك من قبل ، والنبي الخير أو ذو الشأن من الأخبار لا كل خبر . وقد روى أن الأنعام نزلت بعد الشعراء والنمل والتقصص وهود والحجر المشتملة على نبي المرسلين بالتفصيل . وكلمة نبي رسمت في المصحف بالإمام بياء هكذا ( نبي ) والياء كرمي للهمزة الخدوفة كالنقط ، فينطق

بالهزيمة دونها كما ترسم في وسط الكلمة في مثل نبئهم ، وكان ينطق بها من لا يهزم  
ومن العبرة في الآية أن الله تعالى وعد المؤمنين ما وعد المرسلين من النصر  
فقال (٤٠ : ٥١) إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد)  
وقال (٣٠ : ٤٥) ولقد أرسلنا من قبلك رسلاً إلى قومهم فجاءوهم بالبينات فانتقمنا من  
الذين أجرموا وكان حقاً علينا نصر المؤمنين ) وهي نص في تعليل النصر بالإيمان .  
ولسكننا نرى كثيراً من الذين يدعون الإيمان في هذه القرون الأخيرة غير منصورين  
فلا بد أن يكونوا في دعوى الإيمان غير صادقين ، أو يكونوا ظالمين غير مظلومين  
ولأهوائهم لله ناصرين ، ولسننهم في أسباب النصر غير متبينين ، وإن الله لا يخلف وعده  
ولا يبطل سننه ، وإنما ينصر المؤمن الصادق ، وهو من يقصد نصر الله وإعلاء كلمته ،  
ويتحرى الحق والعدل في حره بالظالم الباغي على ذى الحق والعدل من خلقه ، يدل على  
ذلك أول ما نزل في شرع القتال قوله تعالى من سورة الحج (٢٢ : ٣٧) أذن للذين يقاتلون  
بأنهم ظلموا - إلى قوله - ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوى عزيز) فأما الرسل  
الذين نصرهم الله تعالى ومن معهم فقد كانوا كلهم مظلومين ، وبالحق والعدل معتصمين ،  
ولله ناصرين . وقد اشترط مثل ذلك في نصر سائر المؤمنين ، فقال في سورة القتال (٤٧ : ٨)  
يا أيها الذين آمنوا إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم) والإيمان سبب حقيقي من  
أسباب النصر المعنوية يكون مرجحاً بين من تساوت أسبابهم الأخرى ، فليس النصر به  
من خوارق العادات . وأما تأييد الله تعالى للرسل بإهلاك أقوامهم المعاندين فهو أمر آخر  
زائد على تأثير الإيمان في الثبات والصبر ، والاتكال على الله تعالى عند اشتداد البأس  
وعروض أسباب اليأس ، ومن كان حظه من صفات الإيمان ولوازمه أكبر ، كان إلى  
نيل النصر أقرب ، إذا كان مساوياً لخصمه في سائر أسباب القتال ، ولا سيما حسن  
النظام وجودة السلاح ، وقد سبق لنا كلام في هذه المسألة في مواضع من التفسير  
وغيره (راجع كلمة « نصر » من فهرس أجزاء التفسير ومجلدات المنار)

﴿ وإن كان كبر عليك إعراضهم فإن استطعت أن تبغى نفقاً في الأرض أو  
سما في السماء فبأيتهم بآية ﴾ مما اقترحوه عليك من الآيات ليؤمنوا فافعل أو فأتهم  
بها يقال : كبر على فلان الأمر أى عظم عنده وشق عليه وقعه . والإعراض التولى



والانصراف عن الشيء رغبة عنه أو احتقاراً له وهو من إبداء المرء عرض بذنه عند توليه عن الشيء واستدباره له ، واستطعت الشيء : صار في طوعك منقاداً لك باستيفاء الأسباب التي تمكنك من فعله ، والابتغاء طلب ما في طلبه كلفه ومشقة أو تجاوز للمعتاد أو للاعتدال ، أو طاب غايات الأمور وأعاليمها ، لأنه افتعال من البعى وهو تجاوز الحد في الطلب أو الحق . ويكون في الخير كابتغاء رضوان الله وهو غاية الكمال ، وفي الشر كابتغاء الفتنة وهو غاية الضلال ، والنطق السرب في الأرض ، وهو حفرة نافذة لها مدخل ومخرج ، كناقض اليربوع وهو حجره يجعل له منافذ يهرب من بعضها إذا دخل عليه من غيره ما يخافه ، والسلم المرقاه مشتق من السلامة قال الزجاج لأنه الذي يسلمك إلى مصعدك . وتذكيره أفصح من تأنيته وإنما يؤنث بمعنى الآلة ، وأتى بكان فعلاً للشرط ليبقى الشرط على الماضي ولا يتقلب مستقبلاً كما قالوا ، فإن « إن » لا تقلب « كان » مستقبلاً لقوة دلالة على الماضي . والنحو ويؤول مثل هذا التركيب بنحو : وإن تبين وظهر أنه كبر عليك إعراضهم . وجواب الشرط محذوف للعلم به تقديره فافعل كما تقدم

تقدم في أوائل السورة أنهم كانوا يقترحون الآيات على النبي (ص) وكأنه كان يثنى لو آتاه الله بعض ما طلبوا حرصاً على هدايتهم ، وأسفاً وحزنًا على إصرارهم على غوايتهم ، وتألماً من كفرهم وأذيتهم ، ولسكن الله تعالى يعلم أن أولئك المقترحين الجاحدين لا يؤمنون ، وإن رأوا من الآيات ما يطلبون وفوق ما يطلبون ، كما تقدم شرحه في تفسير أوائل السورة (راجع تفسير الآية السابعة وما بعدها ص ٣١٠) وقد أراد تعالى أن يؤكد لرسوله ما يجب من الصبر على تكذيب المشركين وأذاهم الدال عليه ما قبله ، وأن يريح قلبه الرؤوف الرحيم من إجاباتهم إلى ما اقترحوا من الآيات لما تقدم من حكمة ذلك ، فقال له : وإن كان شأنك معهم إنه كبر عليك إعراضهم عن الإيمان وعن الآيات القرآنية والعقلية الدالة عليه . ومنها ما سبق في هذه السورة . وظننت أن إتيانهم بآية مما اقترحوا يدحض حججهم ، ويكشف شبهتهم ، فيعتصمون بعروة الإيمان ، عن بينة ملزمة وبرهان ، فإن استطعت أن تبنتني لنفسك نفقاً كائناً في الأرض . أو معناه تطلبه في الأرض . فذهبت في أعماقها ، أو سلماً في جو السماء

ترتقى عليه إلى ما فوقها، فتأتيهم بآية مما اقترحوه عليك منهما، فأنت بما يدخل في طوع قدرتك من ذلك، كتفجير ينبوع لهم من الأرض، أو تنزيل كتاب تحمله لهم من السماء، وقالوا: كانوا طلبوا أحد النوعين كما حكاه الله تعالى عنهم بقوله في سورة الاسراء (١٧: ٩٠) وقالوا ان نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً - إلى قوله - أو ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه ( وقد أمره الله تعالى أن يجيب عن ذلك بقوله عقب هذا ( قل سبحان ربي إهل كنت إلا بشراً رسولا؟ ) )  
 أى وليس ذلك في قدرة البشر وإن كان رسولا، لأن الرسالة لا تخرج الرسول عن طور البشر في صناعتهم البشرية كالقدرة والاستطاعة، فهم لا يستطيعون إيجاد شيء مما يعجز عنه البشر ولا يقدر عليه غير الخالق تعالى. والمراد من هذه الآية أنك لا تستطيع أيها الرسول الايتان بشيء من تلك الآيات، ولا ابتغاء السبل إليها في الأرض ولا في السماء، ولا اقتضت مشيئة ربك أن يؤتيك ذلك لعله بأنه لا يكون سبباً لما تحب من هدايتهم، ولأن من سنته أن يترتب على الجحود بعده إنزال العذاب عليهم - وتقدم بيان هذا في تفسير الآيتين السابعة والثامنة من هذه السورة -

﴿ ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين ﴾ أى ولو شاء الله تعالى جمعهم على ما جئت به من الهدى لجمعهم عليه يجعل الايمان ضروريا لهم كالملائكة، أو يخلقهم على استعداد واحد للخير والحق فقط، لا متفاوتى الاستعداد مختلفى الاختيار، باختلاف العلوم والأفكار والأخلاق والعادات، كما اقتضته حكمته في خلق الناس، ولكنه شاء أن يخلق البشر على ما هم عليه من الاختلاف والتفاوت في الاستعداد، وما يترتب عليه من اختلاف أسباب الاختيار، فإذا عرفت سنته هذه في خلق هذا النوع، وأنه لا تبدل لخلق الله، فلا تكونن من القوم الجاهلين بسنن الله تعالى في خلقه، الذين يتمنون ما يرونه حسنا ونافعا، وإن كان حصوله ممتعنا، لسكونه مخالفا لتلك السنن التي اقتضتها الحكمة الإلهية. فالجهل هنا ضد العلم لا ضد الحلم، وليس كل جهل بهذا المعنى عيباً. لأن المخلوق لا يحيط بكل شيء علماً، وإنما يذم الإنسان بجهل ما يجب عليه، ثم بجهل ما ينبغي له ويعد كالا في حقه، إذا لم يكن معذوراً في جهله. قال تعالى في الفرقان المتعنفين ( يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف ) فوصف الجاهل

هنا غير ذم ، وكان عدم علم خاتم الرسل بالكتابة من أركان آياته ، وعدم علمه بالشعر من أدلة الوحي وبيئاته ، وكل ما يتوقف علمه على الوحي الالهي لا يكون جهل الرسول إياه قبل نزوله عليه عيباً يذم به ، إذ لا يذم الإنسان إلا بما يقصر في تحصيله وكسبه، وقد أمر الله تعالى رسوله بأن يسأله زيادة العلم، وكان يزيد كل يوم علماً وكالاً بتزليل القرآن وبفهمه ، وبغير ذلك من العلم والحكمة ، ولا يقتضى ذلك الذم قبل هذه الزيادة وإنما الذى يذم مطلقاً هو الجهل المرادف للسفه وهو ضد الحلم .

ويشبه ما هنا قوله تعالى لنوح حين طلب نجاته ابنه الكافر بناء على أنه من أهله الذين وعده الله بأنجاههم معه (يا نوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح فلا تسألن ما ليس لك به علم إنى أعظك أن تكون من الجاهلين ) أى بادخال ولدك الكافر فى عموم أهلك المؤمنين ، وإنما افترق النهى هنا بالوعظ لأن عاطفة الرحمة الوالدية حملته على سؤال ما ليس له به علم اعتماداً على استنباط اجتهادى غير صحيح ، ورحمة خاتم الرسل (ص) كانت أعم وأشمل ، وغاية ماتشير اليه الآية أنه تمنى ولكنه لم يسأل ولو سأل لسأل آية يهتدى بها الضال من قومه ، لانجاة الكافر من أهله فاكتمى فى إرشاده بالنهى ، وحسن فى إرشاد نوح التصريح بالوعظ .

(٣٦) إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ ، وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمْ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ . (٣٧) وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ ، قُلْ إِنْ اللَّهُ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ .

بين لنا تعالى فى الآية السابقة أنه لو شاء لجمع الناس على الهدى ولكنه لم يشأ أن يجعل البشر منطوريين على ذلك ، ولا أن يلجمهم اليه إلقاء الآيات القاسرة ، بل اقتضت حكمته ومضت سنته فى البشر أن يكونوا متفاوتين فى الاستعداد ، عاملين بالاختيار فمنهم من يختار الهدى على الضلال ، ومنهم من يستحب العمى على الهدى ، ثم بين لنا فى هاتين الآيتين أن الأولين هم الذين ينظرون فى الآيات ، ويعقلون ما يسمعون من البيئات ، وأن الآخرين لا يسمعون ولا ينظرون حتى كأنهم من الأموات ، فقال عز وجل .

﴿ إنما يستجب الذين يسمعون ﴾ يقال أجب الدعوة إذا أتى مادعى اليه من قول أو عمل وأجاب الداعي إذا لباه وقام بما دعاه اليه، ويقال: استجاب له وهو في القرآن كثير، واستجاب دعاءه وكذا استجابته: نعرف منه قول كعب بن مرثد الغنوي في رثاء أخيه وداع يامن دعا يجيب إلى الندى فلم يستجبه عند ذلك مجيب قالوا إن الاستجابة بمعنى الاجابة ولذلك قال فلم يستجبه مجيب، وقال الراغب والاستجابة قيل هي الاجابة وحققتها هي التحرر للجواب والتهيؤ له لكن عبر به عن الاجابة لقلة انفكاكها منها اهـ. وهذا من دقائق تحديده للمعاني رحمه الله تعالى ولكنه لم يحط به وحققة الجواب والاجابة كما يؤخذ من قوله - قطع الصوت أو الشخص الجواب أو الجوبة وهي المسافة بين البيوت أو الحفرة ووصوله إلى الداعي، أى وصول مأسأله اليه بالفعل، وأما الاستجابة فهي التهيؤ للجواب أو للاجابة أى المستلزم للشروع والمضى فيها عند الامكان وغايته الاجابة التامة عند عدم المانع فالسين والتاء على معناها ومن دقق النظر في استعمال الصيغتين في القرآن الحكيم يظهر له أن أفعال الاجابة كلها قد ذكرت في المواضع المفيدة لحصول السؤال كله بالفعل حقيقة أو ادعاء دفعة واحدة ومنه الاجابة بالقول كقولك نعم وبلى ولييك ذلك، وأن الاستجابة قد ذكرت في المواضع المفيدة لحصول السؤال بالقوة أو التهيؤ والاستعداد له - ومنه قوله تعالى (الذين استجابوا لله وللرسول من بعدما أصابهم القرع) فهو قد نزل في تهيؤ المؤمنين للقتال في حراء الأسد بعد أحد - أو بالفعل التدريجي، كاستجابة دعوة الدين التي تبدأ بالقبول والشهادتين ثم تكون سائر الأعمال بالتدرج وشواهد كثيرة، والاستجابة من الله القادر على كل شيء إنما يعبر بها في الأمور التي تقع في المستقبل ويكون الشأن فيها أن تقع بالتدرج كاستجابة الدعاء بالوقاية من النار وبالغفرة وتكفير السيئات وإيتاء ما وعد به المؤمنين في الآخرة، قال تعالى بعد حكاية هذا الدعاء بذلك عن أولى الأبواب (٣: ١٩٤) فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم الخ وكاستجابته للمؤمنين في بدر بامدادهم بالملائكة ثابتهم كما في سورة الأنفال (٨-٩-١٢) ومن ذلك استجابته لأيوب وذى النون وزكريا عليهم السلام كافي سورة الأنبياء (٢١: ٨٢: ٨٩) كل ذلك مما يقع بالتدرج في الاستقبال،

وأما قوله تعالى لموسى وهارون حين دعوا على فرعون وملئه ( ١٠ : ٨٩ ) قد أجيبت دعوتكما ) فهو تبشير لهما بأنه تعالى قد قبلها بالفعل . وهذا من الاجابة القولية جاءت بصيغة الماضي للايدان بتحقق مضمونها في المستقبل حتى كأنها أجيبت وانتهى أمرها . وهذا المعنى تؤديه مادة الاجابة دون مادة الاستجابة . ولو ذكرت هذه المسألة بصيغة الحكاية لعبر عن إعطائهما ماسألا بلفظ الاستجابة كإقال في شأن كل من أيوب وذى النون وذكر يا ( فاستجبنا له ) فيالله العجب من هذه الدقة والبلاغة في هذا الكلام الالهى المعجز للبشر حتى في وضع مفرداته في مواضعها ، دع بلاغة أساليبه وجمله وعلومه وحكمه ، وما فيه من أخبار الغيب ، وغير ذلك من الآيات اليبينات . هذا تحقيق معنى الاستجابة ، وقيل إن الفرق بين الاجابة والاستجابة هو أن الاستجابة تدل على القبول ، ولا يعرف له أصل منقول ولا معقول .

والسمع والسمع يطلق بمعنى إدراك الصوت ، وبمعنى فهم ما يسمع من الكلام وهو ثمرة السماع - وبمعنى قبول ما يفهم منه والاعتبار به والعمل بموجبه ، وهذه ثمرة الثمرة ، فهي المرتبة الكاملة العليا من مراتب السماع ، فمن سمع ولم يفهم ، كان كمن لم يسمع ومن فهم ولم يعمل كان كمن لم يفهم ، وهذا القول أقرب إلى الحقيقة وأبعد عن قصد المبالغة من قول الشاعر .

خلقوا وما خلقوا المكرمة فكأنهم خلقوا وما خلقوا

رزقوا وما رزقوا سماح يد فكأنهم رزقوا وما رزقوا

ذلك بأن للخلق والرزق ثمرات وغايات غير المكارم وسماح اليد ، وأما سماع الكلام فلا فائدة له إلا في فهمه ، وفهمه لا فائدة له إلا الانتفاع به ، ولأجل هذا أطلق القرآن على من لا يستفيدون من سماع الآيات والعلم النافع لفظ الصم ونقظ الموتى في عدة آيات منها قوله فيهما معا ( ٢٧ : ٨٢ ) إنك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء إذا ولوا مدبرين ) والآية التي تفسرها من هذا القبيل .

فمعنى صدر الآية : إنما يستجيب لك أيها الرسول - أو لله ورسوله - الذين يسمعون كلام الله الداعى اليه بآياته سماع فهم وتدبر فيعقلون الآيات ويدعون لما عرفوا بها من الحق ، لسلامة فطرتهم واستقلال عقولهم ، دون الذين قالوا سمعنا

وهم لا يسمعون كالمقلدين الجاحدين ، ودون الذين قالوا سمعنا وعصينا من المستكبرين الجاحدين ، فكل أولئك من موتى القلوب والأرواح ، الذين هم أبعد عن الانتفاع من موتى الجسوم والأبدان .

﴿ والموتى يبعثهم الله ثم إليه يرجعون ﴾ أى وموتى القلوب الذين لا يسمعون هذا السماع يخرجهم الله تعالى من قبورهم ويرسلهم إلى موقف الحساب ، ثم ترجعهم للملائكة إليه فينالون ما استحقوه من الجزاء . فأصل البعث فى اللغة إنارة الشيء وتوجيهه كما قال الراغب ، يقال بعثت البعير أى أثرته من مبركه وسيرته إلى المرعى ونجوه : ويرجعون مبنى للمفعول من الرجوع ، ورجع جاء لازما ومتعديا يقال رجع فلان رجوعا ، أى انصرف ورجعته رجعا ، ومنه قال (رب ارجعوني لعلى أعمل صالحا) وأرجعته لغة هذيل .

فالظاهر مما تقدم أن المراد بالموتى هنا الكفار الراسخون فى الكفر المطبوع على قلوبهم ، الميؤوس من سماعهم سماع فهم واعتبار ، تتبعه الاستجابة للداعى الإيمان أى والذين لا ترجى استجابتهم لأنهم كالموتى . لا يسمعون السماع النافع يترك أمرهم إلى الله فهو يبعثهم بعد موتهم ، ثم يرجعون إليه فيجازيهم على كفرهم وأعمالهم ، ولا يضرك أيها الرسول كفرهم ، وليس فى استطاعتك هدايتهم ، فالواجب عليك أن تفوض إلى الله أمرهم ، وقيل إن لفظ الموتى على حقيقته وأن الكلام تمثيل وتعريض بالإيمان إلى عدم قدرة الرسول على هدايتهم كما أنه لا يقدر على إحياء الموتى وهو بعيد وفيه ما لا يخفى من التكلف .

﴿ وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه ﴾ أى وقال أولئك الظالمون لأنفسهم ، الذين يجحدون بآيات ربهم ، ويعاندون رسوله اليهم : هلا أنزل عليه — أى الرسول — آية من ربه ، من الآيات المخالفة لسنة تعالى فى خلقه ، مما اقترحنا عليه ، وجعلناه شرطا لإيماننا به ، وقيل إن مرادهم آية ملجئة إلى الإيمان ، والالغاء اضطرار لا اختيار ، فلا يوجه إليه الطلب ، ولا يعتد به إن حصل ﴿ قل إن الله قادر على أن ينزل آية، ولكن أكثرهم لا يعلمون ﴾ أى قل أيها الرسول إن الله تعالى

قادر على تنزيل آية مما اقترحوا وإنما ينزلها إذا اقتضت حكمته تنزيلها ، لا إذا تعلقت شهواتهم بتعجيز الرسول بطلبها ، فإن إجابة المعاندين إلى الآيات المقترحة لم يكن في أمة من الأمم سبباً للهداية ، وقدمت سنته تعالى في الأقوام ، بأن يعاقب المعجزين للرسول بذلك بعذاب الاستئصال ، فتنزيل آية مقترحة لا يكون خيراً لهم بل هو شر لهم ، ولكن أكثرهم لا يعلمون شيئاً من حكم الله تعالى في أفعاله ، ولا من سنته في خلقه ، ولا أنك أرسلت رحمة للعالمين ، فلا يأتي على يدك سبب استئصال أمتك ، بإجابة المعاندين منها إلى ما اقترحوا عليك لإظهار عجزك ، ولا يعلمون أيضاً أن إجابة اقتراح واحد يؤدي إلى اقتراحات كثيرة لا حد لها ، ولا فائدة منها ، وقد يعلم أفراد منهم بعض ذلك علماً ناقصاً لا يهدي إلى الاعتبار ، ولا يصد صاحبه عن مثل هذا الاقتراح ، ومن قال إنهم اقترحوا آية مدمجة يقول : ولكن أكثرهم لا يعلمون أن تنزيلها يزيل الاختيار الذي هو أساس التكليف فلا يبقى لدعوة الرسالة فائدة قرأ ابن كثير ( ينزل ) بالتخفيف من الإزال ، والباقول بالتشديد من التنزيل ، الدال بصيغته على التدرج أو التكرير ، وقال المفسرون إن معناها ههنا واحد ، والذي نراه هو أن كل صيغة منهما على أصل معناها ، وأن الجمع بينهما لبيان أن بعضهم اقترح آية واحدة تنزل دفعة واحدة كنزول ملك من السماء عليهم أو عليه ، وهو المشار إليه بقراءة ابن كثير ، وبعضهم اقترح عدة آيات منها مالا يكون إلا بالتدرج وهي المشار إليها بقراءة الجمهور ، ولا ينافي أفراد الآية هنا طلب بعضهم لعدة آيات إذ المراد بها آية مما اقترحوا ، وقد صرح أفظ الجمع في آية العنكبوت الواردة بمعنى هذه الآية وسيأتي نصها قريباً .

هذا وإن بعض الكفار ، وبعض الشاكين والمشككين في الإسلام ، يقولون لو أن محمداً ( ص ) أتى آية بيّنة ومعجزة واضحة تدل على نبوته ورسالته لما طلب قومه الآية ، وأن هذا الجواب بقدرة الله على تنزيل الآية ونفي العلم عن أكثرهم ، لا تقوم به الحجة عليهم ، المبطله لختية طلبهم . وإليك الجواب عن هذه الشبهة : إن الآية الكبرى لخاتم الرسل ( ص ) على نبوته هي القرآن ، وإنما لآية مشتملة على آيات كثيرة ، وقد احتج عليهم به وتحدثهم بسورة من مثله فعجزوا ، واحتج

عليهم أيضاً ببعض ما اشتمل عليه من الآيات كأخبار الغيب . ومما نزل في ذلك قبل سورة الأنعام فاكتفى فيها بالإحالة عليه قوله تعالى في سورة العنكبوت ( ٤٧: ٢٩ ) وكذلك أنزلنا إليك الكتاب فالذين آتيناهم الكتاب يؤمنون به ، ومن هؤلاء من يؤمن به ، وما يجحد بآياتنا إلا الكافرون ٤٨ وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تحطه بيمينك ، إذا لارتاب المبطلون ٤٩ بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم وما يجحد بآياتنا إلا الظالمون ٥٠ وقالوا : لولا أنزل عليه آيات من ربه ، قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين ٥١ أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ؟ إن في ذلك لرحمة وذكري لقوم يؤمنون ) فالقرآن في جملته آية علمية ، وفي تفصيله آيات كثيرة عقلية وكونية ، وهي دائمة لا تزول كما زالت الآيات الكونية كعصى موسى مثلاً ، عامة لا تختص ببعض من كان في عصر الرسول كما كانت آية موسى الكبرى خاصة بمن رآها في عصره ، وهي أدل على الرسالة من الآيات الكونية ، لأن موضوع الرسالة علمي فهو علم موحى به غير مكسوب يقصده هداية الخلق إلى الحق ، فظهور علوم الهداية على لسان أمي كان هو وقومه أبعد الناس عن كل علم بعبارة أعجزت ببلاغتها قومهم كما أعجزت غيرهم ، على أنه لم يكن من قبل معدوداً من بلغائهم . أدل على كون ذلك موحى به من الله عز وجل من عصا موسى على كون ماجاء به من التوراة موحى به منه تعالى ، وهي غير معجزة في نفسها ، وقد نشأ من جاء بها في دار ملك أربى على سائر ممالك الأرض بالعلوم والشرائع .

فالآية العلمية القطعية لا يمكن المراء فيها كالمراء في الآية الكونية التي هي أمر غريب غير معتاد يشبهه بكثير من الأمور النادرة التي لها أسباب خفية كالسحر وغيره ، ولذلك اختلف علماء المعقول في دلالة المعجزة على النبوة هل هي عقلية أو عادية أو وضعية ؟ وقد جاء في الفصل الثالث عشر من سفر تثنية الاشرع أن من أتى بآية أو أعجوبة من نبي أو حالم وأمر بعبادة غير الله تعالى لا يسمع له بل يجب قتله لأنه تكلم بالزيف . فالآيات الكونية إذاً لا تدل على صدق كل من تظهر على يديه ، بل تختلف دلالتها باختلاف أحوال من تظهر على أيديهم ، وبذلك يقول كثير من المتكلمين .

وأما طلبهم للآية والآيات مع وجود هذه الآيات البينات ، فسببه محاولة تعجيز



الرسول ، لا كونه هو الدليل الذى يروونه موصلاً إلى المدلول ، وقد قال تعالى لرسوله في هذه السورة ( ٧ ) ولو نزلنا عليك كتاباً في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين ) وقال في أول سورة القمر ( وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر ) وأكثرهم يقول مثل هذا في كل آية كونية عن اعتماد ، وأما قول بعضهم إن القرآن سحر يؤثر فقد كان عن تضليل وعناد على أن الله تعالى قد أيد رسوله بآيات أخرى غير الآيات التى اقترحها الجاحدون المعاندون ازداد بها للؤمنون إيماناً ، والجاحدون عناداً وطغياناً ، وقد سبق لنا بحث في هذه المسألة من قبل وسيجىء ما يقتضى العودة إليها بعد .

(٣٨) وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَيْرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَّمٌ  
أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ (٣٩)  
وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بآيَاتِنَا صُمُّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ ، مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ  
وَمَنْ يَشَأِ يُجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ .

إن هاتين الآيتين مؤيدتان لما قبلهما ومتممتان له ، فإنه بين في الآيات قبلهما أن الظالمين من مشركى مكة جحدوا بآيات الله جحد وعناد لا تكذيب ، وضرب لهم مثل الذين كذبوا الرسل من قبل ولم يهتدوا بما أوتوا من الآيات المقترحة ولا غيرها - بعد هذا بين في هاتين الآيتين أنواعاً من آياته تعالى في أنواع الحيوان وأن المكذبين بآيات الله لم يهتدوا بها ، بل ظلوا في ظلمات جهلهم حتى كأنهم لم يروها ولم يسمعوها بها وذكر الرازي في وجه النظم ومناسبة الآية الأولى لما قبلها وجهين ( الأول ) أنه تعالى بين في الآية الأولى أنه لو كان إنزال سائر المعجزات مصلحة لتعلمها ولأظهارها إلا أنه لما لم يكن إظهارها مصلحة للمكافئين لاجرم ما أظهرها ، وهذا الجواب إنما يتم إذا ثبت أنه تعالى يراعى مصالح المكلفين ، ويتفضل عليهم بذلك ، فبين أن الأمر كذلك وقرره بأن قال ( وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمة أمثالكم )

في وصول فضل الله وعنايته ورحمته وإحسانه إليهم ، وذلك كالأمر المشاهد المحسوس فإذا كانت آثار عنايته واصله إلى جميع الحيوانات فلو كان في إظهار هذه المعجزات القاهرة مصلحة للكافرين لفعلمها ولأظهرها ، ولا تمتنع أن يبخل بها ، مع ما ظهر أنه لم يبخل على شيء من الحيوانات بمصالحها ومنافعها ، وذلك يدل على أنه تعالى إنما لم يظهر تلك المعجزات لأن إظهارها ينحل بمصالح المكلفين ، فهذا هو وجه النظم والمناسبة بين هذه الآيات وبين ما قبلها والله أعلم ( الوجه الثاني في كيفية النظم ) قال القاضي إنه تعالى لما قدم ذكر الكفار وبين أنهم يرجعون إلى الله ويحشرون ، بين أيضاً بعده بقوله ( وما من دابة . . ) في أنهم يحشرون والمقصود بيان أن الحشر والبعث كما هو حاصل في حق الناس فهو أيضاً حاصل في حق البهائم . اه بنصه .

والقارىء يرى أن الوجه الثاني الذي اعتمده القاضي من كبار مفسري المعتزلة ليس مبنياً على مسألة خاصة بهم وأما الوجه الأول الذي اعتمده الرازي من كبار مفسري الأشعرية ومتكلميهم فهو مبني على مذهب المعتزلة وفريق من أهل السنة دون الأشعرية في رعاية مصلحة المكلفين في أحكام الباري تعالى وأفعاله المتعلقة بشؤونهم والإمام الرازي قد أثبت المصلحة هنا وفي مواضع أخرى ولكنه كثيراً ما يردّها أو يرد ما ينفي عليها ، والذي عليه المحققون أن مسألة الصلاح والأصلح ثابتة لا ريب فيها وأن الخطأ والضلال إنما هو في قولهم إن ذلك واجب عليه سبحانه وتعالى وليس عندنا نقل صحيح صريح عن المعتزلة في ذلك ، ونقل الخالف لا يعتد به كما قال الفقهاء ، وإنما يقال في كل ما ثبت له من صفات الكمال وما تتعلق به من الأفعال المطردة أنها واجبة له عليه ، لأنه سبحانه هو الأعلى فلا يعلو عليه شيء في شيء ومذهب الأشعرية أن مراعاة المصلحة ليست من الكمال الواجب له تعالى ويحتجون على ذلك بأمراض الأطفال والبهائم ، وفي هذه الحجة بحث لا محل له هنا ، وقد أشار الرازي بقوله « ويفضل عليهم بذلك » إلى أن مراعاة المصلحة تفضل لا يجب اطراده ، فهو مما يجوز في حقه لا مما يجب في حقه تعالى .

وقال أبو السعود في أول تفسير الآية : كلام مستأنف مسوق لبيان كمال قدرته عز وجل وشمول علمه وسعة تدبيره ليكون كاللذليل على أنه تعالى قادر على

تزييل الآية وإنما لا يزيلها محافظة على الحكم البالغة اه ونقل الألوسى مثله عن الطبرسي ، وقد أخذه أبو السعود من البيضاوى .

وما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ( الدابة ) ما يدب على الأرض من الحيوان ، والدب والديب المشى الخفيف - زاد بعضهم - مع تقارب الخطو ، و ( الطائر ) كل ذى جناح يسبح فى الهواء وجمعه طير ، كراكب وركب و ( الأمم ) جمع أمة وهى الجيل أو الجنس من الأحياء وهذا أحد معانى اللفظ . وقال الراغب : الأمة كل جماعة يجمعهم أمر ما ، إما دين واحد أو زمان واحد أو مكان واحد سواء كان ذلك الأمر الجامع تسخييراً أو اختياراً وجمعها أمم . اه وذكر بعده الآية وكان ينبغى أن يزيد : أو صفات وأفعال واحدة . والمعنى أنه لا يوجد نوع ما من أنواع الأحياء التى تدب على الأرض ولا من أنواع الطير التى تسبح فى الهواء إلا وهى أمم مماثلة لكم أيها الناس ، كما يقول العالم بالنبات : ما من شجرة قامت على ساقها وتشعبت فى الهواء أغصانها ولا نجم نبت فى هذه الأرض إلا فصائل لها صفات وخواص مشتركة يمتاز بها بعضها عن بعض . فالدابة والطيور هنا مفرد اللفظ مراد به الجنس اللغوى ، تقول طائر الحمام وطائر النحل ، ودابة الحمير ودابة الأرض ، كما تقول شجرة التين وشجرة الزقوم ، وناهيك بوصف الدابة بكونها فى الأرض ووصف الطائر بكونه يطير بجناحيه ، فهو يشعر بذلك وإن كان فى وصف الطائر بما ذكر تنصيص على الحقيقة وسد لطريق الحجاز ، فقد تجاوزوا بالطيران عن السرعة كما قال الحماسى :

قوم إذا الشر أبدى نأجذيه لهم طاروا إليه زرافات ووحداناً  
ولاحتمال التجوز بدون القيد المذكور مناسبة قوية وهى عطف الطائر على الدابة إذ هى من الدب الذى هو المشى الخفيف كما تقدم ويقابله السريع الذى يشبه الطيران وذكر بعضهم لوصف الطائر بما ذكر نكتة أخرى وهى تصوير هيئة الطيران الغربية الدالة على قدرة البارى وحكمته لذهن السامع والقارىء ، وهو حسن لا ينافى ما تقدم ولا تراحم بين النكت المتفقة ، ولا بين الحكم المتوافقة ، ويرى الكثيرون أنه لا مانع من جعل كلتي دابة وطيور على أصل معناها وهو

الدلالة في سياق النفي على استغراق الافراد ، وإنما أخبر عنها بالأمم باعتبار الحمل على معنى الجمعية المستفاد من العموم .

وأما السمك فهو أقرب إلى الطير منه إلى الدواب وله أجنحة قد تسمى الزعانف أكثرها صغير ومنها ما هو كبير كجناح الخفاش ، وهو يطير في الماء غالباً وعلى سطحه أحياناً ، وقد يسف إلى قاعه فيلاصق أرضه في سيره فيكون أشبه بالزاحف منه بالطائر ، ولعل حكمة ترك التصريح به قلة من كان يراه ممن نزلت السورة في مخاطبتهم قبل كل أحد بالدعوة إلى الإسلام وإقامة الدلائل عليهم وهم مشركو مكة ، ومثل هذا المعنى خص دواب الأرض بالذكر لأنها هي التي يراها المخاطبون عامة ، ويدركون فيها معنى المماثلة ، دون دواب الأجرام السماوية ، القابلة للحياة الحيوانية ، التي أعلننا بوجودها في قوله ( ٢٧ : ٤٢ ) ومن آياته خلق السموات والأرض وما بث فيهما من دابة وهو على جمعهم إذا يشاء قدير ) فهي قد ذكرت هنا بالتبع لذكر خلق السموات والأرض فكان الاعلام بها نافلة وفائدة زائدة على ما يقوم به دليل الآية وهي من أخبار عالم الغيب وردت بعبارة تشعر بما يدل عليها من القياس على عالم الشهادة ، وإنما تظهر صحة هذا القياس حتى لغير المؤمن بالقرآن بعد البحث وسعة العلم بالهيئة الفلكية ، وقد علم أهل هذا العلم من المتأخرين أن بعض هذه الكواكب ( كالمريخ ) فيه ماء ونبات ، فلا بد أن يكون فيه أنواع من الحيوان ، بل فيه أمارات على وجود عالم اجتماعي صناعي كالإنسان ، منها ما يرى على سطحه بالمرآة المقربة ( المرقب - التلسكوب ) من الجداول المنظمة والخلجان ، فالآية التي نفسرها ترشدنا بهذا ويوصف أنواع الحيوان بأنها أم أمثالنا إلى البحث في طبائع الأحياء لنزداد علماً بسنن الله تعالى وأسراره في خلقه ، ونزداد بآياته فيها إيماناً وحكمة وحضارة وكلاً ، ونعتبر بحال المكذبين بها ، الذين لم يستفيدوا مما فضاهم الله به على الحيوان شيئاً فكانوا أضل من جميع أنواعه التي لا تنجي على نفسها ما يجنيه الكافر على نفسه وقد اختلف المفسرون في وجه المماثلة بين الدواب والطير وبين الإنسان ففي الدر المنثور عن مجاهد في قوله تعالى ( إلا أمم أمثالكم ) قال أصنافاً مصنفة تعرف بأسمائها - وعن قتادة : الطير أمة والانس أمة والجن أمة - وعن السدي : خلق

أمثالكم ، فالأولان على أن المماثلة بالصفات المشتركة التي يتميز بها بعض الأنواع والأصناف عن بعض ، وهي التي نسميها المقومات والمشخصات ، والثالث : على أن المماثلة في أصل الخلق ، أي كونها مخلوقة مثلنا ، ويتبع ذلك ما يلازمه من حكمة الله وتديره فينا وفيها ، ونقل الواحدى عن ابن عباس أن المراد بالمماثلة أنها تعرف الله وتوحده وتسبحه وتمجده كما يفعل المؤمنون منا ، وتوسع بعض الصوفية في هذا وما قبله ، فقالوا : إنها عاقلة ومكافئة ، وأن لها رسلا منها ، وقيل : إن المماثلة إحصاء الكتاب لجميع الأحوال المتعلقة بحياتها وموتها كالشجر ، وقيل : إنها يحشر الله تعالى إياها كما يحشرنا وحسابه لها كما يحاسبنا ، واختار الرازى أنها بعباية الله تعالى ورحمته بها وفضله عليها ، كما تقدم عنه في وجه النظر ومناسبة الآية لما قبلها . ونقل عن سفيان بن عيينة أنه لما قرأ الآية قال : ما فى الأرض آدمى إلا وفيه شبه من بعض البهائم فتهب من يقدم إقدام الأسد ومنهم من يعدو عدو الذئب ومنهم من ينبج نباج الكلب ومنهم من ينطوس ( أى يتزين ) كفعل الطاووس ومنهم من يشبه الخنزير فإنه لو ألقى إليه الطعام الطيب تركه وإذا قام الرجل عن رجعية وانغ فيه ، فكذلك نجد من الأدميين من لو سمع خمسين حكمة لم يحفظ واحدة منها فان أخطأت مرة واحدة حفظها ولم يجلس مجلساً إلا رواه عنك - ثم قال - فاعلم يا أخى أنك إنما تعاشر البهائم والسباع فبالغ فى الخذار والاحترزاز اه . وهذا القول - إذا صح دخوله فى ضمن الصفات الحيوانية المشتركة بين الإنسان والحيوان - لا يصح أن يكون هو المراد من الآية ، وإن جعل الخطاب بها للمشركين خاصة ، لأن السياق هنا ليس لتحذيرهم شر الناس بل لبيان عدم استعمال عقولهم وحواسهم فى آيات الله كقوله ( أولئك كالأنعام بل هم أضل وأولئك هم الغافلون ) وقوله ( أم تحسب أن أكرههم يسمعون أو يعقلون ؟ إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلاً )

والخيار عندنا أن الله تعالى أرشدنا إلى أن أنواع الحيوان أمم أمثال الناس ولم يبين لنا وجه المماثلة بينهما لأجل أن نستعمل حواسنا وعقولنا فى البحث الموصل إلى ذلك كما قلنا آنفاً ، والمماثلة وجوه كثيرة اهتدى بعض العلماء إلى بعضها ويجوز أن يهتدى غيرهم إلى غير ما اهتدوا إليه ، ولا سيما فى هذا العصر الذى كثر فيه الإخصائيون فى

كل علم وفن ، وتيسرت فيه أسباب البحث إذ يوجد في بلاد العلم والحضارة بساتين لتربية أنواع السباع والحشرات والبهائم الوحشية والآنسة والطير والسماك ، فالعلماء الذين يعنون بتربيتها ودرس غرائزها وطباعها وأعمالها في تلك البساتين وفي غيرها قد وصلوا إلى علم جم ووقفوا على أسرار غريبة ، ومما ثبت من مشابهة التمثل للناس أنه يقزو بعضه بعضاً ، وأن المنتصر يسترق المنكسر ويسخره في حمل قوته وبناء قراه وغير ذلك وقد صارت أم العلم والحضارة تحرض على بقاء كل نوع من أنواع الحيوان فإذا رأت بعض ما يصاد من الطير وغيرها قل في بلادها وخشى انقراضه منها تحرم على الناس صيده ولهذا العمل أصل في السنة عندنا فقد روى أن النبي (ص) كان أحب أن تقتل الكلاب في المدينة لمثل السبب الذي تقتل به حكومة مصر وغيرها الكلاب الضالة ، بل كان أمر بذلك ثم نهى عنه وقال « لولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها كلها فاقتلوا منها الأسود البهيم » رواه أحمد وأصحاب السنن وصححه الترمذي عن عبد الله بن مغفل ، وعلل قتل الكلب الأسود البهيم في حديث آخر عند أحمد ومسلم بأنه شيطان ، أى ضار مؤذ فان اسم الشيطان يطلق لغة على العارم الخبيث من الانس والجان والحيوان ، وقد سأل المنصور العباسي عمرو بن عبيد عن سبب هذا الحديث فلم يعرف ، فقال المنصور : لأنه ينبغ الضيف ، ويروع السائل ﴿ مافرطنا في الكتاب من شيء ﴾ التفريط في الأمر التقصير فيه وتضييعه حتى يفوت - كما في الصحاح - ويقال : فرطه وفرط فيه كما في القاموس ولسان العرب ومنه قول صخر الغي \* وذلك بزى فلن أفرطه \* البرهنا السلاح ، ويقال : فرط فلاناً - إذا تركه وتقومه . روى عن ابن عباس تفسير الكتاب هنا بأم الكتاب ، وفسروا أم الكتاب بأنه أصله وجملته ، وقالوا : إنه اللوح المحفوظ ، وهو خلق من عالم الغيب أثبت الله تعالى فيه مقادير الخلق ما كان منها وما يكون بحسب النظام المعبر عنه بالسنن الالهية ، ومنهم من يفسر الكتاب هنا - وكذا أم الكتاب في آيتي الرعد والزخرف - بالعلم الإلهي المحيط بكل شيء ، شبه بالكتاب بكونه ثابتاً لا ينسى ، وقال بعضهم : إن المراد بالكتاب هنا القرآن ، ولا يصح أن يكون القرآن أم الكتاب لأن أم الكتاب شامل له ولغيره من كتب الله تعالى ومن مقادير خلقه

قال تعالى بعد ذكر القرآن في أول الزخرف (وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم) ومعنى الجملة: ما تركنا في الكتاب شيئاً لم نثبت فيه تقصيراً وإمهالاً بل أحصينا فيه كل شيء أو جعلناه تبياناً لكل شيء. فاذا أريد بالكتاب العلم الإلهي أو اللوح المحفوظ فالاستغراق على ظاهره، وإذا أريد به القرآن فالمراد بقوله (من شيء) - الدال على العموم - الشيء الذي هو من موضوع الدين الذي يرسل به الرسل وينزل به الكتب وهو الهداية، لأن العموم في كل شيء بحسبه، أي ما تركنا في الكتاب شيئاً ما من ضروب الهداية التي ترسل الرسل لأجلها إلا وقد بيناه فيه. وهي أصول الدين وقواعده وأحكامه وحكمها والارشاد إلى استعمال القوى البدنية والعقلية في الاستفادة من تسخير الله كل شيء للإنسان ومراعاة سننه تعالى في خلقه التي يتم بها الكمال المدني والعقلي، فالقرآن قد بين ذلك كله بالنص أو الفحوى ومنه ما أرشد إليه هنا من علم الحيوان الذي يهتدي إلى كمال المعرفة والايان، وقد بينا وجه اشتمال الكتاب على جميع أمر الدين في تفسير (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم) من هذا الجزء وتفسير (اليوم أكملت لكم دينكم) من تفسير الجزء السادس، وتفسير (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) من تفسير الجزء الخامس فليرجع إليها من شاء.

ومن الناس من قال: إن القرآن قد حوى علوم الأكوان كلها، وأن الشيخ محيي الدين ابن العربي وقع عن حماره فرضت رجله فلم يأذن للناس بحمله إلا بعد أن استخرج حادثة وقوعه ورض رجله من سورة الفاتحة وهذا القول لم يقبل به أحد من الصحابة ولا علماء التابعين ولا غيرهم من علماء السلف الصالحين، ولا يقبله أحد من الناس إلا من يرون أن كل ما كتبه الميتون في كتبهم حق وإن كان لا يقبله عقل ولا يهتدي إليه نقل ولا تدل عليه اللغة، بل قال أئمة السلف: إن القرآن لا يشتمل على جميع فروع العلوم والعبادات الضرورية بدلالة النص ولا الفحوى، وإنما أثبت وجوب اتباع ما نصرت فصار دالاً على كل ما ثبت في السنة وأثبت قواعد القياس الصحيح وقواعدها مشتتة على جميع فروعها وجزئياتها، ولا يخرج شيء من الدين عنها، وأن للخرافة المدونة عن ابن العربي في هذه المسألة مثل ما مستحق الحمد

ذلك التفسير الذي فسره الفاتحة وزعم أنه معجزته الدالة على كونه هو المسيح المنتظر ، وكله لغو وهذيان ، ومن أغربه زعمه أن اسم الرحمن في الفاتحة دليل على بعثة خاتم الرسل محمد (ص) واسم الرحيم دليل على بعثته هو .

﴿ ثم إلى ربهم يحشرون ﴾ أى ثم يبعث أولئك الأمم من الناس والحيوان يوم القيامة ويساقون مجتمعين إلى ربهم المالك لأمرهم لا إلى غيره فيحاسب كلا على ما فعل ، ويقتص للمظلوم من ظلم ، وإنما حسن عود ضميري الغيبة في ربهم وفي يحشرون إلى الدواب والطيور والناس جميعاً ، لأنه خبر من الله تعالى عطف على خطاب الناس وغلب فيه ضمير الأشرف ، وإذا جعل من جملة الخطاب تعين رجوع الضميرين إلى الدواب والطيور ونكتة جعلهما من ضمائر العقلاء حيثئذ تشبيه أممهما بأمم البشر وذلك إجراء لها مجرى العقلاء ، ويؤيد حشر تلك الأمم كلها قوله تعالى (وإذا الوحوش حشرت) وحديث أبي ذر عند أحمد وعبد الرزاق وابن جرير « أن رسول الله (ص) رأى عنزين ينتطحان ، فقال : يا أبا ذر هل تدرى فيم ينتطحان ؟ قال : لا . قال : لكن الله يدرى ، وسيقضى بينهما » وفي رواية « أتدرؤن فيم انتطحا ؟ قلنا : لا » وزاد في رواية ابن جرير : عن أبي ذر : ولقد تركنا رسول الله (ص) وما يقاب طائر جناحيه إلا ذكر لنا منه علما والحديث مروى من طريق منذر الثوري وهو ثقة ولكن رواه أحمد عن شيوخ لم يسمعوا وفيه حجة على كون علم الحيوان من علوم الهداية المشروعة في الاسلام لما ذكرنا من فائدته آنفاً وروى البيهقي في شعب الايمان والخطيب في تالى التلخيص وابن عساكر عن عبيد الله بن أبي زيادة البكري قال : دخلت على ابني بشر المازنيين صاحبي رسول الله (ص) فقلت يرحمك الله ، الرجل منا يركب الدابة فيضربها بالسوط أو يكبجها بالرجل فيل سمعنا من رسول الله (ص) في ذلك شيئاً ؟ فقالا : لا ، قال عبيد الله امرأة من الداخل فقالت يا هذا إن الله يقول في كتابه ( وما من دابة في الأرض الا على راسها شيء ) الآية . فقالا هذه أختنا وهي أكبر منا وقد أدركت رسول الله (ص) فهذه الصحابية استدلت بالآية على وجوب الرفق والرحمة بالدواب والحيوان وأنه تعالى يحاسب الناس على ظلمهم لها يوم يحشرهم إليه جميعاً



ويؤيده ماورد في ذلك من الأحاديث كحديث « مامن إنسان يقتل عصفوراً فما فوقها بغير حقها إلا سأله الله عزوجل عنها يوم القيامة » وذكر أن حقها أكلها، رواه النسائي والحاكم وصححه . وفي معناه حديث آخر عند النسائي وابن حبان في صحيحه وحديث « إن الله كتب الاحسان على كل شيء ، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة ، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة ، وليحد أحدكم شفرته ، وليرح ذبيحته » رواه أحمد ومسلم وأصحاب السنن الأربعة من حديث شداد بن أوس مرفوعاً ، وأخرج رواية التفسير المأثور والحاكم وصححه عن أبي هريرة في تفسير الآية « إن الله يحشر هذه الأمم يوم القيامة ريقاً لبعضها من بعض حتى يقتص للجلحاء من ذات القرن » وفي رواية « للجلء من القرناء » وغلط الألويسي فعزاه إلى حديث الصحيحين ولكن روى مسلم والترمذي عنه مرفوعاً « لتؤذن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء » . ونقل عن المعتزلة أن العقل يدل على وجوب إعادة الحيوان كالإنسان للتعويض على كل لالحض العقاب على الجناية فكل حي أضابه ألم يجب أن ينال عوضاً عنه فإذا كان ألم بفعل الله أو بشرعه كالذى يذبح ليؤكل أو يقتل ابتغاء ضروره فالله يعوضه عن ذلك

وروى ابن جرير وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن ابن عباس في قوله (ثم إلى ربهم يحشرون) قال : موت البهائم حشرها . وفي لفظ قال يعنى بالحشر الموت . قال السيد الألويسي : ومراده رضى الله تعالى عنه - على ما قيل - إن قوله سبحانه ( ثم إلى ربهم يحشرون ) مجموعه مستعار على سبيل التمثيل للموت كما ورد في الحديث « من مات فقد قامت قيامته »<sup>(١)</sup> فلا يرد عليه أن الحشر بعث من مكان إلى آخر . وتعديته بالى تنصيص على أنه لم يرد به الموت مع أن فى الموت أيضاً نقلاً من الدنيا إلى الآخرة ، اه وصوب ابن جرير أن المراد الحشران جميعاً حشر الموت وحشر البعث ، وعاله بأن الحشر فى كلام العرب الجمع وهو يشملها ولا مرجح لاحدهما من كتاب ولا سنة . هذا محصل قوله ، والصواب أن الحشر جمع وبعث أو كقوله

(١) رواه الديلمي عن أنس مرفوعاً بلفظ « إذا مات أحدكم فقد قامت قيامته »

ولكنه اشتهر على الألسنة باللفظ الذى ذكره الألويسي

الراغب إخراج الجماعة عن مقرهم وإزعاجهم إلى الحرب ونحوها، فقيه معنى الجمع لأنه لا يطلق على الواحد. ومعنى الحشر بالموت سوق الأحياء إليه حتى يكون هو غايتهم وأحسن ما قاله ابن جرير في تفسير الآية بيان وجه العبرة والموعظة فيها، قال : يقول الله تعالى لنبيه محمد (ص) 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 ، وهو غير غافل عن عمل شيء دب على الأرض صغيراً أو كبيراً ، ولا عمل طائر طار بجناحيه في الهواء ، بل جعل ذلك كله أجناساً مجنسةً وأصنافاً مصنفة ، تعرف كالتعرفون ، وتتصرف فيما سخرت له كالتصرفون ومحفوظ عليها ما عملت من عمل لها وعليها ، ومثبت كل ذلك من أعمالها في أم الكتاب . ثم أنه تعالى ذكره ميمتها ، ثم منشرها ومجازيها يوم القيامة جزاء أعمالها . يقول فالرب الذي لم يضع حفظ البهائم والدواب في الأرض والطير في الهواء حتى حفظ عليها حركاتها وأعمالها ، وأثبت ذلك منها في أم الكتاب ، وحشرها ثم جازها على ما سلف منها في دار البلاء ، أخرى أن لا يضع أعمالكم ولا يفرط في حفظ أفعالكم التي تجتريحونها أيها الناس ، حتى يحشركم فيجازيكم على جميعها إن خيراً فخير وإن شراً فشر ، إذ كان قد خصكم من نعمه وبسط عليكم من فضله ما لا يعم غيركم في الدنيا ، وكنتم بشكره أحق وبمعرفة واجبه عليكم أولى ، لما أعطاكم من العقل الذي به بين الأشياء تميزون ، والفهم الذي لم يعطه البهائم والطير الذي به بين مصالحكم ومضاركم تفرقون اهـ

﴿ مسائل مسنبطة من الآية منقولة عن روح المعاني وتقدم ذكر بعضها ﴾

### الاستدلال بها على التناسخ

قال الآلوسی بعد تفسير الآية : هذا ورسالة في المعاد لأبي علي : قال المعترفون بالشریعة من أهل التناسخ إن هذه الآية دليل عليه لأنه سبحانه قال ( وما من دابة ) الخ وفيه الحكم بأن الحيوانات الغير الناطقة <sup>(١)</sup> أمثالنا وليسوا أمثالنا بالفعل فيتمين كونهم أمثالنا بالقوة ضرورة صدق هذا الحكم وعدم الوساطة بين الفعل والقوة

(١) الصحيح النصیح : أن يقال : غير الناطقة

وحينئذ لا بد من القول بحلول النفس الإنسانية في شيء من تلك الحيوانات وهو التناسخ المطلوب ، ولا يخفى أنه دليل كاسد على مذهب فاسد هل للبهائم نفوس ناطقة ؟

(قال) ومن الناس من جعلها دليلا على أن للحيوانات بأسرها نفوساً ناطقة كما لأفراد الإنسان وإليه ذهب الصوفية وبعض الحكماء الإسلاميين وأورد الشعراني في (الجواهر والدرر) لذلك أدلة غير ما ذكر (منها) أنه صلى الله تعالى عليه وسلم لما هاجر وتعرض كل من الأنصار لزمام ناقته قال عليه الصلاة والسلام «دعوها فإنها مأمورة» ووجه الاستدلال بذلك أنه صلى الله تعالى عليه وسلم أخبر أن الناقة مأمورة ولا يعقل الأمر إلا من له نفس ناطقة، وإذا ثبت أن للناقة نفساً كذلك ثبت للغير إذ لا فائل بالفرق (ومنها) ما يشاهد في النحل وصنعتها أقراص الشمع ، والعناكب واحتياؤها لصيد الذناب ، والنمل وادخاره لقوته على وجه لا يفسد معه ما ادخره. وأورد بعضهم دليلا لذلك أيضاً النملة التي كلمت سليمان عليه الصلاة والسلام بما قص الله تعالى لنا عنها مما لا يهتدى إلى ما فيه إلا العالمون ، وخوف الشاة من ذئب لم تشاهد فعله قبل ، فإن ذلك لا يكون إلا عن استدلال وهو شأن ذوى النفوس الناطقة ، وعدم افتراس الأسد المعلم صاحبه مثلاً فإن ذلك دليل على اعتقاد النفع ومعرفة الحسن وهو من شأن ذوى النفوس

### القول بتكليف البهائم

(قال) وأغرب من هذا دعوى الصوفية ونقله الشعراني عن شيخه على الخواص قدس الله تعالى سره أن الحيوانات مخاطبة مكلفة من عند الله تعالى من حيث لا يشعر المحجوبون . ثم قال : ويؤيده قوله تعالى ( وإن من أمة إلا خلا فيها نذير ) حيث نكر سبحانه وتعالى الأمة والنذير وهم من جملة الأمم ، ونقل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنها أنه كان يقول جميع ما في الأمم فينا (؟) حتى أن فيهم ابن عباس مثلى ، وذكر في الأجوبة المرضية أن فيهم أنبياء ، وفي الجواهر أنه يجوز أن يكون النذير من أنفسهم وأن يكون خارجاً عنهم من جنسهم<sup>(١)</sup> وحكى شيخه عن

(١) لعل الأصل من غير جنسهم

بعضهم أنه قال إن تشبيه الله تعالى من ضل من عباده بالأنعام في قوله سبحانه وتعالى (إن هم إلا كالأنعام) ليس لتقص فيها وإنما هو لبيان كمال مرتبتها في العلم بالله تعالى<sup>(١)</sup> حتى حارت فيه فالتشبيه في الحقيقة واقع في الخيرة لافي المحار فيه فلا أشد حيرة من العلماء بالله تعالى، فأعلى ما يصل إليه العلماء برهبهم سبحانه وتعالى هو مبتدأ البهائم الذي لم تنتقل عنه أى عن أصله وإن كانت متنقلة في شؤونه بتنقل الشؤون الإلهية لأنها لا تثبت على حال، ولذلك كان من وصفهم الله عز وجل من هؤلاء القوم أضل سبيلاً من الأنعام لأنهم يريدون الخروج من الخيرة من طريق فكرهم ونظرهم ولا يمكن ذلك لهم، والبهائم علمت ذلك ووقعت عنده ولم تطلب الخروج عنه، وذلك لشدة علمها بالله تعالى انتهى

(قال) ونقل الشهاب عن ابن المنير أن من ذهب إلى أن البهائم والحوام مكلفة لها رسل من جنسها فهو من الملاحدة الذين لا يعول عليهم كالجاحظ وغيره على إكفار القائل بذلك نص كثير من الفقهاء، والجزاء الذي يكون يوم القيامة للحيوانات عندهم ليس جزاء تكليف على أن بعضهم ذهب إلى أن الحيوانات لا تحشر يوم القيامة وأول الظواهر الدالة على ذلك وما نقل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما لأصل له والمثلية في الآية لا تدل على شيء مما ذكر

### القول بأن كل موجود حي

(قال) وأغرب الغريب عند أهل الظاهر أن الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم جعلوا كل شيء في الوجود حياً ذراً كما يفهم الخطاب ويتألم كما يتألم الحيوان، وما يزيد الحيوان على الجماد إلا بالشهوة، ويستندون في ذلك إلى الشهود، وربما يستدلون بقوله سبحانه وتعالى (وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم) وندجو ذلك من الآيات والأخبار

والذي ذهب إليه الأكثر من العلماء أن التسبيح حالى لا فالى ونظير ذلك \* شكاً إلى جملى طول السرى \* و \* امتلاً الحوض وقال قطنى \* وما يصدر عن بعض الجمادات من تسبيح قالى كتسبيح الحصى فى كفه الشريف صلى الله تعالى عليه وسلم مثلاً

(١) السياق يبطل هذا الفهم بل الوهم، وحسبه أن يكون كاله دون البهائم، أى أضل منهم

إنما هو عن خلق إدراك إذ ذاك وما يشاهد من الصنائع العجيبة لبعض الحيوانات ليس كما قال الشيخ الرئيس مما يصدر عن استنباط وقياس بل عن إلهام وتسخير ، ولذلك لا تختلف ولا تتنوع ، والنقض بالحركة الماكية لا يرد بناء على قواعدها ، وعدم افتراس الأسد المعلم مثلاً صاحبه ليس عن اعتقاد بل هناك هشة أخرى نفسانية وهي أن كل حيوان يجب بالطبع ما يازده ، والشخص الذي يطعمه محبوب عنده فيصير ذلك مانعاً عن افتراسه ، وربما يقع هذا العارض عن إلهام إلهي مثل حب كل حيوان ولده . وعلى هذا الطرز يخرج الخوف مثلاً الذي يعترض بعض الحيوانات . ( قال ) وقد أطلوا الكلام في هذا المقام وأنا لا أرى مانعاً من القول بأن للحيوانات نفوساً ناطقة وهي متفارقة الإدراك حسب تفاوتها في أفراد الإنسان ، وهي مع ذلك كينها كانت لاتصل في إدراكها وتصرفها إلى غاية يصلها الإنسان . والشواهد على هذا كثيرة وليس في مقابلتها قطعي يجب تأويلها لأجله ، وقد صرح غير واحد أنها عارفة بربها جل شأنه

( قال ) وأما أن لها رسلاً من جنسها فلا أقول به ولا أفني بكنفر من قال به . وأما أن الجمادات حية مدركة فأمر وراء طور عقلي والله تعالى على كل شيء قدير وهو العليم الخبير

نقول : أما مذهب التناسخ : فهو من الأساطير الخرافية ، التي ولدتها الخيالات الشعرية ، فلا نضيع الوقت بالخوض في بيان بطلانها .

وأما قول من قال إن للحيوانات أنفساً ناطقة فإن أريد به أنها كنفوس الإنسان فتحقيقه يتوقف على معرفة كنه هذه النفس وأين من يدعى هذا ويثبت دعواه ؟ ولا ينكر من له أدنى إلمام بعلم الحيوان ما أوتيه بعض أنواعه من أنواع الإدراك الذي يفوق ببعضه إدراكات الناس ولكنها تنحصر في مناطق ضيقة جداً لأنهم متعلقة بحفظ حياة الفردية والتنوعية وهي محدودة ضيقة . ولعلنا نفضل القول فيها في تفسير آية أخرى ، وإدراك البشر لا تنحصر أنواعه ولا أفراده ، وإنما كان استعداد العلم غير محدود بحد ، لأنه خلق حياة غير محدودة بحد ، وهي حياة الآخرة ، ودعوى تكليف الحيوان الأعجم وبعثة رسل منه في كل أمة من أممه لا يدل عليها عقل ولا نقل وقوله

تعالى ( وإن من أمة إلا خلا فيها نذير ) نزل في سياق الكلام عن البشر ، وأما القول بحياة الجماد فهو منقول عن بعض الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين ، وعن بعض الطبيعيين والكيمياء ، ولهم عليه دلائل عامية ونظرية ، ويتوقف بيان ذلك على تعريف الحياة ومظاهرها وخواصها كالتغذى والنمو والتولد والموت ، وفي تلك الجمادات ولا سيما الأجسام المتبلورة شيء من ذلك ، وكان شيخنا الأستاذ الإمام يعتقد أن الحياة مثبته في العالم كله ، ولعلنا نعود إلى هذا البحث بعد

﴿ والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم في الظلمات ﴾ أي والكفار الذين كذبوا بآياتنا المنزلة وما أرشدت إليه من آياتنا الدالة على وحدانيتنا وصدق ما جاء به رسولنا تكذيب جحود واستكبار، أو تكذيب جحود على تقليد الآباء وطاعة الكبراء صم لا يسمعون دعوة الحق والهدى سماع فهم وقبول ، و بكم لا ينطقون بما عرفوا من الحق ولا يقرون بما يدعوهم إليه الرسول ، متسكعون — أو حال كونهم متسكعين خاطبين — في تلك الظلمات الخالكة ظلمة الشرك والوثنية، وظلمة تقاليد الجاهلية ، وظلمة كبرياء العصبية ، وظلمة الجهل والأمية ، — ظلمات بعضها فوق بعض، لا ينفذ منها إليهم من نور الهداية شيء ، فهم لا يبصرون صراطها، ولا يرون منهاجها، وذلك ما جنوه على أنفسهم بسوء اختيار الأفراد وفساد تربية الجموع ، ولكل سيرة غاية تنتهي إليها بحسب سنن الله التي قضت بها حكمته ، ونفذت بها مشيئته.

﴿ مَن يَشَأِ اللَّهُ يَضِلَّهُ ﴾ أي من تعلقت مشيئة الله بإضلاله يضلله كما أضل هؤلاء الذين استحبوا العمى على الهدى فلم يستعملوا أسماعهم ولا أفواههم ولا عقولهم في آيات الله تعالى الدالة على حقيقة ما جاء به رسول الله (ص) ، وإنما إضلاله إياهم اقتضاء سننه في عقول البشر وغرائزهم وأخلاقهم أن يعرض المستكبر عن دعوة من يراه دونه ، واتباع من يراه مثله ، وإن ظهر له أن الحق معه ، وأن يعرض المقلد عن النظر في الآيات والدلائل التي تنصب لبيان بطلان تقاليدته وإثبات خلافها، مادام مغروراً بها مكبراً لمن جرى من الآباء والكبراء عليها، وليس معنى ذلك أن يخلق الله تعالى الضلال لمن شاء إضلاله خلقاً ؛ ويجعله له غريزة وطبعاً؛ ولأن يلدجه إليه الجلاء ، ويكرهه عليه إكراهاً؛ فيكون إعراضه عن الحق والخير وإقباله على الباطل والشر حركة

الدم في الجسد ، وعمل المعدة في الهضم ﴿ ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم ﴾ أي ومن يشأ هدايته واستقامته يجعله على طريق مستقيم ، وهو طريق الحق الذي لا يضل سالكه ، ولا ينجو تاركه ، بأن يوقفه لاستعمال سمعه وبصره وعقله في آيات الله المنزلة وآياته المكونة ، استعمالاً يعرف به الحق ويعترف به ، ويعرف به الخير ويعمل به بحسب سننه سبحانه وتعالى في الارتباط بين الأعمال البدنية ، والعقائد والوجدانات النفسية ، وليس معناه أن يخلق له الهداية خلقاً كما خلق روحه وبدنه ولا أنه يجرد عليها فيلصق به كارهاً غير مختار ، وفي القرآن آيات كثيرة تدل على أن مشيئة الاضلال إنما تتعلق بأصحاب الأعمال الكسبية التي هي الضلال أو سبب الضلال ومشيئة الهداية تتعلق بما يقابل ذلك

قال تعالى ( ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ، ولهم آذان لا يسمعون بها ، أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون ) وقال تعالى ( ويضل الله الظالمين ويقعل الله ما يشاء ) وقال ( وما يضل به إلا الفاسقين ) كما قال ( يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهن من الظلمات إلى النور ) فالجمع بين الآيات هو الموافق لقطر البشر وعمقهم وإن خالف بعض نظريات المعتزلة والجبورية والأشعرية ، فليس الإنسان خالقاً لأفعال نفسه ، مستقلاً بها دون مشيئة خالقه وسننه في خلقه ، ولم يجعل الرب ما يصدر عن الناس من الإيمان والكفر والخير والشر من قبيل ما خلقه لهم من حركات دماهم في أبدانهم ، وأعمال معدم وأمعائهم ، ولا من قبيل حركات المرعش منهم ، فلا تغلو في التنزيه والحكمة الإلهية غلواً يجعل به ضلال من ضل واقعاً بغير مشيئة الله تعالى مقدر المقادير وواضع السنن الحكيمة في الخلق كله : ولا تغلو في المشيئة فنجعلها مناقية للحكمة والرحمة ، سالبة لما علم من فطرة الله بالضرورة

وقد زعم بعض المعتزلة أن الآية في بيان ما يكون عليه الكافرون والمؤمنون في الآخرة كما قال في آية أخرى ( ١٧ : ٩٧ ) ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عمياً وبكياً وصماً ) قال وأن المراد بالاضلال اضلالم عن طريق الجنة جزاء لهم ، ويقابله جعل المتقين على صراط موصل إلى الجنة ، ويرد هذا التأويل ورود الآية في وصف

حال المكذبين بآيات الله في سياق إقامة الحجج عليهم ، وليس فيها ذكر الآخرة ولا هي واردة في سياق الجزاء ، واسناد الاضلال إلى الله تعالى لا يقتضى إخراجها عن ظاهرها فمثله في القرآن كثير .

ومن نكت البلاغة في الآية أن قوله تعالى ( صم وبكم في الظلمات ) في معنى قوله تعالى في سورة البقرة ( ٢ : ٧ و ١٧ صم بكم عمى ) فلماذا سردت الصفات الثلاث في البقرة مفصولة ووصلت كلها بالعطف في آية الاسراء ( ١٧ : ٩٧ ) التي ذكرت آنفا ، وعطف الثانية على الأولى هنا دون قوله ( في الظلمات ) الذي هو في معنى الثالثة ؟ لم أر لأحد كلاما في الفرق بين هذه الآيات ولكن ذكر في روح المعاني أن العطف بين الصم والبكم لتلازمها وتركه فيما بعدها للإيماء إلى أنه كاف للاعراض عن الحق ، والذي يظهر لنا في المقابل أن ترك العطف في آية البقرة لبيان أن هذه الصفات لاصقة بالموصوفين بها مجتمعين في آن واحد والأولى منهما في الختم على قلوبهم الميثوس من إيمانهم من المنافقين وغيرهم ، والثانية في التقليد الجامدين وكل منهما لا يستمع لدعوة الحق عند تلاوة القرآن وغيره ولا يسأل الرسول ولا غيره من المؤمنين عما يحوكم في قلبه ويحول في ذهنه من الكفر والشك ، ولا ينطق بما عساه يعزف من الحق ، ولا يستدل بآيات الله المرئية في نفسه ولا في الآفاق فسكانه أصم أبكم أعمى في آن واحد ، وأما الآية التي فسرناها فحى في مشركي مكة ولم يكونوا كلهم من الختم على قلوبهم الميثوس من إيمانهم ، ولا من التقليد الجامدين الذين لا ينظرون في شيء من الآيات الالهية المنزلة والمكونة ، بل كان منهم الجامد على التقليد والاعراض عن سماع القرآن حتى كأنه أصم ( وإذا تتلى عليه آياتنا ولم يستكبراً كأن لم يسمعها كأن في أذنيه وقراً ) ومنهم من يسمع ويعلم أنها الحق ولكن لا ينطق بما يعلم عناداً ، فهذان فريقان منفصلان عطف أحدهما على الآخر لبيان هذا الانفصال . وقوله « في الظلمات » إما حال منهما لبيان أن كلا منهما خابط في الظلمات المشتركة كظلمتي الشرك والجهل ، أو الخاصة بفريق دون آخر كظلمتي التقليد والكبر ، فبعض التقليدين غير المستكبرين وهم الفقراء ، وبعض المستكبرين غير جامدين على تقليد الآباء ، وإما صفة لبكم فيكون المكذبون المحكي عنهم قسمين



كل منهما فريقان (الأول) الذين شبهوا بالصم وهم الذين لا يسمعون القرآن مطلقاً ، استغناء عن هدايته بضلالهم ومشغبة للداعى إليه (وقالوا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون) والذين لا يسمعون سماع فهم وتأمل ، لثوهمهم عدم الحاجة إلى دين غير دين آبائهم ، أولأن رؤساءهم يتهوهمهم ويصدوهم عنه ، ولم يوصف هؤلاء بأنهم في الظلمات - على هذا الوجه - لأن سماعهم مرجو وهدايتهم مأمولة عند زوال المانع (الثانى) الذين شبهوا بالبكم وهم الذين عرفوا الحق واستيقنوا صدق الرسول بالآيات والدلائل ، ولكنهم يكتمونها أو يتحدثون بها كبراً وعتاداً ، لا تكذيباً له ولا إكذاباً ، كما تقدم قريبا في الآية ٣٧ - والذين لم يعرفوا الحق ولم يسألوا ولم يبحثوا فهم كالبكم لعدم استفادتهم من الكلام . ووصف هذا الفريق من البكم - وهم الجاهلون - بأنهم في الظلمات لأنهم لا ينظرون في دلالة الآيات المرئية ووصف بذلك الفريق الأول أيضاً وهم المستكبرون - لأنهم لا تؤثر في قلوبهم رؤية الرسول (ص) وصفاته القدسية ، وقد كانت شماتته الشريفة المرضية ، وروحانيته التي هي أقوى من الكبر بائية ، تؤثر في النفوس المستعدة فتجذبها إلى الإيمان ، من غير حاجة إلى إقامة حجة ولا تأليف برهان ، وقد كان يجيئه الاعرابي السليم العطرة تمتحنأ ومعاديا فإذا رآه آمن وقال ما هذا وجه كذاب ودخل عليه رجل فأخذته رعدة شديدة من مهابته فقال له (ص) « هون عليك فإني لست بملك ولا جبار إنما أنا ابن امرأة من قريش تأكل القديد بمكة » فنطق الرجل بحاجته . رواه الحاكم من حديث جابر وقال صحيح على شرط الشيخين ومن الشواهد المؤيدة لما ذكرنا من التقسيم قوله تعالى في سورة يونس (١٠: ٤٢) ومنهم من يستمعون إليك أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون ٤٣ ومنهم من ينظر إليك أفأنت تهدي العمى ولو كانوا لا يبصرون) وأما آية الاسراء فلا يظهر فيها هذا التقسيم ولا معنى ما دلت عليه آيتنا البقرة من إرادة اجماع تلك الصفات الثلاث الخالفة دون جميع طرق الهداية وإتمام تفيضان هذه العلل تعرض لهم في حالات وأوقات مختلفة من يوم الحشر والجزاء ، فيكونون عميا هائمين في الظلمات على وجوههم (٢: ٥٧) يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم) فلا يرون الطريق الموصل إلى الجنة عند ما يساق أهلها إليها ويكونون بكأيوم «لا ينظون ولا يؤذون لهم فيعتذرون» وذلك في بعض

مواقف القيامة وأحوالها ، ويكونون صما لا يسمعون شيئا يسرهم ، وعندما يسمع المؤمنون الملقون بشرى المغفرة من ربهم . ويؤيد هذا التفسير مجموع ما ورد في الآيات والروايات من بيان حال الكفار في الآخرة وروى نحوه عن ابن عباس (رض) فظهر الفرق بينه وبين آيتي البقرة المراد بهما اجتماع الصمم والبكم والعمى في حال واحدة ووقت واحد كأنها صفة واحدة ، ولو حصل بعضها دون بعض لما أفادت أنهم لا يؤمنون .

وتأمل كيف بدأ بذكر الصم في سياق الكلام عن دعوة الإسلام وبيان إعراضهم عن قبولها ، وبدأ بذكر العمى في سياق الكلام عن الحشر ، فيأن الله العجب من دقائق بلاغة هذا القرآن التي أعجزت البشر ، وكلما عاص غائص في بحارها استفاد شيئا جديداً من فرائد الدرر ، فلا تنفذ عجائب إعجاز مبانيه ، ولا تنتهي عجائب إعجاز معانيه .

(٤٠) قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَنَا أَنَا عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ  
 أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ؟ (٤١) بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ  
 فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَتَنْسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ (٤٢) وَلَقَدْ  
 أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِنْ قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُمْ بِالْأَسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ  
 يَتَضَرَّعُونَ (٤٣) فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا ، وَلَكِنْ قَسَتْ  
 قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (٤٤) فَلَمَّا نَسُوا  
 مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ ، حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا  
 أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَمِئَةٍ فَادَّاهُمْ مُمْبِلِسُونَ (٤٥) فَقَطَّعَ دَابِرَ الْقَوْمِ الَّذِينَ  
 ظَلَمُوا وَأَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ .

هذا قول مستأنف أمر الله تعالى رسوله (ص) أن يوجهه إلى المشركين مذكرا  
 إليهم بما أودع في فطرتهم من توحيده عز وجل ليعلموا أن ما تقلدوه من الشرك  
 عارض شاغل يفسد أذهانهم ويخيلاتهم في وقت الرخاء ، وما يخف حمله من البلاء ،

حتى إذا ما نزل بهم مالا يطاق من اللأواء، وأثارت تقطع الأسباب في أنفسهم ضراعة الدعاء، دعوا الله وحده مخلصين له الدين (لئن أجبنا من هذه لتكون من الشاكرين) وضل عنهم ما كانوا يدعون من الأصنام والأوثان، وما وضعت رمزاً له من ملك أو إنسان، لأن هذا دعاء القلب لا دعاء اللسان - ذكرهم بهذا بعد تكبيرهم بالمشابهة بين أمم الناس وأمم الحيوان، وحال من فسدت قواهم الفطرية من الناس، ولذلك قفى عليه بذكر من تركوا التضرع له تعالى حين اليأس، وقبل أن يحيط بهم اليأس، فابتلاهم بالسراء والنعماء، بعد البأساء والضراء، فأعقبهم بدل الشكر فرح البطر، فأخذهم أخذ عزيز مقتدر. قال تعالى :

﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَنَا كَمَا عَذَابَ اللَّهِ أَتَيْتُكُمْ فَأَتَيْتُكُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْ رَبِّي وَأَنْتُمْ كَارِهُونَ ﴾  
قوله تعالى (أرايتكم) هو عند جمهور علماء العربية بمعنى (أخبروني) والتاء ضمير رفع والكاف حرف خطاب كدبه الضمير لا محل له وتغيير حركته باختلاف المخاطب دون التاء فتظل مفتوحة في المؤنث والمثنى والجمع وقد أطلوا القول في المذاهب والآراء في إعرابه ومعناه في كتب اللغة وبعض كتب التفسير. وأقول إن هذه الصيغة (أرايتكم) في خطاب الجمع بالكاف والميم لم تذكر إلا في هذه الآية وفي الآية الآتية بعد بضع آيات وذكرت في خطاب المفرد بالكاف في قوله تعالى من سورة الاسراء (أرايتك هذا الذي كرمت على) الخ وليس في هذه الآية استفهام في الجملة الشرطية ولكن المفسرين قدروا فيها استفهاماً محذوفاً. قال البيضاوي كغيره والمعنى أخبرني عن هذا الذي كرمت على بأمرى بالسجود له لم كرمته على؟ وجعل قوله بعد ذلك (لئن أخرتني إلى يوم القيامة) الخ كلاماً مبتدأ.

وقد استعمل أرايت وأرايتم - بدون كاف - مثل هذا الاستعمال في أكثر من عشرين آية أكثرها قد صرح فيه بعدها بالاستفهام فمنه في جملة غير شرطية قوله تعالى (٢٥ : ٤٣) أرايت من اتخذ إلهه هواه أفانت تكون عليه وكيلاً؟) وقوله (٤٦ : ٣) قل أرايتم ما تدعون من دون الله أروني ماذا خلقوا من الأرض) ومثلها الآيات التي في سورة الواقعة. ومنه في الجمل الشرطية (٢٦ : ٢٠٥) أرايت إن متعناهم

سنتين ٢٠٦ ثم جاءهم ما كانوا يدعون ٢٠٧ ما أغنى عنهم ما كانوا يمنعون) ومثلها الآيات التي في آخر سورة العلق والآيات التي في آخر سورة الملك . فمن تأمل هذه الآيات كلها لا يظهر له فيها ما قالوه من أن معناها أخبرني وأخبروني إلا بما يأتي من التوجيه ، قال القاضي البيضاوي في (أرأيتمكم) استفهام وتعجيب . وقال الراغب في مفرداته لم بعد الإشارة إلى عدة آيات مصدرية بهذا اللفظ : كل ذلك فيه معنى التنبيه . وقد سدد كل منهما وقارب . والذي أراه جامعاً بين الأقوال أن (أرأيتمكم) و (أرأيتم) استفهام عن الرأي أو عن الرؤية التي بمعنى العلم ، وأن الاستفهام في هذا الاستعمال للتقرير ، وأن المراد منه التنبيه والتمهيد ، لما يذكر بعده من نبأ غريب أو عجيب ، أو استفهام تقوم به في المسألة الحجة ، وتدحض الشبهة ، ولولا أن الاستفهام للتقرير ، لما كان لقول الجمهور أنه بمعنى طلب الإخبار وجه وجيه والمفعول الأول لأرأيتم أو أرأيتم التي تتلوها الجملة الشرطية محذوف يفهم من مضمونها . ويقدر بحسب المقام وقد تسد الجملة الاستفهامية مسد المفعولين .

والعنى : قل أيها الرسول لهؤلاء المشركين المكذبين أرأيتم أنفسكم كيف تكون حالكم مع من تعبدون - أو أرأيتم ما تدعون من دون الله - أي أخبروني عن رأيكم أو عن مبلغ علمكم في ذلك - إن أنا كم عذاب الله الذي نزل بمن كان من أقوام الرسل قبلكم ، كالريح الصرصر العاتية ، والصاعقة أو الرجفة الفاضية ، ومياه الطوفان المفرقة ، وحرارة الظلة الحارقة ، أو أتتكم الساعة بمقدمات أهوالها ، أو ما يلي البعث من خزيتها ونكالتها ، أغير الله في هذه الحالة تدعون ؟ أم إلى غيره فيها تجأرون ؟ إن كنتم صادقين في دعواكم ألوهية هؤلاء الشركاء ، الذين اتخذتموهم أولياء ، وزعمتم أنهم فيكم شفعاء ، أو إن كان من شأنكم الصدق فأخبروني أغير الله تدعون إذا أنا كم أحد هذين الأمرين اللذين يحلو دونهما الأمرين ؟ وذهب بعض المفسرين إلى كون متعلق الاستخبار محذوفاً تقديره أخبروني إن أنا كم ما ذكر من تدعون لكشفه أخصون غير الله بالدعاء ، كما هو شأنكم وقت الرجاء ؟ أم تخصونه وحده بالدعاء وتنسون ما اتخذتم من الشركاء إذ يضل عنكم من ترجون من الشفعاء ثم أجاب تعالى عنهم مخبراً إياهم عما تقتضيه فطرته فقال .

يطلب إياه تدعون فيكشف ما تدعون إليه إن شاء وتنسون ما تشركون <sup>١</sup> أي لا تدعون في تلك الحالة غيره لا وحده ولا معه ، بل تخصونه وحدد بالدعاء ، فيكشف أي يزيل ما تدعونه إلى كشفه إن شاء . لأنه هو القادر عليه دون جميع العباد ، وتنسون ما تشركون به الآن من الشفعاء والأنداد لأن القرع إليه سبحانه عند شدة الضيق واليأس من الأسباب مركوز في فطرة البشر ، تنبعث إليه بذاتها كما تنبعث إلى طلب الغذاء عند الجوع مثلاً فلا يذهب به ما يتلقى بالتعليم الباطل من مسائل الدين غالباً إلا من تم فساد فطرته ، وانتهت سفالة طينته ، حتى كان كالأعجم ، لا يفهم ولا يفهم ، وإنما مثل تعاليم الشرك مع هذه الغريزة الفطرية كمثل ما كان عند المشركين من أحكام الطعام الباطلة مع غريزة التغذية ، فإنهم كانوا يحرمون بعض الطيبات كالبحائر والسوائب وينجحون بعض الخبائث كالميتة والدم المسفوح ، فيجنون على غريزة التغذية بأكل هذا والحرامان من ذلك ، ثم يأكلون كل شيء عند الاضطرار ، كذلك يجنون على غريزة التوجه إلى خالقهم وخالق العالم كله بما يتخذون من الأنداد والأولياء والشفعاء الذين يتوجهون إليهم كما يتوجهون إلى الله ويحبونهم كحب الله ، ذلك الحُب الذي منشؤه التقديس واعتقاد القدرة على النفع ودفع الضر من غير طريق الأسباب . فإنهم عند الشدة ينسونها ويدعون الله وحده

ولهذا الاعتقاد وما يستلزمه من الحُب والتعظيم ثلاث درجات : أسفلها وأعلىها في الجهل أن يعتقد في شيء من المخلوقات أنه هو الإله الذي ينفع ويضر بذاته فيتوجه إليه ويدعوه ويتضرع إليه حتى عند اشتداد اليأس بائساً متضرعاً ، لأن غريزة الإيمان بالسلطة الغيبية حصرت عنده في هذا المخلوق أو هذه المخلوقات كما تلقى عن قومه وهو لا يفكر في كون ذلك معقولاً أو غير معقول ، ويلي هذه الدرجة أن يعتقد أن الإله نفسه قد حل في بعض المخلوقات واتحد بها كما تحل الروح في البدن وتدبره فيكونان بذلك شيئاً واحداً ، والفصل بين هذه الدرجة وما قبلها هو أن هذه مفرغة في قالب من النظريات الفلسفية ، مزينة بحلى وحلل من التخيلات الشعرية ، وتلك ساذجة عقل من التناسف الجدلية عطل من المزينات الخالية . ويشتركان في أن منتحلتيها يعبدون ذلك المخلوق المدرك بالحواس ويدعونه تضرعاً وخفية حتى عند اشتداد الكرب واليأس

وراءها الدرجة الثالثة التي هي أرق درجات الشرك إذ هي أرقها وأضعفها وهي أن يعتقد أن الله تعالى هو الخالق لكل شيء القادر على كل شيء المتصرف في كل شيء ولا يستطيع أحد من دونه شيئاً، ولكن له وسطاء بينه وبين عباده يقر بونهم إليه زلفى ويشفعون لهم عنده فهو لأجلهم يعطى ويمنع، ويضر وينفع، ويغفر ويرحم، ويوجد ويعدم وهذه هي الدرجة التي ارتقت إليها وثنية مشركى قريش، فقد حكى الله تعالى عنهم في كتابه أنهم يقولون بأنه هو الخالق لكل شيء الذى بيده ملكوت كل شيء وهو يحيى ولا يحار عليه، وأنهم يقولون فيما اتخذوه من ذنوبه من الأولياء (مانعيهم إلا ليقر بونا إلى الله زلفى \* هؤلاء شفعاؤنا عند الله) فلما كانوا يعتقدون أن لهم تأثيراً ووساطة في أفعال الله تعالى - كدفع الضر وجلب النفع - يدعونهم ويعظمونهم لأجلها، كان دعاؤهم وتعظيمهم إياهم عبادة إذ لا معنى للعبادة إلا هذا ولما كانوا عندهم غير مستقلين بذلك من دون الله، وكان الله تعالى - بزعمهم - غير فاعل ذلك بمحض إرادته الأزلية من دون شفاعتهم ووساطتهم سموا شركاء لله

وأما التوحيد الخالص فهو الإيمان الجازم بأن الله يفعل ما يشاء ويختار بمحض إرادته الأزلية المنزهة عن تأثير الحوادث فيها، وأن جميع الخلق مسخرون بإرادته وتديره، خاضعون لسننه وتقديره، لا يملك أحد منهم لنفسه ولا لغيره شيئاً إلا في دائرة الأسباب التي جعلها بينهم شرعاً، وأن الوساطة بين الله تعالى وعباده محصورة في تبليغ رسالته إليهم دون تصرفه فيهم، وأن شفاعاة الآخرة لله وحده، يأذن لمن شاء إذا شاء بما شاء من الدعاء لمن يشاء ممن ارتضى. ومن دلائل ذلك قوله تعالى لخاتم رسله (ليس لك من الأمر شيء - قل إن الأمر كله لله - قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضراً إلا ما شاء الله - إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء - قل إني لا أملك لكم ضراً ولا رشداً \* قل إني لن يجيرني من الله أحد ولن أجد من دونه ملتحداً \* إلا بلاغا من الله ورسالاته .. قل لله الشفاعاة جميعاً - من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء - ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون) الخ ولما كانت تلك الوساطة الشركية وهمية لا أثر لها في الوجود وإنما هي تقاليد

موروثة كان أولئك الأذكياء جديرين بأن ينسوها إذا جد الجد وعظم الخطب ،  
 كالحالتين اللتين ذكرهما الله تعالى في هذه الآية أو مادونهما كالحالة التي بينها الله تعالى  
 في قوله ( ٢٩ : ٦٥ ) فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البر  
 إذا هم يشركون ) وقوله ( ٣١ : ٣١ ) وإذا غشيهم موج كالظلل دعوا الله مخلصين له  
 الدين فلما نجاهم إلى البر فمنهم مقتصد وما يجحد بآياتنا إلا كل خثار كفور ) ومثلهما في  
 سورة يونس وقال تعالى في سورة الاسراء ( ١٧ : ٦٧ ) وإذا مسكم الضر في البحر ضل  
 من تدعون إلا إياه فلما نجاهم إلى البر أعرضتم وكان الانسان كفوراً ) فسروا الضلال  
 هنا بالنسيان فهو بمعنى الآية التي تنسرها ، وأما ضلال آلهتهم عنهم في الآخرة  
 فقد ذكرت في آيات كثيرة في سور متفرقة ، ويراد ببعضها غيبتها عنهم بعدم وجودها  
 معهم هنالك وحرمانهم مما كانوا يرجون من شفاعتها ، لا غيبتها عن قلوبهم وخواطرهم  
 كما هو المراد هنا ، وروى عن بعض المفسرين أن المراد بنسيانهم إياها جعلها بمنزلة  
 المنسى بعدم دعائها فقد ذكر الرازي في النسيان قولين قال ( الأول ) قال ابن عباس  
 المراد تتركون الأصنام ولا تدعونهم لعلمكم أنها لا تنضر ولا تنفع ( الثاني ) قال الزجاج  
 يجوز أن يكون المعنى أنكم في ترككم دعاءهم بمنزلة من قد نسيهم ، وهذا قول الحسن  
 لأنه : قال يعرضون عنه بإعراض الناسي اه أقول لم ينقل ابن جرير ولا ابن كثير  
 في تفاسيرهما ولا السيوطي في الدر المنثور شيئاً في الآية عن ابن عباس ولا الحسن  
 ولا غيرهما من مفسري الصحابة والتابعين .

وقد استشكل المفسرون ما دلت عليه الآية من جواز كشف عذاب الاستئصال  
 وعذاب الساعة عن المشركين بدعائهم مخالفتهم لما عرف من سائر النصوص مع قوله تعالى  
 ( وما دعاء الكافرين إلا في ضلال ) وأجيب بأن مامضت به سنته تعالى في الأمم وما  
 دلت عليه النصوص إنما يدل على عدم وقوع هذا الكشف لاعلى عدم جوازه وقد  
 علق كشف ذلك هنا بمشيئته تعالى ، فهو يقول إنه يكشف ذلك إن شاء ، لأن  
 مشيئته نافذة حتى في كشف عذاب الاستئصال وأحوال الساعة وهما النوعان اللذان  
 لا تتعلق قدر الخلقين الموهوبة لهم من الله تعالى بشيء من أمرهما لأمرهما فوق  
 الأسباب التي سخرها الله تعالى خلقه ، ولكنه تعالى لا يشاء ذلك لأنه ينافي حكمته

وتقديره الذي جرت به سنته في الأمم، ويمكن أن يجاب أيضاً بأن المراد باتيان عذاب الله ظهور أماراته ومقدماته وبالساعة القيامة الصغرى أى الموت بظهور علاماته، ونزول سكراته، والإيمان يقبل قبل وصول عذاب الاستئصال إلى مستحقه بالفعل وقبل بلوغ الروح الخالقوم من المحتفر، وقيل: إن بعض كرب الساعة تكشف حتى عن الكفار ككرب طول الوقوف بالشفاعة العظمى، ولكن هذا لا يصح جواباً لأنه لا يكون بدعائهم.

ومن مباحث اختلاف الأداء في القراءة أن نافعا قرأ - أ رأيت وأ رأيتم - بكاف وبغير كاف في جميع القرآن بتسهيل الهمزة الثانية بأن جعلها بين الهمزة والألف، وقرأ الكسائي بحذفها والباقون باتباعها، وهي لغات للعرب معروفة، ومن شواهد حذف الهمزة (سل بنى إسرائيل) أصلها: أسأل. ومنها في الشعر\* إن لم أقاتل فالبسوني برعاً\* أصله فالبسوني.

وقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فأخذناهم بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون ﴿ أقسم الله تعالى لرسوله (ص) أنه أرسل رسلاً قبله إلى أمم قبل أمته فكانوا أرسخ من قومه في الشرك وأشد منهم إصراراً على الظلم فإن قومه يدعون الله تعالى وحده عند شدة الضيق وينسون ما اتخذوه من دونه من الأولياء والانداد، وأما تلك الأمم فلم تلن الشدائد قلوبهم ولم تصالح ما أفسد الشيطان من فطرتهم.

الأخذ بالبأساء والضراء عبارة عن إنزالهما بهم، وأخذ الشيء يطلق على حوزة وتحصيله بالتنازل، والمك أو الاستيلاء والقهر وقد يسند هذا إلى الأسباب غير الفاعلة المريدة كقوله تعالى (أخذته العزة بالإثم - فأخذهم الطوفان - فأخذهم العذاب - فأخذتهم الصيحة .. الصاعقة .. الراجفة) والبأساء اسم يطلق على الحرب والمشقة والبأس الشدة في الحرب والخوف في الشدة والعذاب الشديد والقوة والشجاعة، والبؤس والخضوع والفقر كذا في لسان العرب وقال الراغب البؤس والبأساء الشدة والمكروه إلا أن البؤس في الفقر والحرب أكثر والبأس والبأساء في النكابة وأورد الشواهد على ذلك والضراء فعلا من الضر وهو ضد النفع وتطلق على السنة أى الجذب والأذى وسوء الحال حسياً كان أو معنوياً - كالسراء من السرور وهى ضدها التى



تقبلها كالنعاء وأما الضر فيقابلة النفع ، وفسر ابن جرير البأساء بشدة الفقر والضيقة في المعيشة والضرء بالاسقام والعلل العارضة في الأجسام ، ونقل نحوه الرازي عن الحسن ، وأخرج أبو الشيخ عن سعيد بن جبير أن البأساء خوف السلطان وغلاء السعر ، والأقوال في الكأمتين متقاربة والفرق بينهما - كما أفهم - أن البأساء ما يقع في الخارج من الأمور الشديدة الوقع على من يمسه تأثيرها كالخرب الحاضرة الآن فإن وقعها أليم شديد على من أصيبوا بفقد أولادهم أو تخريب بلادهم أو ضيق معاشهم ، وأما الضراء فهي كل ما يؤلم النفس المأشديداً سواء كان سببه نفسياً أو بدنياً أو خارجياً - فعلى هذا تكون البأساء من أسباب الضراء ، وقالوا إنهما جاءتا على وزن حمراء ولم يرد في مذكرهما وزن أحمر صفة بل ورد اسم تفضيل ، والتضرع لإظهار الضراعة بتكلف أو تكثر وهي الضعف أو الذل والخضوع .

ومعنى الآية : نسف أننا قد أرسلنا رسلاً إلى أمم من قبلك فدعوهم إلى توحيدنا وعبادتنا فلم يستجيبوا لهم فأخذناهم أخذ ابتلاء واختبار بالبأساء والضراء ليكون ذلك معداً لهم للإيمان لما يترتب عليه بحسب طباع البشر وأخلاقهم ، من التضرع والجوار بالدعاء لهم إذ مضت سنتنا بجعل الشدائد مربية للناس ، بما ترجم المغرورين عن غرورهم ، وتكف الفجار عن فجورهم ، فما أجدرها بإرجاع أهل الأوهام ، عن دعاء أمثالهم من البشر وما دونهم من الأصنام ، ولكن من الناس من يصل إلى غاية من الشرك والتسقى ، لا يزل يلبها بأس ولا يزلها بؤس ، فلا تنفع معهم العبر ، ولا تؤثر فيهم الغير ، وكان أولئك الأقسام منهم ، ولذلك قال تعالى فيهم .

﴿ فاولوا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا ﴾ جعل ابن جرير لولا هنا للتخفيف بمعنى هذا ، وجعلها الجمهور نافية ، أي فهلا تضرعوا خاشعين لنا نأبين إلينا عند ما جاءهم البئس من عذابنا فرأوا بوادره ، وحذروا وأخروه ، لنكشفه عنهم قبل أن يحيط بهم ؟ أو فما خشعوا ولا تضرعوا إذ جاءهم بأسنا ﴿ ولكن قست قلوبهم ﴾ فكانت أنفسى من الحجر ، إذ لم تؤثر فيها النذر ، ﴿ وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون ﴾ من الكفر والمعاصي بما يوسوس اليهم من تحسين الثبات على ما كان عليه آبائهم

وأجداهم ، وتقبيح الطاعة والانتقيا إلى رجل منهم لا مزية له عليهم . وقد فصلنا القول من قبل في تزيين أعمال الناس إليهم وما ينسب منها إلى الشيطان لقيحه وما ينسب إلى الله تعالى لأنه تعبير عن خلقه وتقديره وسننه في عبادة ، وما يحسن إسناده إلى المجهول ، فيراجع في تفسير ( زين للناس حب الشهوات ) من جزء التفسير الثالث ( ص ٢٣٨ )

﴿ فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء ﴾ أي فلما أعرضوا عما أنذروهم ووعظهم به الرسل وتركوا الاهتداء به حتى نسوه أو جعلوه كأنهم في عدم الاعتبار والانتعاض به لإصرارهم على كفرهم ، وجودهم على تقليد من قبلهم . بلوناهم بالحسنات بما فتحنا عليهم من أبواب كل شيء من أنواع سعة الرزق ورخاء العيش وصحة الأجسام ، والأمن على الأنفس والأموال ، كما قال تعالى في قوم موسى ( ٧ : و ١٦٨ ) وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلمهم يرجعون ) فلم يتربوا بالنعم ، ولا شكروا النعم ، بل أفادتهم النعم فرحاً وبطراً ، كما أفادتهم الشدائد قسوة وإشراً ﴿ حتى إذا فرحوا بما أوتوا ﴾ منها ، فسقوا عن أمر ربهم بطراً وغروراً بها ﴿ أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون ﴾ أي أخذناهم بعذاب الاستئصال حال كوننا مباغتين لهم أو حال كونهم مبعوثين إذا فجأهم على غرة من غير سبق أمانة ولا مهال للاستعداد أو للهرب فإذا هم مبلسون أي متحسرون يأسون من النجاة ، أو هالكون منقطعة حججهم والابلاس في اللغة اليأس والقنوط من الخير والرحمة ، والتعجير والدهشة ، وانقطاع الحجة ، والسكوت من الحزن أو الخوف والنعم ، واستشهدوا له بقول العجاج :  
ياصاح هل تعرف رسماً مكرساً قال نعم أعرفه ، وأبلساً

وتقولهم: أبلست الناقة إذا لم ترغ من شدة الضبعة، وهي بالتحريك شدة شهوة الفحل . يقال ضبعت الناقة ضبعاً ( من باب فرح )

والآية تفيضان البأساء والضراء، وما يقابلهما من السراء والنعماء مما يترتب ويتهدب به الموفقون من الناس وإلا كانت النعم ، أشد وبالاعليهم من النقم وهذا ثابت بالاختيار ، فلا خلاف في أن الشدائد مصلحة للفساد وأجدر الناس بالاستفادة من

الحوادث المؤمن ، كما ثبت في حديث صهيب مرفوعاً في صحيح مسلم « عجبنا لأمر المؤمن إن أمره كله له خير وليس ذلك لأحد إلا للمؤمن ، إن أصابته سراء شكر فكان خيراً له . وإن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له » وقد بينا وجه استفادة المؤمن من الشدائد في تفسير الآيات التي نزلت في شأن غزوة أحد من سورة آل عمران ، وهالك بعض ما رووه في ذلك من الآثار ، قال الحافظ ابن كثير في تفسير الآية : « قال الحسن البصرى من وسع الله عليه فلم ير أنه يمكر به فلا رأى له ومن قتر عليه فلم ير أنه ينظر له فلا رأى له ثم قرأ ( فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء ) الآية قال الحسن مكر بالقوم ورب السكبة : أعطوا حاجتهم ثم أخذوا ، رواه ابن أبي حاتم . وقال قتادة بغت القوم أمر الله وما أخذ الله قوماً قط إلا عند سكرتهم وغررتهم ونعمتهم فلا تغتروا بالله فإنه لا يغتر بالله إلا القوم الفاسقون ، رواه ابن أبي حاتم أيضاً . وقال مالك عن الزهري ( فتحنا عليهم أبواب كل شيء ) قال رخاء الدنيا وسترها : وقد قال الامام أحمد حدثنا يحيى بن غيلان حدثنا رشدين بن سعد أبو الحجاج المهري <sup>(١)</sup> عن حرملة بن عمران التجيبي بن عقبة عن مسلم عن عقبة بن عامر عن النبي ( ص ) قال « إذا رأيت الله يعطى العبد من الدنيا على معاصيه ما يجب فأنما هو استدراج » <sup>(٢)</sup> ثم تلا رسول الله ( ص ) ( فلما نسوا ما ذكروا به ) الآية ورواه ابن جرير وابن أبي حاتم من حديث حرملة وابن لهيعة عن عقبة بن مسلم عن عقبة بن عامر به : وقال ابن أبي حاتم حدثنا أبي حدثنا هشام بن عمار حدثنا عراك ابن خالد بن يزيد حدثني أبي عن ابراهيم بن أبي عيلة عن عبادة بن الصامت أن رسول الله ( ص ) كان يقول « إذا أراد الله بقوم اقتطاعاً فتح لهم أو فتح عليهم باب خيانة ( حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون ) » كما قال ( قطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين ) ورواه أحمد وغيره . اهـ

١ ( رشدين بوزن غسليين وهو ضعيف سىء الحظ

- ٢ ) لفظ الجامع الصغير « إذا رأيت الله تعالى يعطى العبد من الدنيا ما يجب وهو مقيم على معاصيه فأنما ذلك منه استدراج » وعزاه إلى أحمد والطيبراني والبيهقي وعلم عليه بالحسن

وسيعاد هذا البحث في تفسير سورة الأعراف ٧: ٩٣ ٩٨ وغيرها مما في معناها ومن مباحث اللفظ التحوية أن إذا من قوله (فأذا هم مبلسون) هي التي يسمونها العجائية لإفادتها ترتب ما بعدها على ما قبلها فجأة وهي حرف عند الكوفيين، وظرف زمان أو مكان عند البصريين (قولان) منصوبة بخبر المبتدأ، فالمعنى عليه هنا أنهم أبلسوا في مكان إقامتهم أو في زمانها، على أن الفاء وحدها تفيد التعقيب وهو ترتب ما بعدها على ما قبلها من غير فاصل، ولكن الفرق بين « فهم مبلسون » وبين « فإذا هم مبلسون » عظيم، لا يخفى على ذى ذوق سليم؛ فذلك خبر مجرد، وهذا تمثيل لمعنى مؤكد محدد.

﴿ فقطع دابر القوم الذين ظلموا ﴾ أى فهلك أولئك القوم الذين ظلموا أنفسهم بتكذيب الرسل والاصرار على الشرك وأعماله واستؤصلوا فلم يبق منهم أحد، كنى عن ذلك بقطع دابرهم وهو آخر القوم الذى يكون فى أديارهم، وقيل دابرهم أصلهم وهو مروى عن السدى من المفسرين والأصمعى من نقلة اللغة، والأول أظهر، والمعنى على القولين واحد، ووضع المظهر الموصوف بالموصول موضع المضمحل للاشعار بعلية الإهلاك وسببه وهو الظلم، ولا بد من زهوق الباطل فظهور الحق.

﴿ والحمد لله رب العالمين ﴾ أى والثناء الحسن فى ذلك الذى جرى من نصر الله تعالى لرساله باظهار حججهم، وتصديق نذرهم، وإهلاك المشركين الظالمين وإراحة الأرض من شركهم وظلمهم، ثابت ومستحق لله رب العالمين المدير لأمرهم المقيم لأمر اجتماعهم، بحكمته البالغة، وسنته العادلة. فهذه الجملة بيان للحق الواقع من كون الحمد والثناء على ذلك مستحق لله تعالى وحده، وإرشاد لعباده المؤمنين، يذكركم بما يجب عليهم من حمده على نصر المرسلين المصلحين، وقطع دابر الظالمين المفسدين، وحمده فى عاقبة كل أمر، وخاتمة كل عمل. كما قال فى عبادة المتقين ( وآخر دعوانهم أن الحمد لله رب العالمين ) وسواء كان ذلك الأمر الذى تم من السراء أو الضراء . فان للمتقين فى كل منهما عبرة وفائدة . ونعمة ظاهرة أو باطنة .

(٤٦) قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ ؟ انظُرْ كَيْفَ نَصَرَفُ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدَفُونَ (٤٧) قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَنزَلْنَا اللَّهُ بَعْثَةً أَوْ جَهْرَةً هَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الظَّالِمُونَ ؟ (٤٨) وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ، فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٤٩) وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا يُمَسِّمُهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ

إن القول في مناسبة هذه الآيات لما قبلها كاقول فيما قبلها سواء ، فهي ضرب من ضروب الدعوة إلى التوحيد والرسالة بوجه آخر من وجوه الاحتجاج ، قال تعالى

﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ ؟ ﴾ أي قل أيها الرسول لهؤلاء المشركين المكذبين بك وبما جئت من التوحيد والهدى أرايتم ماذا يكون من شأنكم مع آلهتكم الذين تدعونهم راجين شفاعتهم إن أصمكم الله تعالى فذهب بسمعكم ، وأعماكم فذهب بأبصاركم ، وختم على قلوبكم وألبابكم التي هي مراكز الفهم والشعور والعقل من أنفسكم ، فأصبحت لا تسمعون قولاً ولا تبصرون طريقاً ، ولا تفكرون نفماً ولا ضراً ، ولا تدركون حقاً ولا باطلاً - من إله غير الله يأتاكم بذلك ، أو بما ذكر مما أخذ الله منكم ؟ أي لا إله غيره فيقدر على إتيانكم به ، ولو كان ما اتخذتم من دونه من الأنداد والأولياء آلهة تقدروا على ذلك ، وإذا كنتم تعلمون أنهم لا يقدرون فلماذا تدعونهم والدعاء عبادة

لا يكون إلا للاله القدير ؟ ﴿ انظر كيف نصرّف الآيات ثم هم يصدفون ﴾ أي انظر كيف تنوع الحجج والبيّنات الكثيرة وجعلها على وجوه شتى ليتذكروا ويقتنعوا ، فينبوا ويرجعوا ، ثم هم يعرضون عنها ، ويتجنبون التأمل فيها ، يقال صدف عن الشيء صدفاً وصدوقاً إذا عرض إعراضاً شديداً ، قيل إنه مأخوذ من صدفة الجبل أي جانبه ومنقطعه . والعطف ثم يفيد الاستبعاد لأن تعريف الآيات والدلائل

سبب غاية الاقبال ، فكان من المستبعد في المعتاد والمعقول أن يترتب عليه منتهى الاعراض ، وقد سبق مثل هذا في أول السورة . ويليهِ في أوائلها الكلام في إعراضهم عن الآيات ، وقد فصلنا القول في تفسيره تفصيلاً .

﴿ قل أرأيتم إن أتاكم عذاب الله بغتة أو جهرة هل يهلك إلا القوم الظالمون ﴾  
 أى قل أيها الرسول لهؤلاء المشركين الظالمين أرأيتم أنتم أنفسكم كيف يكون شأنكم - أو أخبروني عن مصيركم - إن أتاكم عذاب الله الذى مضت سنته فى الأولين ، بانزاله بأمثالكم من المكذبين المعاندين ، مباغتاً ومفاجئاً لكم - أو إتيان مباغته - فأخذكم على غرة لم تتقدمه أمانة تشعركم بقرب نزوله بكم ، أو أتاكم ظاهراً مجاهراً - أو إتيان جهرة - بحيث ترون مبادئه ومقدماته أبصاركم ، هل يهلك به إلا القوم الظالمون منكم ، وهم المصرون على الشرك وأعماله عناداً وجحوداً ، إذ مضت سنته تعالى فى مثل هذا العذاب أن ينبجى منه الرسل ومن انبعضهم من المؤمنين ، فكأنه قال لا يهلك به غيركم ، وإنما تهلكون بظلمكم لأنفسكم وجناتكم عليها .  
 وقد ظن بعض المفسرين أن هذا من العذاب الذى يكون عاماً يؤخذ فيه غير الظالم بجريرة الظالم كالمصائب التى تحل بالأمم من جراء ظلمهم وفجورهم الذى يقضى إلى ضعفهم والاعتداء على استقلالهم ، أو إلى تفشى الأمراض أو المجاعات فيهم فكفوا فى تفسير الآية تكلفنا يصححون به ظنهم ، فزعموا أن هلاك غير الظالم بهذا العذاب لا ينافى الحصر لأنه يكون عذاباً فى الظاهر فقط وأما فى الباطن والحقيقة فهو سعادة لما يترتب عليه من الثواب والدرجات الرفيعة ، ومن أشهر هؤلاء الظالمين فى الآية غير الحق الرازى والطبرسى . ويدل على ما اخترناه ما ذكر من الجزاء على تكذيب الرسل فى قوله تعالى .

﴿ وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين ﴾ أى تلك سنتنا فى إهلاك المكذبين للرسل : ما نرسل المرسلين إليهم إلا مبشرين من آمن وأصلح عملاً بالجزاء الحسن اللائق بهم ، ومنذرين من أصر على الشرك والافساد فى الأرض بالجزاء السيئ الذى يستحقونه ﴿ فن آمن وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ أى فلا خوف

عليهم من عذاب الدنيا الذي ينزل بالجاحدين ، ولا من الآخرة الذي أعده الله للكافرين ، ولا هم يحزنون يوم لقاء الله تعالى على شيء فاتهم لأن الله تعالى يقيمهم من كل فرع [ لا يحزنهم الفرع الأكبر وتتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذي كنتم توعدون ] وهم الذين قال فيهم ( وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة — وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ) ولك أن تقول إن هؤلاء السكالة لا يحزنون في الدنيا أيضاً بما يحزن منه الكفار والفساق كفوات شهوات الدنيا ولذاتها ، أو لا يكون حزنهم كحزنهم في شدته وطول أمده فاتهم إذا عرض لهم الحزن لسبب صحيح كموت الولد والقريب والصديق أو فقد المال وقلة النصير يكون حزنهم رحمة وعبرة ، مقرونا بالصبر وحسن الأسوة ، لا يضرهم في أنفسهم ولا أبدانهم ، ولا يغير شيئاً من عاداتهم وأعمالهم . فالإيمان بالله يعصمهم من ارهاق البأساء والضراء ، ومن بطر السراء والنعماء ، عملاً بقوله عز وجل ( ٥٧ : ٢١ ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير ٢٢ لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم . والله لا يحب كل مختال فخور )

﴿ والذين كذبوا بآياتنا يسهم العذاب بما كانوا يفسقون ﴾ أي والذين كذبوا بآياتنا التي أرسلنا بها الرسل يصيبهم العذاب في الدنيا أحياناً ولا سيما عند الجحود والعناد ، الذي يكون من المجموع دون بعض الافراد ، وفي الآخرة على سبيل الشمول والاطراد ، وذلك بسبب فسقهم أي كفرهم وإفسادهم ، فهؤلاء قد ذكروا في مقابل الذين آمنوا وأصلحوا أنفسهم وأعمالهم ومعاملاتهم ، فالتكذيب يقابل الايمان والفسق يقابل الاصلاح ، وإن كان أعم منه في اللغة والاصلاح ، فهو يطلق على الكفر والخروج من الطاعة . وفسر ابن زيد الفسق بالكذب هنا وفي كل القرآن وهو تفسير غير مسلم والمس اللبس باليد وما يدرك به ، ويطلق على ما يصيب المدرك مما يسوءه غالباً من ضر وشر وكبر ونصب ولعوب وعذاب الضراء والبأساء . وهذا الاستعمال كثير في القرآن يعد بالعشرات ، ويسند الفعل فيه إلى سبب السوء والالم ، وقد أسند إلى مايسر في مقابلة إسناده إلى مايسوء في قوله تعالى ( ٣ : ١٢٠ إن تمسكم حسنة تسوءم وإن تصبكم سيئة يفرحوا بها ) وفي الآية السابعة عشرة من هذه السورة وقد

تقدم ، وفي قوله تعالى (٧٠ : ١٩) إن الانسان خلق هلوعا ٢٠ إذا مسه الشر جزوعا ٢١ وإذا مسه الخير منوعا ٢٢ (الامصليين) وذكر مس الضر في أواخر سورة يونس (١٠ : ١٠٧) وقابله بارادة الخير . وقد ورد المس بمعنى الوقاع في سورة البقرة ولم يرد القرآن بمعنى اللبس باليد إلا في قوله تعالى (٥٦ : ٨٢) لا يمسه إلا المطهرون) أى القرآن ، وفسر بعضهم المس بالاطلاع والمطهرين بالملائكة

(٥٠) قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ ، إِنْ أَتَّبَعْتُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ ، قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ (٥١) وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُخْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (٥٢) وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ، مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ (٥٣) وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا ؟ أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ ؟

إن الآيات الأربع التي قبل هذه الآيات قد بينت أركان الدين وأصول العقائد وهي توحيد الله عز وجل والرسالة أو وظيفة<sup>(١)</sup> الرسل عليهم الصلاة والسلام والجزاء على الأعمال وقد جاءت الآيتان الأوليان من هذه الآيات الأربع بع بعدهن منفصلتين لما فيهن من بيان وظيفة الرسل العامة بتطبيقها على خاتم الرسل صلوات الله وسلامه عليه وعلى

(١) نستعمل كلمة الوظيفة بمعناها العرفي وهو عمل المرء الدائم الذي تكلفه إياه الدولة وما في معناها فيسمى القضاء وظيفته والكتابة وظيفته وإنما الوظيفة في الأصل الراتب الذي يعطى للعامل أو غيره وهذه التسمية مجازية علاقتها اللزوم



الله وإزالة أوهام الناس فيها ومن بيان أمر الجزاء في الآخرة وكون الأمر فيه لله تعالى وحده على الوجه الذي يزيد عقيدة التوحيد تقريراً وتأكيداً وبياناً وتفصيلاً .  
وذهب الرازي إلى أن هذا من بقية الكلام على قوله ( ٣٨ ) وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه ) وما قلناه أظهر . وقد بدئت الآية الأولى بالأمر بالقول على ما علمنا من أسلوب هذه السورة في بيان المسائل التي يتعلق بها التبليغ فقال عز وجل

﴿ قل لا أقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك ﴾  
أى قل أيها الرسول الذي لم يبعث إلا كما بعث غيره من الرسل مبشراً من أجاب دعوته بحسن الثواب ، ومنذراً من ردها سوء العقاب ، لهؤلاء الكفار المشاغبين لك بغير علم يميزون به بين شؤون الألوهية وحقيقة الرسالة ، الذين يفترحون عليك من الآيات الكونية ما يعمون أن البشر لا يقدرون عليه ، لأنهم وإن قالوه تعجيزاً - يتوهمون أن الرجل من البشر لا يكون رسولا إلا أن يخرج من حقيقة البشرية ويصير إلهاً قادراً على ما لا يقدر عليه البشر ، وعالمًا بكل ما يعجز عن علمه البشر ، وإن لم يكن من موضوع الرسالة التي عهد إليه أمر تبليغها - أو يصير ملكاً من الملائكة في متعلق قدرته ومتناول علمه لأن أمر الرسالة في خيالهم يناقى البشرية التي حقرها في أنفسهم جهالهم وسوء حالهم وفساد أعمالهم قل لهؤلاء لا أقول لكم عندى خزائن الله أتصرف ، أخزنه وأحفظه فيها من أرزاق العباد وشؤون الخلقات بمعنى الخزونات فالخزائن جمع خزينة أو خزانة وهي ما يخزن فيها الشيء من يريد حفظه ومنع غيره من التصرف فيه ( والله خزائن السموات والأرض ) يتصرف فيها كما يشاء ، ولا يقدر أحد من خلقه على التصرف في شيء منها إلا ما أعطاه تعالى إياه ، وممكنه من التصرف فيه والتصرف بما يعطى من الخزانة لا يكون متصرفاً في الخزانة نفسها ، فالمستخدمون عند الملك أو الرجل الغني يعطون أجورهم من خزائنه فيتصرفون فيها دون الخزانة ، وجميع الأحياء العاملين يتصرفون بما يعطيهم الله تعالى من خزائن الموجودات ، كل بحسب ما أوتي من الاستعداد في دائرة ارتباط الأسباب بالمسببات ، ولا يقدر أحد منهم أن يتجاوز إلى ذلك ما لم يؤت به ولم يصل إليه استعداده ، فالتصرف المطلق في كل شيء ، إنما هو الله القادر على كل شيء ، وليس من موضوع الرسالة أن يكون الرسول - المبلغ عن

الله تعالى أمر دينه ، قادراً على ما لا يقدر عليه البشر من التصرف فى المخلوقات بالأسباب فضلاً عن التصرف الذاتى بغير سبب الذى طلبه المشركون منه ، وجعلوه شرطاً للإيمان له ، كتفجير الينابيع والأنهار من أرض مكة وإيجاد الجنات والبساتين فيها ، وإسقاط السماء عليهم كسفاً ، والإتيان بالله والملائكة قبيلاً ، وغير ذلك مما اقترحوه وحكاه الله تعالى عنهم فى سورة الإسراء وغيرها .

بدأ بنفى القدرة على التصرف فيما ليس من شأن البشر التصرف فيه لعدم تسخير الله تعالى إياهم بقادراتهم على أسبابه . وثنى بنفى علم الغيب الخاص بالله تعالى فقال ( ولا أعلم الغيب ) أى ولا أقول لكم إنى أعلم الغيب وهو ما حجب الله علمه عن الناس بعدم تمكينهم من أسباب العلم به ككونه مما لا تدركه مشاعرهم الظاهرة ولا الباطنة لأنها لم تلحق مستعدة لإدراكه ولا طرق الاستدلال عليه ، أو لأنها مستعدة له بالقوة غير متمكنة من أسبابه بالفعل كعالم الآخرة ، فالغيب من جنس المعلومات كخزائن الله من جنس المقدورات ، يراد بهما ما اختص بالله تعالى فلم يكن عباده من علمه والتصرف فيه ، أى لم يعطهم القوى ولم يسخر لهم الأسباب الموصلة إلى ذلك .

والغيب قسيمان : غيب حقيقى مطلق وهو ما غاب علمه عن جميع الخلق حتى الملائكة وفيه يقول الله عز وجل ( قل لا يعلم من فى السموات والأرض الغيب إلا الله ) وغيب إضافى وهو ما غاب علمه عن بعض المخلوقين دون بعض كالذى يعلمه الملائكة من أمر عالمهم وغيره ولا يعلمه البشر مثلاً ، وأما ما يعلمه بعض البشر بتمكينهم من أسبابه واستعمالهم لها ، ولا يعلمه غيرهم لجهلهم بتلك الأسباب أو عجزهم عن استعمالها ، فلا يدخل فى عموم معنى الغيب الوارد فى كتاب الله ، وهذه الأسباب منها ما هو علمي كالدلائل العقلية والعلمية ، فإن بعض علماء الرياضيات وغيرها يستخرجون من دقائق المجهولات ما يعجز عنه أكثر الناس ، ويضبطون ما يقع من الخسوف والكسوف بالدقائق والثوانى قبل وقوعه بالألوف من الأعوام ، ومنها ما هو علمي كالتلغراف الهوائى أو اللاسلكى الذى يعلم المرء به بعض ما يقع مافى أقاصى البلاد وأجواز البحار التى بينه وبينها ألوف من الأميال ، ومنها ما قد يصل إلى حد العلم من

الادراكات النفسية الخفية كالفراسة والالهام - وأكثر هذا النوع من الانكشاف لوائح تلوح للنفس لا تجزم بها إلا بعد وقوعها - فما يصل منها إلى حد العلم الذي يجزم به صاحبه لاستكمال شروطه يشبه ما ينفرد بأدراكه بعض الممتازين بقوة الحاسة كزرقاء اليمامة التي كانت ترى على بعد عظيم ما لا يراه غيرها ، أو بقوة بعض المدارك العقلية كالعلماء الذين أشرنا إليهم آنفاً ، وأظهر شروط هذا النوع من الادراك قوة الاستعداد الفطرية في النفس لذلك وتوجه النفس إلى المدرك توجهاً قوياً لا يعارضه اشتغال قوى غيرها من المدركات . وكثيراً ما يقع هذا في حال مرض عصبي أو انفعال نفسي قوى يحصرهم النفس كله فيه . وقد تقدم في تفسير ( ٩ ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً ) من هذه السورة في هذا الجزء كلام نفيس في هذه الادراكات الخفية الخاصة ، ومن الناس من يعدها من خوارق العادات خلفاء أسبابها عنه ، ويرده أنها مما يكثر ويتكرر حتى صار معتاداً من أهله الكثيرين المختلفين في الملل والنحل والأخلاق والآداب ، وما كان كذلك لا يكون من الخوارق كما قال محيي الدين بن العربي ، ولسكننا مع هذا نقول إن بعضه يصح أن يسمى كرامة كما يعلم من تفسيرنا للآية التاسعة من هذه السورة

فإن قيل قد علمنا أن الرسالة الالهية لا تتوقف على إقدار الرسول على التصرف في المخلوقات من غير طريق الأسباب التي سخرها الله للناس لأن موضوعها علمي تعاليمي فهي عبارة عن تبليغ ما علمه الله للرسول بوحيه إليه وليس من موضوعها تغيير شيء من خلق ، ولذلك لم يعط الله تعالى أحداً من رساله قدرة على هداية أحد بالفعل . قال تعالى لخاتم رساله ( ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء - وقال له - إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء ) ولو كان لهم شيء من التصرف في الخلق لجعله نوح نبي الله في هداية ولده ، وإبراهيم خليل الله في هداية أبيه آزر ، ولكن علم الغيب من موضوع الرسالة فإن أصل موضوعها رؤية الملائكة والتلقى عنهم وذلك من عالم الغيب الذي أمرنا بالإيمان به اتباعاً للرسول (ص) الذي رأى بعينه وسمع بأذنيه ووعى بقلبه ، وقد أثبت تعالى علم الغيب المتعلق بالرسالة للرسول عليهم السلام فقال في آخر سورة الجن ( ٧٢ : ٢٦ عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً ٢٧

إلا من ارتضى من رسول فإنه يسلك من بين يديه ومن خلقه رسداً ٢٨ ليعلم أن قد أبغوا رسالات ربهم وأحاط بما لديهم وأحصى كل شيء عدداً) فكيف أمر رسوله أن يتنصل في هذه الآية من ادعاء علم الغيب ، وأن يستدل على ذلك بعد نفي التصرف بقوله في أواخر الأعراف (٧ : ١٨٨ قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضراً إلا ما شاء الله ، ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسنى السوء ، إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون) ؟

نقول (أولاً) ان ما يظهر الله تعالى عليه الرسل هو من الغيب الاضافى لا الحقيقى المطلق الذى لم يئوت أحداً من خلقه الاستعداد لعلمه ، و (ثانياً) إن اظهاره تعالى إياهم على شيء خاص من هذا الغيب لا يجعل ذلك داخلاً في علومهم الكسبية فان الوحي ضرب من العلم الضرورى يجده النبي في نفسه عند ما يظهره الله تعالى عليه فإذا حبس عنه لم يكن له قدرة ولا سيلة كسبية إليه كما يعلم مما ورد في فترات الوحي وهو مقتضى الاجماع على أن النبوة غير مكتسبة . نعم قد يكون توجه قلب الرسول إلى الله تعالى عند بعض الحوادث مقدمة لنزول الوحي في الحكم الذى استشرف له وتوجه إلى الله تعالى ليبينه له كما يرشد إليه قوله تعالى (٢ : ١٤٣ قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها) الخ وكذلك رؤية نبينا (ص) للملك على هيئته التى خلقه الله عليها مرتين ، هى خصوصية لا يعد مثلها من علوم الرسل الكسبية . وأما رؤية الملك متمثلاً بصورة بشر أو جسم آخر فهو سبب عام لرؤيته ولكنه لا يتمثل إلا لأمر عظيم ، أو آية لنبي أو صديق

فعلم مما قررناه أن الرسل عليهم الصلاة والسلام لم يعطوا علم الغيب بحيث يكون إدراكه من علومهم الكسبية ، كما أنهم لم يعطوا قوة التصرف في خزائن ملك الله وهى ما لم يمكن البشر من أسبابه فيكون من أعمالهم الكسبية ، ولا أعطاهم إياه أيضاً على سبيل الخصوصية ، كما أظهرهم على بعض الغيب الذى هو موضوع الرسالة . ونفى ادعاء الرسول لكل من الأمرين يتضمن التبرؤ من ادعاء الالهية - كما قيل - أو ادعاء شيء من صفات الإله وهو أولى ويستلزم الأول - لأن كلا منهما خاص بالإله الذى هو على كل شيء قدير وبكل شيء عليم ، وقدرته وعلمه صفتان ذاتيتان

له ، ويتضمن بيان جهل المشركين بحقيقة الإلهية ، وحقيقة الرسالة إذ كانوا يقترحون على الرسول من الأعمال ، مالا يقدر عليه إلا من له التصرف فيما وراء الأسباب ، ومن الأخبار ما يكون في مستقبل الزمان ، مالا يعلمه إلا من كان علم الغيب صفة له كسائر الصفات ، فقد سألوه عن وقت الساعة ، وعن وقت نزول العذاب الدنيوي بهم وعن وقت نصر الله تعالى إياهم عليهم ، وغير ذلك من أمور الغيب وإذا كان الله تعالى لم يؤت الرسل ما لم يؤت غيرهم من أسباب التصرف في الخلوقات ومن علم الغيب وكان كل من التصرف بالقدرة الذاتية وعلم الغيب خاصاً به عز وجل يستحيل أن يشاركه غيره فيه ، فمن أين جاءت دعوى التصرف في الكون وعلم الغيب لمن هم دون الرسل منزلة وكرامة عند الله تعالى من المشايخ المعروفين وغير المعروفين حتى صاروا يدعون من دون الله تعالى لما عز نياله بالأسباب والسنن الإلهية «والدعاء هو العبادة» كاصح عن النبي عليه الصلاة والسلام ؟ وقد قال المفسرون : إن نفي النبي (ص) لذين عن نفسه هو عبارة عن نفي ادعاء الإلهية وبيان لكون ما اقترحوه عليه مما لا يقدر عليه غير الله تعالى ، فضلال المشركين في فهم الرسالة وجعلهم إياها شعبة من الربوبية لا يزال منتشرراً في أذهان الناس ، حتى بعض المؤمنين باسم القرآن المتبركين بجلد مصحفه وورقه وبالتغنى به في المآتم وغيرها ، الجاهلين بما أنزل لبيان من توحيد الله تعالى وشؤون ربه وبيته وألوهيته ومن حقيقة الرسالة ووظيفة الرسل ومن معنى الجزاء على العقائد والأعمال - دمع مادون هذه الأصول الثلاثة من أمور الدين - إذ نرى بعض هؤلاء الممدودين في عرفهم وعرف الناس من أتباع القرآن يدعون التصرف في خزائن الله وعلم الغيب لمن دون الرسل كما قلنا آنفاً .

ومن مباحث البلاغة في قوله (ولا أقول لكم إني ملك) أنه أعاد فيه «لا أقول لكم» ولم يعدها في نفي علم الغيب ، ونكتة ذلك أن نفي علم الغيب ونفي التصرف في خزائن الله يؤلفان التبرؤ من دعوى واحدة هي دعوى الصفات الخاصة بالله تعالى ، وأما نفي ادعاء الملكية فهو شيء آخر فأعيد العامل لإفادة ذلك كأنه قال : إني لا أدعى صفات الإله حتى تطلبوا مني مالا يقدر عليه أو مالا يعلمه إلا الله ولا أدعى أئى ملك وهو دون ما قبله حتى تطلبوا مني ما جعله الله في قدرة الملائكة ولم يجعله من مقدور البشر بل ادعيت

أنى عبد الله ورسوله وإماما وظيفه العبد الطاعة ، ووظيفة الرسول التبليغ ، وعبر عن هذا بقوله ﴿ إن أتبع إلا ما يوحى إلى ﴾ أى ما أفعل من حيث أنا عبد رسول إلا اتباع ما يوحى به إلى من أرسلنى من تبليغ دينه بالتبشير والإنذار والعمل به كما بينت لكم آنفاً - أى فى الآيتين اللتين قبل هذه الآية .

ثم قال عز وجل ﴿ قل هل يستوى الأعمى والبصير أفلا تتفكرون ؟ ﴾ أى قل أيها الرسول لهؤلاء المشركين : هل يستوى أعمى البصيرة الضال عن الصراط المستقيم الذى دعوتكم إليه فلا يميز بين التوحيد والشرك ، ولا بين صفات الله وصفات الخلق ، المقلد فى ضلاله وجهالاته ، لمن لا علم عنده ولا عقل من آباءه وأجداده وذو البصيرة المهتدى إليه ، المستقيم فى سيره عليه ، على بينة وبرهان ، يجعل ما يرى القلب أرواح مما ترى العينان ؟ الاستفهام إنكارى أى لا يستويان كما أن أعمى العينين وبصيرهما لا يستويان ، بل الفرق بين الأولين أقوى وأظهر ، فكأين من أعمى العينين بصير القلب كان من أعلم العلماء وأهدى الفضلاء ، وكأين من بصير العينين أعمى القلب هو أضل من الأنعام ، ولذلك قال مفرعاً لهم ( أفلا تتفكرون ) أى فى ذلك فتميزوا بين ضلالة الشرك وهداية الإسلام وتفرقوا بين صفات الرب الإله وصفات الإنسان وتعلقوا بحجة الرسالة مما فى هذا القرآن من أنواع الهداية والعرفان ، وأخبار الغيب التى لم يؤتها إنس ولا جان ، على ما فيه من بلاغة البيان ، والأسلوب البديع الذى لم يعهدوه قبل الآن ، ففى كان فى قدرة مثلى شئ من ذلك ، ولقد لبثت فيكم عمرا من قبله يزيد على الأربعين سنة ، عاطلا من هذه البلاغة وهذه المعرفة .

هذه الآية حجة من حجج الله تعالى للمستقلين فى هداية الدين ، على المقلدين فيه لا بأهم ومشايخهم الجاهلين .

ومن مباحث استنباط المذاهب فى الآية أن المعتزلة استدلت على تفضيل للملائكة على الأنبياء والرسل وناقشهم جمهور الأشاعرة فى ذلك لخالفته لمذهبهم ، وقد قرر الطوفى المسألة فى تفسيره « الاشارات الإلهية ، إلى المباحث الأصولية » عند قوله ( ولا أقول لكم إنى ملك ) بقوله : يحتاج به من يرى الملائكة أفضل من الأنبياء وقد سبق ذلك ، وتقديره ههنا أن الكفار كانوا يعتقدون أن الملك أفضل

من النبي ولذلك طلبوا رؤية الملائكة وأن يرسل إليهم ملك ، ثم ان النبي (ص) أقرهم على هذا الاعتقاد وقال : أنا لأدعى أنى ملك كما يعتقدون فى الملك ، بل أنا بشر أتبع ما يوحى إلى ، وحينئذ يقال : النبي عليه السلام أقرهم على اعتقاد تفضيل الملك وكل ما أقر النبي عليه السلام عليه فهو حق ، وللخصم منع الأولى . اه كلام الطوفى ومراده بمنع الأولى من المقدمة الأولى من القياس التى يسمونها الصغرى وهى أن النبي صلى الله عليه وسلم أقرهم على التفضيل .

وقرر الزمخشري ذلك فى ضمن تفسير الآية فقال : أى لا أدعى ما يستبعد فى العقول أن يكون لبشر من ملك خزائن الله وهى قسمه بين الخلق وأرزاقه وعلم الغيب وأنى من الملائكة الذين هم أشرف جنس خلقه الله تعالى وأفضله وأقربه منزلة منه أى لم ادع إلهية ولا ملكية لأنه ليس بعد الإلهية منزلة أرفع من منزلة الملائكة حتى تستبعدوا دعواى وتستنكروها وإنما ادعى ما كان مثله لكثير من البشر وهو النبوة اه وقال أحمد بن المنير فى تعقبه له : وهو ينبئ على القاعدة المتقدمة فى تفضيل الملائكة على الأنبياء ولعمري إن ظاهر هذه الآية يؤيده فلذلك انتهز الفرصة فى الاستدلال بها ، ثم ذكر أن مخالفه أن يجعلها رداً على إنكارهم الشئون البشرية على الرسول كأكل الطعام والمشى فى الأسواق ، أن يقال : إنه لم يدع الملكية حتى يستنكر منه ذلك ، وهذه التفرقة بين الرسول والملك لا تستلزم تفضيلاً ، وقد أراد ابن المنير بالقاعدة المتقدمة له ما ذكره فى تفسير ( ان يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون ) وقد قررنا ملخص ما ذكره الزمخشري فيها وما رده عليه ابن المنير فى تفسيرها وهى فى أواخر سورة النساء من أوائل الجزء السادس .

وقال الرازى فى ذلك . قال الجبائى : الآية دالة على أن الملك أفضل من الأنبياء لأن معنى الكلام لا ادعى منزلة فوق منزلتى ولولا أن الملك أفضل لم يتم ذلك . قال القاضى : إن كان الغرض بما نفى طريقة التواضع فالأقرب أن يدل ذلك على أن الملك أفضل ، وإن كان المراد نفى قدرته عن أفعال لا يقوى عليها إلا الملائكة لم يدل على كونهم أفضل اه .

واختار أبو السعود وتبعه الألبوسى ما ذهب إليه ابن المنير . من كون نفى دعوى

الملكية للرد على استنكارهم أكل الطعام والمشى في الأسواق ، وتكليفهم إياه نحو الرقي في السماء وكون هذا لا يقتضى التفضيل فيما هو محل النزاع. قال الألوسى : وهذا الجواب أظهر مما نقل عن القاضى زكريا من أن هذا القول منه (ص) من باب التواضع وإظهار العبودية نظير قوله (ص) « لا تفضلونى على ابن متى » فى رأى بل هو ليس بشئ كما لا يخفى وقيل : إن الأفضلية مبنية على زعم المخاطبين ، وهو من ضيق العطن اه .

وما نقله الألوسى عن القاضى زكريا لا بد أن يكون غير مانق له الرازى عن القاضى وإذا أطلق القاضى عند متكلمى الأشاعرة كالرازى ينصرف إلى أبى بكر الباقلافي ، والقاضى زكريا عند المتأخرين كالألوسى هو زكريا الأنصارى ، وقد علمت أن القاضى الذى ذكره الرازى جعل إرادة التواضع بنفى الملكية مقتضياً تفضيل الملك على الرسول ، وما نقله الألوسى عن القاضى زكريا ضده .

وقد ذكروا فى هذا المقام الفرق بين الانتقال هنا من نفي دعوى الإلهية إلى نفي دعوى الملكية والانتقال فى آية سورة النساء من عدم استنكاف المسيح من العبودية لله إلى نفي استنكاف الملائكة عنها على طريقة الترقى وقد بين المحققون أن كلا من الانتقالين وقع فى موقعه الذى اقتضته البلاغة فان مقام الاستنكاف يقتضى أن يكون المتأخر فيه هو الأعلى لثلا يكون ذكره لغواً ومقام نفي الادعاء يقتضى العكس لأن من لا يتجرأ على دعوى الإلهية قد يتجرأ على مادونها ولا عكس أى أن من لا يتسامى إلى دعوى الملكية لا يتسامى إلى ما فوقها من دعوى الإلهية بالأولى هذا صفة ما قالوه فى هذه المسألة .

والحق أن ظواهر القرآن الواردة فى الملائكة والرسل تدل على أن الملائكة أفضل من البشر واعلمه لولا ذلك لما قال تعالى فى بنى آدم (وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً) بل لقال على جميع من خلقنا ، ومقتضى ذلك أن خواص الملائكة كالمقر بين أفضل من خواص الرسل ولا يتحتم أن يقتضى كون عوام الملائكة أفضل من خواص البشر كالرسل وقد ينافيه كون بعض الملائكة مسخرين لمصالح البشر ولكن ليس فى المسألة نص قاطع فى المعنى الذى جعلوه محل الخلاف كما قلنا فى تفسير آية النساء المشار



إليها هنا . وإن نفي هنا وارد في بيان تحقيق معنى الرسالة ووظيفة الرسول ، وكونها لا تستلزم أن يقدر على ما لا يقدر عليه إلا الله أو أن يعلم بكسبه ما لا يعلمه إلا الله ، ولا تستلزم أن يكون من الملائكة يقدر على ما يقدرون ويعلم ما يعلمون ، والأشاعرة لا ينكرون تفضيل الملائكة من هذه الجهة وإنما يفضلون الأنبياء عليهم بكثرة الثواب في الآخرة لما احتملوه من المشقة في سبيل الله .. والأولى أن يفوض هذا الأمر إلى الله تعالى ولا يجعل محل القيل والقال إذ لا فائدة لنا في ذلك ، ولا علم لنا بما يترتب على أعمال الملائكة من الجزاء عند الله تعالى .

واستنبطوا من الآية أيضاً أصليين من أصول الفقه وقواعد الشرع . قال الرازي في بيانها : قوله ( إن أتبع إلا ما يوحى إلي ) ظاهره يدل على أنه لا يعمل إلا بالوحى وهو يدل على حكيم :

( الحكم الأول ) أن هذا النص يدل على أنه (ص) لم يكن يحكم من تلقاء نفسه في شيء من الأحكام وأنه ما كان يجتهد ، بل جميع أحكامه صادرة عن الوحي . ويتأكد هذا بقوله ( وما ينطق عن الهوى \* إن هو إلا وحي يوحى ) ( الحكم الثاني ) أن نفاة القياس قالوا ثبت بهذا النص أنه عليه السلام ما كان يعمل إلا بالوحى النازل عليه فوجب أن لا يجوز لأحد من أمته أن يعملوا إلا بالوحى النازل عليه لقوله تعالى ( فاتبعوه ) وذلك ينفي جواز العمل بالقياس ، ثم أكد هذا الكلام بقوله ( قل هل يستوى الأعمى والبصير ) وذلك لأن العمل بغير الوحي يجرى مجرى عمل الأعمى ، والعمل بالوحى يجرى مجرى عمل البصير ، ثم قال ( أفلا تتفكرون ) والمراد منه التنبيه على أنه يجب على العاقل أن يعرف الفرق بين هذين البابين وأن لا يكون غافلاً عن معرفته . والله أعلم أه كلامه

أقر الرازي هنا هاتين المسألتين وأيدها أشد التأييد ولم يحم عن القياس وهو الركن الذي بنى عليه جل فقه أصحابه الشافعية والجمهور حتى كأنه من غلاة الظاهرية ، وقد حررنا هذه المسألة في هذا الجزء من التفسير ( السابع ) عند الكلام على قوله تعالى ( ١٠٤:٥ ) يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤمكم بعد كلام في ذلك في الجزء السادس عند تفسير ( ٣:٥ ) اليوم أكملت لكم دينكم ) ونقول هنا

رداً على المسألتين أن الآية لا تدل على أن النبي (ص) لم يكن يجتهد في الأحكام وأن جميع أحكامه تجب أن تكون بالنص ، فإن هذه الآية مكية نزلت في أوائل الإسلام حيث لا حكومة للإسلام ولا أحكام ، وحيث الدعوة الإسلامية قاصرة على أصول الدين وكلياته وهي التوحيد والرسالة والبعث والجزاء ، والترغيب في الفضائل والعمل الصالح ، والتنفير عن الرذائل وعمل السوء ، ولا حاجة إلى الاجتهاد في شيء من ذلك ويقول مشبهو الاجتهاد له (ص) أن الله تعالى أذن له به عند الحاجة إليه ، واستدل بعضهم على ذلك بقوله تعالى (٤: ١٠٥) إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله (أى بما أراكه فيه نصاً أو دلالة واجتهاداً ، وبيناً في تفسيرها أن المانعين يستدلون بها أيضاً) وأنها ليست نصاً في المنع ولا الإثبات (راجع ص ٣٩٥ ج ٥ تفسير) وبيننا هنالك أن آية النجم خاصة بالقرآن ، إذ لم يقل أحد أن النبي (ص) لم ينطق إلا بالوحي ، بل ثبت أن الوحي كان ينقطع عنه أياماً كثيرة ، وقد حكم (ص) في أمرى بدر باجتهاده وعاتبه الله تعالى على ذلك ولم يقره عليه . والقائلون بالمنع لا يقتصرون الوحي في القرآن . وإذا كان حكمه (ص) بالاجتهاد فيما لا نص فيه من الوحي مبنياً على إذن الله تعالى له بالاجتهاد يكون متبعاً فيه لما أوحى إليه . وكذلك يقال في القياس : إذا ثبت الإذن به في كتاب الله تعالى أو على لسان رسوله (ص) يكون الحكم به اتباعاً للوحي ، وثبوته في السنة يرجع إلى القرآن ، إذ أمر باتباع الرسول وشهد له بأنه لا يتبع إلا ما يوحى إليه ، وقد بينا أن القياس المنصوص على علته في الكتاب أو السنة وما قطع فيه بنفى الفارق هو القياس الصحيح الذى لا وجه للخلاف فيه . ومن العلماء من لا يسميه قياساً - وأن قياس الشبه ونحوه من الأقيسة البعيدة عن النصوص لا دليل عليه ولا حاجة فيه ، وراجع تفصيل القول في ذلك في تفسير الآية الثالثة والآية الرابعة بعد المائة من سورة المائدة

﴿وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم ليس لهم من دونه ولى ولا شفيع  
لما هم يتقون﴾ أمر الله تعالى رسوله بهذا الإنذار الخاص بعد أمره بتبليغ الناس حقيقة  
رسالته وكونها لا تستلزم أن يكون له من التصرف والعلم ما لا يكون إلا لله تعالى  
ولا أن يكون ملكاً من الملائكة ، والمناسبة بينهما أن الموصوفين بما ذكر في هذه الآية

أجدر من غيرهم بفهم حقيقة الرسالة والاتفايح بنذر الرسول فهي كقولها (إنما تنذر  
الذين يخشون ربهم بالغيب وأقاموا الصلاة ومن تركها فإنا بما تركنا لنفسه) وقوله  
(إنما تنذر من اتبع الذكر وخشى الرحمن بالغيب) أي وأنذر بما يوحى إليك جماعة  
المؤمنين بك الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم أي يخافون شدة وطأة الحشر ،  
والقدوم على الله عز وجل ، وما فيه من شدة الحساب ، وما يتبعه من الجزاء على  
الأعمال ، في يوم (لا يبيع فيه ولا خلة ولا شفاعة) (يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ  
لله) وكل يأتيه فيه فرداً ليس له من دونه ولي ينصره ، ولا شفيع يدفع عنه ، إذ أمر النجاة  
متوقف على مرضاته عز وجل ، فإن هؤلاء هم الذين يرجى أن يتقوا الله تعالى اهتداء  
بإنذارك ويتحروا ما يؤدي إلى مرضاته ، لا يصدمهم عن تقواه الاتكال على الأولياء  
ولا الاعتماد على الشفعاء ، لصحة توحيدهم ، وعامهم أن الشفاعة لله جميعاً ( ما من  
شفيع إلا من بعد إذنه ) ( ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون ) وأن  
تجارتهم وسعادتهم إنما تكون بإيمانهم وأعمالهم ، وتركيتهم لأنفسهم ، لا بانتفاعهم  
بصلاح غيرهم ، أو اعتمادهم على شفاعة الشفعاء لهم ، كالمشركين وغيرهم من الكافرين  
الذين جهلوا أن مدار سعادة الدنيا والآخرة على تركي النفس وطهارتها بالإيمان  
الصحيح والأخلاق الكريمة ، وما يلزمه من الأعمال الصالحة ، التي يترتب عليها  
رضاء الله عنها لا على أمر خارج عن النفس لا تأثير له فيها .

هذا ما يتبادر إلى الفهم من معنى الآية مؤيداً بآيات كثيرة أخرى بل بجملة  
الدين وكلياته التي أشرنا إليها آنفاً . وبنحوه فسرها الحافظ ابن كثير في تفسيره  
المأثور وهالك نص عبارته : أي وأنذر بالقرآن يا محمد الذين هم من خشية ربهم  
مشفقون ، الذين يخشون ربهم ويخافون سوء الحساب ، الذين يخافون أن يحشروا  
إلى ربهم أي يوم القيامة ليس لهم أي يومئذ من دونه ولي ولا شفيع أي لا قريب لهم  
ولا شفيع فيهم من عذابه إن أرادهم بهم ، لعلمهم بتقون ، أي أنذر هذا اليوم الذي  
لا حاكم فيه إلا الله عز وجل لعلمهم بتقون فيعملون في هذه الدار عملاً ينجيهم الله به  
يوم القيامة من عذابه ، ويضاعف لهم به الجزيل من ثوابه . اهـ

فالآية قد نزلت في إنذار المؤمنين الذين يخافون الله ويرجونه ، وقد روى

أحمد وابن جرير وابن أبي حاتم والطبراني وأبو الشيخ وغيرهم عن عبدالله بن مسعود أنها نزلت هي وما بعدها في صهيب وعمار وبلال وخباب ونحوهم من ضعفاء المسلمين السابقين الأولين وسيأتي بيان ذلك ، ولما كانت نافية للشفاعة عنهم لجأ بعض مفسرى الخلف إلى تأويلها ، وذهب بعضهم أنها لا تحتاج إلى تأويل «لأن شفاعة الملائكة والرسل للمؤمنين إنما تكون بإذن الله لقوله (من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه) فلما كانت تلك الشفاعة بإذن الله كانت فى الحقيقة من الله تعالى» قاله الرازى فى وجه نزول الآية فى المؤمنين ، وذكر فيها وجهين آخرين أحدهما أنها نزلت فى الكفار وثانيهما أنها عامة . ومن المعلوم أن كل ما يتعلق بالكفار فى هذه السورة فالمراد به مشركو مكة وما حولها وإنما يدخل فيه غيرهم بدلائل العموم ، وكان أولئك المشركون ينكرون الحشر ويثبتون الشفاعة عند الله لأهلهم وأوليائهم الذين اتخذوا لهم التماثيل والأصنام ، كإبراهيم وإسماعيل عليهما الصلاة والسلام ، إلا من شذ منهم فقال بالبعث ، ولا أذكر الآن أنه كان فى مكة أحد منهم عند نزول السورة ، ولا يعقل أن تكون الآية نزلت فى إنذار هذا الشاذ النادر

ولسكن أبا السعود تنطع فى التأويل فذهب إلى أن الإنذار هنا موجه «إلى من يتوقع منهم التأثير فى الجملة وهم المجوزون منهم للحشر على الوجه الآتى سواء كانوا جازمين بأصله كأهل الكتاب وبعض المشركين المعترفين بالبعث المترددين فى شفاعة آبائهم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كأوليين ، أو فى شفاعة الأصنام كالأخرين أو مترددين فيما معاً كبعض الكفرة الذين يعلم من حالهم أنهم إذا سمعوا بحديث البعث يخافون أن يكون حقاً ، وأما المنكرون للحشر رأساً ، والقائلون به القاطعون بشفاعة آبائهم أو بشفاعة الأصنام ، فهم خارجون من أمر بإنذارهم ، وقد قيل هم المفرطون فى الأعمال من المؤمنين ، ولا يساعده سياق النظم الكريم ولا سياقه ، بل فيه ما يقضى باستحالة صحته ، كما ستقف عليه» - هذه عبارته - وقد جعل جملة (ليس لهم من دونه ولى ولا شفيع) حالاً من ضمير (يحشروا) - قال - «والمعنى أنذر به الذين يخافون أن يحشروا غير منصورين من جهة أنصارهم على زعمهم ، ومن هذا انضح أن لا سبيل إلى كون المراد بالخائفين المفرطين من المؤمنين إذ ليس لهم ولى سواء تعالى يخافون

الحشر بدون نصرته ، وإنما الذي يخافونه الحشر بدون نصرته عز وجل « اه. وقد نخص كلامه السيد الإلوسي في روح المعاني وقال « هو تخليق لم أره لغيره ويصغر لديه مافي التفسير الكبير، وأجل ما روى عن ابن عباس والحسن (رض) لم يثبت عنهما فتدبر « اه ومراده بما روى عن الخبر والحسن هو أن الآية نزلت في المؤمنين: ونقول قد تدبرنا الكلام فوجدنا أن هذا الذي سميتهُ تحقيقاً تنطع وتكلف بعيد عن سياق الآية وسياقها ، ولولا إعجابك بهذا الرجل واعتمادك عليه في حل تفسيرك لما خفي عن ذهنك المثير تكلفه هذا الذي خالف فيه المأثور المتبادر من النظم الكريم الموافق للحال الذي نزلت فيه السورة ، فجعل الإنذار موجهاً إلى من لا يكاد يوجد أحد منهم في مكة من أهل الكتاب وشذاذ المشركين . ولا حاجة في حال توجيه الإنذار إلى المؤمنين إلى تخصيصه بالقرطيين منهم ، ولم يكن في المؤمنين يومئذ مقرط ولا مقرر ، بل كلهم سابق بالخيرات مشمر ، فيهم السابقون لأولون الذين شهد الله تعالى لهم ، وأثبت في كتابه رضاه عنهم ، والمأثور أن هؤلاء الذين أمر (ص) بإنذارهم هم الذين نهى عن طردهم بقوله عز وجل

﴿ ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ﴾ روى أحمد وابن جرير وابن أبي حاتم والطبراني وغيرهم عن عبد الله بن مسعود قال: مر الملائ من قريش عن النبي (ص) وعنده صهيب وعمار وخباب ونحوهم من ضعفاء المسلمين فقالوا يا محمد أرضيت بهؤلاء من قومك؟ أهؤلاء من الله عليهم من بيننا؟ أأنحن نكون تبعاً لهؤلاء؟ اطردهم عنك فاعلمك إن طردتهم إن تتبعك: فأنزل فيهم القرآن (وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم - إلى قوله - أليس الله بأعلم بالشاكرين) وقيل إلى قوله (سبيل الجرمين) وأخرج ابن جرير وابن المنذر عن عكرمة قال: مشى عتبة بن ربيعة وشيبة بن ربيعة وقرظة بن عمرو بن نوفل والحارث بن عامر بن نوفل في أشراف الكفار من بني عبدمناف إلى أبي طالب فقالوا له: لوان ابن أخيك طرد عنا هؤلاء الأعبد فإنهم عبيدنا وعسفاؤنا<sup>(١)</sup> كان أعظم له في صدورنا وأطوع له عندنا وأدنى لاتباعنا إياه وتصديقه . فذكر ذلك أبو طالب للنبي (ص) فقال عمر بن الخطاب :

(١) الأعبد جمع عبد والعسفاء جمع عسيف وهو الأجين

لوفعلت يارسول الله حتي ننظر مايريدون بقولهم ، وما يصيرون إليه من أمرهم ،  
فأنزل الله ( وأندر به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم - إلى قوله - أليس الله  
بأعلم بالشاكرين ) قال وكانوا بلالا وعمار بن ياسر وسالم مولى أبي حذيفة وصبيحا  
مولى أسيد ومن الخلفاء ابن مسعود والمقداد بن عمرو وواقد بن عبد الله الحنظلي  
وعمر بن عبد عمرو ذو الشمالين ومرثد بن أبي مرثد وأشباههم . ونزلت في أمة  
الكفر من قريش والموالي والخلفاء ( وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا ) الآية -  
فلما نزلت أقبل عمر بن الخطاب فاعتذر فأنزل الله ( وإذا جاءك الذين يؤمنون  
بآياتنا ) الآية . هذا أقوى ماورد السيوطي في الدر المنثور ، واخصر الروایتين في  
لباب التقول ، ولا ينافي هذا نزول السورة دفعة واحدة وكون هذه الآيات ليست مما  
استثناه بعضهم وبيناه في الكلام عليها قبل الشروع في تفسيرها ، لأن قولهم إن كذا  
نزل في كذا يصدق بنزوله وحده وبنزوله في ضمن سورة كاملة أو سياق من سورة  
لكن ظاهر ما زاده عكرمة من نزول ( وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا ) في عمر يدل  
على أن نزولها كان بعد اعتذاره وإن اعتذاره كان بعد نزول ما قبلها . ويعارض هذا  
الظاهر ماورد في نزولها دفعة واحدة وكون هذه الآية ليست مما استثنى وهو أثبت  
من هذه الرواية وماورد في سبب نزول الآية أيضاً وسيأتي قريباً وحيثئذ يقال إما  
أن الزيادة غير مقبولة ، وإما أن ظاهر العبارة غير مراد ، وإنما لم ترد الرواية من أصلها  
مع أن في سندها من المقال ما فيه <sup>(١)</sup> لأن نزول الآيات الأولى في ضعفاء الصحابة  
هو الواقع الذي لامتحدره عنه والروايات فيه مينة للواقع يؤيد فيه بعضها بعضاً  
فلا يضر في مثله ضعف الراوي ببدعة أو بتدليس أو تحديث بعد اختلاط أو نحو  
ذلك من العلل التي في رجال هذه الرواية

أما كون هذا هو الواقع فمعلوم من السيرة النبوية ومن سنة الله تعالى في خلقه

(١) قال ابن جرير حدثنا القاسم حدثنا الحسين عن حجاج عن ابن جريح عن عكرمة  
وذكرة . فرأس هذا السند عكرمة فيه مقال من حيث البدعة والرأى وابن جريح  
كان على فضله مدلساً وقد عنعن هنا ومن روى عنه من الضعفاء حجاج بن روح  
وحجاج بن فروخ ومن الثقات حجاج بن محمد المصيص الأعور ولكنه خلط أخيراً

المبينة في آيات كثيرة من كتابه وهو أن أول أتباع خاتم الرسل (ص) كتابع من تقدمه من إخوانه الرسل (ص) أكثرهم من الضعفاء النقرء وإن أعداءه كأعدائهم هم المترفون من الأكابر والرؤساء، وإن هؤلاء الأعداء المستكبرين عن الإيمان كانوا يحتقرون السابقين إلى الإيمان ويذمونهم ويعدون أنفسهم معذورين أو محقين بعدم رضائهم لأنفسهم بمساواتهم، وتارة يقترحون على الرسل طردهم وابعادهم، قال الله تعالى في سورة سبأ (٣٤ : ٣٤) وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون ٣٥ وقالوا نحن أكثر أموالاً وأولاداً وما نحن بمعذبين) وقال تعالى في سورة هود كما يقول للملأى الأشراف من قوم نوح عليه السلام له (١١ : ٢٧) وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي) وقوله لهم (٢٨) وما أنا بطارد الذين آمنوا أنهم ملاقوا ربهم - إلى قوله - أفلا تذكرون) وقد حكى الله عن كفار قريش أنهم قالوا في هؤلاء الضعفاء السابقين إلى الإسلام (٤٦ : ١٠) لو كان خيراً ما سبقونا إليه) وقال في شأنهم من سورة مريم (١٩ : ٧٢) وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين كفروا للذين آمنوا أي الفريقين خير مقاماً وأحسب ندياً ٧٣) وهم أهلكتنا قبلهم من قرن هم أحسن أناثا ورثيا)

ومعنى الآية هنا ولا تطرد أيها الرسول هؤلاء المؤمنين الموحدين الذين يدعون ربهم بالعداء والعشى أي في أول النهار وآخره أو في عامة الأوقات لأنه يكنى بظرفي الشيء عن جملته، يقال يفعل كذا صباحاً ومساءً، إذا كان مداوماً عليه، وإذا أريد بالعدو والعشى حقيقتيهما فيحتمل أن يراد بالعداء الصلاة لأنها كانت في أول الإسلام صلاتين إحداهما في الصباح والأخرى في المساء، وروي عن مجاهد أن المراد صلاتا الصباح والعصر، وإلا فالعداء يشمل الذعاء الحقيقي والصلاة والقرآن المشتملين عليه والعداء والعدوة كالبكرة ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، والعشى آخر النهار وقيل من المغرب إلى العشاء وقيل من بعد الزوال. وقرأ ابن عامر (بالعدوة) بضم الغين وفتح الواو ويساعده رسم المصحف لأن الكلمة فيه بالواو كالصلوة والزكوة والباقون بالعداء بفتح الغين وقلب الواو أنما لتحركها وانفتاح ما قبلها حسب انقاعدة واستعملت عدوة بالضم بالتوين وبغير التنوين كبكرة ومعرفة بالألف واللام كما

نقل سيبويه عن الخليل فإذا نوت قصد بها صباح يوم غير معين وإذا لم تنون قصد بها صباح معين ، ولعل الأكثر في استعمالها أن تكون بغير الألف واللام ، وقد ظن أبو عبيد أن هذا مطرد ، ولم يعلم أن قراءة ابن عامر رواية متواترة يثبت بها تعريف الغدوة في أصح الكلام ، بل ظن أنها خطأ جاء من جهة الرسم فخطأ من قرأ بذلك ، وحسبك في تحطته هو أن القراءة متواترة وإن لم ينقل الخليل - وكذا المبرد - تعريفها عن العرب . والمشهور أن منع صرف غدوة وبكرة للعامة الجنسية وقيل للعامة الشخصية<sup>(١)</sup>

وقوله تعالى « يريدون وجهه » حال من ضمير يدعون ، أي يدعون ربهم بالعداوة والعشى يريدون بهذا الدعاء وجهه سبحانه وتعالى ، مبتغين مرضاته ، أي يتوجهون به إليه وحده مخلصين له الدين فلا يشركون معه أحداً ولا يرجون من غيره عليه ثواباً . ولا يتوقعون به من أجد مدحاً ولا نفعاً ، فهذا التعبير يدل على الاخلاص لله تعالى في العمل وابتغاء مرضاته به وحده وعدم الرياء فيه كما قال تعالى حكاية عن المطعمين الطعام على وجهه ( إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكوراً ) وكما قال في الأتقي الذي ينفق ماله ليتزكى به عند الله تعالى ويكون مقبولاً

( ١ . ) ذهب شيخنا في أعلام الأجناس إلى أن أصلها أسماء أجناس خصص كل منها بفرد معين لسبب عرض فصار علم شخص ، ثم جهل عين ذلك الفرد وصار اللفظ يطلق على كل فرد مثله كإطلاق علم الشخص ، فسمى علماً باعتبار الشخص الفردي في كل استعمال له وقيل علم جنس لأنه يصح إطلاقه على كل فرد من أفراد ذلك الجنس لسكن باعتبار الشخص ، سمعت نحو هذا منه في طرابلس الشام وأنه قاله لسائل سأله في تونس عند رحلته الأولى إليها عن الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس ومثال ذلك لفظ أسامة هو ليس اسماً لجنس الأسد كلفظ اللبث مثلاً ، وليس الآن اسماً لأسد معين إذا مات بطل استعمال الاسم بموته إلا إذا أطلق بوضع آخر على أسد آخر معين ، بل يطلق على كل أسد معين إذا خوطب أو حكي عنه عند رؤيته أو نسبة فعل إليه كإقتراس حيوان أو إنسان أو لعب أو صراع مما يسخر الناس له الأسود كغيرها من السباع وكذلك غدوة إذا استعملت في أول يوم معين تصد علم جنس فتكون معرفة غير مصروفة يقال : أتيت غدوة فلم أجده - والمراد غدوة النهار الذي يتكلم فيه المتكلم أو يحكي عنه إن كان ثم حكاية .



مرضيا لديه ( وما لأحد عنده من نعمة تجزى \* إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى \* )  
 ولسوف يرضى ) ولعل أصل ابتغاء الوجه بالعمل هو أن يعمل ليووجه به من عمل  
 لأجله فيعتنى باتقائه ما لا يعتنى باتقان ما يعمل ليرسل إلى من عمل له أو لأنه مطلوب  
 في الجملة من غير أن يلاحظ العامل أن من يعمل له يراه ، فضلا عن كونه هو  
 الذى يعرضه بنفسه على من يريد التقرب اليه به ، وذلك أن الأعمال التى تعمل للملوك  
 والأمراء منها ما يروونه البتة كأن يكون لما لا يطلعون عليه من أعمال الخدمة فى  
 قصورهم ، ومنها ما يروونه رؤية إجمالية مع كثير من أمثاله ، وما يروونه منها يعرضه  
 عليهم عمالهم وحجابهم ، ومنها ما قد يعرضه العامل بنفسه ويقابل وجه الملك به ،  
 ولا شك أن هذا النوع من العمل هو الذى يعتنى به أكمل الاعتناء ولا يفكر العامل  
 له فى وقعه عند الحجاب أو الوزراء أو غيرهم من بطانة الملك أو حاشيته لعلمه بأنه  
 هو الذى سيرضه عليه ويلقاه به ، فيكون همه محصوراً فى جعله مرضيا عنده  
 جديراً بقبوله وحسن الجزاء عليه .

ولا يغرنك ما تخيله بعض الصوفية من جعل ابتغاء ثواب الله تعالى منافيا  
 لابتغاء مرضاته أو ابتغاء وجهه فالحق أن لا منافاة وأن الكمال فى الجمع بين الأمرين  
 وأن العمل لأجل الذات التى يفسرون بها الوجه مع عدم قصد الرضاء ولا الثواب  
 من النظريات التى لايسهل إثبات إمكانها ولا مشروعيتها ، ولا ينكر ما يعرض  
 لبعض الناس من الأحوال النفسية التى ينحصر تخيلهم فيها ، حتى يظنوا أنها حقيقة  
 ثابتة فى نفسها ، وصاحب تلك الحال لا يعرف حقيقة الذات ولا يعقل معنى كون  
 العمل لها ، نعم إن من الواقع الذى لا ينكر أن يقصد العامل بعمله النجاة من عقاب  
 النار ، أو الفوز بنعيم الجنة ، وأن هذا حسن ومحمود شرعا ، ولكنه دون مرتبة  
 الكمال الذى هدى اليه القرآن وهو أن يقصد المؤمن بالعمل الصالح تركية نفسه  
 وتكميلها لتكون أهلا للقاء الله ومحلا لمرضاته وثوابه فى دار كرامته ، وأعلى الثواب  
 رضوان الله تعالى وكمال العرفان والعلم به المعبر عنه فى الأحاديث الشريفة برؤية  
 وجهه الكريم ، بلا كيف ولا تشبيه ولا تمثيل ، وقد قربنا هذا المعنى العالى فى  
 باب الفتوى من المنار فيراجع فيه ، ولعلنا نعود اليه فى التفسير .

﴿ ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء فطردهم ﴾  
 أى ما عليك شيء مما من أمر حساب هؤلاء الذين يدعون ربهم بالعبادة والعشى لاعلى دعائهم ولا على غيره من أعمالهم الدينية - كما تدل على ذلك صلة الموصول - وإلا فظاهر تأكيد النفي عمومه ، كما أنه ليس عليهم شيء مما من أمر حسابك على أعمالك حتى يمكن أن يترتب على هذا أو ذاك طردك إياهم بإساءتهم في عملهم أو في محاسبتك على عملك ، فإن الطرد جزء وإنما يكون على عمل سيء يستوجب ولا يثبت إلا بحساب والمؤمنون ليسوا عبيداً للرسول ولا أعمالهم الدينية لهم ، بل هي لله تعالى يريدون بها وجه لا أوجه الرسل ، وحسابهم عليه تعالى لاعليهم ، وإنما الرسل هداة معلمون ، لأر باب ولاسيطرون (٨٨ : ٢١) فذكر إنما أنت مذكر ٢٢ لست عليهم بمسيطر وإذا لم يكن للرسول حق السيطرة على الناس ومحاسبتهم على أعمالهم الدينية فليس للناس عليهم هذا الحق بالأولى ، والمأثور عن النصارى أن المسيح عليه السلام كان يسمى معلماً ، وأن أتباعه في عهده كانوا يسمون تلاميذ . وأما أتباع نبينا (ص) فقد اختار لهم كلمة الأصحاب الدالة على المساواة تواضعاً ، على أن من أصول شريعته الكماله أنه (ص) مساو في أحكامها لسائر المؤمنين فيما يحب ويندم ويحل ويحرم ويباح ويكره إلا ما خصه الله تعالى به من الأحكام ، ولم تكن تلك الأحكام الخاصة من قبيل ما يعهد الناس من امتياز الملوك على الرعايا من أمور الأبهة والزيه والعظمة الدنيوية والنعيم ، بل هي أحكام شاقفة لا يقوى على القيام بها غيره (ص) كوجوب قيام الليل عليه وكون ما تركه صدقة للأمة لا إرثاً لذريته ، وكفالته عدة أزواج من الأرمال أكثرهن مسنات يساوى بينهن وبين عائشة الجميلة الصورة البارعة الذكاة في كل ما يملك من نفسه وذات يده (وحكمة تعددهن قد فصلناها في تفسير آية تعدد الزوجات من أول سورة النساء ص ٣٧-٤ تفسير ثم زدناها بياناً في المنار) وقيل إن المراد هنا الحساب على الرزق والفقر إذا زعم المشركون أن أولئك الضعفاء ما آمنوا به (ص) إلا لأنهم يجدون عنده رزقاً وأنهم ليسوا بصادقين في إيمانهم ، فكان الله تعالى يقول له ليس عليك من حساب رزقهم ولا عليهم من حساب رزقك شيء وإنما يرزقكم الله جميعاً . وحمل الآية على هذا ضعيف وإن نقل

عن ابن زيد ، والأول منقول عن عطاء وعليه الجمهور ، وإذا صح أن كبراء المشركين ظنوا في إيمان ضعفاء المسلمين ، فالأقرب أنهم قصدوا بذلك الكيد للتفرقة بينهم وبين الرسول (ص) وصد سائر الضعفاء عنه بأن عقبتهم الطرد والإبعاد ، كما يصدون الأقوياء والكبراء ، بإثارة الحمية والكبرياء ، فإن كان فيهم من أساء الظن ببعض أولئك السابقين الكرام لاحتقارهم إياهم فإنما كان في أول العهد بإسلامهم ، قبل أن كان ما كان من فتنهم ، فقد فتنوهم بأنواع من العذاب ليرجعوا إلى الشرك ، كالجوع والحبس والضرب ، بل كانوا يكون بعضهم بالنار كما فعلوا بآل ياسر ، أو يرضعهم عراة الأبدان على الرمل الخصى بهجير الصيف كما فعلوا ببلال .

وقوله تعالى ﴿ فَتَكُونُ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴾ جواب للنهي عن الطرد ، وأما قوله قبله « فتطردهم » فهو جواب لنفي الحساب تنتهي به الجملة الاعتراضية المعلقة لعدم جواز الطرد بينا نفيه على نفي سببه الذي يتوقف جوازه عليه . وجوز الزخشرى وغيره عطف الثاني على الأول ، وأورد عليه إرادات أحيب عنها بسهولة ، وجوز بعضهم كون الأول جواب النهي والثاني معطوف عليه ، وأوردوا عليه ما لا يحجب عنه إلا بتكلف . والمعنى على الأول - وهو الصحيح - لا تطرد هؤلاء فتكون بطردك إياهم من جنس الظالمين ومعدوداً في زميرتهم ، لأن طردهم لا يكون حقاً وعدلاً إلا إذا كان جزاء على إساءتهم في الأعمال التي يعملونها لمن له حق حسابهم وجزائهم عليها ، ولست أنت بصاحب هذا الحق ، حتى يتأتى أن تجرى فيه على صراط العدل ، ذلك بأن عملهم هو عبادة الله تعالى وحده يريدون بها وجهه ، فحسابهم وجزاؤهم عليه وحده ، كما قال نوح عليه السلام (إن حسابهم إلا على ربى لو أشعرون) . فوجه الكون من الظالمين أن الطرد لو حصل يكون حكماً غير جائز لمن لا يملك الحكم لذاته « إن الحكم إلا لله » والله لم يفوض إليه هذا النوع منه ، ثم إنه جائز في موضوعه ، مع كونه غير جائز في صورته وشكله ، إذ هو ظلم للمحكوم عليهم لأهم أولى الناس بقربه (ص) والاستفادة منه ، وظلم لنفس الحاكم - وحاشا أن يقع منه - لأنه يناقى مصالحة الدعوة ، فإما كان ظالمًا من الجهات الثلاث قال (فتكون من الظالمين) ولم يقل فقطظلمهم أو فتكون ظالمًا لهم أو فيكونوا من المظلومين .

والآية متممة لبيان وظائف الرسول من الجهة السلمية إذا صرح فيها بأنه (ص) لا يملك حساب المؤمنين ولا جزاءهم بعد أن صرح بأنه لا يملك التصرف في الكون ولا يعلم الغيب وبأنه ليس ملكا ، وليس العرض منها التشديد في تنفير النبي (ص) عن طرد المؤمنين لأنه كان رضى بذلك كما زعم بعض المفسرين ، وحاشاه (ص) أن يرضى بذلك أو يميل إليه بعد أن عاتبه ربه على الاعراض والتلهي عن الأعمى (عبد الله بن أم مكتوم) لما جاءه يطلب العلم والهدى منه وهو (ص) متصد لدعوة بعض كبراء قريش طامع في هدايتهم وخاف أن يفوته ذلك بإقباله على ذلك الأعمى الفقير ، كما هو مبين في أول سورة (عبس وتولى) والروى أنها نزلت قبل سورة الأنعام ، وقد اغتر من زعم ذلك برواية منكرة باطلة ، وهي ما رواه ابن أبي شيبة وابن ماجه وابن جرير وأبو الشيخ والبيهقي في الدلائل وغيرهم عن خباب قال : جاء الأقرع بن حابس التميمي وعيينة بن حصن الفزاري فوجدوا رسول الله (ص) مع صهيب وبلال وعمار وخباب قاعداً في ناس من الضعفاء من المؤمنين فلما رأوهم حول النبي (ص) حقروهم فأتوه فخلوا به وقالوا نريد أن تجعل لنا منك مجلساً تعرف لنا به العرب فضلنا فإن وفود العرب تأتيك فنستحي أن ترانا العرب مع هذه الأعبد فإن نحن جئناك فأقمهم عنا فإذا نحن فرغنا فأقمهم إن شئت . قال « نعم » قالوا اكتب لنا عليك كتابا ، قال فدعا بصحيفة ودعا علياً ليكتب ونحن قعود في ناحية فنزل جبريل فقال ( ولا تطرد الذين يدعون ربهم ) الآية . فرمى رسول الله (ص) الصحيفة ثم دعا فأتيناه . قال الحافظ ابن كثير بعد إيراد لسنده عند ابن أبي حاتم : وزواه ابن جرير من حديث أسباط به ، وهذا حديث غريب فإن هذه الآية مكية والأقرع بن حابس وعيينة إنما أساما بعد الهجرة بدمش . اه وأقول أن هذه الرواية باطلة من وجود مناهما ذكره الحافظ ابن كثير من تأخر إسلام الأقرع وعيينة . وظاهر ما في الإصابة أن الأقرع بن حابس أسلم قبيل فتح مكة وصرح الحافظ الذهبي بأنه أسلم بعد الفتح ويؤيده ما في السير . وأما عيينة فقد أسلم سنة خمس ، ولم يعرف الرجلان النبي (ص) قبل إسلامهما ولم يكونا من أشرف مكة بل كانا من جفاعة الأعراب ولما أساما كانا من صنف المؤلفة قلوبهم ، ومنها أنهما ذكرا قدوم الوفود

على النبي (ص) ولم يكن ذلك في مكة بل كان الناس فيها يصدون عنه صدوداً، وإنما كان في أواخر عمره (ص) بعد الهجرة ومنها ما تقدم آنفاً من عدم جواز إجابته (ص) مثل هذا الطلب ولو مع القصد الحسن بعد قوله تعالى له « كلا » في سورة عبس . وقد استشكل بعض المفسرين قوله تعالى ( وما من حسابك عليهم من شيء ) بناء على أن تعليل نفي ملك النبي (ص) لطردهم يتم بنفي كونه يملك شيئاً من حسابهم، وأن هذه الزيادة وإن كانت حقاً لا يظهر لها دخل في التعليل. ويحاج على طريقتنا بأن طرد القوى للضعيف أو الكبير للضعيف قد يترتب على محاسبة كل منهما للآخر فكم من قوى حاسب ضعيفاً على عمل وجازاه عليه بالطردهم وكم من ضعيف حاسب قوياً على حقه وطالبه به أو على حق من حقوق أمته فطرده القوى لمناقشته إياه الحساب؟ فلما بين ههنا أنه لاحق لأحد الفريقين في حساب الآخر على شيء ما علم أن القوى منهما لاحق له في طرد الضعيف بحال من الأحوال فإذا لا يكون طرده إياه - إن وقع - إلا ظلاماً، وعلى تقدير التسليم يقال إنه لا يستنكر في الكلام المراد به الهداية والإرشاد أن يزداد فيه من الفوائد الاستطردية ما يناسب المقام، فلما بين تعالى للرسول أنه لم يجعل من حقه على المؤمنين أن يحاسبهم على أعمالهم الدينية ويجازيهم عليها، لأن هذا من حق ربهم وإلههم، لا من حق رسولهم، بين له أيضاً أنه لم يجعل من حق المؤمنين على الرسول أن يحاسبوه على شيء من أعماله الخاصة به ولا العامة كتبليغ الدين وبيانه، ولو شاء لفعل، كما جعل حق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لبعض المؤمنين على بعض، سواء في ذلك أئمتهم ورعيّتهم، فالإمام (السلطان) راع وهو مسئول عن رعيّته لأهل الحل والعقد من الأمة أن يحاسبوه كما يحاسب هو من دونه من العمال، وليس لأحد من الناس أن يحاسب الرسول على سياسته أو تبليغه دعوة ربه، ولكن للرسول أن يحاسب الناس على معاملة بعضهم ببعض عند ما يكونون أمة مقيدة في أعمالها الدينية بشرعية ذلك الرسول، ولما نزلت سورة الأنعام لم يكن المسامون كذلك، والظاهر أن عموم النفي فيها قد خصص بعد الهجرة عند من فهم منه العموم وعتدنا أن المراد منه في الأصل خصوص العبادة والإخلاص فيها وهو محكم باق على عمومه، وقال الزنجشيري في نكتة ضم الجملة

الثانية إلى الأولى : قد جعلت الجملتان بمنزلة جملة واحدة وقصد بهما مؤدى واحد وهو المعنى في قوله (ولا ترز وازرة ووزر أخرى) ولا يستقل بهذا المعنى إلا الجملتان جميعاً ، كأنه قيل لا تتواخذ أنت ولا هم بحساب صاحبه اه أى لا يتواخذ أحد منكما بحساب الآخر ، وقال أبو السعود وذكر قوله (وما من حسابك عليهم من شيء) مع أن الجواب قد تم بما قبله للمبالغة في بيان انتفاء كون حسابهم عليه (ص) بنظمه في سلك ما لاشبهة فيه أصلاً وهو انتفاء كون حسابه عليه السلام عليهم على طريق قوله تعالى (لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) اه ثم زعم أن ما قاله الزمخشري غير حقيق بجملة شأن التنزيل وتبعه الألوسى كما دلت عليه ولم يعز الكلام إليه هنا ، ولعل المتأمل يرى أن ما قلناه هو الحقيق بجملة شأن التنزيل لأنه على كونه هو المتبادر من الكلام مبنى على التأسيس ، وبقائه محكماً لم يطرأ عليه نسخ ولا تخصيص ، والله يقول الحق وهو يهتدى السبيل قال الألوسى : وتقديم خطابه (ص) في الموضوعين قيل للتشريف له عليه أشرف الصلاة وأفضل السلام وإلا كان الظاهر : وما عليهم من حسابك من شيء : بتقديم على وجورها كما في الأول وقيل إن تقديم عليك في الجملة الأولى للقصد إلى إيراد النفي على اختصاص حسابهم به (ص) إذ هو الداعى إلى تصديه عليه الصلاة والسلام لحسابهم اه والصواب أن التقديم في الموضوعين جاء على الأصل العام في اللغة وهو تقديم الأهم بحسب سياق الكلام ، والأهم في الأول النفي وفي الثانى المنفى ، أعنى الأهم في كل موضع ما يتعلق به (ص) لأنه تعليل لانتفاء عمل له (وهو الطرد) مترتب على ذلك النفي ، ولو كان الثانى تعليلاً لعمل لم لقال : وما عليهم من حسابك من شيء فيطردوك ، وما شرحناه في تفسير الجملتين يعنى عن التفضيل في بيان هذا المعنى

والآية تدل على نفي الرياسة الدينية المعمودة في الملل الأخرى وهى سيطرة رؤساء الدين على أهل دينهم في عقائدهم وعباداتهم وبحسابتهم عليها، وعقاب من يرون عقابه منهم حتى بالطرد من الدين والحرم من حقوقه ، ويجب في بعض تلك الملل أن يعترف كل مكلف من ذكر وأنثى للرئيس الدينى بأعماله النفسية والبدنية وللرئيس أن يغفر له ما يعترف به من المعاصى ، ويعتقدون أن مغفرة الله تعالى تتبع مغفرته

وإذا كان الله تعالى لم يجعل للرسول الذي أوجب طاعته حق محاسبة الناس على أعمالهم الدينية ونيهم فيها ولا حق طردهم من حضرته - دع حق طردهم من الدين - فكيف يمكن أن يكون لمن دونه من الأمراء أو القضاة أو غيرهم من الرؤساء مثل هذا الحق ؟ ويستنبط من الآية أن لا يجوز لرؤساء المدارس الدينية ولا ينبغي لغيرهم عقاب أحد من طلاب العلم بالحرمات من بعض الدروس فضلاً عن طرده من المدرسة، وحرمانه من تلقى الدين والعلم البتة، ولكن قد يجوز ذلك بمقتضى نظام للأجل الانتقام . وقد كان من هدى الرسول (ص) تأليف قلوب ضعفاء الايمان حتى بعد قوة الإسلام وإعزازه، بل كان يعامل المنافقين بما يقتضيه ظاهر إسلامهم، عملاً بقاعدة بناء الأحكام على الظواهر، وإن الله هو الذي يتولى السرائر، فأين هذا من طرد كلمة المؤمنين السابقين الأولين، الذين لم يكن لهم حظ دنيوى من إسلامهم إلا الصبر على البلاء المبين؟

﴿ وكذلك فتنا بعضهم ببعض ﴾ أى ومثل ذلك الفتن - أى الابتلاء والاختبار العظيم، الذى دل عليه النظم الكريم، بمعونة وقائع الأحوال، وما كان عند نزول السورة من التفاوت بين المؤمنين والكفار، فتنا بعضهم ببعض، أى جعلنا بحسب سنتنا فى غرائر البشر وأخلاقهم بعضهم فتنة لبعض تظهر به حقيقة حاله غير مشوبة بشيء من الشوائب التى تلتبس بها فى العادة كما يظهر للصانع حقيقة الذهب والفضة يفتنهما بالنار أو بعرضها على الفتانة (حجر الصانع) ﴿ ليقولوا :

أهؤلاء من الله عليهم من بيننا ﴾ أى ليرتب على هذا الفتن أن يقول المتقنون من الأقوياء المستكبرين، فى شأن الضعفاء من المؤمنين، أهؤلاء الصعاليك من العبيد والموالى والقراء والمساكين من الله عليهم فخصهم بهذه النعمة العظيمة من جملتنا ومجموعنا أو من دوننا؟ المن الأتقال بنعمة عظيمة أو نعم كثيرة، والاستفهام للانكار والتعجب، يعنون أنه لا يتأتى ذلك لأهمهم هم المفضلون عند الله تعالى بما أعطاهم من التقى والثروة، والجاه والقوة، فلو كان هذا الدين خيراً لمنحهم إياه دون هؤلاء الضعفاء، قياساً على ما أعطاهم قبله من الجاه والثراء، ومن شواهد هذا القياس ما حكاه الله عنهم فى قوله (٤٦: ١٠) وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيراً ما سبقونا إليه) وقوله (٤٣ : ٣٠) وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم) الخ قال المفسرون أى

عظيم بالمال والجاه كالوليد بن المغيرة الخزومي من مكة وهي إحدى القريتين أو عروة ابن مسعود الثقفي من الطائف وهي القرية الأخرى . - وقيل المراد بعظيم مكة أبو جهل - والشواهد على هذا القياس المحلي كثيرة عنهم وعن غيرهم .

وقد رد الله تعالى عليهم بقوله ﴿ أليس الله بأعلم بالشاكرين ؟ ﴾ وهذا الاستفهام للتقرير على أكمل وجه لبنائه على إحاطة علمه تعالى ، ووجه الرد أن الحقيق بمن الله وزيادة نعمه إتمامه الذين يقدرونها قدرها ، ويعرفون حق المنعم بها ، فيشكرونها ، باستعمالها فيما تتم به حكمته وتعال مرضاته - لا من سبق إنعامه عليهم فكفروا وبطروا ، وعتوا عن أمره واستكبروا ، بل هؤلاء جديرون بأن يسلب منهم ، ما كان أنعم به عليهم ، وبهذا مضت سنته في عبادته ، ولولا ذلك لكانت النعم خالدة تالدة لا تنزع من أوتيتها ، بل تزداد وتضاعف له وإن كفر بها ، وإذا لما افتقر غنى ، ولا ضعف قوى ، ولا ذل عزيز ، ولا ثل عرش أمير ، وهل الحق الواقع لإخلاف هذا ؟ وهل قن أولئك الكبراء إلا بالواقع لهم من الغنى والقوة فظنوا تقصر نظرهم ، وغرورهم بحاضرهم ، وجهلهم بسنة الله في أمثالهم ، إنه تعالى ما أعطاهم ذلك إلا تكريماً لذواتهم ، وتفضيلاً لهم على غيرهم ، حتى إن أحدهم ليحسب أن هذا حقه على ربه في الدنيا والآخرة ، وإن كان لا يؤمن بالآخرة ، كما بين تعالى ذلك بقوله ( ٤١ : ٤٩ ) ولئن أذقناه رحمة منا من بعد ضراء مسته ليقولن هذا لى وما أظن الساعة قائمة ولئن رجعت إلى ربي إن لى عنده للحسنى ) وأنزل في العاصي بن وائل من طغاة قريش ( ١٩ : ٧٧ ) أفأريت الذى كفر بآياتنا وقال لأوتين مالا وولداً ) أى فى الآخرة - الآيات - وقال بعض المغرورين بهذا القياس :

لقد أحسن الله فيما مضى كذلك يحسن فيما بقى

وقد كشف الله تعالى هذا الغرور فى آيات كثيرة وضرب لأصحابها الأمثال كمثل ذى الجنتين فى سورة الكهف ، وزجر أهله وأضدادهم فى سورة العنكبوت ، وفصل لهم الحقيقة فى سورة الإسراء ، بقوله ( ١٧ : ٢٠ ) كلاً نمد هؤلاء وهؤلاء )

وهذا الرد على المشركين هنا يدل على أنه لا يدوم لهم من النعم ما اغتروا به ، ولا يبقى المؤمنون على الضعف الذى صبروا عليه ، بل لا بد أن تنعكس الحال ، فيسلب



أولئك الأقوياء ما أعطوا من القوة والمال، وتدول الدولة لهؤلاء الضعفاء من المؤمنين، فيكونوا هم الأئمة الوارثين ، لأن الله تعالى وفقهم للإيمان وأودع في أنفسهم الاستعداد للشكر وهو يوجب المزيد ( ١٤ : ٩ ) وإذا تأدّن ربكم لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابى لشديد ) وكذلك كان ، وصدق وعد الرحمن ، وظهر إعجاز القرآن ، وما بعد بيان الله تعالى من بيان ، وإننا نرى الناس عن هدايته غافلون ، وبوجوه إعجازه جاهلون ، حتى إن فيمن يسمون المسلمين منهم ، من يفتن بشبهة أولئك المشركين الداحضة ، فيجعلها حجة ناهضة ، تارة على تفضيل الأغنياء على الفقراء ، وتارة على تفضيل الأمم القوية على الأمم الضعيفة ، جاهلين أن الفضيلة الصحيحة في شكر النعم باستعمالها فيما يرضى الرب ، لا في أعيان النعم التي ترى في اليد . فرب غنى شاكر ، ورب فقر صابر ، وكم بمن منعم سلب النعمة بكفرها ، وكم من محروم أوتي النعم بالاستعداد لشكرها ، ثم زيدت بقدر شكره لها ، وكم من قوى أضعنه الله بيبغيه ، وكم من ذليل أعزه الله بإيمانه وعدله .

هذا وإن ظاهر حكاية قول المفتونين من المشركين يدل على أن المراد بقوله ( فبتنا بعضهم ببعض ) فبتنا كبراء المشركين بضعفاء المؤمنين - أى اختبرنا به جاهلهم فى كون تركهم للإيمان لم يكن إلا ججوداً ناشئاً عن الكبر والعلو فى الأرض لا عن حجة ولا شبهة مما يظهرونه ، ومفهومه أن ضعفاء المؤمنين السابقين لم يفتنوا بغير كبراء المشركين وقوتهم ، وقد زعم بعض المنسرين أنهم فتنوا وإن لم تبين الآية كيف كان ذلك إذ لم تحك شيئاً عن إسلامهم . وقد ورد فى الاختبار العام قوله تعالى فى سورة الفرقان ( ٢٥ : ٢٠ ) وجعلنا بعضهم لبعض فتنة أتصبرون ؟ ) أى جعلنا كلاً منكم اختباراً للآخر فى اختلاف حاله معه بالغبى والفقر ، أو القوة والضعف ، أو الصحة والمرض ، أو العلم والجهل ، أو غير ذلك - هذا يحتقر هذا ويبغى عليه ، وهذا يحسد هذا ويكيد له . فاصبروا فإنه لا يسلم من هذه الفتن إلا الصابرون . نسأل الله تعالى أن يجعلنا من الصابرين الشاكرين .

(٥٤) وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٥٥) وَكَذَلِكَ نَفُصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ .

هاتان الآيتان متممتان للسياق فيما قبلهما بالجمع بين الإرشاد السليبي والايجابي للرسول (ص) في سياسته للمؤمنين فبعد أن نهامر به عن طرد المستضعفين منهم من حضرته استمالة لكبراء المتكبرين من قومه وطمعاً في إقبالهم عليه وسماعهم لدعوته وإيمانهم به كما اقترح عليه بعضهم أمره بأن يلقاهم كائر المؤمنين بالتحية والسلام والتبشير برحمة الله ومغفرته على الوجه المبين في الآية الأولى من هاتين الآيتين . وقد تقدم في سبب نزول (ولا تطرد الذين يدعون ربهم) من رواية عكرمة أن عمر بن الخطاب كان استحسن إجابة أشرف الكفار إلى اقتراحهم وأنه لما نزلت الآيات في ذلك أقبل فاعتزرت فنزلت هذه الآية في قبول اعتذاره، وتقدم أن الرواية ضعيفة، وأن هذه الزيادة فيها غير مقبولة، وأن روايات نزول الأنعام دفعة واحدة أقوى منها وهي معارضة لها . والآن رأيت في التفسير الكبير للرازي استشكال هذا باتفاق الناس على نزول هذه السورة دفعة واحدة ، وقد تقدم التحقيق في مسألة نزول السورة دفعة واحدة وفي زيادة رواية عكرمة ، ويعارضه أيضاً ما أخرجه جل رواة التفسير لما ثور عن ماهان قال أتى قوم إلى النبي (ص) فقالوا إنا أنصبتنا ذنوباً عظيماً ، فارد عليهم شيئاً فانصرفوا فأنزل الله (وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا) الآية فدعاهم فقرأ عليهم ، ولكن الرواية من مراسيل ماهان لا يحتاج بها وليست صريحة كرواية عكرمة في معارضة نزول السورة دفعة واحدة إذ يجوز أن يكون النبي (ص) تلاها على من سأله عن ذنوبهم عند نزولها في ضمن السورة ومثل هذا التعبير كثير في كلام رواة التفسير . والظاهر أن الآية نزلت في معاملة جميع المؤمنين لافي عمر وحده كما في رواية عكرمة ولا فيمن سأله عن ذنوبهم كما في رواية ماهان - وإن فرضنا صحة الروایتين - ولا فيمن نهى عن طردهم خاصة كما يقول بعض

المفسرين ، بل في جماعة المؤمنين الذين كان أكثرهم من الفقراء المستضعفين الذين اقترح عليه (ص) طردهم فيدخلون فيها بمعونة السياق دخولا أوليا ، وهذا مااتفقه عبارتها وما سواه ثمكلف لتطبيقه على الروايات .

و بعد كتابة ما تقدم والتوجه إلى بيان معنى الآية ومراجعة المصحف الشريف فيها وفيما قبلها كان أول ما تبادر إلى ذهني أن المراد بالذين يؤمنون بالآيات هناهم الذين كانوا يدخلون في الإسلام أنا بعد أن ، عن بينة وبرهان ، لا من آمنوا وأسلموا من قبل ممن نهى عن طردهم وغيرهم ، ذلك بأن الفعل المضارع « يؤمنون » يفيد وقوع الإيمان في الحال أو الاستقبال ، ولا يعبر به عن آمنوا في الماضي إلا بضرب من التجوز في الاستعمال - كما يعبر بالماضي عن المستقبل أحيانا لنكتة تقتضى ذلك - كإرادة تصوير ما مضى كأنه واقع الآن ، أو إعادة ما يتلو ذلك الماضي من التجدد والاستمرار ، ولا يظهر شيء من ذلك في هذه الآية ظهورا بينما يرجح صرف الفعل عن أصل معناه ، ولا يمكن قديرا دبه التعبير عن الشأن فإنه يكثر في الفعل المضارع إذا كان صلة الموصولين<sup>(١)</sup> ويرجع الأصل هنا تطبيق السياق على حال الناس في زمن نزول السورة والجملة الشرطية التي افتتحت بها الآية ، وإنما نبين ذلك بما يظهر به التناسب بين الآيات أتم الظهور :

كان جمهور الناس كافرين إما كفر جحود وعناد ، وإما كفر جهل وتقليد للأباء والأجداد ، وكان يدخل في الإسلام الأفراد بعد الأفراد ، وكان أكثر السابقين من المستضعفين والفقراء ، وكان النبي (ص) يكون تارة مع هؤلاء المؤمنين يعلمهم ويرشدهم ، وتارة يتوجه إلى أولئك الكافرين يدعوهم وينذرهم ، وكان المعاندون من كبارهم يقترحون عليه الآيات الكونية للتمجيز ، وتارة يحقرون شأنه بوجوده في عانة أوقاته مع أولئك الفقراء والمساكين ، وقد اقترحوا عليه طردهم من حضرته

(١) مثال هذا قوله تعالى ( فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ) الآية أى الذين من شأنهم ذلك ، ومنه إذا رأيت الذين يدسون الدسائس ويلقون الفتن بين الناس فأعرض عنهم ، وأمثلة الأولين كثيرة في كلام المفسرين وشرح الحديث وغيره .

وعلهم كانوا يريدون بذلك أن ينفضوا من جوله ، وأن يكون منفراً لغيرهم عن الإيمان به ، وكان (ص) حريصاً على إيمان أولئك الكبراء لما تقدم بيانه فأرشدته ربه جلت حكمته في هذا السياق القولي الأخير من هذه السورة إلى أن يبين مقترحي الآيات الكونية من الكفار أن حقيقة الرسالة لا تقتضي أن تكون قدرة الرسول وعلمه كقدرة الله تعالى وعلمه ، ولا أن يكون ملكاً من الملائكة حتى يقدر على ما لا يقدر عليه البشر من الآيات ، وبأن ينذر الذين يحشون ربهم من المؤمنين إنذاراً خاصاً بهم لأنهم هم الذين يرجى أن يتتبعوا بكل إنذار ، وبأن لا يطرد من حضرته منهم أولئك الذين يدعون ربهم بالعشى والابكار، بباطل النية الصحيحة والاخلاص ويستلزم ذلك أن يستمر على معاملتهم الأولى التي أمره الله تعالى بها في قوله ( ١٨ : ٢٧ واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ، ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطاً ) فبعد هذا الارشاد في شأن الكفار المعاندين والمؤمنين السابقين حسن أن يرشد الله رسوله (ص) إلى شيء في شأن الترياق الثالث من الناس وهم الذين يجيئون الرسول أنا بعد أن مؤمنين بآيات الله المثبتة للتوحيد والرسالة فيدخلون في الاسلام مدعنين لأمر الله ورسوله - وهم الذين أراد رؤساء المشركين تنفيرهم وحاولوا صددهم ففأمره أن يبين لهم قبل كل شيء أنهم صاروا في سلام وأمان من الله تعالى لأن الله تعالى كتب على نفسه الرحمة فهو لا يؤاخذهم بما كان قبل الإسلام ، ومن عمل بعده سوءاً مجاهدة فاعليه إلا أن يمحو أثره بالتوبة والاصلاح ، قال

﴿ وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم ﴾ السلام والسلامة مصدران من الثلاثي يقال سلم فلان من المرض أو من البلاء سلاماً وسلامة ، ومعناها البراءة والعافية ، والسلام والمسالمة مصدران من الرباعي أيضاً يقال ساله أي بارأه وتاركة ومنه ترك الحرب . والسلام من أسماء الله تعالى يدل على تزيينه عن كل ما يليق به من نقص وعجز وفناء وغير ذلك من عيوب الخلق وضعفهم . واستعمل السلام في المتاركة وفي التحية معرفة وتكررة ، يقال سلام عليكم والسلام عليكم ، وهو بمعنى الدعاء بالسلامة من كل ما يسوء . ويفيد تأمين المسلم عليه من كل أذى يناله من المسلم ،

فهو آية المودة والصفاء ، وثبت في التنزيل أن السلام تحية أهل الجنة يحيمهم بهار بهم جل وعلا ولائكته الكرام ويحيى بها بعضهم بعضا ، وهو تحية الاسلام الذي هو دين السلم والسلمة (بأيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة) واختلفوا في هذا السلام هنا: أهو تحية أمر الله تعالى رسوله أن يبدأ بها الذين يؤمنون بآياته إذا جاؤه إكراما خاصاً بهم مخالفا للأصل العام ، وهو كون القادم هو الذي يلتقى السلام ، أم هو تحية منه تعالى أمر رسوله أن يبلغهم إيها عنه ، أم هو إخبار عنه تعالى بسلامتهم وأمنهم من عقابه، قفى عليه بشارتهم بمغفرتهم ورحمته؟ روى الأول عن عكرمة فهو خاص بمن قال إن الآية نزلت فيهم . والثاني عن الحسن والثالث عن ابن عباس وهو أظهرها، والمراد بالآيات آيات القرآن ، المشتملة على حجج الله وآياته في الأنفس والآفاق ، وهذه الآية معطوفة على آية النهي ( ولا تطرد الذين يدعون ربهم ) الخ والآية التي بينهما معترضة بين فيها ابتلاء كبراء المشركين بضعفاء المؤمنين ورجبتهم في طردهم وقوله تعالى ﴿ كتب ربكم على نفسه الرحمة ﴾ تقدم مثله في الآية الثانية عشرة من هذه السورة ، وكتابتها إيجابها على ذاته العلية وله أن يوجب على نفسه ما شاء ولا يوجب عليه أحد شيئا . فالرحمة من شؤون الربوبية الواجبة لها لا عليها ، وأن في نظام القطرة البشرية ، وما سخر الله للبشر من أسباب المعيشة المادية ، وما آتاهم من وسائل العلوم الكسبية ، ومن هداية الوحي الوهيبية ، لآيات بينات على سعة الرحمة الربانية ، وتربية عباده بها في حياتهم الجسدية والروحية . بل هي التي وسعت كل شيء ، ولكن كتابتها أمر آخر خص به بعض الخلق ، كما يأتي في سورة الأعراف . وقد بين لنا سبحانه أصلا من أصول الدين ، في هذه الرحمة المكتوبة للمؤمنين ، فقال :

﴿ أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة ﴾ الخ - قرأ نافع وابن عامر وعاصم ويعقوب « أنه » بفتح الهمزة وقرأ الباقون « إنه » بكسرها ، فأما قراءة الفتح فعلى البدل من الرحمة أى بدل البعض من الكل إذ ذكر من أنواع الرحمة المكتوبة ما هم أحوج إلى معرفته بنص الوحي وهو حكم من يعمل سوء من المؤمنين وكيف يعامله الله تعالى ، وأما سائر أنواعها ، وما هو إحسان غير مكتوب منها ، فيمكن أن يستدل عليهما بالنظر

في الأنفس والآفاق وهو ما أشرنا إليه في تفسير كتابتها . وأما قراءة الكسر فعلى الاستثناف النحوي أو البياني ، كأنه قيل ما هذه الرحمة ؟ أو ما حظنا منها في أعمالنا؟ وهل من مقتضاها أن لا نؤاخذ بذنب ، وأن يغفر لنا كل سوء بلا شرط ولا قيد ؟ فجاء الجواب : أنه - أي الحال والشأن - من عمل منكم عملاً تسوء عاقبته وتأثيره لضرره الذي حرمة الله لأجله حال كونه متلبساً بجهالة دفعته إلى ذلك السوء كغضب شديد حمله على السب أو الضرب ، أو شهوة مغتامة قادت به إلى انتهاك عرض ، ... فالجهالة هنا هي السفه والخفة ، التي تقابلها الروية والحكمة والعفة ، وقيل إنها الجهل الذي يقابل العلم لأن كل من يعمل السوء لا بد أن يكون جاهلاً ، فيما أن يجهل ما فيه من القبح والنسر ، وإما أن يجهل سوء عاقبته وقبح تأثيره في نفسه ، وما يترتب على ذلك من سخط ربه وعقابه ، ذهاباً مع الأمانى واعتقاراً بتأول النصوص . ومن هنا قال الحسن البصري : كل من عمل معصية فهو جاهل وحاصل المعنى على القراءة الأولى كتب ربكم على نفسه الرحمة الخاصة التي هي المغفرة والرحمة لمن تاب من بعد عمل السوء بجهالة وأصلح عمله ، وعلى الثانية : إن سألتكم عن حظكم من هذه الرحمة فالجواب أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة

﴿ ثم تاب من بعده وأصلح ﴾ أي ثم رجع عن ذلك السوء بعد أن عمله شاعراً بقبحه ، نادماً عليه خائفاً من عاقبته ، وأصلح عمله بأن أتبع ذلك العمل السيء التأثير في النفس عملاً يضاده ويذهب بأثره من قلبه ، حتى يعود إلى النفس زكاً وهادئاً وطهارتها وتصوير كما كانت أهلاً لنظر الرب وقر به ﴿ فإنه غفور رحيم ﴾ أي فشأنه سبحانه في معاملته أنه واسع المغفرة والرحمة فيغفر له ما تاب عنه ويتغمده برحمته وإحسانه .

وهذه قاعدة من قواعد الدين وأساسه أمر الله تعالى رسوله أن يبشّر المؤمنين يدخلون فيه ليبتدوا بها ، حتى لا يفتروا بمغفرة الله ورحمته فيحملهم الغرور على التشریط في جنب الله والغفلة عن تركية أنفسهم والمبادرة إلى تطهيرها من إفساد الذنوب لها ، إلى أن تحيط بها خطيئتها ، وقد بينا هذه القاعدة مراراً في تفسير الآيات المقررة لها . تارة بالإيجاز وتارة بالإطناب وتارة بالتوسط بينهما . وكان أوسع ما كتبناه فيها تفسير قوله تعالى ( ٤ : ١٦ ) إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب

— إلى قوله — ألياً ) فيراجع في الجزء الرابع من التفسير من ص ٤٤٠ إلى ٤٥٢  
 وندع أصحاب المذاهب الكلامية والفقهية من المفسرين يتجادلون في كون الآية  
 مؤيدة لمذهب المعتزلة أو غير مؤيدة له فإن هذه الجدلالات تصرف المشتغلين بها  
 عن الموعظة والحكمة التي أنزلها الله تعالى لبيانها

وقد فتح همزة «فأنة» في الآية من فتح همزة «انه» من القراء سوى نافع  
 فإنه قرأ بالكسر كباقي القراء . وأجاز الزجاج كسر الأولى وفتح الثانية وهي قراءة  
 الأعرج والزهري وأبي عمرو الداني

﴿ وكذلك فصل الآيات ﴾ أى ومثل ذلك التفصيل الواضح وعلى نحوه فصل  
 الآيات المنزلة في بيان الحقائق التي يبتدى بها أهل النظر الصحيح والفقهاء الدقيق  
 لما فيها من العلم والحكمة، والموعظة والعبرة، ﴿ ولتستبين سبيل الجرمين ﴾ أى ولأجل  
 أن يظهر بها طريق الجرمين، فيمتازوا بها عن جماعة المسلمين، قرأ ابن كثير وابن  
 عامر وأبو عمر ويعقوب وحفص عن عاصم ولتستبين بالتاء وسبيل بالرفع أى ولتظهر  
 سبيل الجرمين وتعرف — والسبيل يؤثته أهل الحجاز ويذكره بنو تميم وجاء التنزيل  
 باللغتين — وقرأ نافع بالتاء ونصب السبيل على أنه خطاب للنبي (ص) أى ولتستبين أيها  
 الرسول طريق الجرمين فلا يخفى عليك شيء منها، وقرأ الباقر وليستبين بالياء ورفع سبيل  
 على لغة التذكرة فائدة اختلاف القراءات هنا لفظية وهي تذكرة السبيل وتأنيتها ومحجى .  
 فعل الاستنباط لازماً ومتعدياً، يقال بان الشيء واستبان بمعنى وضح وظهر ويقال استنبنت  
 الشيء بمعنى استوضحته وتبينته أى عرفته بينا وأما فائدة الجمع بين الغيبة والخطاب فيها  
 فهي أن تفصيل الآيات هو في نفسه موضح لسبيل الجرمين وأنه ينبغي المخاطب بذلك  
 أولاً وبالذات ثم لغيره أن يستبينه منها بتأملها وفهمها والاعتبار بها، فكم من آية  
 بينة في نفسها يغفل الناس عنها (وكأين من آية في السموات والأرض يرون عليها  
 وهم عنها معرضون) والعطف في قوله تعالى « ولتستبين » قيل إنه عطف على علة  
 محذوفة لقوله « فصل » لم يقصد تعليله بها بخصوصها وإنما قصد الأشار بان  
 له فوائد جملة من جملتها ما ذكر، أى وكذلك فصل الآيات لما في تفصيلها من  
 الأحكام والحكم، وبيان الحجج والمواظف والعبر . ولأجل أن تستبين سبيل

الجرمين ، فيكون من عطف انخاص على العام . وقيل إنه علة للفعل مقدر هو عين المذكور ، أى ولأجل أن تستبين سبيل الجرمين تفصل الآيات ، وذلك أنه بين سبيل المؤمنين فعلم منه أن ماخالقه هو سبيل الجرمين . لأن الشىء يعرف بضده . بل بين قبله سبيل الجرمين من الكفار أيضاً . وقال الزمخشري : ومثل ذلك التفصيل البين تفصل آيات القرآن وناخصها في صفة أحوال الجرمين من هو مطبوع على قلبه لا يرجى إسلامه ، ومن يرى فيه أمانة القبول وهو الذى يخاف إذا سمع ذكر القيامة ، ومن دخل فى الإسلام إلا أنه لا يحتفظ حدوده ، ولتستوضح سبيلهم فتعامل كلا منهم بما يجب أن يعامل به فصلنا ذلك التفصيل . اهـ ويسرنى أن هذا القول يؤيد ما قدمته فى بيان أصناف الناس فى زمن نزول السورة وما أرشدت اليه الآيات فى معاملة كل صنف منهم وأن ما فاتته خير مما قاله والله الحمد : وفى الآيات من محاسن إيجاز القرآن ما لا يخفى . وسيأتى مثل هذا التعبير فى قوله تعالى من هذه السورة ( وكذلك نصف الآيات وليقولوا درست ولنيننه لقوم يعامون ) وقوله من سورة الأعراف ( وكذلك تفصل الآيات ولعلمهم يرجعون ) ولا أذكر أن فى القرآن غيرها

(٥٦) قُلْ إِنِّي نُهَيْتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذَا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ (٥٧) قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ ، مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ ، إِنْ أُلْحَمْتُ إِلَّا اللَّهُ يَقْضُ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ (٥٨) قُلْ لَوْ أَنَّ عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَقُضِيَ الْأَمْرُ يَدْنِي وَيُنْزِلُكُمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالظَّالِمِينَ .

بعد أن أرشد الله تعالى رسوله إلى ما تقدم من سياسة المؤمنين ، وتبليغهم ما ذكر من أصول حكمة الدين ، عاد إلى تلقينه ما يحتاج به المشركين ، من بلاغ الوحي . وناصر البراهين ، فقال :



﴿ قل إني نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله ﴾ النهى الزجر عن الشيء بالقول - مثل لا تكذب واجتنب قول الزور - والكف عنه بالفعل ومنه قوله تعالى ( ونهى النفس عن الهوى ) والدعاء النداء وطلب إيصال الخير أو دفع الضر من الأعلى وإنما يكون عبادة إذا كان في أمر وراء الأسباب المسخرة للعباد التي ينالونها بكسبهم لها واجتهادهم فيها وتعاونهم عليها فإن ما نعجز عن نيته بالأسباب المسخرة لنا لا نطلبه إلا من الخالق المسخر للأسباب - وقد بينا ذلك مراراً كثيرة - فالله تعالى يقول لرسوله هنا قل أيها الرسول هؤلاء المشركين الذين يدعون مع الله آلهة أخرى إني نهيت أن أعبد الذين تدعونهم وتستغيثونهم من دون الله أى غير الله من الملائكة وعباد الله الصالحين به ما دونهم من الأصنام والأوثان التي لاعلم لها ولا عمل وهذا النهى يصدق بنهى الله تعالى إياه عن ذلك في آيات القرآن السكثيرة وأمره بضده وهو دعاء الله تعالى وحده ، ونهى العقل والقطرة السالمة فإن النبي ( ص ) كان قبل البعثة موحداً ، ولم يكن قط مشركاً ولأجل هذا قال نهيت بالبناء للمفعول

﴿ قل لا أتبع أهواءكم قد ضللت إذا وما أنا من المهتدين ﴾ أى قل لهم لا أتبع أهواءكم في عبادتهم ولا في غيرها من أعمالكم التي تتبعونها الهوى ، ولستم في شيء منها على بينة ولا هدى ، ولماذا؟ لأنني إن اتبعتها فقد ضللت ضالالاً أخرج به من جنس المهتدين فلا أكون منهم في شيء فإن هذا الضلال لا يقاس بغيره لأنه هو الضلال البعيد عن صراط الهدى .

﴿ قل إني على بينة من ربي ﴾ أى قل لهم أيها الرسول أيضاً إني فيما أخالفكم فيه على بينة من ربي هداني إليها بالوحي والعقل ، والبيينة كل ما يتبين به الحق من الحجج والدلائل العقلية والشواهد والآيات الحسية ومنه تسمية شهادة الشهود بينة ، والقرآن بينة مشتملة على أنواع كثيرة من البينات العقلية والسكونية فهو على كونه من عند الله تعالى للقطع - بعجز الرسول كغيره عن الاتيان بمثله - مؤيد بالحجج والبيئات المثبتة لما فيه من قواعد العقائد وأصول الهداية ﴿ وكذبتم به ﴾ أى والحال أنكم كذبتم به أى بالقرآن الذي هو بينتي من ربي ، فكيف تكذبون أنتم

بيينة البيئات ، على أظهر الحقائق وأبين الهدايات ، ثم تطمعون أن اتبعكم على ضلال مبين لا بيينة لكم عليه إلا محض التقليد ، وما كان التقليد بيينة من البيئات ، وإنما هو براءة من الاستدلال ورضاء بجهل الآباء والأجداد ، فالكلام حجة مسكتة مبكته على ما قبلها من نفي عبادته (ص) للذين يدعونهم من دون الله وقيل إن المعنى وكذبتم ربى أى بآياته أو بدينه وإلا فإن القوم كانوا يؤمنون بأن الله هو ربهم ورب السموات والأرض وما بينهما والقرآن ناطق بذلك ، وفسر بعضهم التكذيب بالرب باتخاذ شريك له ولم يكن اتخاذهم الشركاء تكذيباً بالربوبية إذ لم يكونوا يقولون إن غيره تعالى يخلق معه أو يرزق وإنما كانوا يدعون غيره ليقربهم إليه ويشفع لهم عنده ، وهذا الدعاء عبادة وشرك بالإلهية لا تكذيب بالربوبية .

ولما ذكر بينته وتكذيبهم به قفى عليه برد شبهة تخطر عند ذلك بالبال ومن شأنها أن يقع عنها منهم السؤال وهى أن الله أنذرهم عذاباً يحل بهم إذا أصروا على عنادهم وكفرهم ، ووعد بأن ينصر رسوله عليهم ، وقد استعجلوا النبي (ص) ذلك فكان عدم وقوعه شبهة لهم على صدق القرآن ، لجهلهم بسنن الله تعالى فى شؤون الانسان ، فأمر الله تعالى رسوله أن يقول لهم ﴿ ما عندى ما تستعجلون به ﴾ أى ليس عندى ما تطالبون أن يعجل الله لكم من وعيده ، ولم أقل لكم إن الله فوض أمره إلى حتى تطالبونى به وتعدون عدم إيقاعه حجة على تكذيبه ﴿ إن الحكم إلا لله ﴾ أى ما الحكم فى ذلك وفى غيره من التصرف فى شؤون الأمم إلا لله وحده وله فى ذلك سنن حكيمة ومقادير منتظمة تجرى عليها أفعاله وأجال مسماة تقع فيها فلا يتقدم شىء عن أجله ولا يتأخر (وكل شىء عنده بمقدار\* ولكن يؤخرهم إلى أجل مسمى) ﴿ يقض الحق وهو خير

الفاصلين ﴾ قرأ ابن كثير ونافع وعاصم « يقض » من القصص وهو ذكر الخبر أو تتبع الأثر ، أى يقض على رسوله القصص الحق فى جميع أخباره ووعدته ووعيدته أو يتتبع الحق ويصيبه فى أقواله وأفعاله التى يتصرف بها فى عباده ، وقرأه الباقون « يقض » من القضاء وأصله يقضى بالياء مخدفت بالياء فى الخط كما حذف فى اللفظ لالتقاء الساكنين ، ولما كانت المصاحف غير منقوطة كانت الكلمة فى

المصحف الامام هكذا (نقص) فاحتملت القراءة تين ، وحذف حرف المد الذي يسقط من اللفظ معهود في المصحف ومنه (وماتعن الآيات والنذر \* سندع الزبانية) ومعناه يقضى في أمركم وغيره القضاء الحق ، أو ينفذ الأمر ويفصله بالحق ، وهو خير الفاصلين في كل أمر ، لأنه الحكم العدل ، المحيط علمه والتافذ حكمه في كل شيء .  
وتقدم تحقيق معنى القضاء في تفسير الآية الثانية من هذه السورة .

﴿ قل لو أن عندي ما تستعجلون به لقضى الأمر بيني وبينكم ﴾ أي قل أيها الرسول لهؤلاء الذين يستعجلونك بالعذاب كقولهم (٨ : ٣٢ اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم) : « لو أن عندي ما تستعجلون به » بأن كان مما جعله الله في مكنتي وتصرفي بقدرتي الكسبية أو يجعله آية خاصة بي « القضي الأمر بيني وبينكم » باهلاكي للظالمين منكم الذين يصدونني عن تبليغ دعوة ربّي ويصدون الناس عني ، فإن الإنسان خاق من عجل وإنما استعجل أنا باهلاك الظالمين منكم ما وعدني ربي من نصر المؤمنين المصلحين المظلومين ، وخذلان الكافرين المفسدين الظالمين وهو استعجال للخير ، وأتم إنما تستعجلون الشر لأنفسكم ، وتقطعون عليهما طريق الهداية

بإمهال الله لكم ﴿ والله أعلم بالظالمين ﴾ الذين تمكن الظلم من أنفسهم وأحاط بها فلا رجاء يرجوعهم عنه إلى الأيمان والحق والعدل ، وبن ألم بهم الظلم أو الموابه ولكنهم لم يمح نور الفطرة من أنفسهم ولم يذهب باستعدادهم للاهتداء إلى الحق الذي أدعوههم إليه . ولما كان سبحانه وتعالى أعلم بالظالمين لم يجعل أمر عقابهم إلى فهو عنده لا عندي ولكل من عذاب الدنيا والآخرة أجل مسمى عنده يراه قريبا وترونه بعيداً ، وأيامه تعالى في عالم التكوين وشؤون الأمم ليست قصيرة كأيامنا بل طويلة (٢٢ : ٢٥) ويستعجلونك بالعذاب ولن يخفف الله وعده وإن يوم اعندرك كآلف سنة مما تعدون ٢٦ وكأين من قرية أهلكنا من قبلها ولم يبق لها رهبة من ربها ولم يأتهم فيها رسول ولا تنذير ولكنهم استعجلوا الموت وكان موتهم ينجونهم من ربهم العظيم (٧ : ٣٣) ولكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون (

هذا ما ظهر لنا في قضاء الأمر على تقدير كون ما يستعجلون به في مكنته (ص) وليس المراد به إن كان يهلكهم كلهم كما هلكت الأمم التي كذبت الرسل من قبلهم أي ليس المراد بما يقضى من الأمر هنا عذاب الاستئصال ولا عذاب الآخرة وإن كانوا قد

استعجلوا كلا منهما ، بل نصر الرسول عليهم ، وفي قوله (لقضى الأمر) بإسناد الفعل إلى  
المفعول إشارة إلى أنه لو كان عنده (ص) وقضى لما قضى إلا بمشيئة الله تعالى وقدرته

(٥٩) وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ، وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ  
وَالْبَحْرِ ، وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمِ الْأَرْضِ  
وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (٦٠) وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ  
بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ،  
ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (٦١) وَهُوَ الْقَاهِرُ  
فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً ، حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ  
تَوَفَّاهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفْرِطُونَ (٦٢) ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ ، إِلَّا  
لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحُسِينِ .

لما أمر الله تعالى رسوله (ص) أن يبين للمشركين أنه على بينة من ربه فيما بلغهم  
إياه من رسالته ، وأن ما يستعجلون به من عذاب الله ونصره عليهم تعجيزاً أوتهم كما أو  
عناداً ليس عنده ، وإنما هو عند الله الذي قضت سنته أن يكون لكل شيء أجل  
وموعد لا يتقدم ولا يتأخر عنه ، وأنه تعالى هو الذي يقضي الحق ويقصه على رسوله  
وبيده تنفيذ وعده ووعيده - ففى على ذلك ببيان كون مفاتيح الغيب عنده ، وكون  
التصرف في الخلق بيده وكونه هو القاهر فوق عباده ، لا يشاركه أحد من رسله ولا  
غيرهم فى ذلك حتى يصح أن يطالبوا به ، فقال عز وجل :

﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ﴾ المفاتيح جمع مفتاح بفتح الميم وهو الخزن  
وبكسرهما وهو المفتاح الذى تفتح به الأقفال وقوى فى الشواذ « مفاتيح الغيب »  
ويؤيد هذه القراءة حديث ابن عمر الآتى فى تفسير الآية ، ويجوز استعمال اللفظ  
فى معنييه أى أن خزائن الغيب وهو ما غاب علمه عن الخلق هى عند الله تعالى وفى

تصرفه وحده ، وأن المفاتيح أى الوسائل التى يتوصل بها إلى علم الغيب هى عنده أيضاً لا يعلمها علماً ذاتياً إلا هو ، فهو الذى يحيط بها علماً وسواء جاهل بذاته لا يمكن أن يحيط علماً بها ولا أن يعلم شيئاً منها إلا بإعلامه عز وجل . وإذا كان الأمر كذلك فالواجب أن يفوض إليه إنجاز وعده لرسوله بالنصر ، ووعيدة لأعدائه بالعذاب والقهر . مع القطع بأنه لا يخلف وعده رسوله ، وإنما يؤخر إنجازه إلى الأجل الذى اقتضته حكمته ، وقد تقدم فى تفسير هذه السورة بيان حقيقة الغيب واستئثار الله تعالى بعلمه ، وما يعلمه

بعض خلقه من الحقيقى أو الاضافى منه <sup>(١)</sup> وسنزيد ذلك بيانا ﴿ ويعلم ما فى البر والبحر ﴾ قال الراغب : أصل البحر كل مكان واسع جامع للماء الكثير . وقيل : إن أصله الماء المالح وأطلق على الأنهار بالتوسع أو التغليب . والبر ما يقابله من الأرض ، وهو ما يسميه علماء خرت الأرض باليابسة . وعلمه تعالى بما فى البر والبحر من علم الشهادة المقابل لعلم الغيب ، على أن أكثر ما فى خفايا البر والبحر ، غائب عن علم أكثر الخلق ، وإن كان فى نفسه موجوداً يمكن أن يعلمه الباحث منهم عنه ، وقدم ذكر البر على البحر على طريقة الترتى من الأدنى إلى ما هو أعظم منه فإن قسم البحر من الأرض أعظم من قسم البر وخفاياه أكثر وأعظم ﴿ وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ﴾ أى وما تسقط ورقة ما من نجم أو شجر ما إلا يعلمها ، لإحاطة علمه بالجزئيات كلها ﴿ ولا حبة فى

ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين ﴾ أى وما تسقط من حبة بفعل فاعل مختار فى ظلمات الأرض كالحب الذى يلقىه الزراع فى بطون الأرض يسترونه بالتراب فيحتجب عن نور النهار والذى تذهب به النمل وغيرها من الحشرات فى قراها وجحورها ، أو بغير فعل فاعل كالذى يسقط من النبات فى شقوقها وأخاديدها . وما يسقط من رطب ولا يابس من الثمار ونحوها - إلا كائن فى كتاب مبين . وهو علم الله تعالى الذى يشبه المكتوب فى الصحف بثباته وعدم تغيره - أو كتابه الذى كتب فيه مقادير الخلق كما ورد فى الحديث الصحيح وسيأتى ذكره ، وهو بمعنى قوله فيما قبله « إلا يعلمها » ولذلك قيل إنه تنكير له

بالمعنى وقيل بدل كل أو بدل اشتمال منه .

فإن قيل ما حكمة تخصيص هذه الأشياء بالذكر ؟ قلنا إن المعلوم - أو ما يتعلق به العلم - إما موجود وإما معدوم ، والموجود إما حاضر مشهود ، وإما غائب في حكم المفقود ، وليس في الوجود شيء غائب عن الله تعالى ، فعلمه تعالى بالأشياء إما علم غيب وهو علمه بالمعدوم ، وإما علم شهادة وهو علمه بالوجود ، وأما أهل العلم من الخلق فمن الموجودات ما هو حاضر مشهود لديهم ، ومنها ما هو حاضر غير مشهود لأنه لم يخلق لهم آلة للعلم به كعالم الجن والملائكة مع الانس ، ومنها ما هو غائب عن شهودهم وهم مستعدون لإدراكه لو كان حاضراً ، وما هو غائب وهم غير مستعدين لإدراكه لو حضر ، فكل ما خلقوا غير مستعدين لإدراكه من موجود ومعدوم فهو غيب حقيق بالنسبة إليهم ، وكل ما خلقوا مستعدين لإدراكه دائماً أو في بعض الأحوال فهو إن غاب عنهم غيب إضافي . وقد بين الله تعالى لنا في هذه الآية أن خزائن علم الغيب كلها عنده ، وعنده مفاتيحها وأسبابها الموصلة إليها ، وأن عنده من علم الشهادة ما ليس عند غيره ، وذكر على سبيل المثل علمه بكل مافي البر والبحر من ظاهر وخفي ، ثم خص بالذكر ثلاثة أشياء مما في البر - إحاطة علمه بكل ورقة تسقط من نبتة وكل حبة تسقط في ظلمات الأرض وكل رطب ويابس ، فأما الورق الذي يسقط فهو ما كان حياً رطباً من النبات فأشرف على اليبس وقعد الحياة النباتية والتحق بمواد الأرض الميتة وقد يتغذى به حيوان بعد ينسه أو قبله أو يتحلل في الأرض بعد سقوطه ويتغذى به نبات آخر فيدخل في عالم الأحياء بطور آخر ، وأما الحب فهو أصل تكوين النبات الحى يسقط في ظلمات الأرض فمنه ما ينبت ويكون نجماً أو شجراً ، ومنه ما يتغذى به بعض الأحياء من الحيوان كالطير والحشرات فيدخل في بنيتها كما قلنا فيما قبله .

وأما ذكر الرطب واليابس فهو تعميم بعد تخصيص في هذا الباب - فهذه الأشياء من عالم الشهادة تدخل في عالم الغيب ثم تبرز في عالم الشهادة . وعلم الله تعالى محيط بكل شيء منها على كثرتها ودقة بعضها وصغره وتنقله في أطوار الخلق والتسكوين وما يتبعهما من الصور والمظاهر ، وحسبك هذا الإيماء من حكمة تخصيصها بالذكر .

وفي هذه الآية مباحث لعلماء الآثار ، وجولات للنظار ، نذكر المهم منها في فصول:

### فهم علماء الكلام والحكماء للآية

قال الفخر الرازي في تفسيره الكبير الذي سماه ( مفاتيح الغيب ) مانصه :  
« اعلم أنه تعالى قال في الآية الأولى ( والله أعلم بالظالمين ) يعني أنه سبحانه هو  
العالم بكل شيء فهو يعجل ماتعجيله أصلح ويؤخر ماتأخيره أصلح . وفي الآية مسائل :  
( المسألة الأولى ) المفاتيح جمع مفتاح ومفتاح والمفتاح بالكسر المفتاح الذي يفتح  
به والمفتاح بفتح الميم الخزانة وكل خزانة كانت لصنف من الأشياء فهو مفتاح قال  
القراء في قوله تعالى ( ما إن مفاتيحه لتنوء بالعصبة ) يعني خزائنه فلفظ المفاتيح يمكن أن  
يكون المراد منه المفاتيح ويمكن أن يراد منه الخزائن . أما على التقدير الأول فقد  
جعل للغيب مفاتيح على طريق الاستعارة لأن المفاتيح يتوصل بها إلى ما في الخزائن  
المستوثق منها بالأغلاق والأقفال فالعالم بتلك المفاتيح وكيفية استعمالها في فتح تلك  
الأغلاق والأقفال يمكنه أن يتوصل بتلك المفاتيح إلى ما في تلك الخزائن فكذلك  
ههنا الحق سبحانه لما كان عالماً بجميع المعلومات عبر عن هذا المعنى بالعبارة المذكورة  
وقرىء مفاتيح . وأما على التقدير الثاني فالمعنى وعنده خزائن الغيب ، فعلى التقدير  
الأول يكون المراد العلم بالغيب وعلى التقدير الثاني المراد منه القدرة على كل الممكنات  
كما في قوله ( وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم )

« وللحكماء في تفسير هذه الآية كلام عجيب مفرع على أصولهم فأنهم قالوا ثبت  
أن العلم بالعلة علة للعلم المعلول وأن العلم بالمعلول لا يكون علة للعلم بالعلة ، قالوا وإذا ثبت  
هذا فنقول إن الموجود إما أن يكون واجباً لذاته وإما أن يكون ممكناً لذاته . والواجب لذاته  
ليس إلا الله سبحانه وتعالى وكل ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يوجد إلا بتأثير  
الواجب لذاته وكل ما سوى الحق سبحانه فهو موجود بإيجاده كائن بتكوينه وواقع  
بإيقاعه ، إما بغير واسطة وإما بواسطة واحدة وإما بوسائط كثيرة على الترتيب النازل  
من عنده طولاً وعرضاً ، إذا ثبت هذا فنقول علمه بذاته يوجب علمه بالأثر الأول  
الصادر عنه ، ثم علمه بذلك الأثر الأول يوجب علمه بالأثر الثاني لأن الأثر الأول  
علة قريبة للأثر الثاني ، وقد ذكرنا أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فبهذا علم الغيب

ليس إلا علم الحق بذاته المخصوصة ثم يحصل له من علمه بذاته علمه بالآثار الصادرة عنه على ترتيبها المعتبر ، ولما كان علمه بذاته لم يحصل إلا لذاته لا لغيره صح أن يقال ( وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ) فهذا هو طريقة هؤلاء الفرقة الذين فسروا هذه الآية بناء على هذه الطريقة .

« ثم اعلم أن ههنا دقيقة أخرى وهى أن القضايا العقلية المحضة يصعب تحصيل العلم بها على سبيل التمام والكمال إلا للعقلاء الكاملين الذين تعودوا الاعراض عن قضايا الحس والخيال وألقوا استحضار المعقولات المجردة ، ومثل هذا الانسان يكون كالنادر وقوله ( وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ) قضية عقلية محضة مجردة فالانسان الذى يقوى عقله على الإحاطة بمعنى هذه القضية نادر جداً ، والقرآن إنما أنزل لينتفع به جميع الخلق فههنا طريق آخر وهو أن من ذكر القضية العقلية المحضة المجردة . فإذا أراد إيصالها إلى عقل كل أحد ذكر لها مثالا من الأمور المحسوسة الداخلة تحت القضية العقلية الكلية ليصير ذلك المعقول بمعاونة هذا المثال المحسوس مفهوما لكل أحد والأمر فى هذه الآية ورد على هذا القانون لأنه قال أولاً ( وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ) ثم أكد هذا المعقول الكلى الجرد بجزئى محسوس فقال ( ويعلم ما فى البر والبحر ) وذلك لأن أحد أقسام معلومات الله هو جميع دواب البر والبحر والحس والخيال قد وقف على عظمة أحوال البر والبحر فذكر هذا المحسوس يكشف عن حقيقة عظمة ذلك المعقول . وفيه دقيقة أخرى وهى أنه تعالى قدم ذكر البر لأن الانسان قد شاهد أحوال البر وكثرة ما فيه من المدن والقرى والمفاوز والجبال والتلال وكثرة ما فيها من الحيوان والنبات والمعادن ، وأما البحر فأحاطة العقل بأحواله أقل إلا أن الحس يدل على أن عجائب البحار فى الجملة أكثر ، وطولها وعرضها أعظم . وما فيها من الحيوانات وأجناس الخلوقات أعجب . فإذا استحضر الخيال صورة البحر والبر على هذه الوجوه ثم عرف أن مجموعها قسم حقير من الأقسام الداخلة تحت قوله ( وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ) فيصير هذا المثال المحسوس مقويا ومكملا للعظمة الحاصلة تحت قوله ( وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ) ثم إنه تعالى كما كشف عن عظمة قوله ( وعنده مفاتيح الغيب ) بذكر البر والبحر



كشف عن عظمة انهر والبحر بقوله ( وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ) وذلك لأن العقل يستحضر جميع ما في وجه الأرض من المدن والقرى والنفائز والجبال والانتلال ، ثم يستحضركم فيها من النجم والشجر ، ثم يستحضر أنه لا يتغير حال ورقة إلا والحق سبحانه يعلمها ثم يتجاوز من هذا المثال إلى مثال آخر أشد هيبة منه وهو قوله : ( ولا حبة في ظلمات الأرض ) وذلك لأن الحبة في غاية الصغر وظلمات الأرض مواضع يبقى أكبر الأجسام وأعظمها مخفياً فيها . فإذا سمع أن تلك الحبة الصغيرة الملقاة في ظلمات الأرض على اتساعها وعظمتها لا تخرج من علم الله تعالى البتة ، صارت هذه الأمثلة منبهة على عظمة عظيمة وجلالة عالية من المعنى المشار إليها بقوله ( وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ) بحيث تتحير العقول فيها ، وتقتصر الأفكار والأبواب عن الوصول إلى مبادئها . ثم إنه تعالى لما قوى أمر ذلك المعقول الخوض الجرد بذكر هذه الجزئيات المحسوسة فبعد ذكرها عاد إلى ذكر تلك القضية العقلية المحضة المجردة بعبارة أخرى فقال ( ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ) وهو عين المذكور في قوله ( وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ) فهذا ما عقنناه في تفسير هذه الآية الشريفة العالية ومن الله التوفيق .

( المسألة الثانية ) المتكلمون قالوا إنه تعالى فاعل العالم بجواهره وأعراضه على سبيل الإحكام والإتقان ومن كان كذلك كان عالماً بها فوجب كونه تعالى عالماً بها ، والحكماء قالوا إنه تعالى مبدأ لجميع الممكنات والعلم بالمبدأ يوجب العلم بالأثر فوجب كونه تعالى عالماً بكلها ، واعلم أن هذا الكلام من أدل الدلائل على كونه تعالى عالماً بجميع الجزئيات الزمانية وذلك لأنه لما ثبت أنه تعالى مبدأ لكل ما سواه وجب كونه مبدأ لهذه الجزئيات بالأثر فوجب كونه تعالى عالماً بهذه التغييرات والزمانيات من حيث إنها متغيرة وزمانية وذلك هو المطلوب .

( المسألة الثالثة ) قوله تعالى ( وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ) يدل على كونه تعالى منزهاً عن الضد والند ، وتقريره أن قوله ( وعنده مفاتيح الغيب ) يفيد الحصر أي عنده لا عند غيره ، ولو حصل موجود آخر واجب الوجود لكان مفاتيح الغيب حاصله أيضاً عند ذلك الآخر وحينئذ يبطل الحصر ، وأيضاً فكما أن لفظ

الآية يدل على هذا التوحيد، فذلك البرهان العقلي يساعد عليه، وتقريره أن المبدأ لحصول العلم بالآثار والنتائج والصفات هو العلم بالموثر، والموثر الأول في كل الممكنات هو الحق سبحانه، فالفتح الأول للعلم بجميع المعلومات هو العلم به سبحانه، لكن العلم به ليس إلا له لأن ما سواه أثر والعلم بالأثر لا يفيد العلم بالموثر، فظهر بهذا البرهان أن مفاتيح الغيب ليست إلا عند الحق سبحانه والله أعلم.

(المسألة الرابعة) قرء (ولا حبة ولا رطب ولا يابس) بالرفع وفيه وجهان - (الأول) أن يكون عطفاً على محل من ورقة وأن يكون رفعا على الابتداء وخبره إلا في كتاب مبين. كقولك: لا رجل منهم ولا امرأة إلا في الدار.

(المسألة الخامسة) قوله (إلا في كتاب مبين) فيه قولان (الأول) أن ذلك الكتاب المبين هو علم الله تعالى لا غير وهذا هو الأصوب (والثاني) قال الزجاج: يجوز أن الله جل ثناؤه أثبت كيفية المعلومات في كتاب من قبل أن يخلق الخلق كما قال عز وجل (مأصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها) وفائدة هذا الكتاب أمور (أحدها) أنه تعالى إنما كتب هذه الأحوال في اللوح المحفوظ لتقف الملائكة على نفاذ علم الله تعالى في المعاومات وأنه لا يغيب عنه مما في السموات والأرض شيء، فيكون في ذلك عبرة تامة كاملة للملائكة الموكلين باللوحة المحفوظ لأنهم يقابلون به ما يحدث في صحيفة هذا العالم فيجدونه موافقاً له (وثانيها) يجوز أن يقال انه تعالى ذكر ما ذكر من الورقة والحبة تنبيهاً للمسكفين على أمر الحساب وإعلاماً بأنه لا يفوته من كل ما يصنعون في الدنيا شيء لأنه إذا كان لا يهمل الأحوال التي ليس فيها ثواب ولا عقاب ولا تكليف فيأن لا يهمل الأحوال المشتملة على الثواب والعقاب أولى (وثالثها) أنه تعالى علم أحوال جميع الموجودات فيمتنع تغييرها على مقتضى ذلك العلم وإلا لزم الجهل فإذا كتب أحوال جميع الموجودات في ذلك الكتاب على التفصيل التام امتنع أيضاً تغييرها وإلا لزم الكذب فتصير كتابة جملة الأحوال في ذلك الكتاب موجباً تاماً وسبباً كاملاً في أنه يمتنع تقدم ما تأخر وتأخر ما تقدم كما قال صلوات الله عليه « جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة » والله أعلم اه

هذا ما أورده الرازي في تفسير الآية وما نقله عن الحكماء يريد به إثبات علم الغيب لله تعالى على طريقتهم ولا يقنض ذلك إقرار تلك الطريقة وما قالوه في العلول والعلية .

### ﴿ التفسير المرفوع لمفتاح الغيب ﴾

هذا وان في تفسير مفاتيح الغيب حديثاً صحيحاً فيه مباحث دقيقة فقد روى البخاري في تفسير سورة الأنعام عن سالم بن عبد الله عن أبيه أن رسول الله (ص) قال « مفاتيح الغيب خمس : ( إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدرى نفس ماذا تكسب غداً وما تدرى نفس بأى أرض تموت إن الله عليم خبير ) » وهذه الآية خاتمة سورة لقمان . وقد روى البخاري في تفسيرها هذا الحديث عن عبد الله بن عمر مرفوعاً بلفظ « مفاتيح الغيب خمس » ثم قرأ ( إن الله عنده علم الساعة ) ورواه بلفظ مفاتيح في كتاب التوحيد أيضاً ولفظ مفاتيح في تفسير المائدة والرعد ، ولفظ مفاتيح في أبواب الاستسقاء وروى أحمد والبخاري وصححه ابن حبان والحاكم من حديث بريدة رفعه قال « خمس لا يعاينها إلا الله : ( إن الله عنده علم الساعة ) والآية وذكر العلماء في تفسير الآية والحديث قول عيسى عليه السلام الذي حكاه الله تعالى عنه في سورة آل عمران ( وأنبئكم بما تآكلون وما تدخرون في بيوتكم ) وقول يوسف عليه السلام لصاحبي السجن الذي حكاه الله عنه في سوره ( لا يأتيكما طعام ترزقانه إلا نباتكما بتأويله قبل أن يأتيكما ) وأجابوا عنه بأنه داخل فيما يظهر الله عليه رساله من علم الغيب فقد قال في سورة الجن ( عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول ) وأدخلوا فيه ما نقل كثيراً عن الأولياء من الكشف المشتمل على مثل هذه الحوادث من كسب الناس والإخبار بما في الأرحام وموت بعض الناس قبل وقوعه ووجهه بأن الولي لما حصل له هذا الكشف باتباعه للرسول كان الكشف للرسول بالأصالة وله بالتبع ، وقد أشار إلى ذلك صاحب الهمزية بقوله :

والكرامات منهم معجزات حازها من نوالك الأولياء

ولكن ظاهراً المحصر في الآية ينفي هذا الرأي والنصواب في هذا الباب ما حققناه

هنا وفي تفسير الآية التاسعة والآية الخمسين من هذه السورة (الأنعام) فإنه يعلم أن أمثال هذه المكاشفات ليست من علم الغيب الحقيقي الذي استأثر الله به ، وأن ما يظهر الله عليه الرسل من الغيب الحقيقي لا يقتضى أن يكون من علمهم الكسبي الذي يصح أن يسند إليهم على سبيل الحقيقة .

### سبب الذكورة والأنوثة في الحمل

ومما قد يستشكله في هذا المقام من لم يقف على حقيقة علم الغيب التي حررناها هنا وفي تفسير الآية التاسعة والآية الخمسين من هذه السورة ما اكتشفه بعض الأطباء من سنة الله تعالى في سبب الذكورة والأنوثة في الحمل ، وملخصه أن البيوض التي يحصل الحمل بتلقيحها في الرحم بماء الذكر منها ما يخلق الله تعالى في جانب الرحم الأيمن ومنه يتكون الذكور ، ومنها ما يخلق في جانب الرحم الأيسر ومنه يتولد الإناث - ، وأن هذه البيوض توجد بالتناوب في أثناء حيض المرأة فحيضة تنتهي بخلق بيوض الذكور في الجانب الأيمن فإذا حصل التلقيح عقبها كان الجنين ذكراً ، وحيضة تنتهي بصد ذلك فإذا حصل التلقيح عقبها كان الجنين أنثى ، وقد ألفوا في بيان هذه السنة الإلهية كتباً منها (كتاب تعليل النوع) من تأليف الطيب (رملي دوسون) الانكليزي وقد ترجمه بالعربية الطيب محمد عبد الحميد المصري . ومن علم أشهر ولادة امرأة سهل عليه أن يعرف بمقتضى هذه السنة نوع الجنين في الحمل الثاني ويتسلسل ذلك فيما بعده إذا كان الحمل منتظماً والوضع في موعده ، ولكن لا يمكن أن يكون العلم بذلك مطرداً في كل أنثى لأسباب تحول دون ذلك بينها الباحثون في هذه المسألة ، قال صاحب كتاب تعليل النوع في أول الفصل الخامس والعشرين الذي عنوانه (التنبؤ بنوع الطفل الآتى) ما ترجمته .

بعد معرفة أن تكوين البيض يحدث بالتناوب ، مرة من المبيض الأيمن أو الذكر ، ومرة من المبيض الأيسر أو الأنثى ، تمكنت من التنبؤ بمعرفة نوع الطفل الآتى في النساء الحوامل من مرضاي وغيرهن ممن لم تسبق لى رؤيتهن ، وأذكر أنى نجحت في ٩٧ في المائة وأما الفشل في الثلاثة الأحوال الباقية من المائة فتابع لعدم استطاعة الأم أن تخبرنى بالدقة عن شهر الولادة . فمثلاً إذا أخبرتنى مريضة أنها

ستمضع في يونيو وتنبأت أن طفلها أنثى ، ثم هي وضعت طفلاً ذكراً كامل العدة في مايو ( أيار ) أو يوليو ( تموز ) يكون النبا خطأ ، ولو أنها أخبرتني أن الولادة ستحدث في مايو أو يوليو لتنبأت لها بأن الطفل ذكر .

« والتنبؤ بنوع الطفل لا بد أن يكون عن الأطفال التي تولد في مياعدها تماماً لأن الأطفال التي تولد قبل الميعاد قد تجعل النبا خطأ لأن الطفل إذا ولد قبل الميعاد بشهرين يكون الميعاد صحيحاً ، وأما إذا ولد قبل الميعاد ببضعة أيام لشهر يكون النبا كاذباً : ومثل الأطفال المولودة قبل الميعاد أحوال الاجهاض وكلها تختلف في عمل الحساب في الحمل السالف .

ونشأ النسل في أحوال أخرى من تكوين بيض تكوين غير قياسي فبدلاً من أن يحدث البيض كل ٢٨ يوماً مرة بانتظام يحدث كل ٢١ يوماً أو ٢٠ يوماً وينشأ الخطأ أيضاً بعدم الانتظام في الدورة البيضية Ovation Rhythm كحدوث البيض في المبيضين في وقت واحد كما يتضح من ولادة توأمين مختلفي النوع في وقت واحد « وكذلك إذا حدث الحمل أثناء الرضاعة ومدة غياب الحيض فوقتئذ يصعب معرفة أي مبيض هيأ البويضة التي تلقحت .

فإذا فرضنا أن متوسط نوبة الحيض هي ٢٨ يوماً أو أربعة أسابيع ( والحيض العلامة الظاهرية على البيض ) تتكرر ظاهرة تكوين البيض ١٣ مرة في أسابيع السنة وهي ٥٢ أسبوعاً وأما إذا حدث البيض في كل ٢١ يوماً فتزداد المرات وإذا حدث كل ٣٠ يوماً فالعدد ينقص إلى ١٢ مرة مع زيادة مرة كل ست سنوات .

ويشترط معرفة كل هذه الخواص في النساء عند التنبؤ بالنوع ويمكن الطبيب بعد معرفة القواعد والأمثلة الآتية أن يتنبأ بنوع الطفل في المرأة الحامل إذا كان هو طبيبها كما يمكن أن يخبر النساء عن الشهور التي يجب الامتناع فيها إذا أريد الحصول على نوع مخصوص .

يمكن عمل ذلك بالتقريب بوساطة جدول الولادة الاعتيادي لأننا إذا عرفنا نوع الطفل الأخير ويوم ميلاده نعرف شهر تكوين البيض ( وبالطبع نوع البويضة المخصوصة ) بكل سهولة من الجدول ولكني رأيت أن الأسهل استخراج ذلك « تفسير القرآن الحكيم » « ٣٠ » « الجزء السابع »

بواسطة طريقة الأربعين أسبوعا التي أذكرها هنا .

يجب الحصول على الأشياء الآتية من المريضة أو الحامل حتى يمكن التنبؤ بنوع الطفل : كم مرة يحدث الحيض عندكم ؟ كم يوما يمكث الحيض في كل مرة ؟ هل الحيض منتظم ؟ في أي يوم كان ميلاد الطفل الأخير ؟ ( يذكر اليوم والشهر والسنة ) أنواع الطفل ذكر أم أنثى ؟ مامدة رضاعتك للطفل إذا كنت أنت التي ترضعينه ؟ متى يرجع الحيض بعد الولادة ؟ هل حدث إجهاض منذ الولادة الأخيرة ؟ .

مدة الحمل الاعتيادية للمرأة ٢٨٠ يوما أو عشرة أشهر كل شهر أربعة أسابيع - أى أربعون أسبوعا في سبعة أيام : ولابد من هجر الاصطلاح « تسعة أشهر الحمل » فإذا عرفنا يوم ميلاد الطفل الأخير نرجع أربعين أسبوعا حتى نعرف شهر تكوين البيض أو الشهر الذي تلقحت فيه البويضة التي تكون منها الطفل فإذا عرفنا نوع الطفل نتقدم من هذا الشهر بالتناوب حتى نصل إلى مرة تكوين البيض العاشرة قبل شهر الولادة المنتظر فيه ولادة الطفل الحديث مع حساب نوبة تكوين بيض إضافية بين شهري ديسمبر ويناير ( كانون الأول وكانون الثاني ) لكل سنة تالية وبذلك نعرف نوع البويضة التي تلقحت والتي تكون المرأة حاملا بها وبذلك نتسكن من معرفة نوع الطفل الآتى ولوجود ١٣ مرة تكوين بيض السنة <sup>(١)</sup> نرى أن تكوين البويضة الملقحة في أكتوبر ( تشرين الأول ) من سنة يجعل البيض الثاني في أكتوبر من النوع المضاد بسبب زيادة الشهر الثالث عشر أو النوبة الثالثة عشرة التي يلزم إضافتها بين شهري أكتوبر وفشلا إذا ولدت المرأة طفلا في شهر من سنة وطفلا آخر في نفس الشهر من السنة التالية يكون الطفلان مختلفى النوع « اه المراد من هذا الفصل وقد ذكر المؤلف أمثلة كثيرة لقاعدته .

فمعرفة نوع الحمل في الرحم بهذه الطريقة يعد من علوم البشر الكسبية إذ هو معرفة المسبب بسببه وهو لا يعارض كون علم الله تعالى بما فى الأرحام من منفتح علم الغيب التى لا يعلمها إلا هو فان معنى هذا الحصر أن ماسيحدث فى عالم الحيوان من التكوين فى المستقبل هو من خزائن الغيب التى لا يحيط بما فيها إلا الله ومفتاح

(١) أى ولأن البيض يتكون ١٣ مرة فى السنة الح

العلم بأى شئ منها عنده فإذا هدى عباده إلى سنة من سنته التي هي مفاتيح موصل إلى الاطلاع على بعض ما تحويه هذه الخزانة فذلك لا ينفى ما ذكر .

بعد أن كتبت ما تقدم في المسألة وطبع في المنار بقى في نفسي شئ منه فنفكرت فيه عند النوم فظهر لى أن العلم بسنة الله تعالى في سبب الذكورة والأنوثة لم يترتب عليه علم أحد عالمًا قطعياً بما في رحم امرأة بعينها حتى مع العلم بالشروط التي اشتراطها للعلم بذلك - دع العلم بجميع ما في أرحام جميع الإناث من أنواع الحيوان كلها - وإنما ترتب عليه الظن الغالب في حال العلم بالشروط والجهل التام في حال عدم العلم بها، والعلم الصحيح بما في الرحم هو الذي لا يتوقف على صدق الحامل فيما أخبرت من تحديد شهر الولادة ولا على خلو الرحم من بيض تكون على اختلاف القاعدة التي ذكروها من كون الأصل فيه أن يكون مرة في كل أربعة أسابيع فانهم جزئوا بأن هذه القاعدة غير مطردة - ولا على تكون البيض في جانبي الرحم في وقت واحد وهو الذي يكون سبب الحمل بالتوأمين المختلفين، فاحتمال وقوع هذه الأحوال في كل حمل وإن كان قليلاً ينفى العلم القطعي بما في رحم أى امرأة بعينها فما القول في العلم بما في الأرحام كلها؟

خطر لى هذا المعنى في الفراش وانتقل ذهني منه إلى قوله تعالى في سورة الرعد (١٣: ٩) الله يعلم ما تحمل كل أنثى وما تعيض الأرحام وما تزداد وكل شئ عنده بمقدار ١٠ عالم الغيب والشهادة الكبير المعتال) فهو وحده الذي يعلم حمل كل أنثى أذكر هو أم أنثى؟ وما تعيض الأرحام من نقص الحمل أو فساده بعد العلق وما تزداد من الحمل كالحمل بالتوأمين أو أكثر. وقد روى انشافي عن شيخ بمضى أن امرأته ولدت له بطونا في كل منها خمسة أولاد، فأنى يهتدى إلى العلم بمثل هذه النوادر الأطباء؟ وسنزيد هذا البحث إيضاحاً في سورة الرعد إذا أطل الله في عمرنا ووقفنا لتفسيرها .

﴿ وجه تفسير مفاتيح الغيب بهذه الخمس ﴾

لم أر لأحد كلاماً في وجه تفسير مفاتيح الغيب بالخمس المذكورة في آخر سورة لقمان وكنت قد فكرت في ذلك في أيام طابى للعلم فظهر لى أن علم الله تعالى بجميع الموجودات علم شهادة وعلمه بما لم يوجد علم غيب وأن ما لم يوجد خزائنه أو مفاتيح

خزائنه التي يستفيد الناس من بيانها هي تلك الخمس وهي لم تذكر بصيغة الحصر وقد بينت ذلك في كتابي «الحكمة الشرعية» الذي ألفته في عهد الطلب في سياق البحث في الكشف من أنواع كرامات الأولياء بعد ذكر الآية والحديث في تفسيرها بتلك الخمس قلت ماتصه: ثم إنه لا يخفى أن معلومات الله تعالى الغيبية لا تدخل تحت الحصر كما معنى تخصيص هذه الخمس بالذكر مع كونها ما قد يطالع بعض عباده على بعضه؟ وما معنى كونها مفاتيح الغيب؟ وأجبت: بأن هذه الخمس هي التي كانوا يدعون علمها والعدد لا مفهوم له على الراجح فلا ينفى زائداً على المذكور (قلت) وهذا لا يدل على كونها مفاتيح الغيب وقد فتح الله عز وجل على فهم معنى لطيف في كون هذه الخمس مفاتيح أو مفاتيح للغيب وعرضته على مشايخي كالأستاذ أحمد القاوقجي والعلامة الشيخ محمد نشابة<sup>(١)</sup> وغيرهما فأعجبوا به، وهو أن المفاتيح جمع مفتاح بفتح الميم أو كسرهما بمعنى الخزان أو المفاتيح، والغيب ما غاب عن الوجود أو الشهود وهو عالم البرزخ وعالم الآخرة وبعض عالم الدنيا وهو النبات الذي لم يوجد، والحيوان الذي لم يولد، وكسب الأنفس الذي يحصل في المستقبل، وفي قوله تعالى (إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدرى نفس ماذا تكسب غداً وما تدرى نفس بأى أرض تموت) إن الله عليم خبير) إشارة إلى جميع ذلك: فالساعة مفتاح عالم الآخرة، والغيث مفتاح عالم النبات، وما في الأرحام مفتاح عالم الحيوان، وقوله (وما تدرى نفس) ظاهر في مفتاح الكسب والأعمال، وقوله تعالى (وما تدرى نفس بأى أرض تموت) أى كما لا تدرى بأى وقت إشارة بالموت إلى عالم البرزخ، وبعبارة أخرى: العوالم الثلاثة الأولى: القريب الداني الذي نقيم فيه قبل الموت والآخر: الذي نقيم فيه بعد الموت أبداً إلى غير نهاية والثالث: الوسط بينهما وهو ما نقيم فيه بين العالمين حتى يتم جمعنا بانتهاء الدنيا ونفد على الله تعالى جميعاً، فالثاني والثالث من الغيب الذي ليس مشهوداً لنا ومفتاحهما الساعة والموت، وأما الأول فتمه ما هو مشهود لنا ولا يحصل فيه زيادة يبرزها

(١) كنت أتلقى عن الأول مارواه من الأحاديث المسلسلة وكتابه المعجم الوجيز في الحديث وعن الثاني صحيح البخاري ومسلم وفقه الشافعية وكان علامة الزمان في العلوم والأزهرية وهو شيخ مشايخنا وشيخ الوالد رحمهم الله أجمعين،



الله تعالى من العدم كالأحجار والمعادن ونحوها من الموجودات التي وجدت في السكون تدريجاً أود فعة واحدة ومنه ما هو غيب وهو ما يتجدد بصورة مخصوصة لم تكن مشهودة وهو النبات ومفتحه الغيث والحيوان ومفتحه الأرحام غالباً أو عبر بها عنه ، وكسب الحيوان وعمله وهو مفتوح وخزانة من خزائن الغيب ، اهـ

ثم ذكرت هنالك ما يرد على حصر المفاتيح بهذه الخمس أو تخصيصها بالذكر وأجبت عنه وفي العبارة شيء من الضعف وهي من القسم الذي لا يزال مسودة من ذلك الكتاب الذي كان أول تمرين لنا على التأليف والانشاء فإننا لم نتعلم الانشاء تعلمًا . وفي حاشيتها تعليق على كلمة « ومفتحه الأرحام غالباً » وجعل نحو دود النماكية والخل من غير الغالب بينما فيه ما ثبت عند المتأخرين من كون الحى لا يولد إلا من حى مثله ، فما كان يقال في بحث التولد الذاتي من تولد دود النماكية منها وكذا الخلل وتولد الفأرة من التراب كله باطل .

### كتابة الله مقادير الخلق في كتاب مبین

﴿ وهو الامام المبین وأم الكتاب والذكر والزر واللوح المحفوظ ﴾

ورد في معنى الآية التي نفسرها آيات في سورة يونس ( ١٠ : ٢١ ) وما تكون في شأن وما تتلو منه من قرآن ولا تعملون من عمل إلا كنا عليكم شهوداً إذ تفيضون فيه ، وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبین ) وفي سورة هود بعد بيان علمه بما يسرون وما يعلنون وما في الصدور ( ١١ : ٦ ) وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها وما يعلم مستقرها وما ستودعها كل في كتاب مبین ) وفي سورة النمل ٢٧ : ٧٦ وإن ربك ليعلم ما تكن صدورهم وما يعلنون ٧٧ وما من غائبة في السماء والأرض إلا في كتاب مبین ) وفي سبأ ( ٣٤ : ٣ ) وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعة قل بلى وري لتأتينكم عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبین ) وفي سورة طه ( ٢٠ : ٥٠ ) فما بال القرون الأولى ٥١ قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى ) وفي سورة الحديد ( ٥٧ : ٣٢ ) ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها ) وفي

سورة يس (٣١: ١١) أنا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم وكل شيء أحصيناه في إمام مبين) وفي سورة الرعد (١٣: ٣٩) لكل أجل كتاب ٤٠ يحو الله ما يشاء ويثبت وعند أم الكتاب) وفي سورة الزخرف (١٣: ١٠) حم، والكتاب المبين ٢ إن جعلناه قرآنا عر بيا لعلمكم نعاون ٣ وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم) وفي سورة الأنبياء (٢١: ١٠٤) ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذ كر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون) ورد الذ كر كثيرا بمعنى القرآن وفي هذه الآية يحتمل المعنى الذي نحن بصدده بيانه وغيره . وفي سورة القمر (٥٤: ٥٢) وكل شيء فملوه في الزبر ٥٢ وكل صغير وكبير مستطر) وفي سورة البروج (٥٨: ٢١) بل هو قرآن مجيد ٢٢ في لوح محفوظ) - جمهور علماء الإسلام على أن هذه الآيات كلها في معنى واحد فسرته الأحاديث التي نوردنا شهرها: روى البخارى من حديث أبي هريرة مرفوعا وغيره « لما قضى الله الخلق كتب في كتابه - فهو عنده فوق العرش - إن رحمتي غلبت غضبي » وروى البخارى في صحيحه من حديث عمر ان بن حصين مرفوعا « كان الله ولم يكن شيء غيره وكان عرشه على الماء وكتب في الذ كر كل شيء وخلق السموات والأرض » هذا لفظ البخارى في أول بدء الخلق ورواه في كتاب التوحيد بالفظ « ولم يكن شيء قبله » وفيها « ثم خلق السموات والأرض » وروى مسلم في صحيحه من حديث عبد الله ابن عمرو بن العاص مرفوعا « إن الله كتب مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بمئتين ألف سنة - قال - وكان عرشه على الماء » قال شراح البخارى في قوله (ص) « كان الله » الخ أن المراد بكان في الأول الأزلية وفي الثانى الحدوث بعد العدم ، وإنه يدل على أن العرش والماء كانا مبدأ هذا العالم ، أى عالم السموات والأرض ، كما هم يعنون أن الماء أصل مادته والعرش مركز التقدير والتدبير له ولكن الله تعالى بين لنا في سورة (حم فصلت) أنه خلق السموات والأرض من دخان ويمكن أن يقال إن الماء في حالته البخارية يكون دخانا ، أو أن تلك المادة الدخانية معظمها بخار مائى . وروى أحمد والترمذى وصححه من حديث عبادة بن الصامت مرفوعا « أول ما خلق الله القلم ثم قال اكتب فخرى بما هو كائن إلى يوم القيامة » ورواه غيرهما عن غيره بمعناه ، قال بعض العلماء أن أولية خلق القلم نسبة والعرش

خلق قبله وكذا الماء ، وقال بعضهم بل هو الأول وكذا اللوح الذي كتب فيه . ولم يرد في خلق اللوح المحفوظ حديث مرفوع صحيح بل ورد فيه آثار عن ابن عباس وغيره من علماء التفسير .

فلهذه الأحاديث والآثار اتفق علماء التفسير المأثور على تفسير الكتاب المبين والامام المبين وأم الكتاب والذكر في الآيات التي سردناها بذلك الكتاب المسمى باللوح المحفوظ ، ومن التكلف الظاهر أن يقال أن المراد بها العلم الإلهي كما قال الرازي هنا ، ومذهب السلف أن تؤمن بالقلم الإلهي واللوح المحفوظ وما كتب القلم في اللوح من مقادير الخلق وإحصائه جميع ما كان ويكون في هذا العالم من بدء تكوينه إلى يوم القيامة من غير أن نحكم آراءنا وأقيستنا في صفة شيء من ذلك ولا نقبل قول أحد غير المعصوم فيما يزعمه من وصف اللوح أو القلم أو تلك الكتابة . ومن الجهل الفاضح أن نشبه ذلك بما نعهده من كتابتنا ونحن نرى البشر قد اخترعوا لتدوين الكلام طرقاً يتلقاها بعضهم عن بعض على مسافة ألوف من الأميال والفراسخ في البر والبحر بواسطة الكهرياء التي تسخر لذلك بأسلاك وغير أسلاك فيكتب أحدهم في لوح الجو ما شاء أن يكتب فيتكيف به الهواء في هذا الجو الواسع كله ويتلقاها آخرون بآلات عندهم ترسم لهم ما رسم في الهواء فيقرؤنه ويدونونه للمرسل إليه أو لمن يريدون أن ينتفع به .

والذين يؤولون ما ورد في اللوح والقلم والعرش ليسوا أبعد عن مذهب السلف ممن يشبهون هذه العوالم الغيبية بما يعهدون من صنع البشر في هذا العالم المتغير وهم يرون أن هذه المصنوعات تتغير وتترقى كلما ترقى الناس في الصناعات ، حتي أن الشيخ انشعراي صور الميزان الإلهي الذي يزن به تعالى أعمال العباد المعنوية كلها في وقت واحد قصير - وهو أسرع الحاسبين - بصورة أحقر الموازين البشرية التي اخترعوها في طور البداوة والجهل بفنون الصناعة ونحن نرى البشر قد اخترعوا في هذا العصر أنواعاً من الموازين الدقيقة للأثقال المادية وللأمور المعنوية كالرطوبة والحرارة والبرودة والسرعة حتى أنهم ليعرفون أثقال الكواكب ، وإن ركاب السفينة الغواصة ليعلمون وهم في لجة البحر ما يكون حولهم إلى أبعاد عظيمة من أحوال

المراكب التي على ظهر البحر وأثقالها وبعض ما يتحرك في البر أيضاً .  
 هذا وإن من التشبيه ما هو فتنة منفردة ، ومن التأويل ما يزيل بعض الشبهات  
 المضللة أو المكفرة ، ولذلك نذكر بعض تأويلات الخلف ، مع استمساكنا  
 بتفويض السلف ، وعلى هذه الطريقة كان شيخنا الأستاذ الامام إذا قال في تفسير  
 اللوح المحفوظ في آخر سورة البروج ما نصه :

« واللوح المحفوظ شيء أخبر الله به ، وأنه أودعه كتابه ، ولم يعرفنا حقيقته ،  
 فعلينا أن نؤمن بأنه شيء موجود وإن الله قد حفظ فيه كتابه إيماناً بالغيب ، وأما  
 دعوى أنه جرم مخصوص في سماء معينة ، ووصفه بما جاء في روايات مختلفة ، فهو  
 مما لم يثبت عن المعصوم صلى الله عليه وسلم بالتواتر فلا ينبغي أن يدخل في عقائد  
 أهل اليقين من المؤمنين .

« وما أجدنا لو أردنا التأويل بأن نأخذ بما قيل من أن اللوح المحفوظ هو  
 لوح الوجود الحق ، ومعاني القرآن وقضاياه الشريفة لما كانت لا يأتيها الباطل ولا  
 يدانيها الخطأ كانت ثابتة في لوح الواقع المحفوظ ، الذي لا حق إلا ما وافقه ، ولا  
 باطل إلا ما خالفه ، ولا باقى إلا ما رسم فيه ، ولا ضائع إلا ما لم ينطبق عليه اه  
 ونقول ان تلك الروايات التي أشار إليها لم تثبت عن المعصوم بالتواتر ولا بغير  
 التواتر من أحاديث الآحاد الصحيحة ، وما ذكره من التأويل قريب مما فصله الامام  
 الغزالي في كتاب التوحيد والتوكل من الاحياء وكلاهما مما يمكن الجمع بينه وبين  
 الأيمان بأن اللوح والقلم والعرش أشياء موجودة هي مظهر العلم الإلهي والتدبير الرباني  
 الذي قام به نظام الكون لا تشبه أقلام البشر وألواحهم ودفاترهم التي يدنونون بها  
 نظام دولهم ومصالحهم ولا عروش ملوكهم وأمرائهم . ولكن الانسان شديد الغرور  
 بعلمه ومألوفه فالأمرى والصبي وقليل الاشتغال بالعلم من أفراده أشد غوراً من العلماء  
 واسعى العلم والاطلاع كل منهم يتخذ ما عنده من علم قليل معياراً أو قالباً لما لا يعلمه  
 وهو كثير . ومهما يتسع من علم المرء بالنسبة إلى غيره فما علمه بالنسبة إلى ما من شأنه  
 أن يعلمه إلا قليل فما القول بما ليس من شأنه أن يعلمه (وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً)  
 وإن لنا في دماغ الإنسان العبرة في هذا المقام فهو كلوح ترسم فيه أقلام المعلومات

الحسية والعقلية والنفسية فى كل آن علما جديداً يمكنه أن يرجع اليه فى المستقبل فيقرأ ماخطه فيه الزمن الماضى كما يراجع مايكتب فى القراطيس ويدون فى الأسفار فإن كان ينسى كثيراً منه فى الدنيا ، فيقرؤه كله فى كتابه ( ٧٩ : ٣٥ يوم يتذكر الإنسان ماسعى) ويشير إلى هذا المعنى تأويل الغزالى الذى أشرنا اليه آنفا فإنه ضرب مثلاً للمعزورين بالأسباب القريبة للحوادث الذين لا ترتقى أنظارهم فى سلسلة الأسباب إلى أن ينتهوا منها إلى خالقها وجاعلها أسبابا: ضرب لهم مثلاً تملة واقفة على قرطاس تبصر رأس القلم يجرى عليه فيسخمه بالسواد فتنسب هذا الفعل اليه إذ لا يمتد نظرها إلى اليد المحركة له دع صاحب اليد الكاتب به الذى لولاه لم تره يكتب .

وقد شرح الغزالى هذا المثل بعبارة طويلة من أبلغ ما كتب قلمه السيال جعلها محاوراة بين أحد الناظرين عن مشكاة نور الله وبين القلم واليد من جوارح البشر ثم بين القدرة والإرادة والعلم من صفات البشر ثم انتقل من ذلك إلى القلم الالهى والصفات الالهية عاتب القلم الذى سود القرطاس فأحاله على اليد المحركة له وهى أحالته على القدرة التى صرفتها فى قطع القلم و بر به والكتابة به ، فلما سألها عن سبب ذلك أحالته على الإرادة المسخرة لها ، وكونها لا تستطيع مخالفة أمرها ، وهذه أحالته على العلم والعقل الذى هو مرشدها وصاحب السلطان عليها لا تنبعث إلا إذا بعثها. فلما انتهى إلى العلم وسأله عن سبب بعثه الإرادات إلى تسخير القدر فى استخدام الجوارح أجابه أنه خط رسمه القلم الالهى فى لوح القلب وقال له فسل القلم عنى ، وذكر له أن هذا القلم من عالم الملكوت الذى لا يدرك بالحس وأن فى طريق وصوله اليه المهامة الفيح والجبال الشاهقة ، ثم قال الغزالى بعد حوار طويل فى ذلك :

«فقال السالك السائل قد تحيرت فى أمرى واستشعر قلبى خوفا مما وصفته من خطر الطريق ولست أدرى أطيع قطع هذه المهامة التى وصفتها أم لا فهل لذلك من علامة؟ قال نعم أفتح بصرك وأجمع ضوء عينيك وحدقه نحوى فإن ظهر لك القلم الذى به أنكتبت فى لوح القلب فيشبه أن تكون أهلا لهذا الطريق فإن كل من جاوز عالم الجبروت (أى عالم الصفات البشرية) وقرع بابا من أبواب الملكوت كوشف بالقلم ، أما ترى أن النبى (ص) فى أول أمره كوشف بالقلم إذ أنزل عليه (اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم \* علم الإنسان

مالم يعلم ) فقال السالك لقد فتحت بصري وحدقته فوالله ما أرى قصباً ولا خشباً ولا أعلم  
 قلماً إلا كذلك ، فقال القلم لقد أبعدت النجعة ما سمعت أن متاع البيت يشبه رب البيت  
 أما علمت أن الله تعالى لا تشبه ذاته سائر الذوات ، فكذلك لا تشبه يده الأيدي ولا قلمه  
 الأقلام ، ولا كلامه سائر الكلام ، ولا خطه سائر الخطوط ، وهذه أمور الهية من عالم  
 الملكوت فليس الله تعالى في ذاته بجسم ولا هو في مكان بخلاف غيره ، ولا يده لحم وعظم  
 ودم بخلاف الأيدي ، ولا قلمه من قصب ، ولا لوحه من خشب ، ولا كلامه بصوت  
 وحرف ، ولا خطه رقم و رسم ولا حبره زاج وعفص ، فإن كنت لا تشاهد هذا هكذا  
 فأراك إلا مختابين خولة التنزيه وأنوثة التشبيه ، مذنباً بين هذا وذا ، لا إلى هؤلاء  
 ولا إلى هؤلاء ، فكيف نزهت ذاته وصفاته تعالى عن الأجسام وصفاتها ، ونزهت  
 كلامه عن معاني الحروف والأصوات وأخذت تتوقف في يده وقلمه ولوحه وخطه ؟ فإن  
 كنت قد فهمت من قوله ( ص ) « أن الله خلق آدم على صورته » (١) الصورة الظاهرة  
 المدركة بالبصر فكيف مشبهها مطلقاً كما يقال : كن يهويها صرفاً وإلا فلا تلعب بالتوراة  
 وإن فهمت منه الصورة الباطنة التي تدرك بالبصائر لا بالأبصار فكيف منزهاً صرفاً ومقدساً  
 فخلاً ، واطو الطريق فأنت بالواد المقدس طوى ، واستمع بسر قلبك لما يوحى ، فلعلك  
 تجد على النار هدى ، ولعلك من سرادقات العرش تنادى بما نودى به موسى (إني أنا  
 ربك) فلما سمع السالك من العلم ذلك استشعر قصور نفسه وأنه محنت بين التشبيه والتنزيه  
 فاشتعل قلبه ناراً من حدة غضبه على نفسه لما رآها بعين النقص ، ولقد كان زيته  
 الذي كان في مشكاة قلبه يكاد يضيء ولو لم تمسه نار ، فلما فسخ فيه العلم بحدته  
 اشتعل زيته فأصبح نوراً على نور . فقال له العلم اغتم الآن هذه الفرصة وافتح  
 بصرك لعلك تجد على النار هدى ، ففتح بصره فانكشف له القلم الالهي فإذا  
 هو كما وصفه أهل العلم في التنزيه ما هو من خشب ولا قصب ، ولا له

«١» رواه أحمد والشيخان من حديث أبي هريرة بلفظ ( خلق الله آدم على  
 صورته ) قيل أن الضمير في صورته لآدم أي صورته المعهودة لم تتغير من طور إلى  
 آخر وقيل أنه قاله لمن ضرب عبده فالضمير للعبد ولكن ورد في رواية أخرى  
 ( على صورة الرحمن )

رأس ولا ذنب ، وهو يكتب على الدوام في قلوب البشر كلهم أصناف العلوم ، وكان له في كل قاب رأساً ولا رأس له فتضى منه العجب وقال نعم الرفيق العلم فخرزاد الله عنى خيراً إذا الآن ظهر لى صدق أنبائه عن أوصاف القلم فإني أراء قلاماً كالأقلام فعند هذا ودع العلم وشكره وقال قد طال مقامى عندك ومرادى لك وأنا عازم على أن أسافر إلى حضرة القلم وأسأله عن شأنه فسافر إليه وقال له ما بالك أيها القلم تخط على الدوام في القلوب من العلوم ماتبعث به الإرادات إلى أشخاص القدر وصرفتها إلى المقدورات ؟ فقال أو قد نسيت ما رأيت في عالم الملك والشهادة وسمعت من جواب القلم إن سألته فأحالك على اليد؟ قال لم أنس ذلك قال فجوابى مثل جوابه قال كيف وأنت لاتشبهه ؟ قال القلم أما سمعت أن الله تعالى خلق آدم على صورته قال نعم قال فسل عن شأنى القلب بيمين الملك فأنى فى قبضته وهو الذى يرددى وأنا مقهور مسخر فلا فرق بين القلم الالهى وقلم الأدمى فى معنى التسخير وإنما الترق فى ظاهرى الصورة فقال فمن يمين الملك ؟ فقال القلم أما سمعت قوله تعالى (والسماوات مطويات بيمينه) قال نعم والأقلام أيضاً فى قبضة يمينه هو الذى يرددها فسافر السالك من عنده إلى اليمين حتى شاهده ورأى من عجائبه ما يزيد على عجائب القلم ولا يجوز وصف شىء من ذلك ولا شرحه بل لاحتوى مجلدات كثيرة عشر عشر وصفه ، والجملة فيه أنه يمين لا كالايمان ويد لا كالأيدى وأصبع لا كالأصابع فرأى القلم محر كفى قبضته فظنر له عذر القلم فسأل اليمين عن شأنه وتحريكه للقلم فقال جوابى مثل ما سمعته من اليمين التى رأيتها فى عالم الشهادة وهى الحوالة على القدرة إذ اليد لاحكم لها فى نفسها وإنما محر كها القدرة لاحتالة فسافر السالك إلى عالم القدرة ورأى فيه من العجائب ما استحقق عندها ما قبله وسألها عن تحريك اليمين فقالت إنما أنا صفة فاسأل القادر إذا العمدة على الموصوفات لاعلى الصفات وعندهذا كاد أن يزيع و يطلق بالجراءة لسان السؤال فنت بالقول الثابت ونودى من وراء حجاب سرادقات الحضرة (لايستل عما يفعل وهم يستلون) فعشيتة هيمة الحضرة فخرصعفا يضطرب فى غشيتة فلما أفاق قال سبحانك ما أعظم شأنك تبت اليك وتوكلت عليك وآمنت بأنك الملك الجبار الواحد القهار فلا أخاف غيرك ولا أرجو سواك ولا أعوذ إلا بعفوك من عقابك وبرضالك من

سخطك ومالي إلا أن أسألك وأتضرع اليك وأبتهل بين يديك فأقول أشرح لى  
صدرى لأعرفك واحلل عقدة من لساني لأثني عليك فنودى من وراء الحجاب :  
إياك أن تطمع فى الثناء وتزىد على سيد الأنبياء بل ارجع اليه فما آتاك فخذه وماتهاك  
عنه فانتبه عنه وما قاله فقله فإنه ما زاد فى هذه الحضرة على أن قال « سبحانك لأحصى  
ثناء عليك كما أثنت على نفسك » فقال إلهى إن لم يكن للسان جراءة على الثناء عليك،  
فهل للقلب مطمع فى معرفتك ؟ فنودى إياك أن تتخطى رقاب الصديقين فأرجع إلى  
الصديق الأكبر فأقند به فإن أصحاب سيد الأنبياء، كالنجوم بأبهم اقتديتم اهتديتم<sup>(١)</sup>  
أما سمعته يقول العجز عن درك الإدراك إدراك<sup>(٢)</sup> فيكفيك نصيبا من حضرتنا أن  
تعرف أنك محروم عن حضرتنا عاجز عن ملاحظة جمالنا وجلالنا اه المراد منه  
ولا ندرى لم وقف أبو حامد هنا عند صفة القدرة الالهية ولم يتم تطبيق المثل ،  
ومن المعلوم المقرر عند أهل العلم الالهى من المتكلمين والصوفية وكذا الفلاسفة أن  
قدرة الله تعالى إنما تجرى بما خصصته إرادته واقتضته مشيئته وأن تخصيص الإرادة  
للممكن ببعض ما يجوز عليه دون بعض إنما يكون بحسب العلم والحكمة والعلم بوجوده  
المصالح والمفاسد والنظام والخلل والكمال والنقص وغير ذلك من الأمور المتقابلة  
إذا كان تماما كاملا يترتب عليه من الأعمال الإرادية ما هو عين الحكمة فلو أن السائل  
سأل الإرادة الالهية عما تجرى به القدرة بتخصيها فى عالم التكوين لاجابته بلسان  
الآيات اليبينات بأن ذلك هو ما اقتضاه العلم الإلهى المحيط بالغيب والشهادة فهو عين  
الحكمة وغاية النظام ليس فيه خلل ولا جزاف، ولا هو بالأمر الأنف<sup>(٣)</sup> الذى يكون  
بمحض الاستبداد ( وكل شىء عنده بمقدار عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال )  
وكتابة مقادير الخلق التى أرشدت إليها الآية التى نحن بصدد تفسيرها تثبت هذا  
وكما اتسع علم الإنسان بالنظام والقدرة الالهى فى هذا الكون رسخ إيمانه بذلك وقلت حيرته

(١) يشير إلى مارواه عبد بن حميد من حديث ابن عمر « أصحابى كالنجوم بأبهم  
اقتديتم اهتديتم » ورواه غيره عن أبى هريرة وأسانيده ضعيفة قال أحمد لا يصح وقال  
البراز منكر (٢) هذه العبارة مأثورة عن أبى بكر (رض) ولا أذكر من رواها عنه  
وقد قال بمعناها أشهر فلاسفة هذا العصر كسبئسر وغيره (٣) الأف بضمتين الجديد  
البتدأ وهو شعار منكرى القائلين بأنه تعالى يخلق بغير تقدير سابق



وأما قوله تعالى ( لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ) فليس معناه أن في أفعاله شيئاً عبثاً أو سدى أو جزافاً جاء آنفاً بمحض المشيئة ، عارياً عن النظام والتقدير الذى اقتضته الحكمة ، كلا ! إنما معناه أن سلطانه تعالى فوق كل سلطان فليس لموجود سلطان عليه فيسأله عما يفعل يحاسبه عليه أو يلقي عليه تبعته إن فرض أنه يرى ذلك فلا حجة في هذه الآية للجبرى فى الظاهر والباطن ، ولا المذبذب الجبرى فى الباطن السنى فى الظاهر .

### ﴿ حكمة كتابة مقادير الخلق ﴾

روى عن الحسن أن حكمة كتابة الله تعالى لمقادير الخلق تنبيه المكلفين على عدم إهمال أحوالهم المشتملة على الثواب والعقاب حيث ذكر أن الورقة والحبة فى الكتاب وزاد بعضهم حكمتين أخريين إحداهما اعتبار الملائكة عليهم السلام موافقة الحدثات للمعلومات الإلهية والثانية عدم تغير الموجودات عن الترتيب السابق فى الكتاب . ولذا جاء « جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة » - ذكر ذلك الآلوسى وجعل قول الحسن هو الثانى فى الترتيب . والعبارة الأخيرة حديث من الأحاديث المشهورة على الألسنة بالنظ الذى ذكره الآلوسى ولا نعرفه مروياً بهذا اللفظ ولكن ورد فى حديث عبد الله بن جعفر عند الطبرانى « وأعلم أن القلم قد جف بما هو كائن » وفى حديث أبى عميرة عند البخارى « جف القلم بما أنت لاقى » وورد جف القلم وجفت الأقلام فى أثناء أحاديث أخرى

وهذا الذى قالوه فى حكمة الكتابة ضعيف وحكمة الله البالغة فيه فوق ذلك ويتوقف تلمح شيء من جلالها وجمالها على تدبر النظام العام الذى قامت به السموات والأرض والنظام الخاص بكل نوع من أنواع مخلوقات فيها ، وعلى كون تلك النظم التى يعبر عنها فى عرفنا بالسنن والأقذار الإلهية ، وفى عرف بعض علماء الدنيا بالنواميس أو القوى الطبيعية ، إنما ينفذها أصناف من الملائكة ذكر فى الآية التى بعد هذه صنف الحفظة ورسل الموت منهم ، وورد فى بعض التفسير المأثور أن ( والمرسلات عرفاء ) وما عطف عليها ( والنازعات عرفاء ) وما عطف عليها إلى قوله ( والمدبرات أمراء ) أصناف منهم وهم الملائكة الموكلون بتسيير أمر الخلق

من عند الله عز وجل : ويؤيد ذلك ما جاء من أحاديث منها الصحيح والحسان والضعاف يدل مجموعها على أن الله تعالى قد وكل بكل نوع من أنواع الخلق ملائكة لهم أرواح النظام له، فإذا كان الخالق العليم الحكيم قد جعل لكل شىء قدره<sup>(١)</sup> وجعل لكل شىء من أسباب المعاش كالرياح والأمطار وغيرها خزائن لا ينزلها إلا بقدر معلوم<sup>(٢)</sup> وإذا كان من حكمته أن جعل لهذا الملك العظيم الذى يدار بأعلى درجة من التقدير والتنظيم عرشاً عظيماً هو مصدر التدبير<sup>(٣)</sup> أفلا يكون من كمال الحكمة والاتقان أن يكون لذلك كتاب مبين هو مظهر ذلك النظام والتقدير، كما عهد للملك المنظمة من كتب النظم والقوانين؟ بلى والله المثل الأعلى، وإن لنا فيما نرى فى خلقه من نظام وكمال وفى التكوين آيات على كمال عامه وحكمته، ونفوذ إرادته وقدرته، وفيما نرى من كسب البشر من نقص وعجز دلائل على تنزيهه عن مشابهة الخلق وعلى أن ملائكته أكمل من البشر فى تنفيذ ما قدر وما أمر (٢٧: ٢١) لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون - ٦٦ : ٦ لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ) وتكتمنى بهذا التاميمح الآن فقد طال الكلام فى تفسير هذه الآية كما طال فى تفسير ما تقدم من هذا الجزء ولعلنا نعود إلى هذه المسألة

﴿ وهو الذى يتوفاكم بالليل ﴾ التوفى أخذ الشىء وافياً أى تاماً كاملاً ، ويقابله التوفية وهو إعطاء الشىء تاماً كاملاً ، يقال وفاء حقه فتوفاه منه واستوفاه ومنه ( ووجد الله عنده فوفاه حسابه ) ويقال توفاه واستوفاه بمعنى أحصى عنده ، نطق العرب بالمعنيين . وأطلق التوفى على الموت لأن الأرواح تقبض وتؤخذ أخذاً تاماً حتى لا يبقى لها تصرف فى الأبدان ، وأطلق على النوم فى هذه الآية وفى آية الزمر التى نذكرها قريباً ، فقال العلماء إنه إطلاق مجازى مبنى على تشبيه النوم بالموت لما بينهما من المشاركة فى زوال إحساس الحواس والتمييز ، وإنما جعلوه استعارة فى النوم ، بناء على جعله حقيقة فى الموت ، وهو كذلك فى العرف العام لافى أصل اللغة ، يقولون توفى فلان - بالبناء للمفعول - بمعنى مات ، وتوفاه الله بمعنى أماته . وما أعلم أن العرب استعملت التوفى فى الموت وإنما هو استعمال إسلامى مبنى على أن الموت يحصل

(١) - سورة الطلاق ٦٥ : ٣ (٢) سورة الحجر ١٥ : ٢١ (٣) سورة يونس ١٠ : ٣

بقبض الأنفس التي تحيا بها الناس كما قال تعالى في سورة الزمر ( ٣٩ : ٣٩ : الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها ، فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى ، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون ) فهذه الآية نص في كون التوفى أعم من الموت وأنه ليس مرادف له ، فقد صرحت بأن الأنفس التي تتوفى في منامها غير ميتة .

فقوله تعالى « يتوفاكم بالليل » معناه يتوفى أنفسكم في حالة نومكم بالليل ، ومثله النوم في النهار وإنما اقتصر على ذكر الليل لأن الواجب في الفطرة والغالب في العادة أن يكون النوم فيه ، فلا يعتد بما يقع منه في النهار . أطلق التوفى في المنام على إزالة الإحساس والمنع من تصرف الأنفس في الأبدان ، على ما هو المعروف عند العلماء ، ولكن بعض فلاسفة العرب المتأخرين يرى أن للانسان نفسين تفارقه إحداها عند النوم وتفارقه كلها بالموت ، فإذا صح هذا يكون التوفى حقيقة في المنام وفي الموت لأن الأول يحصل بقبض غير تام لأحد النفسين والثاني بقبض تام لكليهما ، وهو يوافق ظاهر آية الزمر .

ثم قال عز وجل ﴿ ويعلم ما جرحتم بالنهار ﴾ الجرح يطلق بمعنى العمل والكسب بالجوارح وهي الأعضاء العاملة وبمعنى التأثير الدامي من السلاح وما في معناه كالبرائن والأظفار والأنياب من سباع الطير والوحش . قيل إن هذا الأخير هو الحقيقة والأول مجاز ، وإن عوامل الإنسان ما سميت جوارح إلا تشبيهاً لها بجوارح السباع ، وإن هذه ما سميت جوارح إلا لأنها تجرح ما تصيده وما تفتسه ، وظاهر عبارة لسان العرب أن الجرح حقيقة في الكسب وإن جوارح الصيد سميت بذلك لكسبها لنفسها أو لعلمها الذي يصيد بها ، وأن الخيل والأنعام المنتجة تسمى جوارح أيضاً لأن نتاجها كسبها ، فالجرح كالكسب يطلق على الخير والشر منه ، نقل ذلك اللسان عن الأزهرى . وظاهر كلام الزمخشري إنه فعل الشر ، وبذلك فسر الآية في الكشاف كما سيأتي ، وقد استعمل الاجترار بمعنى فعل الشر خاصة في قوله تعالى في سورة الجاثية ( ٤٥ : ٢٠ أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات ) — الآية — ولم يذكر الجرح والاجترار

في القرآن إلا في هاتين الآيتين . وقد يكون التخصيص بعمل السيئات لصيغة الافتعال كما ورد كثيراً في الاكتساب كقوله تعالى في آخر سورة البقرة (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) وهو غير مطرد في ذلك ، فيكل من الكسب والاكتساب يستعمل في الخير والشر .

فمعنى قوله تعالى « ويعلم ما جرحتم بالنهار » يعلم جميع عملكم وكسبكم في وقت اليقظة الذي يكون معظمه في النهار خيراً كان أو شراً ، قيل إن الماضي هنا بمعنى المستقبل أي ويعلم ما تجرحونه في النهار الذي يلي الليل عبر به لتحقق وقوعه ، وقيل بل هو على أصله ويراد به النهار السابق على الليل الذي يتوقاكم فيه . أو المراد يتوقاكم في جنس الليل ويعلم ما جرحتم في جنس النهار

﴿ ثم يبعثكم فيه ﴾ أي ثم أنه بعد توفيقكم بالنوم يشيركم ويرسلكم منه في النهار فالبعث كما قال الراغب إثارة الشيء وتوجيهه يقال بعثت البعير أي أثرته من بركه وسيرته . فإطلاق البعث على الإيقاظ من النوم حقيقة لغوية ومن جعله مجازاً نظر إلى العرف الشرعي . فإن قيل كان الظاهر أن يقال : وهو الذي يتوقاكم بالليل ثم يبعثكم بالنهار ويعلم ما جرحتم فيه ، فما نكتة هذا التقديم والتأخير في الآية ؟ قلت الظاهر المتبادر أن تأخير ذكر البعث لأجل أن تتصل به علته المتصورة بالذکر في هذا السياق وهي قوله تعالى ﴿ ليقضى أجل مسمى ﴾ الخ أي يوقظكم ويرسلكم في أعمالكم لأجل أن يقضى وينفذ الأجل المسمى في عمله تعالى لكل فرد منكم فإن لأعماركم أجالا مقدرة مكتوبة لا بد من قضائها وإتمامها ﴿ ثم إليه مرجعكم ﴾ ثم إليه وحده يكون رجوعكم إذا انتهت آجالكم وستم ﴿ ثم ينبئكم بما كنتم تعملون ﴾ إذ يبعثكم من مراد الموت كما كان يبعثكم من مضاجع النوم ، لأنه عالم بتلك الأعمال كلها فيذکرکم بها ، ويحاسبكم عليها ويحزیکم بها ، إن خيراً فخير وإن شراً فشر وفيه تنبيه على أن القادر على البعث من توفى النوم قادر على البعث من توفى الموت وقد خالف الزمخشري الجمهور في تفسير الآية فجعلها خطاباً للكفار خاصة إذ جعل الجرح خاصاً بعمل السوء وجعل الغرض من ذكر توفيقهم في الليل إنهم يكونون منسدين فيه كالجيف ومن الجرح بالنهار عمل الآنام فيه . وجعل البعث على معناه

الشرعى و « فى » للتعليل أو الشأن كحديث دخلت امرأة النار فى هرة <sup>(١)</sup> وقال فى بيان هذا : ثم يبعثكم من القبور فى شأن ذلك الذى قطعتم به أعماركم من النوم بالليل وكسب الآثام بالنهار ومن أجله ، كقولك : فيم دعوتنى ؟ فتقول : فى أمر كذا . وفسر الأجل المسمى بما ضربه الله لبعث الموتى وجزائهم ، والمرجع بالرجوع إلى موقف الحساب . وفيه تكلف لا يدفعه إلا نص فى نزول الآية فى الكفار وحدهم وكون الجرح بمعنى فعل الآثام ، وكلاهما لا يثبت .

وفى ذكر الأجل المسمى فى الآية والرجوع إلى الله تعالى لأجل الحساب والجزاء تأييد لما تقدم من حكمة تأخير ما كان مشركو مكة يستعجلون به من وعيد الله لهم ووعد رسوله بالنصر عليهم وبيان عذاب الآخرة وراء ما أنذروا من عذاب الدنيا فمن لم يدركه الأول لموته قبل وقوعه لم يفات من الآخر .

ثم إنه تعالى بين ما فى هذه الآية من الإجمال فى أمر الموت والرجوع إلى الله للحساب والجزاء مبتدئاً ذلك بذكر قهره لعباده واستعلائه عليهم وإرساله الحفظة

لإحصاء أعمالهم وكتابتها عليهم فقال ﴿ وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة ﴾ بينا معنى الجملة الأولى بنصها فى تفسير الآية الثامنة عشرة من هذه السورة (ص ٣٣٦) وكلمة فوق تستعمل - كما قال الراغب - فى المكان والزمان والجسم والعدد والمنزلة ، وذلك أضرب ضرب لها الراغب الأمثلة ، فوق العالوية يقابله تحت ، وفوق الصعود يقابله فى الحدور الأسفل ، وفوق العدد يقابله القليل أو الأقل منه ، وفوق الحجم يقابله الصغير أو الأصغر منه ، وفوق المنزلة يكون بمعنى الفضيلة كقوله تعالى ( ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات \* والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة ) وبمعنى القهر والغلبة كقوله تعالى حكاية عن فرعون ( وإنا فوقهم قاهرون ) وبه فسروا هذه الآية وما قبلها .

وأما إرسال الحفظة على الناس فعناه إرسالهم مراقبين عليهم من حيث لا يشعرون ( كرقابة رجال البوليس السرى فى حكومات عصرنا ) محصين لأعمالهم

(١) \* تتمته ربطتها فلم تطعمها ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض حتى ماتت \* رواه أحمد والشيخان وابن ماجه عن أبى هريرة

بكتابتها وحفظها في الصحف التي تنشروم الحساب وهي المرادة بقوله تعالى (٨١: ١٠) وإذا الصحف نشرت) وهؤلاء الحفظة هم الملائكة الذين قال الله تعالى فيهم (٨٢: ١٠) وإن عليكم لحافظين ١١ كراماً كاتبين ١٢ يعلمون ما تعملون) ولم يرد في كلام الله ولا كلام رسوله (ص) بيان تفصيلي لصفة هذه الكتابة فنؤمن بها كما نؤمن بكتابة الله تعالى لمقادير السموات والأرض ولا نتحكم فيها بأرائنا. وأمثلة ما أولت به أنها عبارة عن تأثير الأعمال في النفس وأنه يكون بفعل الملائكة .

وقيل إز الحفظة من الملائكة غير الكاتبين للأعمال وهم المعقبات في قوله تعالى من سورة الرعد (١٣: ١٣) له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله) قيل إنهم ملائكة يحفظونه من الجن والشياطين وقيل من كل ضرر يكون عرضة له لم يكن مقدراً أن يصيبه فإذا جاء القدر تخلوا عنه ، ولكن لم يصح في ذلك شيء يعتد به . وفي هذه الآية أقوال أخرى لأهل التفسير المأثور منها أنها خاصة بالنبي (ص) وأنها نزلت حين أراد أربد بن قيس وعامر بن الطفيل قتله على أن يليه الثاني بالحديث فيقتله الأول فلما وضع يده على السيف بيست على قائمته فلم يستطع سله . ومنها أنها في الكرام الكاتبين . ومنها أنها في الأمراء والملوك الذين يتخذون الحرس والجلالوة يحفظونهم ممن يريد قتلهم . وروى ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن ابن عباس (رض) أنه قال في الآية : الملوك يتخذون الحرس يحفظونه <sup>(١)</sup> من أمامه ومن خلفه وعن يمينه وشماله يحفظونه من القتل ، ألم تسمع أن الله تعالى يقول ( وإذا أراد الله بقوم سوءاً ) لم يغن الحرس عنه شيئاً . وهذا المعنى هو الذي يناسب قوله تعالى قبل هذه الآية ( ١١ ) سواء منكم من أسر القول ومن جهر به ومن هو مستخف بالليل وسارب بالنهار ١٢ له معقبات ) الآية وسيأتي تفصيل ذلك في محله إن شاء الله تعالى .

وليس عندنا من الأحاديث الصحاح في هذه المسألة إلا حديث أبي هريرة في الصحيحين وغيرها مرفوعاً « يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار

يجمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر ثم يعرج بالذين أتوا فيكم فيسألهم ربهم وهو أعلم بهم : كيف تركتم عبادي فيقولون تركناهم وهم يصلون وأتيناهم وهم يصلون » زورى بلفظ « والملائكة يتعاقبون فيكم بواو وبغير واو <sup>(١)</sup> لكن لم يرد ذلك في تفسير آية الرعد ، فإذا كان هؤلاء الملائكة هم الحفظة الكاتبتين فلا محل للاختلاف العلماء في تجددهم وتعاقبهم .

وذكروا من الحكمة في كتابة الأعمال وحفظها على العاملين أن المكلف إذا علم أن أعماله تحفظ عليه وتعرض على ربوس الأشهاد كان ذلك أزرجه عن الفواحش والمنكرات ، وأبعث له على التزام الأعمال الصالحات ، فإن لم يصل إلى مقام العلم الراسخ الذي يثمر الخشية لله عزوجل والمعرفة الكاملة التي تثمر الحياء منه سبحانه والمراقبة له يغلب عليهم الغرور بالكرم الإلهي والرجاء في مغفرته ورحمته تعالى فلا يكون لديهم من خشيته والحياء منه ما يزرهم عن معصيته كما يزرهم توقع النضيحة في موقف الحساب على أعين الخلائق وأساعهم . وزاد الرازي احتمال أن تكون فائدتها أن توزن تلك الصحف لأن وزنها ممكن ووزن الأعمال غير ممكن . كذا قال وهو احتمال ضعيف بل لا قيمة له لأنه مبني على تشبيه وزن الله للأموال المعنوية بوزن البشر للأثقال الجسمية .

وأما بيان هذه الحكمة على الطريقة التي جرينا عليها في بيان حكمة مقادير الخلق فتعلم مما مر هنالك ، وأما على طريقة من يقولون إن المراد بكتابة الأعمال حفظ صورها وآثارها في النفس فهي أنها تكون المظهر الأتم الأجل لحجة الله البالغة - فإذا وضع كتاب كل أحد يوم الحساب ونشرت صحفه المطوية في سريرة نفسه تعرض عليه أعماله فيها بصورها ومعانيها فتتمثل لداكرته ولحسه الظاهر والباطن كما عملها في الدنيا لا يفوته شيء من صفاتها الحسية ولا المعنوية - كاللذة والألم - فيكون حسيباً على نفسه ، وعلى عين اليقين من عدل الله وفضله (١٧: ١٣) وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه

(١) قيل إن الرواية الأولى مختصرة من هذه وقيل إنها وردت بلغة بني الحارث التي يعبر عنها النحاة بلغة « أكلوني البراغيث » إضافة إلى هذه الجملة التي سمعت عن بعضهم

ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً ١٤ اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً) . (١٨ : ٤٧) ووضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه ويقولون ياويلتنا مالهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ، ووجدوا معاملة حاضراً ولا يظلم ربك أحداً) .

﴿ حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون ﴾ قرأ حزمة (توفاه) بألف مماله بعد الفاء والباقون (توفته بالفاء بعد الفاء ورسمهما في مصحف الإمام واخذ هكذا «توفته» لأن الألف رسمت ياء كأصلها والمعنى أنه تعالى يرسل عليكم حفظة من الملائكة يراقبونكم ويحسون عليكم أعمالكم مدة حياتكم حتى إذا جاء أحدكم الموت وانتهى عمله توفته أى قبضت روحه رسلنا الموكلون بذلك من الملائكة وهؤلاء الرسل هم أَعوان سلك الموت الذى قال الله فيه (١١:٣٢ قل يتوفاكم ملك الموت الذى وكل بكم ثم إلى ربكم ترجعون) فالأرواح أصناف كثيرة لكل منها مستقر فى البرزخ يليق به ، وللموت أصناف كثيرة لكل منها سنن ونظام فى الحياة خاص به ، فقبض الألوفا من الأرواح فى كل لحظة ووضعها فى المواضع اللاتقة بها عمل عظيم واسع النطاق يقوم بإرادته ونظامه رسل كثيرون . وكل عمل منظم لا بد أن تكون له جهة وحدة هى مكان الرياسة والنظام منه ، وروى ابن جرير وأبو الشيخ عن الربيع بن أنس أنه سئل عن ملك الموت أهو وحده الذى يقبض الأرواح ؟ قال هو الذى يلى أمر الأرواح وله أَعوان على ذلك - وقرأ الآية ثم قال غير أن ملك الموت هو الرئيس الخ وروى عن ابراهيم النخعي ومجاهد وقيادة أن الأَعوان يقبضون الأرواح من الأبدان ثم يدفعونها إلى ملك الموت ، فكل منها متوف ، وعن الكلبي أن ملك الموت هو الذى يتولى القبض بنفسه ويدفعها إلى الأَعوان فإن كان الميت مؤمناً دفعها إلى ملائكة الرحمة وإن كان كافراً دفعها إلى ملائكة العذاب أى وهم يذهبون بالأرواح إلى حيث يوجههم بأمر الله تعالى . وقد أسند التوفى إلى الله تعالى فى آية الزمر التى ذكرناها فى أول تفسير الآية التى قبل هذه (ص ٤٧٩) إما على أنه هو الأمر لملك الموت ولأَعوانه جميعاً بذلك - وهو ماصرحوا به - وإما على أنه هو الفاعل الحقيقى والمسخر لملك الموت وأَعوانه ، فهم



بأمره يعملون ، وبتسخيره يتصرفون ، لا يعتدون في تنفيذ إرادته ولا يفرطون ،  
والنفر يط التقصير بنحو التوائى والتأخير ( وتقدم تحقيق معناه في تفسير « ٣٨  
ما فرطنا في الكتاب من شيء » ( ص ٣٩٤ ) . وقرأ الأعرج يفرطون من الإفراط  
المقابل للتفريط أى لا يتجاوزون ولا يعتدون فيه . ومعناه صحيح ولكن الحاجة  
إلى نفي الإفراط غير قوية ، والآية تدل على عصمة الملائكة كما قال المفسرون

﴿ ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق ﴾ الظاهر المتبادر أن المعنى ثم يرد أولئك  
الذين تتوفاهم الرسل إلى الله الذى هو مولاهم الحق ليحاسبهم ويجازيهم على أعمالهم  
فيكون بمعنى آية ألم السجدة (١١:٣٢) التى تقدمت آنفاً . وقيل إن المعنى ثم يرد  
أولئك الرسل إلى ربهم بعد إتمام ما وكل إليهم بموت جميع الناس فيموتون هم  
أيضاً ، ذكره الرازى وهو ضعيف من وجوه منها مخالفته لآية السجدة ، ومنها أن  
الكلام فى البشر وبيان الدين لهم وإقامة حججه عليهم ، ومنها أن الحساب الذى  
ختمت بذكره الآية حساب البشر لا حساب ملك الموت وأعوانه .

وفى الجملة مباحث لفظية ومعنوية يتضح بها ما فيها من البلاغة

(الأول) إن فى الكلام التفتاتاً من الخطاب إلى الغيبة لأن ما قبله خطاب منه  
سبحانه للسكفين ، والتفتاتاً آخر من التكلم إلى الغيبة وإلنقال ثم ردناكم أو ردناهم  
على الالتفات - الخ ونسكت الالتفات تفهم من المباحث الأخرى

( الثانى ) أنه جعل فعل الرد مبنياً للمفعول للدلالة على أنه له تعالى رسلاً أخرى  
- والظاهر أنهم غير رسل الموت ورسل الحفظ - يردون العباد إليه بعد البعث  
عند ما يحشرونهم بأمره للحساب والجزاء ، وهذه أظهر نسكت الالتفات

( الثالث ) ذهب بعض المفسرين إلى أن الضمير فى قوله « ردوا » للكل  
المدلول عليه بأحد من قوله « إذا جاء أحدكم الموت » وأن هذا هو السرفى مجيئه  
بطريق الالتفات والافراد أولاً والجمع آخرأ ، لوقوع التوفى على الافراد والرد على  
الجملة والمجموع . ونحن نرى أنه لا حاجة إلى تكلف القول برجوعه إلى الكل المدلول  
عليه بأحد ، والالتفات عبارة عن جعل ضمير الخطاب الذى للجماعة ضمير غيبية لهم  
( الرابع ) أن هذا الرد يكون بعد البعث فكان الأصل أن يعبر عنه بفعل

الاستقبال كما في آية السجدة (ثم تردون) وعبر هنا بالماضي لإفادة تحقق الوقوع حتى كأنه وقع وانقضى

(الخامس) من فوائد الالتفات من التكلم إلى الغيبة ذكر اسم الجلالة ووصفه بما وصف به ولا يخفى أن تأثيره في النفس هنا أعظم من تأثير ضمير المتكلم (السادس) قالوا إن الرد إلى الله هو الرد إلى حكمه وقضائه، وحسابه وجزائه، أو إلى موقف الحساب، ومكان العرض والسؤال، لأن الرد إلى ذاته غير معقول وغير ممكن، وهذا التعليل لا يحتاج إليه العربي القح لفهم ما ذكر من الآية، ولا الدخيل في العربية إلا من كان مطلعاً على مذهب غلاة أهل الوحدة، ولو صح مذهبهم لكان سياق الكلام سائماً أن يكون مراداً من العبارة كما يمنع من أسلوبه وصف اسم الذات بما وصف به، وما ختمت به الآية وهما بيان.

(السابع) أن وصف الاسم الكريم بمولاهم الحق يدل على أن ردهم إليه حتم لأنه هو سيدهم الحق الذي يتولى أمورهم ويحكم بينهم بالحق. والحق في اللغة هو الثابت المتحقق، وهذا الوصف لا يتحلى به أحد من الخلق إلا على سبيل العارية المؤقتة، فما كان من تولى بعض العباد أمور بعض بملك الرقبة، أو ملك التصرف والسياسة، فإنه ما هو باطل من كل وجه، ومنه ما هو باطل من حيث إنه موقوت بإثبات ولا بقاء له، وحق من حيث إن مولاهم الحق أقره في سننه الاجتماعية أو شرائعه المنزلة لمصلحة العباد العارضة مدة حياتهم الدنيا، فثبت بذلك أن الله عز وجل هو مولاهم الحق وحده، وما كان من ولاية غيره الباطلة من كل وجه، أو الباطلة في ذاتها دون صورتها المؤقتة، فقد زال كل ذلك بزوال عالم الدنيا وبقي المولى الحق وحده كما زال كل ملك وملك صور بين كانا للخلق في هذا العالم وصاروا إلى يوم لا تملك فيه نفس لنفس شيئاً (س ٨٣: ١٩) وظهر يومئذ أن الملك الصوري والحقيقي لله الواحد القهار (س ٤٠: ١٥) وكل هذا مبطل لخيال وحدة الوجود وكذا ما بعده وهو

﴿ألا له الحكم وهو أسرع الحاسمين﴾ ألا حرف استفتاح يذكر في أول الكلام لتنبية المخاطب لما بعده إذا كان معها لثلاً يفوته منه شيء وقوله «له الحكم» يفيد الحضر، أي له الحكم وحده ليس لغيره منه شيء في ذلك اليوم، لا على سبيل

الصورة والإضافة المؤقتة ولا على سبيل الحقيقة ( ٢٧ : ٨٠ إن ربك يقضى بينهم بحكمه وهو العزيز العليم - ٥٢ : ٨ وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله - ٣٩ : ٤٣ قل اللهم فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادة أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون ) والآيات في هذا المعنى كثيرة . وفسر كونه تعالى أسرع الحاسبين بأنه يحاسب العباد كلهم في أسرع زمن وأقصره لا يشغله حساب أحد عن حساب غيره ، لأنه لا يشغله شأن عن شأن ، فاسم التفضيل فيه على غير بابه إذ لا يحاسب هنالك غيره ، أو هو بالنسبة إلى الحاسبين أو الحاسبين في غير الآخرة ، ولفظ الحاسبين اسم الفاعل من حسب الثلاثي لا من حاسب ، والحساب مصدر لكل منها ، يقال حسبه حسباً وحساباً وحاسبه محاسبة وحساباً والمحاسبة أو الحساب في المعاملة مبنى على الحسب والحساب الذى هو العد والإحصاء لأن المحاسب يحصى على من يحاسبه العدد فى المال ، أو ما نيظ به من الأعمال . والمراد هنا أنه أسرع الحاسبين إحصاء الأعمال ومحاسبة عليها ، وقد تقدم تفسير ( والله سريع الحساب ) فيراجع فى ص ٢٣٦ ج ٢ من التفسير

(٦٣) قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً : لَئِنْ أُنجِنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ (٦٤) قُلِ اللَّهُ يُنَجِّيكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ تُشْرِكُونَ .

أمر الله تعالى رسوله فى الآيات السابقة أن يبين لعباده إحاطة علمه وشمول قدرته ، واستعلاءه عليهم بالقهر ، وحفظه أعمالهم عليهم ، وكونه هو مولاهم الحق الذى يحاسبهم ويجازيهم عليها بعد أن يميتهم ثم يعيهم . ثم أمره بهذا القول أن يذكرهم بشيء يجردونه فى أنفسهم ويقولونه بأفواههم ، ويغفلوا عما يستلزمه من كون الله تعالى هو مولاهم الحق الذى يجب توحيدهِ وإفراده بالعبادة ، ولا سيما مظهرها الأعلى وهو الدعاء فى الرخاء كاللدعاء فى الشدة ، فقال :

﴿ قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً ﴾ ظلمات البر

والبحر قسمان ظلمات حسية كظلمة الليل وظلمة السحاب وظلمة المطر، وظلمات معنوية كظلمة الجهل بالطرق والمسالك، وظلمة فقد الصوى والنار، أو اشتباه الأعلام والآثار، وظلمة الشدائد والأخطار، كالعواصف والأعاصير وهياج البحار، أو مساورة الأفاعى والسباع، أو مكافحة العدد الكثير من الأعداء، وتسمية هذه الأمور المعنوية ظلمات من الحجاز كتسمية الجهل والكفر والضلال بذلك - وهو كثير في التنزيل - ونقلوا أنه قيل لليوم الشديد يوم مظلم ويوم ذو كواكب . وأقول لا يصح إطلاق الظلمة على كل شدة، بل على الشدة التي لها عاقبة سيئة مجهولة تحشى ولا تعلم، فهو يرجع إلى معنى الجهل . والتضرع للمبالغة في الضراعة وهي الذل والخضوع، وقال الراغب هو إظهار الضراعة بعد أن فسر لها بالضعف والذل، والإظهار قد يكون إظهار ما هو واقع وقد يكون إظهار ما هو غير واقع على سبيل الرياء، والمراد بالتضرع هنا ما هو صادر عن الإخلاص الذي يشيره الإيمان القطرى المطوى في أنفس البشر . والخفية بالضم والكسر الخفاء والاستتار، فإذا كان التضرع إظهار الحاجة إلى الله تعالى والتذلل له بالجهر والدعاء، ورفع الصوت به مع البكاء، فالخفية في الدعاء عبارة عن أسراره هرباً من الرياء، وهاتان حالتان تعرضان للإنسان عند شعوره بالحاجة إلى الله تعالى ويأسه من الأسباب، تارة يجأر بالدعاء رافعاً صوته متضرعاً متهللاً . وتارة يسر الدعاء ويخفيه مخلصاً محتسباً، ويتحجى أن لا تسمعه أذن، ولا يعلم به أحد، ويرى أنه يكون بذلك أجدر بالقبول، وأرجى لنيل السؤل، والمعنى قل أيها الرسول هؤلاء المشركين الغافلين عن أنفسهم، وما أردع من آيات التوحيد في أعماق فطرتهم : من ينجيكم من ظلمات البر والبحر الحسية والمعنوية عند ما تعشاكم في أسفاركم حال كونكم تدعون عند وقوعكم في كل ظلمة منها دعاء تضرع ودعاء خفية

قائلين ﴿لئن أنجانا من هذه لنكونن من الشاكرين﴾ أى مقسمين هذا القسم في دعائكم : لئن أنجانا الله من هذه الظلمة أو الداهية المظلمة لنكونن من المتصنفين بالشكر الدائم له المنتظمين في سلك أهله، وفي قراءة (لئن أنجيتنا) بالخطاب وسيأتي .

﴿قل الله ينجيكم منها ومن كل كرب ثم أنتم تشركون﴾ الكرب الغم الشديد

مأخوذ من كرب الأرض وهو إثارتها وقلبها بالحفر إذ الغم يثير النفس كذلك أو من الكرب ( بالتحريك ) وهو العقد الغليظ في رشاء الدلو (حبله) وقد يوصف الغم بأنه عقدة على القلب أي لما يشعر به المغموم من الضغط على قلبه والضييق في صدره أو من أكربت الدلو إذا ملأته ، أفاده الراغب، والمعنى أن الله ينجيكم المرة بعد المرة من تلك الظلمات ومن كل كرب يعرض لكم ثم أنتم تشركون به غيره بعد النجاة أقيح الشرك، مخلفي وعدمكم له بالشكر، حاشين بما وكدموه به من اليمين، مواظبين على هذا الشرك مستمرين ، لا تكادون تنسونه إلا عند ظلمة الخطب، وشدة الكرب . وأجلى شرككم أنكم تدعون أولياء من دون الله وتسندون إليهم الأعمال إن لم يكن بالاستقلال فبالشفاعة عند الله حتى إنكم لا تستثنون منها تلك النجاة ، وهذه الحجة من أبلغ الحجج لمن تأملها ، ولذلك تتكرر في التنزيل ذكرها وطمأذ كرها في آيات التوحيد ودلائله وأقرب بسط لها ما أوردناه في تفسير الآيتين ٤٠ و ٤١ من هذه السورة وفيه شواهد بمعنى هاتين الآيتين . فليراجع ( في ص ٤٠٧ — ٤٤١ )

قرأ عاصم وحمزة والكسائي (ينجيكم) بالتشديد في الموضعين من التنجية والباقون بالتخفيف فيهما من الانجاء وهما لغتان في تعدية نجا ينجو يقال نجا ونجا ونطق بهما القرآن في غير هاتين الآيتين أيضاً ولكن في التشديد من المبالغة والدلالة على التكرار ما ليس في التخفيف ، وقرأ عاصم في رواية أبي بكر (خفية) بكسر الخاء والباقون بضمها وهما لغتان كما تقدم ، وقرأ عاصم وحمزة والكسائي (أنجانا) على الغيبة فعاصم فخمها والآخرون قرأوها بالامالة وقرأ الباقيون (أنجيننا) على الخطاب وهي مرسومة في المصحف الامام هكذا (أنجيننا) وقراءة الغيبة أقوى مناسبة للفظ ، والخطاب أشد تأثيراً في النفس .

(٦٥) قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ قَوْقِكُمْ  
أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبَسَكُمْ شِيْعًا وَيَذِيقَ بَعْضَكُمْ بِأَسَ  
بَعْضٍ ، أَنْظِرْ كَيْفَ نَصَرَفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ (٦٦) وَكَذَّبَ بِهِ

قَوْمِكَ وَهُوَ أَحَقُّ قُلِّ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ (٦٧) لِكُلِّ نَبَأٍ مُسْتَقَرٍّ  
وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ .

ذكر الله تعالى هؤلاء الناس في الآيتين السابقتين بعض آياته في أنفسهم ،  
ومنته عليهم في وقائع أحوالهم ، التي يشعر بها كل من وقعت له منهم وكونه هو  
الذي ينجيهم من الظلمات والكروب والأهوال والخطوب ، إما بتسخير الأسباب ،  
وإما بدقائق اللطف والإلهام ، ثم قال .

﴿ قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم

أو يلبسكم شيعةً ويذيق بعضكم بأس بعض ﴾ فهذا تذكير بقدرته على تعذيبهم ، إثر  
التذكير بقدرته على تنجيهم ، لا فرق فيها بين أفرادهم وبين مجموعهم وجلتهم ، وانذار  
بأن عاقبة كفر النعم ، أن تزول وتحل محلها النقم . والمعنى قل أيها الرسول لقومك  
ومن وراءهم من الكافرين بنعم الله ، الذين يشركون به سواه ، ولا يشكرون له  
مأمن به من النعم وأسداه ، ومن الذين يتكفون سنن الله ، ويختلفون في الكتاب  
بعد أن هداهم به الله : هو الله القادر على أن يثير ويرسل عليكم عذابا تجهلون كنهه  
فيصبه عليكم من فوقكم ، أو يثيره من تحت أرجلكم ، أو يلبسكم ويخالطكم فرقا  
وشيعةً ، مختلفين على أهواء شتى ، كل فرقة منكم تشايع إماما في الدين ، أو تتعصب  
لملك أو رئيس ، ويذيق بعضكم بأس بعض ، وهو ما عنده من الشدة والمكروه  
في السلم والحرب ، وقال صاحب الكشاف بعد تفسير اللبس بالخلط : ومعنى خلطهم  
أن ينشب القتال بينهم فيختلطوا ويشتبكوا في ملاحم القتال من قوله :

وكتيبة لبستها بكتيبة حتى إذا التبست نفضت لها يدي

أقول وأصل معنى اللبس التغطية كاللباس وهذا التفرق والاختلاف بين الشيع  
كالغطاء يستر عن كل شيعة ما عليه الأخرى من الحق ، وما في الاتفاق معها من المصلحة  
والخير ، ولما دس شيع ثلاث معاني أصلية في اللغة (أحدها) الانتشار والتفرق ومنه شاع  
وأشاع الأخبار وطارت نفسه شاعا (ثانيها) الانبعاث والدعوة إليه ومن الأول تشييع  
المسافر وتشيع الجنازة ومن الثاني قولهم أشاع بالإبل أي دعاها إذا استأخر بعضها

ليتبع بعضها بعضاً ( نائلها ) التقوية والتهييج ومنه قولهم شيع النار إذا ألقى عليها حطباً يذكيها به ، والشياح ( بالفتح والكسر ) ما تضرم به النار ، وكل هذه المعاني ظاهرة في الشيع والأحزاب المنفردة بالخلاف في الدين أو السياسة . وفسر ابن عباس الشيع بالأهواء المختلفة أى أصحابها .

وقد ورد في المأثور تفسير العذاب من فوق بالرجم من السماء أى من جهة العلو - وكذا بالطوفان - كما وقع لبعض الأمم القديمة ، والعذاب من تحت الأرجل بالخسف والزلازل المعهودة في القديم والحديث ، وروى عن ابن عباس أن المراد بالفوق أمة السوء - أى الحكام والرؤساء - وبالتحت خدام السوء ، وفي رواية ( من فوقكم ) يعنى أمراءكم ( أو من تحت أرجلكم ) يعنى عبيدكم وسفلةكم . وهذا معنى صحيح في نفسه ولعل مراد الخبر منه أنه يدخل في عموم ما ترشد إليه الآية ، وقيل المراد بالفوق حبس المطر وبالتحت منع الثمرات ، وهذا تفسير سلبي والتعبير عنه بالإرسال تعبير عن الشيء بضده فإن الإرسال ضد المنع والإمساك والحبس ، ومنه قوله تعالى ( ٣٥ : ٢ ) وما يمسك فلا يرسل له من بعده ) ولما كان لفظ العذاب في الآية نكرة جاز حمله على كل عذاب يأتي من فوق الرؤوس ومن تحت الأرجل أو من رؤساء الناس أو من تحتهم ، ولولا أن هذا الإيهام مراد لأجل هذا الشمول لصرح بالمراد كما صرح به في مثل قوله تعالى ( ٦٧ : ٦ ) أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور ٧ أم أمنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصبا فستعلمون كيف نذير ) وحكمة مثل هذا الإيهام في القرآن أن ينطبق معنى اللفظ على ما يدل عليه مما يحدث في المستقبل أو ينكشف للناس فيه ما كان خفياً عنهم ، إذ ورد في وصف القرآن أنه لا تنتهي عجائبه ، وأن فيه نبأ من قبل الذين نزل في زمنهم ومن كان معهم ومن يحيى بعدهم .

مثال ما عبر القرآن عنه ولم ينكشف لجمهور الناس انكشافاً تاماً إلا بعد نزوله بقرون كون الثمار وغيرها أزواجاً منها الذكر والأنثى قال تعالى ( ١٣ : ٢ ) ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين ) وقال ( ٥١ : ٤٩ ) ومن كل شئ خلقنا زوجين ) وكانوا يعلمون الآيات في ذلك على المجاز - وكون الرياح تلتفح النبات كما هو صريح قوله تعالى

(١٥ : ٢٢ وأرسلنا الرياح لواقح) وقد جعله بعض مفسري السلف تلقيحاً مجازياً كقول ابن مسعود (رض) إنها تلقح السحاب فيدر كما تدر اللقحة<sup>(١)</sup> نعم قال ابن عباس (رض) وكذا الحسن : تلقح الشجر وتمزى السحاب ، ولكن هذا القول المقتبس من التنزيل بنور الفهم الصحيح ، لم يزل خفياً في تفصيله حتى عن العرب الذين كانوا يلحقون النخيل - إلى أن اكتشف الناس أعضاء الذكورة والأنوثة في النبات وكونها ثمر بالتلقيح ، وكون الرياح تنقل مادة الذكورة من ذكرها إلى أنثاها فتلقحها به ، ولما علم الافرنج بهذا قال بعض المطالعين على القرآن المجيد من المستشرقين منهم : إن أصحاب الابل - يعنى العرب - قد عرفوا أن الريح تلقح الأشجار والثمار قبل أن يعرفها أهل أوربة بثلاثة عشر قرناً<sup>(٢)</sup>

ومثال ما عبر القرآن عنه مما يشمل ما لم يكن في زمن من تزيه ولا فيما قبله بحسب ما يعلم البشر هذه الآية التي ظهر تفسيرها في هذا الزمان بهذه الحرب الأوربية التي لم يسبق لها نظير ، فقد أرسل الله على الأمم عذاباً من فوقها بما تقذفه الطيارات والمناطيد من المقذوفات النارية والسموم البخارية والغازية التي لم تعرف قبل هذه الحرب فوق مقذوفات المدافع وغيرها مما كان معروفاً قبلها ولكن بعد تنزيل الآية - وعذاباً من تحتها بما يتفجر من الأنعام النارية وبما ترسله المراكب الغواصة في البحر ، التي اخترعت في هذا العصر ، ولبسها شيعاً متعدية وأذواق بعضها بأس بعض ، فحل بهامن التقتيل والتخريب ما لم يعهد له نظير في الأرض ، وقد شرحنا هذا في مقالة نشرناها في المنار . ولا شك في أن دلالة الآية على هذه المخترعات مراد ، لأن الله تعالى منزل القرآن هو علام الغيوب . وفي الحديث المرفوع ما يشير إلى ذلك ، فقد روى أحمد والترمذي من حديث سعد بن أبي وقاص قال : سئل رسول الله (ص) عن هذه الآية (قل هو القادر - إلى آخرها) فقال « إما أنها كائنة ولم يأت تأويلها بعد » ويقويه ماورد في تطبيقها على أمتنا ، لأنه سنة الله في أهل الكتاب من قبلنا ، كما يأتي قريباً .

﴿ انظر كيف نصرف الآيات عليهم يفقهون ﴾ أى انظر بعين عقلك أيها

(١) اللقحة بالفتح الناقذات اللبن (٢) نقل ذلك السيد محمد يريم الخامس في مقدمة صفوة الاعتبار عن مستر اجتيرى الانكليزي الذي كان معلماً العربية في مدرسة كسفورد بالجامعة



الرسول - ومثله في هذا كل مخاطب بالقرآن - كيف نصرف الآيات والدلائل فنجعلها على أنحاء شتى ، منها ما طريقه الحس ، ومنها ما طريقه العقل ، ومنها ما طريقه علم الغيب ، لعلمهم يفقهون الحق ، ويدركون كنه الأمر ، فإن الفقه هو فهم الشيء بدليله وعلته ، المفضى إلى الاعتبار والعمل به ، وإنما يرجى تحصيله بتصرف الآيات ، وتنويع البيّنات .

فعل مما تقدم أن هذه الآية عامة وإن نزلت في سياق إنذار مشركي مكة وإقامة الحجة عليهم ، فالعبرة فيها كغيرها بعموم اللفظ لا بخصوص السبب أو مقتضى السياق كما تقرر في الأصول ، وقد جهل هذا بعض العممين فأنكروا علينا منذ أول العهد بإنشاء (المنار) ما كنا نورد في سياق تذكير المسلمين ، من الآيات التي نزلت في المشركين والمنافقين ، وما يؤيد مسلكنا هذا ما رواه البخاري والنسائي في تفسير هذه الآية من حديث جابر قال : لما نزلت هذه الآية (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم) قال رسول الله (ص) « أعود بوجهك » (أو من تحت أرجلكم) قال « أعود بوجهك » (أو يلبسكم شيعاً ويذيق بعضهم بأس بعض) قال رسول الله (ص) « هذه أهون أو هذا أيسر » هذا لفظ البخاري في كتاب التفسير من صحيحه ، ووقع في كتاب الاعتصام منه « هاتان أهون أو أيسر » - والشك من الراوى - وإنما كانت خصلتا اللبس وإذافة البأس أهون أو أيسر لأن المستعاذ منه قبلها هو عذاب الاستئصال بإحدى الخصلتين الأوليين بأن لا يبقى من الأمة أحد . ويدل على ذلك أحاديث متعددة منها حديث ابن عباس عند أبي بكر بن مردويه عن النبي (ص) قال « دعوت الله أن يرفع عن أمي أربعاً فرفع عنهم اثنتين وأبى أن يرفع عنهم اثنتين : دعوت الله أن يرفع عنهم الرجم من السماء والخسف من الأرض وأن لا يلبسهم شيعاً ولا يذيق بعضهم بأس بعض ، فرفع عنهم الخسف والرجم وأبى أن يرفع الآخرين » وفي رواية أخرى عنده عنه - أى ابن عباس - قال : لما نزلت هذه الآية (قل هو القادر . . . ) قام النبي (ص) فتوضأ ثم قال « اللهم لا ترسل على أمي عذاباً من فوقهم ولا من تحت أرجلهم ولا تلبسهم شيعاً ولا تدق بعضهم بأس بعض » قال فأتاه جبريل فقال : يا محمد قد أجاز الله أمتك أن يرسل عليهم عذاباً

من فوقهم أو من تحت أرجلهم . أى ولم يجرمهم من العذابين الآخرين لأنه لا بد أن يتبعوا سنن من قبلهم من أهل الكتاب ، ويحل ما حل بهم من عذاب التفرق والخلاف . وذلك مقتضى سنته تعالى في عقاب أتباع الرسل يختلفون في الدين الجامع لسكنتهم فيكونون مذاهب وشيعاً ، ويتبع ذلك اختلافهم في السلطة والسياسة أو يتقدمه ، ويترب عليه التخاصم والافتتال الذى نعهد ، وهذا معنى قضاء الله فى حديث ثوبان الذى يأتى قريباً .

وروى أبو الشيخ عن مجاهد فى تفسير الآية أن هذا العذاب عذاب أهل الاقرار وأن العذاب الأول عذاب أهل التكذيب . وأوضح منه ما رواه ابن جرير عن الحسن قال لما نزلت هذه الآية ( قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً ) قام رسول الله (ص) فنوضاً فسأل ربه أن لا يرسل عليهم عذاباً من فوقهم أو من تحت أرجلهم ولا يلبس أمته شيعاً ويذيق بعضهم بأس بعض كما أذاق بنى إسرائيل . فهبط إليه جبريل فقال : يا محمد إنك سألت ربك أربعا فأعطاك اثنتين ومنعتك اثنتين : لن يأتينهم عذاب من فوقهم ولا من تحت أرجلهم يستأصلهم فأنهما عذابان لكل أمة اجتمعت على تكذيب نبيها ورد كتاب ربه ، ولكنهم يلبسهم شيعاً ويذيق بعضهم بأس بعض . وهذان عذابان لأهل الاقرار بالكتب والتصديق بالأنبياء ولكن يعذبون بذنوبهم . وأوحى الله إليه ( فإما نذبهن بك فإننا منهن منتقمون ) يقول من أمتك ( أو نرينك الذى وعدناهم ) من العذاب وأنت حى ( فإنا عليهم مقتدرون ) فقام نبي الله (ص) فراجع ربه فقال « أى مصيبة أشد من أرى أمتى يعذب بعضها بعضاً ؟ » وأوحى إليه ( ألم ، أحسب الناس أن يتركوا ) الآيين فأعلمه أن أمته لم تخص دون الأمم بالقتل وأنها ستبلى كما ابتليت الأمم ، ثم أنزل عليه ( قل رب إنا ترينى ما يوعدون رب فلا تجعلنى فى القوم الظالمين ) فنعوذ نبي الله فأعاده الله ، لم ير من أمته إلا الجماعة والألفة والطاعة ، ثم أنزل عليه آية حذر فيها أصحاب الفتنة فأخبره أنه إنما يخص بها ناس منهم دون ناس فقال ( واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا أن الله شديد العقاب ) فخص بها أقواماً من أصحاب محمد (ص) بعده وعصم بها أقواماً اه

وقد وفي الحسن رحمه الله المسألة حقها من البيان بذكر ما يتعلق بها وإن نزل بعدها بسنين كآية الأنفال الأخيرة ولكنه لم يبين معنى هذه وهو بيان سأنته تعالى في الفتن تصاب بها الأمم لاتصيب الذين ظلموا منهم وكانوا سبب العذاب المترتب عليها خاصة ، بل تحمل بهم وبمن لم يمنعمهم عن الظلم ولو عجزاً ، بل ظاهر الرواية يخالف لظاهر الآية في هذا ولعله تحرف

واعلم أنه ورد في هذا المعنى أحاديث أخرى منها أنه (ص) دعا ربه أن لا يهلك أمته بتسليط عدو عليهم من غير أنفسهم ولا بالسنة العامة أى المجاعة والقحط ولا بالفرق ولا بما عذب به الأمم قبلهم كالريح والصيحة والرجفة . وقد أورد هذه الأحاديث الحافظ ابن كثير في تفسير هذه الآية والسيوطى في الدر المنثور

وقد استشكل هذه الأحاديث العلماء بما ورد من الأحاديث المتعددة من الطرق المختلفة في إثبات وقوع الخسف والمسخ والقذف في هذه الأمة ، وأمثلة ما أجابوا به عنها هو أن مادعا به النبي (ص) إنما هو عدم هلاك أمته كلها بما ذكر كما هلكت عاد وثمود وقوم لوط وغيرهم ، ووقوع شيء من ذلك في بعض الأمة لا ينافى استجابة الدعاء ، فإن منه الموت غرقاً أو جوعاً وقد وقع لكثير من الأمة حتماً .

ثم حدث لهذه الأمة في الأجيال الأخيرة ما هو أولى بالأشكال ، وأحوج إلى مثل هذا الجواب ، وهو تسليط الأعداء عليها المعارض لما ورد في هذا الباب ، وأصح ما رواه مسلم من حديث ثوبان قال : قال رسول الله (ص) « إن الله زوى لي الأرض فرأيت مشارقتها ومغاربتها <sup>(١)</sup> وإن أمتي سيبلغ ملكها ما زوى لي منها ، وأعطيت الكنزين الأحمر والأبيض وإني سألت ربي لأمتي أن لا يهلكها بسنة عامة وأن لا يسلمط عليهم عدواً من سوى أنفسهم فيستبيح بيضتهم <sup>(٢)</sup> وإن ربي قال يا محمد إذا قضيت قضاء فإنه لا يرد ، وإني أعطيتك لأمتك أن لا أهلكهم بسنة عامة وأن لا أسلمط عليهم عدواً من سوى أنفسهم فيستبيح بيضتهم ولو اجتمع عليهم من بأقطارها - أو قال من بين أقطارها - حتى يكون بعضهم يهلك بعضاً ويسبي بعضهم بعضاً»

(١) زوى الشيء يزويه قبضه وجمعه والمعنى أنه كشفها له وأطاعه عليها (٢) يكنى بالبيضة عن وضع سلطة القوم وملكهم وعن عزهم ومستقر قوتهم وما يحمون من حقيقتهم

ورواه أحمد وأصحاب السنن إلا النسائي وغيرهم بزيادة عما هنا . وقد ظهر صدق الرسول (ص) في بلوغ ملك أمته مشارق الأرض ومغاربها وفي وقوع بأسهم بينهم ، وما زال ملكهم عن أكثر تلك الممالك إلا بفرقهم ، ثم بمساعدتهم للأجانب على أنفسهم ، ولم تألبت عليهم الأمم فلم ينالوا منهم بدون ذلك منالاً ، وما بقى لهم الآن قليل ضعيف يتوقع الطامعون الاستيلاء عليه قريباً ، ونحن نرجو خذلان الطامعين ، وإقامة قواعد استقلالنا على أساس متين ، يضمه تكافل الأمم وحفظها للسلم ولو عشرات من السنين لعنا نصير في فرصتها من العاملين العاملين ، الذين يحفظون حقيقتهم بأنفسهم ، ولا يتكلمون على تنازع الطامعين فيهم ، فإن هذا اتسكال على أمر سلبى لا يدوم لنا ، وإن كان هو الذى أبقى لنا هذا القليل الذى ذكرنا ، وبقاؤه هو مصداق الحديث على الطريقة المعتمدة فى الجواب عن الدعاء يرفع الخسف والقحط والغرق وغيرها فى الأحاديث الأخرى ويمكن أن يجاب عن حديث ثوبان هذا بجواب آخر غير الذى يؤخذ من جوابهم عن غيره ، وغير ما أشرنا إليه آنفاً فى بيان صدقه ، وهو أن الله تعالى لا يسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم يستبيح بيضتهم ماداموا مستمسكين بعروة الايمان الوثيق وقائمين بحقوقه ومنها الأسباب التى وعدم الله تعالى النصر ماداموا مستمسكين بها وقد بينا لهم فى كتابه وتقدم كثير منها فيما مر من التفسير<sup>(١)</sup> ويؤيد ذلك حديث آخر عن ثوبان نفسه قال : قال رسول الله (ص) «يوشك أن تداعى عليكم الأمم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها - فقال قائل : ومن قلة نحن يومئذ ؟ قال - بل أنتم يومئذ كثير ولكنكم غثاء كغثاء السيل ، وسينزعن الله من صدور عدوكم المهابة منكم وليقذفن فى قلوبكم الوهن - قال قائل : يا رسول الله وما الوهن ؟ قال : حب الدنيا وكراهية الموت » رواه أبو داود فى سننه والبيهقى فى دلائل النبوة<sup>(٢)</sup>

(١) أنظر كلمة نصر فى فهارس أجزاء التفسير وراجع ما تشير إليه أرقامها

(٢) فى سننه أبو عبد السلام صالح بن رستم الهاشمى قال أبو حاتم فيه مجهول وقال الذهبى روى عنه ثقتان خفت جهالته . ويوشك معناه يقرب ، وتداعى أصله تداعى أى تجتمع أو تتابع وأصل معناه يدعو بعضها بعضاً . والأكلة كفعلة جمع آكل وروى بصيغة اسم الفاعل أى الجماعة الآكلة . والغناء بالضم ما يحمله السيل =

﴿ تنبيه غافل ، وتعليم جاهل ﴾

يسىء كثير من المسلمين تأويل حديثي ثوبان وغيرها من أحاديث الفتن ويحملونها على ما يضرهم ، وهو ما لم يردده الرسول (ص) ولا يرضاه لهم ، فوجب أن نبين الحق في ذلك فنقول

إن لأحوال الأمم العامة تأثيراً عظيماً في فهم أفرادها للنصوص الدين وغيرها من أقوال الحكماء والشعراء ، فهي في حال ارتقامها بالعلم والحكمة ، وما يثمران من العزة والقوة ، تكون أصح أفهاماً ، وأصوب أحكاماً ، وأكثر اعتباراً وإدراكاً ، وأحسن استفادة واستبصاراً ، وفي حال فشو الغباوة والجهل ، وما ينتجان من الضعف والذل ، تكون بالضد من ذلك ، وأضرب مثلاً لذلك النصوص والحكم المنظومة والمنشورة في ذم الطمع والحرص على المال وزينة الدنيا وما يقابلها من تعظيم أمر الآخرة والترغيب في معالي الأمور وبذل المال في سبيل الحق - لم تكن تلك النصوص والحكم والأشعار والأمثال بصادة للأمة في طور حياتها وارتقامها عن الفتح والكسب ، واحراز قصب السبق ، في جميع ميادين التنازع على السيادة وموارد الرزق ، بل كانت هي الخافزة لها إلى ذلك بقصد اعزاز الملة ، ورفع شأن الأمة ، لذلك كانوا يبذلون تلك الأموال بمنتهى السخاء في سبيل البر وأعمال الخير ، ولو حفظ المتأخرون منا ما حبسه من قبلهم من الأوقاف على جميع المصالح العامة وأنواع البر لوجدوا أن جميع ما ملكوه من الأرض كان وقفاً بل وقفاً مراراً ، لأن الخلف الطالح صار يحول أوقاف السلف الصالح إلى ملك حتى كان عم والدي الشيخ النقاد الخبير السيد أحمد أبو الكمال يقول على سبيل المبالغة في هذا المعنى : في كل مئة سنة يتحول كل وقف في طرابلس الشام ملكاً وكل ملك وقفاً

== ويلقيه من الربد والعيذان ونحوها ، والوهن الضعف أو شدته . والسؤال عن سببه وإنما سببه حب الحياة الدنيا ولدتها وإيثارها على الجهاد في الدفاع عن الحقيقة وكرهه الموت ولو في سبيل الحق حرصاً على هذه الحياة الحسنة . وأجدر بهذا الحديث أن يعد من أعلام النبوة كالذي قبله

كانت تلك النصوص والحكم للأمة في تلك الحياة كالغذاء الصالح للجسم السليم يزيده قوة ويحفظ له حياته ويعوضه عن كل ما ينحل منه من الدقائق الميتة مادة حية خيراً منها ، ثم صارت في طور الضعف كالغذاء الجيد في الجسم العليل لا يزيده إلا ضعفاً وانحلالاً ، إذ صاروا يفهمون منها أن الكسل والخمول والتواكل والفقر والنذل من مقاصد الدين ، فصاروا لا يستفيدون منها إلا ضعفاً وعجزاً ، ولا يزدادون مع ذلك إلا حرصاً ودناءةً وبخلاً

إذا تدبرت هذا المثال فاجعله مرآة لما ورد في الأحاديث النبوية ، من أنباء مستقبل الأمة الإسلامية ، كسعة ما كتبها في مشارق الأرض ومغاربها ، (أى بالنسبة إلى الحجاز) ثم تداعى الأمم عليها كما تتداعى الآكلة إلى قصعتها ، ومن تفرقتها شيعاً ووقوع بأسباب بينها ، وغير ذلك من أنباء الفتن ، وما يكون قبل قيام الساعة من الأحداث والبدع ، واعلم أن ما أصاب الأمة الإسلامية بسوء فهمها لهذه الأحاديث بعد فشو الجهل فيها هو محو ما أصابها بسوء فهمها لتلك النصوص والحكم التي أشرنا إليها في المثال : وظن جماهير المسلمين أنفسهم منذ قرون على الرضا بجميع الفتن والشروخ التي أنبأت الأحاديث بوقوعها في المستقبل ، ففقدت همهم عن القيام بما أمر الله تعالى به من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ودفوع المكروه والدفاع عن الحق بقدر الاستطاعة ، معتردين لأنفسهم بأن ذلك قدر ، وقد ورد بوقوعه الخبر ، فلامه رب منه ولا مفر ، كما يعتذرون لأنفسهم عن ترك مجاراة الأمم العريضة في أسباب العزرة وطرق الثروة ، بالنصوص والحكم التي وردت في التنفير عن الطمع والجشع وتهوين أمر شهوات الدنيا ، والترغيب في معالي الأمور وإيثار الحياة الباقية - ولا حجة لهم في شيء من ذلك بل لله الحجة البانعة عليهم ، وقد بسطنا ذلك مراراً في التفسير وفي غير التفسير وتراهم مع هذا قد تركوا السعي والعمل لما وعدوا به في الآيات والأحاديث من الخير والسيادة كما كان يسعى ويعمل له سلفهم ، ومن تلك الوعود ما لم يأتوا به ولا بد من إتيانه ، لأن وعد الله منقول لا بد منه ، كما تركوا العمل بالنصوص الأمرة بالتبديل في سبيل الله ، مع ادعائهم الأخذ بما ورد في إيثار الآخرة على الدنيا أو احتجاجهم به وحقيقة الأمر أنهم رزئوا بالجهل والخمول والكسل وسقوط الهمة ، فهم يحلمهم

يتعبون ويشقون في اتباع أهوائهم والسعي لحظوظهم الشخصية الدنيئة ، ولا يفكرون في المصالح العامة ولا يعقلون وجه ارتباط المنافع الخاصة بها ، بل يتركونها زاعمين أنهم قد وكلوا أمرها إلى الله وعملوا به مدى دينه فيها . بل لا يخطر في بال أحد منهم هذا الزعم إلا إذا عذله عاقل أو وبخه موبخ على تفریطه في حقوق أمته ، وما يجب عليه لملته ، فحينئذ يعتذرون بالاقدار ، أو بأن الآخرة لهم والدنيا للكفار ، وقد ذكرناهم بفساد شبهتهم هذه مراراً<sup>(١)</sup> و (إنما يتذكر من ينيب)

ان النبي (ص) لم يخبر أمته بما سيقع فيها من التفرق والشيوع ، وركوب سنن أهل الكتاب في الاحداث والبدع ، وبغير ذلك من أخبار الفتن ، الخاصة بهم والمشاركة بينهم وبين الأمم ، إلا لأجل أن يكونوا على بصيرة في مقاومة ضررها ، واتقاء نفاقهم شرها ، لا لأجل أن يتعمدوا إثارة تلك الفتن والاصطلاء بنارها ، والاقتراف لأوزارها ، فثله (ص) في ذلك كمثل الطبيب الذي يخبر المسافرين إلى أرض مجهولة لهم بما فيها من الأمراض لأجل أن يبذلوا جهودهم في اتقاء وقوعها بهم ، ثم في مداواة من يصاب بها منهم ، لا لأجل أن يجعلوا أنفسهم عرضة لها باتيان أسبابها ، وتوطين النفس على الهلاك بترك التداوى منها ، وقد كان أهل الصدر الأول يفهمون ذلك من النصوص كما صرحت به عائشة في حديث لعن أهل الكتاب لاتخاذ قبور أنبيائهم مساجد فأنها علته بقولها : يحذر ما صنعوا . وقد صرحت النصوص بالنهي عن التفرق والاختلاف ، الذي تدهور في تيهوره أهل الكتاب ، حتى لا تقع فيه على غرارة وجهالة فيكون شره مستطيراً ، ولا نهتدى إلى تخفيفه سبيلاً (هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ؟ إنما يتذكر أولو الألباب) ولو أن علماء الصحابة أو التابعين كتبوا في التفسير وشرح الحديث لبينوا لنا ذلك

ولم يقصر المصنفون من المتقدمين والمتأخرين في شيء من علم الكتاب والسنة كما قصروا في بيان ما هدى إليه القرآن والحديث من سنن الله تعالى في الأمم والجمع بين النصوص في ذلك والحث على الاعتبار بها ، ولو عنوا بذلك بعض عنايتهم

(١) أولها ما نشرناه في ذلك في مقالة العدد الثاني من سنة المنابر الأولى عنوانها (القول الفصل . محاوراة في سعادة الأمة) وقد صدر ذلك العدد في ٢٩ شوال سنة ١٣١٥ هـ

يفروع الأحكام ، وقواعد الكلام ، لأفادوا الأمة ما يحفظ به دينها وديناها، وهو ما لا يعنى عنه التوسع في عقائق مسائل النجاسة والطهارة ، والسلم والإجارة ، فإن العلم بسنن الله تعالى في عبادته ، لا يعاونه إلا العلم بالله تعالى وصفاته وأفعاله ، بل هو منه أو من طريقه ووسائله . وقد فطن لهذا بعض حكماء العلماء فقال أبو حامد الغزالي في بيان القدر المحمود من العلوم المحمودة من كتاب العلم في الأحياء : وأما القسم المحمود إلى أقصى غايات الاستقصاء فهو العلم بالله تعالى و صفاته وأفعاله ، وسنته في خلقه ، وحكمته في ترتيب الآخرة على الدنيا ، فإن هذا علم مطلوب لذاته . ثم فضل أهل هذا العلم على جميع العلماء كالمشككين والفقهاء ، وأيده في ذلك العز بن عبد السلام إذ استفتى فيه فأفتى بصحته . وبين الغزالي في غير هذا الفصل من فصول الباب الثاني من أبواب العلم أن هذا العلم هو الذى امتاز به عطاء الصحابة رضى الله عنهم وأنه هو العلم الذى عناه عبد الله بن مسعود لما مات عمر بن الخطاب (رض) بقوله مات تسعة أعشار العلم (ورواه أبو خيثمة في كتاب العلم بلفظ : إني لا أحسب عمر قد ذهب بتسعة أعشار العلم) أقول أما العلم بالله تعالى و صفاته وأفعاله فهو معراج الكمال الإنسانى ، وأما العلم بسنته تعالى في خلقه فهو وسيلة ومقصد ، أعنى أنه أعظم الوسائل لكمال العلم الذى قبله ومن أقرب الطرق إليه ، وأقوى الآيات الدالة عليه ، وأنه أعظم العلوم التى يرتقى بها البشر في الحياة الاجتماعية المدنية فيكونون بها أعزاء أقوىاء سعداء ، وإنما يرجى بلوغ كمال الاستفادة منه إذا نظر فيه إلى الوجه الربانى والوجه الإنسانى جميعاً ، وهو ما كان عمر ينظر فيه بنور الله في فطرته وهداية كتابه ، وأما أبو حامد فقد لاحظ الوجه الربانى فقط ، وان في سياسة عمر وفي كلامه لدلائل كثيرة على ما ذكرنا من بصيرته في هذا العلم فنسأل الله تعالى أن يجعلنا من أهله وأن يجعله وسيلة لنا للتكامل أنفسنا ، وإصلاح ما فسد من أمر أمتنا ، آمين .

إذا تدبرت هذا أيها القارئ فاعلم أن الاستدلال بما ورد من الأخبار والآثار في تفسير هذه الآية لا يدل هو ولا غيره من أحاديث القن والساعة على أن الأمة الإسلامية قد قضى عليها بدوام ما هي عليه الآن من الضعف والجهل ولوازمهما كما يزعم الجاهلون بسنن الله ، اليأسون من روح الله ، بل توجد نصوص أخرى تدل على أن



لجوادها من هذه الكهوبة ، وأن لسمها قرطسة بعد هذه النبوة ، كالأية الناطقة باستخلافهم في الأرض ، فإن عمومها لم يتم بعد ، وكخبر « لا تقوم الساعة حتى تعود أرض العرب مروجاً وأسهاراً وحتى يسير الراكب بين العراق ومكة لا يخاف إلا ضلال الطريق » رواه أحمد والشاطر الأول منه لم يتحقق بعد ، ويؤيده ويوضح معناه ما صح عند مسلم من أن مساحة المدينة سوف تبلغ الموضع الذي يقال له إهاب ، أي أن مساحتها ستكون عدة أميال ، فكونوا يا قوم من المبشرين لا من المنفرين ، ( ولتعلن نبأه بعد حين )

﴿ وكذب به قومك وهو الحق ﴾ الخطاب للرسول (ص) أي وكذب جمهور قومك وهم قریش بالعذاب أو بالقرآن ، على ما صرّفنا فيه من الآيات الجاذبة إلى فقه الإيمان يجعلها حججاً يثبتها الحس والعقل والوجدان ، في أعلى أساليب البلاغة وحسن البيان والحال أنه هو الحق الثابت في نفسه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وما سبب ذلك إلا الكبر والعناد ، والجور على تقليد الآباء والأجداد ﴿ قل لست عليكم بوكيل ﴾ أي قل لهم أيها الرسول إنني لست بوكيل مسيطر عليكم وإنما أنا رسول لكم ، فالوكيل هو الذي توكل إليه الأمور ، وفي الوكالة معنى السيطرة والتصرف فمن جعله السلطان أو الملك وكيلا له على بلاده أو مزارعه يكون مأذونا بالتصرف عنه فيها والسيطرة على أهلها والرسول مبلغ عن الله تعالى يذكر الناس ويعلمهم ويبشّرهم وينذرهم ، ويقوم دين الله فيهم ، هذه وظيفته وليس وكيلا عن ربه ومرسله ، ولا يعطى القدرة على التصرف في عباده حتى يجبرهم على الإيمان إجباراً ويكرههم عليه إكراهاً ( ٢ : ٢٥٦ لا إكراه في الدين - ٨٨ : ٢١ فذكر إنما أنت مذكر ٢٢ لست عليهم بمسيطر - ٥٠ : ٤٥ نحن أعلم بما يقولون وما أنت عليهم بجبار ، فذكر بالقرآن من يخاف وعيد ٢ : ٢٧٢ ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء ) وراجع تفسير ( ٦ : ٥٠ ص ٤٢١ - ٤٣٠ ج ٧ تفسير ) وقيل الوكيل الخفيظ المجازي

وروى عن ابن عباس ( رض ) أن هذه الآية نسخت بأية القتال وتمسك بهذه الرواية كثير من المفسرين المغمزين بتكثير الآيات المنسوخة قال الفخر الرازي وهو بعيد ، وهو في قوله المصيب ، فإن الأذى بالقتال للدفاع عن الحق والحقيقة ،

وحماية الدعوة والبيضة ، لم يخرج الرسول عن كونه رسولا أى عبداً لله مبلغاً عنه لاشريك له ولا وكيلاً ، وما أرى الرواية تصح عن ابن عباس ولو صحت لكان الوجه في مراده منها أن آية القتال أزلت ما كان من لوازم هذه الآية وأمثالها من إرشاد الرسول (ص) إلى السكوت للمشركين على ما كان من تكذيبهم لما جاء به ذلك التكذيب القولي العملي الذي أبرزه بالصد عنه ومنعه من تبليغ دعوة ربه ، وإيذائه وإيذاء من آمن به ، فإن الصحابة كانوا يريدون من النسخ معنى أعم من المعنى الذي قرره علماء الأصول وهو الذي يجزى عليه المقسرون ، ومن هنا قال الزجاج في تفسير العبارة أى أنى لم أومر بحربكم ومنعكم عن التكذيب اهـ وبناء على هذا قال كثيرون بنسخ الآيات الكثيرة التي أمر بها النبي (ص) بالصبر والنفوس وحسن المعاملة وهى هى الفضائل التي كان (ص) متحلياً بها طول عمره ، مع وضعه كل شيء في موضعه .

ووضع الندى في موضع السيف في العلي مضر كوضع السيف في موضع الندى

﴿ لكل نبأ مستقر وسوف تعلمون ﴾ هذا تمام ما أمر الله تعالى رسوله أن يقوله لقومه المكذبين ، والنبأ الخبر كما قيل أو الخبر الذي له شأن مهم به ، وقال الراغب خبر ذو فائدة عظيمة يحصل به علم أو غلبة ظن ولا يقال للخبر نبأ حتى يتضمن هذه الأشياء الثلاثة اهـ ويراد به المعنى المصدرى أو مدلوله . الذي يقع مصدقاً له والمستقر مصدر مسمى بمعنى الاستقرار وهو الثبات الذي لا يتحول فيه ، واسم زمان ومكان له وإرادة الزمان هنا أظهر . ويستلزم غيره معه . والمعنى لكل شيء نبأ عنه مستقر تظهر فيه حقيقته ويتميز حقه من باطله فلا يبقى مجال للاختلاف فيه وسوف تعلمون مستقر ما نبأ به القرآن الذي كذبتهم به من وعد ووعد أو لكل نبأ من أنباء القرآن الحق الذي كذبوا به زمان يحصل فيه مضمونه فيكون قاراً ثابتاً فيه . ومن هذه الأنباء ما وعد الله الرسول من نصره عليهم وما أوعدهم من الخزي والعذاب في الدنيا والآخرة ( ٣٩ : ٢٤ كذب الذين من قبلهم فأتاهم العذاب من حيث لا يشعرون ٢٥ فأذاقهم الله الخزي في الحياة الدنيا ولعذاب الآخرة أكبر لو كانوا يعلمون ٣٧ قل يا قوم اعملوا على مكانتكم إني عامل فسوف تعلمون من يأتيه عذاب يخزيه ويحل عليه

عذاب مقيم ٣٨ إنا أنزلنا عليك الكتاب للناس بالحق فمن اهتدى فلنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها وما أنت عليهم بوكيل) وسوف تعلمون ذلك عند وقوعه . وحديثك هذه الشواهد فهي مطابقة لما هنا أتم المطابقة ، وإذ جعل المستقر بمعنى الاستقرار كان معناه لكل نبأ من أنباء القرآن استقرار أى وقوع ثابت لا بد منه . ومن أنباء القرآن ماهو خاص بأوائل القوم ومنه ماهو فى غيرهم ، ومنه ماهو نبأ عن أهل ذلك العصر ومنه ماهو نبأ عن بعدهم . ومنه ماهو عام يشمل أموراً تأتى فى أزمنة مختلفة فيحصل فى كل زمن منها ما يثبت لمن فقهه حقيقة القرآن (٤١: ٥١ قل رأيتم إن كان من عند الله ثم كفرتم به من أضل ممن هو فى شقاق بعيد ٥٢ سترهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أولم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد) وإذا أردت أن تزداد فهماً بوجود الاتصال والمناسبات بين الآيات فى هذا السياق ، فارجع إلى ما ذكرناه (فى ص ٤٥٥ وأوائل ص ٤٥٧ ج ٧) من الكلام فى مسألة استعجالهم العذاب ، وأجله الذى لا يتعداه ، والحمد لله .

(٦٨) وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فى آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حتى يَخُوضُوا فى حَدِيثٍ غَيْرِهِ ، وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِى مع الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (٦٩) وَمَا على الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَلَكِنْ ذِكْرِى لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (٧٠) وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَسَتْهُمُ الْحَيَوةُ الدُّنْيَا ، وَذَكَرُوا بِهِ أَنْ يَنْسَلِ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وِلىٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِنْ تَعَدَّلَ كُلُّ عَسَدٍ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا ، أُولَئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا ، لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بما كانوا يكفرون .

الذي بعثه على مكذبي الرسل من الأولين وعلى المتفرقين المختلفين في دينهم من أهل الكتاب ، وجعل ذلك مع ما قبله من حجج القرآن وآياته المثبتة لكونه من عند الله ، لا من عند رسوله الأمي الذي لم يكن يعلم شيئاً من أخبار الأمم ولا من سنن الله في مكذبي الرسل ومتبعيهم ، تلك الآيات التي يرجى لمن تدبرها فقه الأمور وإدراك حقائق العلم . وذكر بعد هذا الإنذار والبيان تكذيب قريش بالقرآن ، وكون الرسول مبلغاً لخالقها للايمان ، وإحالتهم في ظهور صدق أنبائه على الزمان . ثم بين في هذه الآيات كيف يعامل الذين يخوضون في آيات الله بالباطل من هذه الأمة أعنى أمة الدعوة والذين اتخذوا دينهم هزواً ولعباً من كفارها الذين لم يهيموا بدعوتها ، بما يعلم منه حكم من يدخل في عموم ذلك ممن أجابوها ، على نحو ما تقدم في الآيات التي قبلها ، فقال :

﴿ وَإِذْ رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرَضَ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ ﴾

روى عن أبي مالك وسعيد بن جبير وابن جريح وقتادة ومقاتل والسدي ومجاهد في إحدى الروايتين عنه أن هذه الآية في المشركين المكذبين الذين كانوا يستهزئون بالقرآن والنبي (ص) وروى عن ابن عباس وأبي جعفر ومحمد بن علي ومحمد ابن سيرين أنها في أهل الأهواء من المسلمين . وهذا الخلاف مبني على ما تقدم فيما قبلها من كونه يشمل المشركين وغيرهم . فمن قال إن هذه في المشركين فقط فإنما رجح ذلك بمعونة السياق والوقت الذي نزلت فيه الآيات بل السورة كلها في أوائل البعثة ، ومن قال إنها في أهل الأهواء فإنما رجح ذلك بما ورد من الأحاديث المرفوعة في كون الإنذار بالعذاب موجهاً إلى هذه الأمة بجملتها - من أجاب دعوتها ومن لم يجب - وكون تفرقها شيعاً يذوق بعضهم بأس بعض أمراً مقضياً مضت به سنة الله تعالى فلا مرد له ، والخطاب على الأول للنبي (ص) ويشاركه في حكمه كل من بلغه ، وعلى الثاني لكل من يقرأ الآية ويسمعها . والرواية الثانية عن مجاهد أنها في أهل الكتاب وهو بعيد إذ لا وجه لتخصيصهم لا من السياق - والسورة مكية - ولا من الأخبار المرفوعة في معناها ، ولكن الخائضين منهم يدخلون في عمومها . وأصل الخوض وحقيقته الدخول في الماء والمرور فيه مشياً أو سباحة وجدح السوق أي لت الدقيق باللبن ، ويستعار لمرور الإبل في السراب ، ووميض البرق في السحاب ،

واللاندفاع في الحديث والاسترسال فيه ، والدخول في الباطل مع أهله ، وبهذين المعنيين استعمل في القرآن ، وفسر الغوض هنا على القول الأول بالكفر بالآيات والاستهزاء بها . قال ابن جريج كان المشركون يجلسون إلى النبي (ص) يحبون أن يسمعو منه فإذا سمعوا استهزؤوا فنزلت ( وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم ) الآية - قال فجعل إذا استهزؤوا قام فحذروا وقالوا لا تستهزؤوا فيقوم الخ وقال السدي : كان المشركون إذا جالسوا المؤمنين وقعوا في النبي (ص) والقرآن فسيبه واستهزؤوا به فأمرهم الله بأن لا يقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره . وقال مقاتل كان المشركون بمسكة إذا سمعوا القرآن من أصحاب النبي (ص) خاضوا واستهزؤوا فقال المسلمون لا يصلح لنا مجالستهم نخاف أن نخرج حين نسمع قولهم ونجالسهم فلا نعيب عليهم ، فأترل الله في ذلك ( وإذ رأيت ) أى أنزله في أثناء هذه السورة ، وهذا مراد ابن جريج أيضاً . وقولهم « نخرج » معناه نقع في الحرج والانهم وفسر الغوض في الآيات على القول الآخر لتفسري السلف بالراء والجدل والخصومة فيها تباعاً للأهواء ، وانتصاراً للمذاهب والأحزاب ، أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم عن ابن عباس في قوله ( وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا ) ونحو هذا في القرآن قال : أمر الله المؤمنين بالجماعة ، ونهاهم عن الاختلاف والفرقة . وأخبرهم إنما هلك من كان قبلهم بالراء والخصومات في دين الله . وروى عبد بن حميد وابن جرير وأبو نعيم في الحلية عن أبي جعفر قال : لا تجالسوا أهل الأهواء فإنهم الذين يخوضون في آيات الله .

والصواب من القول في الآية أنها عامة وأن الخطاب بها أولاً بالذات سيدنا الرسول (ص) وكل من كان معه من المؤمنين ، فكل ما ورد عن السلف في تفسيرها صحيح . والمعنى العام الجامع للخطاب به كل مؤمن في كل زمن : « وإذا رأيت » أيها المؤمن « الذين يخوضون في آياتنا » المنزلة ، من الكفار المكذبين ، أو من أهل الأهواء المفرقين ، فأعرض عنهم أى انصرف عنهم وأرهم عرض ظهرك بدلا من القعود معهم أو الاقبال عليهم بوجهك « حتى يخوضوا في حديث غيره » أى غير ذلك الحديث الذي موضعه الكفر بآيات الله والاستهزاء بها من قبل الكفار

أو تأويلها بالباطل من قبل أهل الأهواء ، لتأييد ما استحدثوا من المذاهب والآراء ، وتفنيد أقوال خصومهم بالجدل والمرء ، فإذا خاضوا في غيره فلا بأس بالتعود معهم . وقيل إن الضمير في « غيره » للقرآن لأنه هو المراد بالآيات فأعيد الضمير عليها بحسب المعنى .

وسبب هذا النهي أن الاقبال على الخائضين والتعود معهم أقل ما فيه أنه إقرار لهم على خوضهم وإغراء بالتمادي فيه ، وأكبره أنه رضاه به ومشاركة فيه ، والمشاركة في الكفر والاستهزاء بكفر ظاهر ، لا يقتضيه باختياره إلا منافق مرء أو كافر مجاهر ، وفي التأويل لنصر المذاهب أو الآراء ، مزلقة في البدع واتباع الأهواء ، وفتنته أشد من فتنة الأول ، فإن أكثر الذين يخوضون في الجدل والمرء من أهل البدع وغيرهم تغشهم أنفسهم بأنهم ينصرون الحق ويخدمون الشرع ويؤيدون الأئمة المهتدين ، ويخذلون المبتدعين المضلين ، ولذلك حذر السلف الصالحون من مجالسة أهل الأهواء ، أشد مما حذروا من مجالسة الكفار ، إذ لا يخشى على المؤمن من فتنة الكافر ما يخشى عليه من فتنة المبتدع ، لأنه يحذر من الأول على ضعف شبهته ، مالا يحذر من الثاني وهو بحيثه من مأمنه ، ولا يعقل أن يقعد المؤمن باختياره مع الكفار في حال استهزائهم بآيات الله وتكذيبهم بها وطعنهم فيهم ، كما يقعد مختاراً مع المجادلين فيها المتأولين لها ، وإنما يتصور قعود المؤمن مع الكافر المستهزئ في حال الاكراه وما يقرب منها ، كشدة الضعف ، ولا سيما إذا كان في دار الحرب ، ولم تكن مكة دار إسلام عند نزول هذه الآيات . ويدخل في أهل الأهواء المقلدون الجاملدون الذين يحاولون تطبيق آيات الله وسنن رسوله على آراء مقلديهم بالتكلف ، أو يردونها ويحرمون العمل بها بدعوى احتمال النسخ أو وجود معارض آخر ، وقد نقلنا كلاماً في هذا المعنى عن فتح البيان في تفسير آية سورة النساء التي بمعنى هذه الآية وهي قوله تعالى (٤: ١٣٩) وقد نزل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره إنكم إذا مثلهم ، إن الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعاً) ومن الناس من يحرف آيات الله عن مواضعها بهواه لأجل أن يكفر بها مسلماً أو يضل بها مهتدياً ، بغيا عليه وحسداً له ، كما فعل بعض أدعياء العلم بمصر في هاتين

الآيتين وفيما ورد في النهي عن تولى أعداء الله وأعداء المؤمنين من الكفار بنحو إيمانهم على المسلمين في الحرب كقوله تعالى في أول سورة الممتحنة ( لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء ) زعم الحرف أن هذه الآيات تنطبق على من حضر من المسلمين نادياً بالنصارى أنبوا فيه طبيعياً منهم لم يكفروا فيه بآيات الله ولم يستهزئوا بها ولم تكن من موضوع حديثهم وليسوا محاربين للمسلمين ، ومثل هذا التحريف أولى بالدخول في عموم آيتي الأنعام والنساء من تأويل أصحاب المذاهب والشيع الذي نقلنا عن بعض المفسرين إدخاله فيه أو تفسيره به . وأما تحريف آية الممتحنة وما في معناها من سورة المائدة فيرده تقييد النهي - وهو في ولاية المحاربين - باخراج الرسول والمؤمنين من وطنهم لأجل إيمانهم ثم تأييد هذا التقييد بما ينفي عموم النهي وذلك صريح قوله تعالى في سورة الممتحنة بعده ( لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم - إلى قوله - الظالمون )

وقد بينا في تفسير آية النساء من الجزء الخامس أن المنافقين كانوا يقعدون في المدينة مع الكفار الذين يخوضون في آيات الله بما ذكر كما فعل بعض ضعفاء المؤمنين في مكة فأنزله الله فيهم هذه الآية كما أنزل آية الأنعام في أولئك الضعفاء على ما ورد في بعض الروايات ، ولذلك كان التشديد في آية النساء أعظم منه في آية الأنعام إذ كان لضعفاء المؤمنين في أول الإسلام بعض العذر ، وليس لمنافقي المدينة عذر إلا إخفاء الكفر ، على أن آية الأنعام أول ما نزل في هذا النهي فعمل بها المؤمنون وانتهوا عما قيل إنه كان قد وقع منهم ، فما عذر المنافقين في القعود مع المستهزئين بعد النهي وهم يتلوونه أو يتلى عليهم ؟ لهذا شدد الله في آية النساء وقال في الذين يقعدون معهم « إنكم إذا مثلهم » وأما أولئك فعذرهم بنسيان النهي في قوله .

﴿ وإما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين ﴾ أى وإن فرض أن أنساك الشيطان النهي مرة ما وقعدت معهم في تلك الحال ثم ذكرته فلا تقعد بعد التذكير مع القوم الظالمين لانفسهم بتكذيب آيات ربهم والاستهزاء بها ، يدلنا من الاحسان إليها بالايان والاهتداء بها ، وقرأ ابن عاصم ( ينسينك ) بتشديد السين وهو يفيد أن النسيان عذر وإن تكرر لأن في التنسية معنى التكرار .

وهل الخطاب في هذه الآية للرسول والمراد غيره كما قيل في آيات كثيرة غيرها على حد المثل : اياك أعنى واسمعى باجارة: وهو كثير في كلام العرب؟ أم للرسول بالذات ولغيره بالتبع كما هو الشأن في غير الأحكام الخاصة به (ص) أم لكل من بلغه كما قيل في آيات أخرى؟ أقول ظاهر ما نقلناه عن السدى ومقاتل اختيار الأول منها وقد استشكل إنساء الشيطان له (ص) على القول بأن الخطاب في الآية له وقد ثبت في نص القرآن أن الشيطان ليس له سلطان على عباد الله المخلصين وخاتم النبيين والمرسلين (ص) أخلصهم وأفضلهم وأكملهم بل ورد في سورة النحل (١٦): ٩٩ أنه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون ١٠٠ إنما سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به مشركون) ولكن إنساء الشيطان بعض الأمور للانسان ليس من قبيل التصرف والسلطان وإلا لم يقع إلا لأوليائه المشركين وقد قال تعالى حكاية عن قتي موسى حين نسي الحوت (وما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره) وإنما كان فتاه - أى خادمه لا عبده - يوشع بن نون كما في البخارى والمشهور أنه نبى وروى عن مجاهد في تفسير (فإنساء الشيطان ذكر ربه) الآية أن يوسف (عليه السلام) أنساء الشيطان ذكر ربه إذ أمر الناجى من صاحبيه فى السجن بذكره عند الملك وابتغاء الفرج من عنده (فلبث فى السجن بضع سنين) عقوبة له بل ذكر أهل التفسير المأثور حديثاً مرفوعاً فى ذلك روه مرسلًا وموصولًا وهو «لولا لم يقل يوسف عليه السلام الكلمة التى قال ما لبث فى السجن طول ما لبث حيث يبتغى الفرج من عند غير الله تعالى» هذه رواية ابن عباس رفعها أخرجا عنه ابن أبى الدنيا فى كتاب العقوبات وابن جرير والطبرانى وابن مردويه ثبت بهذا أن نسيان الشيء الحسن الذى يسند إلى الشيطان لكونه ضاراً أو مفوتاً لبعض المنافع أو لكونه حصل بوسوسته ولو باشغالها القلب ببعض المباحات لا يصح أن يعد من سلطانه الشيطان على الناسى واستحواذه عليه بالاغواء والاضلال الذى نفاه الله عن عباده المخلصين ، ولهذا قال بعض كبار مفسرى السلف بأن الخطاب فى الآية للنبي (ص) مع العلم بأن الله تعالى فضله على سائر عباده المخلصين المعصومين باعانتة على شيطانه حتى أسلم فلا يأمر إلا بخير كما ورد فى الحديث الصحيح وقد ينسى الانسان خيراً باشتغال فكره بخير



آخر . قال مجاهد : نهى محمد (ص) أن يقعد معهم إلا أن ينسى فإذا ذكر فليقم الخ  
رواه عنه ابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم .  
وأما وقوع النسيان من الأنبياء بغير وسوسة من الشيطان فلا وجه للخلاف في  
جوازه ، قال تعالى لخاتم رسله (١٨: ٢٣) واذكر ربك إذا نسيت (بل ثبت في هذه  
السورة (الكهف) ووقوعه من موسى عليه السلام (١٨: ٧١) قال لا تؤاخذني بما نسيت)  
وإنما يقوم الدليل على عصمتهم من نسيان شيء مما أمرهم الله تعالى بتبليغه وهذا محل  
إجماع ، ومثله النسيان الذي يترتب عليه إخلال بالدين كاضاعة فريضة أو تحريم حلال  
أو تحليل حرام . وقد جزم الأستاذ الإمام في تفسير (مانسخ من آياته أو نسيها)  
بيطلان ما ذكره السيوطي في أسباب النزول من رواية ابن أبي حاتم عن ابن عباس  
كان ربما نزل على النبي (ص) الوحي بالليل ونسيه بالنهار فأنزل الله (مانسخ) الآية  
لأن ذلك مخالف للقاعدة القطعية المجمع عليها . وقد ورد في الصحيح إسناد النسيان  
إلى النبي (ص) في حديث ليلة القدر « فنسيت » وهو في صحيح مسلم وفي رواية  
« فأنسيها » وثبت في الصحيحين والسنن سهو النبي (ص) في الصلاة وقوله في بعض  
الروايات عندهم ما عدا الترمذي « إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون فإذا نسيت  
فذكروني » الخ وهو في باب التوجه نحو القبلة من البخاري عن ابن مسعود قال الحافظ  
في شرحه له من الفتح ، وفيه دليل على وقوع السهو من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام  
في الأفعال ، قال ابن دقيق العيد وهو قول عامة العلماء والنظار ؟ وشذت طائفة فقالت  
لا يجوز على النبي السهو ، وهذا الحديث يرد عليهم اه .

وقال النووي في شرحه للحديث في صحيح مسلم مانصه « فيه دليل على جواز  
النسيان عليه صلى الله عليه وسلم في أحكام الشرع وهو مذهب جمهور العلماء وهو  
ظاهر القرآن والحديث . واتفقوا على أنه (ص) لا يقر عليه ، بل يعلمه الله تعالى  
به ثم قال الأكثرون شرطه تنبيهه (ص) على الفور متصلا بالحادثة ولا يقع فيه  
تأخير وجوزت طائفة تأخيره مدة حياته صلى الله عليه وسلم واختاره إمام الحرمين  
ومنع طائفة من العلماء السهو عليه صلى الله عليه وسلم في الأفعال البلاغية والعبادات  
كما أجمعوا على منعه واستحالاته عليه صلى الله عليه وسلم في الأقوال البلاغية وأجابوا  
عن الظواهر الواردة في ذلك ، واليه مال الأستاذ أبو إسحاق الاستقرائي ، والصحيح

الأول فإن السهو لا يناقض النبوة ، وإذا لم يقر عليه لم تحصل منه مفسدة ، بل تحصل فيه فائدة وهو بيان أحكام الناسى وتقرير الأحكام .

« قال القاضى واختلفوا فى جواز السهو عليه (ص) فى الأمور التى لاتتعلق بالبلاغ وبيان أحكام الشرع من أفعاله وعاداته وأذكار قلبه فجزوه الجمهور ، وأما السهو فى الأقوال البلاغية فأجمعوا على منعه كما أجمعوا على امتناع تعمهده ، وأما السهو فى الأقوال الدنيوية وفيما ليس سبيله البلاغ من الكلام الذى لايتعلق بالأحكام ولا أخبار القيامة وما يتعلق بها ولا يضاف إلى وحى فجزوه قوم إذ لا مفسدة فيه » قال القاضى رحمه الله تعالى والحق الذى لا شك فيه ترجيح قول من منع ذلك على الأنبياء فى كل خبر من الأخبار كما لا يجوز عليهم خاف فى خبر لا عمداً ولا سهواً لا فى صحة ولا فى مرض ولا رضا ولا غضب ، وحسبك فى ذلك أن سيرة نبينا (ص) وكلامه مجمرة معتنى بها على مر الزمان يتداولها الموافق والمخالف ، والمؤمن والمرتاب ، فلم يأت فى شئ منها استدراك غلط فى قول ولا اعتراف بوهم فى كلمة . ولو كان لنقل كما نقل سهوه فى الصلاة ونومه عنها واستدراكه رأيه فى تلقيح النخل وفى نزوله بأذى مياه بدر وقوله (ص) « والله لأحلف على يمين فأرى غيرها خيراً منها إلا فعلت الذى هو خير وكفرت عن يمينى » وغير ذلك وأما جواز السهو فى الاعتقادات فى أمور الدنيا فغير ممتنع والله أعلم » اهـ (\*)

\*) نقل الألوسى عبارة النووى هذه فى روح المعاني ولم يعزها إليه بل بدأ الكلام بقوله فى المسألة : وتفصيل الكلام فى ذلك على ما فى معتبرات كتبنا أن مذهب جمهور العلماء جواز النسيان عليه (ص) ألح ولكنه عند ما بلغ قوله « والصحيح الأول » قال « وصحح النووى الأول » ثم ذكر بقية العبارة كأنها من كلامه ولم يتصرف فيها إلا تصرفاً يسيراً كقوله « وذكر القاضى أنهم اختلفوا » بدل قول النووى « وقال القاضى اختلفوا » وقوله « وغير ذلك » بدل حديث كفارة اليمين . ولما انتهى إلى قوله « فغير ممتنع » وصله بقوله هو : وسيأتى إن شاء الله تعالى تنمة الكلام على هذا للبحث الخ وإنى أتقدم مثل هذا النقل من مثل هذا العالم الجليل - وهو فى الكتب كثيرة - بأنه سرقة وأن قوله معتبرات كتبنا يفهم منه كتب الحنفية وإن من لم يعرف مأخذه لا يعرف القاضى الذى يتقل عنه أى القضاة هو فإن هذا اللقب يطلقه بعضهم على غير من يطلقه عليهم الآخرون والمراد به فى شرح النووى لمسلم القاضى عياض

أما حديث تلقيح النخل الذي أشار إليه (القاضي عياض) فهو ما رواه مسلم في صحيحه عن موسى بن طلحة عن أبيه قال : سررت مع رسول الله (ص) بقوم على رءوس النخل فقال « ما يصنع هؤلاء؟ » قلت يلقيحونه يجعلون الذكر في الأنثى فلقيح فقال رسول الله (ص) « ما أظن ذلك يعني شيئاً » قال فأخبروا بذلك فتركوه ، فأخبر رسول الله (ص) بذلك فقال « إن كان ينفعهم ذلك فليصنعه فإني إنما ظننت ظناً فلا تتواخذوني بالظن ، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به فإني إن أ كذب على الله عز وجل » ورواه من حديث رافع بن خديج قال : قدم النبي (ص) المدينة وهم يؤبرون النخل — يقول يلقيحون النخل — فقال « ماتصنعون ؟ » قالوا كنا نصنعه ، قال « لعلكم لو لم تتعلموا كان خيراً » فتركوه فنفضت — أو قال فنقصت — قال فذكروا ذلك له فقال « إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به ، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر » قال عكرمة أو نحو هذا . قال المعقري<sup>(١)</sup> فنفضت ولم يشك . ورواه أيضاً عن عائشة وأنس معاً بلفظ مرّ بقوم يلقيحون فقال « لو لم تفعلوا يصاح » قال فخرج شيصاً ، فر بهم فقال « ما لنخلكم ؟ » قالوا قلت كذا وكذا . قال « أنتم أعلم بأمر دنياكم » والشيص البسر الرديء إذا يبس صار حشفاً : واختلاف الألفاظ يدل على أنها رويت بالمعنى

قال النووي في شرح الحديث : قال العلماء ولم يكن هذا القول خبراً وإنما كان ظناً كما بينه في هذه الروايات ، قالوا ورأيه (ص) في أمور المعاش وظنه كثيره فلا يمتنع وقوع مثل هذا ، ولا نقص في ذلك وسببه تعلق همهم بالآخرة ومعارفها والله أعلم اه وأما مسألة ماء بدر فهي ما رواه أهل السير عن النبي (ص) أنه لما خرج للاقاء المشركين في غزوة بدر نزل عند أدنى ماء من بدر أي أقرب به ، فقال له الخياط بن المنذر : يا رسول الله أرأيت هذا المنزل أمزل أنزلك الله تعالى ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال « بل هو الرأي والحرب والمكيدة » قال يا رسول الله إن هذا ليس بمنزل فأنهض بالناس حتى تأتي أدنى ماء من القوم

(١) (هو أحمد بن جعفر المعقري نسبة إلى معقر كسجد وهي ناحية من اليمن) من شيوخ مسلم : وقوله فنفضت النخل أي أسقط ولم يشك كما شك غيره فقال أو فنقصت

(أى قریش) فإني أعرف غزارة مائه - كثرته - بحيث لا ينزع فنزله ثم نغور ما عده من القلب (جمع قلب كقتيل وهو ما لم يبين من الآبار) ثم نبى عليه حوضاً فملاؤه ماء فنشرب ولا يشربون . فقال رسول الله (ص) « لقد أشرت بالرأى »

هذا وإن كثيراً من المؤلفين المتأخرين يبالغون في تعظيم الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم وتعظيم من دونهم بالأقوال كالشعراء من غير التزام ما جاؤوا به عن الله تعالى وما ثبت في سيرهم والقاضى عياض - أحسن الله جزاءه - كان من الميالين إلى المبالغة في التعظيم ، وقياسه جميع الأنبياء على خاتمهم الذى أكمل الله به دينهم وتم به مكارم الأخلاق وشهد له بالخلق العظيم لا يصح ( تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ) وإنما يظهر الحق في مسألة نسيان الأنبياء والرسل (ص) بما ذكرنا من الآيات القرآنية والأخبار النبوية وما في معناها كقوله تعالى في أواخر سورة الأعراف (٧: ٢٠٠) وإما ينزعنا من الشيطان نزع فاستعذ بالله إنه سميع عليم ٢٠١ إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون ٢٠٢ وإخوانهم يمدونهم في النفي ثم لا يقصرون ( فظاهر السياق أن الخطاب هنا للنبي (ص) وإن كان يأتي فيه الوجوه التي ذكرناها في أول تفسير الآية التي نحن بصدد تفسيرها . وروى ابن جرير عن أبي زيد قال : لما نزلت ( خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين ) قال (ص) « يارب كيف والغضب » فنزل ( وإما ينزعنا من الشيطان نزع ) الآية ، وكحديث عائشة وابن مسعود عند مسلم « ما منكم أحد إلا وقد وكل الله به قرينه من الجن - قالوا وإياك يا رسول الله ؟ قال - وإياي إلا أن الله أعانني عليه فأسلم فلا يأمرني إلا بخير »

فمن تأمل هذه النصوص جزم بأن سلطان الشيطان على الإنسان عبارة عن تمكنه من إغوائه وإضلاله ، وأن مجرد الوسوسة ليس سلطاناً ، ولا سيما أذناها ومبدؤها المعبر عنه في آيتي الأعراف بالنزع والمس<sup>(١)</sup> على أن ذلك السلطان مجازى لإحقيق لأنه لا يقدر على إكراه إنسان على شيء ولكن سميت طاعة وسوسته سلطاناً تشبيهاً بطاعة الملوك والقواد الذين يجبرون أتباعهم على ما يأمرونهم به فيأتونه

(١) فسر النزع بين الناس بالإغراء وأصله في اللغة الوخر وهو الطعن غير النافذ النخس وهو غمز الدابة بعود ونحوه لتسرع ولس باللمس

كرها ، يدل على هذا قوله تعالى ( ٢٥: ١٤ ) وقال الشيطان لما قضى الأمر إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فأخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم ) الآية . وقوله « قضي الأمر » معناه أمر الحساب في الآخرة . فمن وسوس إليه الشيطان فأمره بمنكر فلم يطعه كان محفوظاً من إغوائه ليس له سلطان عليه لاحقيقة ولا مجازاً وقد يكون له مزية على من لم يوسوس إليه ولم يزين له المعاصي إذا صح ما قالوا في تفضيل الأنبياء على الملائكة من كونهم قد ركبت فيهم الشهوات الداعية إلى المعاصي فقاوموها والتزموا الطاعة ، وفي إطلاقه بحث ندعه إلى مكان آخر هرباً من التطويل ، وقد ثبت أن المتقين قد يمسهم طائف من الشيطان - وهو الوسوسة أو مبدؤها - ولكنه إذا مسهم تذكروا فإذا هم مبصرون فلا يقعون في فخ طاعته ، بل ينجبهم طائفة من الغفلة فيكونون بعد مسه أشد اتقاء لما لا ينبغي واجتهاداً فيما ينبغي ، والأنبياء المرسلون وغير المرسلين ، هم سادات المتقين ، فهم لا يغفلون عن وسوسة الشيطان ، فأنى يكون له عليهم أدنى سلطان ؟ وأما النسيان الذي تكون الوسوسة سببه فليس طاعة للشيطان فيكون من سلطانه المجازي على الناسي ، ولكنه إذا كان نسيان واجب أدى إلى تركه حتى فات وقته ، أو نسيان نحى أدى إلى فعل المنهى عنه ، كان وقوعه من الأنبياء عليهم السلام مشكلاً ، وليس منه نسيان يوسف لذكر ربه عند كلامه مع أخذ صاحبي السجن ولا نسيان فتى موسى للحوت ، ونينا صلوات الله وسلامه عليه وعليهم لم يقع منه نسيان أدى إلى مخالفة الأمر بالإعراض عن الذين يخوضون في آيات الله كقعوده معهم ناسياً ، ولو وقع ذلك - معاذ الله - لم يكن منه معصية كعصية آدم لأن الله رفع عنه وعن أمته الخطأ والنسيان كما تدل عليه الآية والحديث الذي يأتي قريباً ولكن هذا النسيان ينافي العزم ، وهو (ص) سيد أولى العزم ، وقد قال الله تعالى في آدم عليه السلام ( فتسى ولم نجد له عزماً ) وقال ( وعصى آدم ربه فغوى ) وما زال العلماء يعدون الجواب عن هذه المسألة أعقد المشكلات في باب القول بعصمة الرسل (عم) مع الجزم بأن آدم لم يكن وقت الامتحان بالنهي عن الأكل من الشجرة نبياً رسولاً ، ولم يكن في دار التكليف على ما عليه الجمهور ، وهم لا يقولون بعصمة

الأنبياء قبل البعثة من كل ذنب . وإنما منعوا صدور الكبائر عنهم عمداً . قال في المواقف : وإما سهواً فجزوه الأكتيون وأما الصغائر عمداً فجزوه الجمهور إلا الجبائى وإما سهواً فهو جائز اتفاقاً إلا الصغائر الخسيسة كسرقة حبة أو لقمة اهل المراد منه ولم تكن معصية آدم إلا عن نسيان ، وحكمتها أنها مظهر استعداد نوع الإنسان ، ولم تكن سبباً لسوء قدوة ، ولا معارضة لما قيل في برهان العصمة .

ومن الغريب أن انجيل متى روى أن إبليس حاول فتنة ( أى تجربة ) سيدنا عيسى (ع) بعدة أمور ثم قال ( ٤ : ٨ ) ثم أخذه أيضاً إلى جبل عال جداً وأراه جميع ممالك العالم ومجدها ( ٩ ) وقال له أعطيك هذه جميعاً إن خررت وسجدت لى ( ١٠ ) حينئذ قال له يسوع اذهب يا شيطان لأنه مكتوب : للرب الهك تسجد وإياه تعبد ) وعندنا أن الله تعالى قد أعاد عيسى وأمه من الشيطان وأنه لم يمسه حين ولد كما يمسه الولدان ، فنحن أشد تعظيماً لها بالحق ممن عبدوها بغير حق . وليست وسوسة الشيطان لأى إنسان وأمره إياه بالشرويه عن الخير بنقيضة ، وإنما النقيضة طاعته ألعنه الله وقد عصم الله تعالى منها رسله وحفظ من دونهم من عباده الخالصين

فمثل قرناء السوء من جنه الشياطين كمثل ميكروبات الأمراض من جنه الحشرات فهذه تمس كل أحد من الناس فمن كان قوى المزاج معتدل المعيشة متقياً لها بما يرشد إليه الطب من النظافة واستعمال المطهرات القاتلة لها فإنها قلما تصيبه وإذا أصابته فلا تضره ، بل قد تنفعه بتعويده مزاجه على المقاومة ، ومن كان ضعيف المزاج وسرفاً فى المعيشة غير متق لها بمثل ما ذكر فإنها تؤذيه ويحدث له بسببها من الأمراض والادواء ما يكون به حرضاً أو يكون من الهالكين ، والنفس الزكية الفطرة ، المتقية لله تعالى بهداية الكتاب والسنة ، لا يكاد الشيطان يضلها ، وإذا طاف بها طائف من وسوسته فى حال النقلة كان هو المذكور لها ، فإذا هي مبصرة قائمة بما يجب عليها . فمثلها فى عدم تأثير الوسوسة فيها أو عدم إفسادها لها كمثل البدن القوى فى عدم استعداده لقبك جرائم الأمراض به ، كما أن النفس الفاسدة الفطرة بالشرك أو النفاق ، والمعاصى وسوء الأخلاق ، تكون مستعدة لطاعة الشيطان ، كما استعداد البدن الضعيف والمزاج الفاسد لتأثير ميكروبات الأمراض . ومن الأرواح والأبدان

سأليس في منتهى القوة ولا غاية الضعف، فكل منها يتأثر بقدر استعداده، وتكون عاقبته السلامة إن كان أقرب إلى الصحة والقوة، والهلاك إن كان بضد ذلك

فعلمنا تقدم أن الآية لا تدل على أن الشيطان ينسى النبي الأعظم (ص) ما ذكر، إنما لأن الخطاب فيها لغزير ابتداء، وإما لأن المراد به غيره وإن وجه إليه على حد (لئن أشركت ليحبطن عملك) وفائدة مثله مبالغة المؤمنين في الخذر من وسوسة الشيطان المؤدية إلى الوقوع في النسي، وأكون الأنبياء معصومين من الشريك من المسائل القطعية التي لا نزاع فيها، فإن علمهم بالتوحيد برهاني وجداني عيان وهو المعبر عنه بحق اليقين وعين اليقين، وقد رجح هذا الوجه بهذا المثل كما ترجحه الآية الآتية بحملها موضوع المسألة في جماعة المتقين، وإما لأن الخطاب له على سبيل الفرض، لأجل المبالغة في الزجر، ويمكن الجمع بين هذا الوجه وما قبله. ومن المعهود في الخطاب أن ما يقال على سبيل الفرض يدخل فيه الحال، فهو لا يقتضي سبواز الوقوع ولا احتمال، وذلك هو الأصل في الجملة الشرطية المبدئية بأن فقد قالوا إنما للشك، وإنما يأتي مثله في كلام الله بحسب الأسلوب العربي لبيان المراد في نفسه بصرف النظر عن الغافل. وفائدة هنا بيان كون النسيان علة إن لم يقع من الخطاب فقد يقع من غيره فيكون معذوراً

وذهب الوهابي مذهباً آخر في تنزيهه (ص) عن هذا النسيان بإيراد احتمال آخر في الآية قال: ويجوز أن يراد وإن كان الشيطان ينسيك قبل النهي قبح مجالسة المستهزئين لأسمائهم تذكره النقول فلا تقعد بعد الذكري بعد أن ذكرناك قبحها ونهيناك عليه منهم أنه وقد ردوا عليه هذا الوجه لأنه بناء على قاعدة المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين، وبنائوه عليها غير متعين، ولا ينكر الأشاعرة ولا غيرهم أن عقل المؤمن يحزم بقبح القعود مع المستهزئين بآيات الله إن لم يكن العقل مستقلاً بالتحليل والتحرير فيمكن توجيه هذا الجواز مع رد تلك القاعدة إلا أن يمنع منه التعبير بفعل الاستقبال وسعوا ما اعترض به ابن المنبر، ولكن كيف يخفى مثله على هذا القوي التحريز؟

واستنبط العلماء من الآية أن الإنسان غير مؤاخذ بما يفعله في حال النسيان بمعنى أنه لا يعاقب عليه، وإذا أكل في رمضان ناسياً لا يبطل صيامه، لا بمعنى أن

الحقوق تسقط به ، ويستدل الأصوليون والفقهاء على هذه المسألة بحديث «رفع عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» وقد اشتهر الحديث بهذا اللفظ في كتبهم وفيه مقال للمحدثين معروف ، أنكره الإمام أحمد رواية ودرية فقال لا يصح ولا يثبت إسناده ، وقال من زعم أن الخطأ والنسيان مرفوع فقد خالف كتاب الله وسنة رسوله (ص) فإن الله أوجب في قتل النفس في الخطأ الكفارة . وقد يجاب عن هذا بما ذكرناه آنفاً من أن رفع النسيان عبارة عن رفع الإثم لارفع الحقوق ، فمن نسي الصلاة أعادها ، وحقوق العباد أولى بأن لا تسقط بنسيان ولا خطأ. وأما إسناده فقد رواه ابن ماجه في باب طلاق المكره والناسي من حديث ابن عباس مرفوعاً بلفظ «إن الله وضع عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» قال في الزوائد إسناده صحيح إن سلم من الانقطاع ولكن رجح أنه منقطع، وقال الديبع في الأحاديث المشتهرة: وقد رواه ابن ماجه وابن أبي عاصم بلفظ «إن الله وضع عن هذه الأمة ثلاثاً الخطأ والنسيان والأمر يكرهون عليه» ورواته ثقات وكذا صححه ابن حبان .

﴿وما على الذين يتقون من حسابهم من شيء﴾ أي وما على الذين يتقون الله من حساب الخائضين في آياته شيء ما فلا يحاسبون على شيء من خوضهم ولا على غيره من أعمالهم التي يحاسبهم الله تعالى عليها إذا هم تجنبوها وأعرضوا عنهم كما أمروا، قد روى هذا المعنى عن سعيد بن جبیر قال : ما عليك أن يخوضوا في آيات الله إذا تجنبتمهم وأعرضت عنهم، وقيل هو رخصة وسعناه ما عليهم من حسابهم من شيء إن قعدوا معهم ، وأنه منسوخ بآية سورة النساء إذ قال فيها ( إنكم إذا مثلهم ) وروي عن مجاهد والسدي وابن جريج، وهو بعيد جداً لأنه لا يصح أن يتصل بالنهي ما يبطله وهو قد نزل معه كما هنا . قال الأوسى : وفي الطود الراسخ في المنسوخ والناسخ أنه لا نسخ عند أهل التحقيق في ذلك لأن قوله سبحانه «وما على الذين» الخ خبر ولا نسخ في الأخبار فانهم اه وقد يقال إن الجملة إنشائية المعنى فهي حكم شرعي معناه عدم مؤاخذة أحد بذنب غيره لا خبر من الأخبار التي قالوا إنها لا تنسخ ، والعمدة في رد القول بنسخها ما ذكر آنفاً فتعين تقدير الشرط الذي ذكره سعيد بن جبیر ، أو أن يقال في التقدير . وما على الذين يتقون الله من حساب الخائضين من شيء



إذ كانوا يقعدون معهم قبل النهي كارهين لخوضهم و باطلهم وكان يشق عليهم تجنبهم والإعراض عنهم فليس سبب النهي أنهم كانوا يحملون من أوزارهم شيئاً لو لم ينهوا عنه فإنه تعالى ما أخر النهي إلا إلى وقتها المناهية ، ولا يؤاخذهم بما كان منهم قبله ، فهو كقوله تعالى بعد تحريم محرمات النكاح ( إلا ما قد سلف )

( ولكن ذكرى لعلمهم يتقون ) أي ولكن جعل النهي موعظة وذكرى لعل هؤلاء المؤمنين بالله تعالى يتقون أيضاً كل ما لا ينبغي لهم من سماع الخوض في آيات الله بالباطل فهذه التقوى المرجوة بالنهي هي تقوى خاصة ، وتلك التقوى هي الكلية العامة ، هذا هو الوجه عندنا . والذكرى هنا بمعنى التذكير وفي الآية السابقة بمعنى التذكير كما تقدم ، وقيل : إن المعنى ما عليهم من حسابهم من شيء إن أعرضوا أو قعدوا معهم ولكن عليهم أن يذكروهم أي يعظوهم وينكروا عليهم في تلك الحال لعلمهم يتقون الخوض ولو في حضرته .

ذكروا هذا المعنى للذكرى على كل من التقديرين المتضادين . قال ابن جبير : ذكروهم ذلك وأخبروهم أنه يشق عليكم فيتقون مسامتكم وكأنه نسي أن السورة نزلت في الوقت الذي كان المشركون يضطهدون فيه المؤمنين أشد الاضطهاد ويتحرون مسامتهم ويكفرون مسرتهم ، وقد يتجه جعل التذكير لهم على تقدير القعود معهم إذا صح ما ذكره الرازي وغيره عن ابن عباس قال : قال المسلمون لئن كنا كلما استهزأ المشركون بالقرآن وخاضوا فيه قننا عنهم لما قدرنا أن نجلس في المسجد الحرام وأن نطوف بالبيت فنزلت هذه الآية وحصلت الرخصة فيها للمؤمنين بأن يقعدوا معهم ويذكروهم ويفهموهم اه وهو معارض بنزول السورة دفعة واحدة إلا ما استثنى وليس هذا منه ، ومن البيهقي أن الطواف بالبيت لا يستلزم القعود مع المستهزئين ولا الإقبال عليهم وأما القعود بالبيت فلا ضرر في تركه إذا استلزم أن يكون مع المستهزئين . ومن الغريب أن الرازي اكتفى بهذا الوجه الضعيف في تفسير الآية ولم يذكر غيره لا نقلاً ولا من عند نفسه

أشرنا في تفسير الآية السابقة إلى أن جعل هذه الآية في جماعة المتقين تدل على أنهم هم المرادون فيما قبلها بخطاب الرسول (ص) من دونه ويؤكد الرجوع

إلى الخطاب في قوله ﴿وذر الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهواً وغرتهم الحياة الدنيا﴾ تقدم تفسير اللعب والهوى ونسكتة تقديم أحدهما على الآخر في تفسير الآية ٢٢ (راجع ص ٣٦٢ - ٣٦٨ ج ٧) والمعنى هنا ودع أيها الرسول - ومثله فيه من تبعه من المؤمنين - الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهواً من هؤلاء المشركين وهم المقصودون أولاً وبالذات ، ومثلهم كل من يعمل على شاكلتهم من المؤمنين وأهل الكتاب ، وغرتهم الحياة الدنيا الفانية ، فأزروها على الحياة الآخرة الباقية ، بل أنكرها المشركون ، ولم يستعد لها الفاسقون . أما اتخاذهم دينهم لعباً ولهواً فمبنيه وجوه المتبادر منها أن أعمال دينهم التي يعملونها لم تكن مزية للأفس ، ولا مهذبة للأخلاق ، ولا واقعة على الوجه الذي يرضى الرحمن ، وإنما عد الرء القائه في دار السكرامة والرضوان ، ولا مصالحة لشؤون الاجتماع وال عمران ، كانت ، إما صرفاً للوقت فيما لا فائدة فيه وهو معنى اللعب ، وإما شاغلة عن بعض المهوم والشؤون وهو الهوى ، ويظهر ذلك في أعمال الدين الاجتماعية كالمواسم والأعياد ، وقد روى القول به عن ابن عباس . قال : جعل الله لكل قوم عيداً يعظمونه ويصلون فيه ويعمرونه بذكر الله تعالى ، ثم إن الناس أكثرهم من المشركين وأهل الكتاب اتخذوا عيدهم لهواً ولعباً غير المسامحين فإنهم اتخذوا عيدهم كما شرعه الله تعالى اه وهو يريد أن هذا مما تبدل عليه الآية لأنه كل المراد منها ، وهذا أحد وجوه خمسة ذكرها الرازي في الآية وجعله الرابع

وأما الوجوه الأخرى ( فأولها ) أنهم اتخذوا دينهم الذي كلفوه ودعوا إليه - وهو دين الإسلام - لعباً ولهواً حيث سخروا به واستهزءوا به ( الثاني ) اتخذوا ما هو لعب ولهو من عبادة الأصنام ديناً لهم ( الثالث ) أن الكفار كانوا يمحكون في دين الله بمجرد التشبهى والتفنى مثل تحريم السوايب والبحار وما كانوا يحتاطون في أمر الدين البتة ويكتفون فيه بمجرد التقليد فمير الله عن ذلك بأنهم اتخذوا دينهم لعباً ولهواً ( الخامس ) قال - وهو الأقرب - أن الحق في الدين هو الذي ينصر الدين - لأجل أنه أقام الدليل على أنه حق وصدقت وصواب ، فأما الذين ينصرونه ليتوسلوا به إلى أخذ المناصب والرياسة وغلبة الخصم وجمع الأموال

فهم الذين نصرروا الدين للدنيا ، وقد حكم الله على الدنيا في سائر الآيات بأنها لعب وهو ، فالمراد من قوله ( وذر الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهواً ) هو الإشارة إلى من يتوسل بدينه إلى دنياه ، وإذا تأملت في حال أكثر الخلق وجدتهم موصوفين بهذه الصفة ، وداخلين تحت هذه الحالة والله أعلم اه .

أقول كان ينبغي أن يذكر نحواً من هذا في تفسير ( وغرهم الحياة الدنيا ) وقد جعل هو هذه الجملة مؤيدة له وجعله هو المراد من اللعب واللغو ، ذاهلاً عن كونه لا يظهر في كفار قریش الذين قعدوا به أولاً وبالذات . والوجه الأول اعتمده التأخرون وفيه أنه مخالف لقوله تعالى ( لستم دينكم ولى دين ) وقوله ( ٥٦ : ٥ ) لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزواً ولعباً ) فالله تعالى لا يضيف دين الإسلام إلى الكفار . وأما معنى غرهم الحياة الدنيا فهو أنها خدعتهم أغفلتهم عن أنفسهم وما هم مستعدون له من الكمال ، وعن كون البعث حقاً والعدم المحض من الخيال ، فاشتغلوا بلذاتها الحميرة القانية المشوبة بالمتعضات ، عما جاءهم من الحق مؤيداً بالحجج القيمة والآيات البينات ، فاستبدلوا الخوض فيها ، بما كان يجب من فقها وتدبرها .

وهذا الأمر بترك هؤلاء المغرورين قد جاء على سبيل التهديد كقوله ( ٣ : ١٥ ) ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ويلههم الأمل فسوف يعلمون ) وهو تهديد بعذاب الدنيا بدليل قوله بعده ( وما أهلكنا من قرية إلا ولها كتاب معلوم ) ما سبق من أمة أجلها وما يستأخرون ) وورد مثله بعذاب الآخرة ( ٤٣ : ٨٣ و ٧٠ : ٤٢ ) وقيل المراد به الأمر بالكف عنهم ، وترك التعرض لهم ، وأنه نسخ بآية القتال ، روى عن قتادة وضعه المحققون . وإذا لم يتضمن معنى التهديد كان معناه ذرهم ولا تهتم بحوضهم ولا تكذيبهم وعليك ما كلفته وحملته من تبليغ دعوة ربك ، وذلك قوله عز وجل

﴿ واذكر به أن تبسل نفسك بما كتبت ﴾ البسل مصدر بسالة يطلق بمعنى حبس الشيء - ومنعه بالقهر وبمعنى الرهن والإباحة ، وأيسال الشيء كسبه أسله للإهلاك ومنه أسد بأسل ورجل بأسل أى شجاع ممتنع على أقرانه أو مانع لما يريد حفظه أن ينال والضمير في قوله « به » للقرآن المعلوم بقرينة الحال لأنه هو الذكر الذى بعث به الرسول المذكر ، وقرينة المقال كقوله تعالى في آخر سورة ق ( فذكر

بالقرآن من يخاف وعيد) والقرآن يفسر بعضه بعضاً كما قالوا. وروى عن ابن عباس ثلاثة أقوال في معنى الإيسال : الفضيحة والاسلام للهلاك والحبس في النار، وكان الأخير جوابه لنافع بن الأزرق وهو تفسير بالأخص لبيان المراد، قال نافع أو تعرف العرب ذلك في كلامها ؟ قال نعم أما سمعت زهيراً وهو يقول .

وفارقتك برهن لا فكاك له يوم الوداع وقلب مبسل غلقا

والمعنى وذكر الناس وعظهم بالقرآن اتقاء أن تبسل كل نفس في الآخرة بما كسبت أى اتقاء حبسها أو رهنها في العذاب أو إسلامها إليه أو منعها من نعيم الجنة وتقاديا من ذلك بما بينه الذكر الحكيم من أسباب النجاة والسعادة ، ويؤيد التقدير الأول قوله تعالى ( كل نفس بما كسبت رهينة إلا أصحاب اليمين ) الآية وقدر بعض المفسرين مخافة أو كراهة أن تبسل . وبعضهم لثلاث تبسل .

ثم وصف تعالى النفس المبسلة أو علل إيسالها بقوله ( ليس لها من دون الله ولي ولا شفيع ) أى وليس لها من غير الله ولي أى ناصر ينصرها ، أو قريب يتولى أمرها ، ولا شفيع يشفع لها عند الله تعالى ( ٤٠ : ١٨ ) مالم الظالمين من حميم ولا شفيع يطاع ) في يوم وصفه تعالى بقوله ( ٢ : ٢٥٣ ) لا يبيع فيه ولا خلة ولا شفاعة ) والأمر فيه لله وحده ( ٣٩ : ٤٥ ) قل لله الشفاعة جميعا - ٢ : ٢٥٤ ) من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه ( ٣٤ : ٢٤ ) ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له - ٢١ : ٢٨ ) ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون ) فكل نفس تأتية في ذلك اليوم وهو تعالى غير راض عنها ، فهى مبسلة بما كسبت من سيء عملها ، ( وإن تعدل كل عدل لا يؤخذ منها ) العدل بالفتح ما عادل الشئ وسواه من غير جنسه كما تقدم في تفسير ( ٥ : ٩٨ ) أو عدل ذلك صياما ) وهو هنا بمعنى الفداء لأن الفادى يعدل المقدى بمثله كما قال الزمخشري . وعدل هذا يتعدى إلى المفعول به بالياء كما قال في أول هذه السورة ( برهم يعدلون ) فكل عدل منصوب هنا على المصدرية لا المفعولية والمعنى : وإن تعد النفس المبسلة كل نوع من أنواع الفداء لا يؤخذ منها - أى لا يقع الأخذ ولا يحصل - فهو على حد أكل من القصة ، وسير من البلد لأن العدل - وهو مصدر - لا يؤخذ أخذاً ، ويجوز أن يضمن الأخذ معنى القبول ، وأن

يعاد الضمير على العدل وهو القداء بمعنى المقدى به وإن عد هنا من قبيل الاستخدام وقد استعمل العدل في سورة البقرة بمعنى المعدول به أى الفدية وأسند إلى الأخذ وإلى القبول ، قال ( ٢ : ٤٧ ) واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعاة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون ) وقال ( ٢ : ١٢٢ ) واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعاة ولا هم ينصرون ) والمراد من هذه الآيات وما فى معناها إبطال أصل من أصول الوثنية وهو تعليق النجاة فى الآخرة ( كنبيل كثير من المقاصد فى الدنيا ) بتقديم الفدية لله تعالى أو بشفاعة الشافعين ، عنده إى بوساطة الوسطاء وتقرير أصل الدين الآلهى وهو أن النجاة فى الآخرة ورضوان الله والقرب منه لا تنال إلا بما شرعه الله على السنة رسله من الإيمان والاسلام - وبعبارة أخرى بالعمل الصالح الذى تنزكى به الأنفس مع الإيمان الاذعانى بالله وبرسله وما جاءوا به ، ومن أيسلهم كسبهم للسيئات والخطايا واتخاذهم الدين لعباً وهواً وغرورهم بالحياة الدنيا فلا تنفعهم شفاعاة ولا تقبل منهم فدية .

﴿ أولئك الذين أيسلوا بما كسبوا ﴾ أى أوائلك الموصوفون بما ذكرهم الذين أسلموا للهلكة وارتمنوا وحسبوا عن دار السعادة بسبب ما كسبوا من الأوزار والآثام حتى أحاطت بهم خطاياهم ولم يكن لهم من دينهم الذى اتخذوه لعباً وهواً ما يزرجرهم عنها . وماذا يكونون جزاؤهم بعد الابسال ؟ ﴿ لهم شراب من حميم وعذاب أليم بما كانوا يكفرون ﴾ أى لهم شراب من ماء حميم وهو الشديد الحرارة - ويطلق على الشديد البرودة أيضاً - وعذاب شديد الألم بسبب كفرهم ، الذى ظلوا مستمرين عليه طول حياتهم ، حتى صرفهم عما جعله الله تعالى - لو اتبعوه - سبب نجاتهم أو التقدير : أولئك الملبسون بكسبهم لهم شراب من حميم وعذاب أليم باستمرارهم على كفرهم . وبهذا ظهر الفرق بين التعليل الأول بالكسب والتعليل الثانى بالكفر فالأول ذكر بصيغة الماضى والثانى بصيغة المستقبل الدال على الاستمرار . فلولاً رسوخهم فى الكفر الذى أفسد فطرتهم حتى أصروا عليه إصراراً دائماً دل على أنه لم يبق فيهم استعداد للحق والخير لما كان مجرد كسب بعض السيئات المنقطعة ينهض سبباً هلاكهم ووقوعهم فى هذا العذاب كله . وفى الآية أ كبر العبر لمن يفقه

الكلام ، ولا يعترف بلقب الاسلام ، وإنما المسلم من اتخذ امامه القرآن ، وسنة الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام ، لأن اغتر بالأمانى والأوهام ، وانخدع بالرؤى والأحلام ،

(٧١) قُلْ أَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرُدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانًا  
 أَنَّهُ أَصْحَابٌ يَدْعُوهُ إِلَىٰ الْهُدَىٰ : أَيْ تَنَاكَ . قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ ،  
 وَأَمْرٌ تَأْتِي السَّلِيمَ رَبِّ الْمَلَائِكَةِ (٧٢) وَأَنَّ أَهْمُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْهُ ، وَهُوَ  
 الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (٧٣) وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ ،  
 وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ (٧٤) قَوْلُهُ الْحَقُّ ، وَهُوَ الْمَلَكُ يَوْمَ يُفْتَحُ فِي  
 الصُّورِ ، عَلِيمٌ الْعَنْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ .

ضرب الله تعالى في الآية الأولى من هذه الآيات مثلاً يتضح من عقابه من المشركين ما تقرر فيها وفي الآيات قبلها من بينات التوحيد ودلالته ، ويظهر لهم سوء حالهم وقبح ما لهم في شركهم ، ويعال لهم ما يدىء به سياق الآيات الأخيرة غيبية (أى التوحيد) من النهى عن دعاء غير الله وعن اتباع أهوائهم ، ويشرح لهم فهمومهم ، ويفصل لهم مضمونه ويبين لهم مقابله وأغرى بهذا السياق ما فى حيز قوله تعالى (٦٦) قُلْ إِنْ نُهَيْتُمْ أَنْ تَعْبُدُوا الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ (الح) وحيز قوله (٦٣) قُلْ مَنْ يَنْجِيكُمْ مِنْ ظِلْمَاتِ الْبُرُوجِ وَالْبَحْرِ وَمَا يَلِيهِ مِنَ الرِّعْدِ بِعَذَابِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ، وَختم الآية بالأمر بالاسلام المقابل لطريق الضلال والهووى . وبدأ الآية الثانية ببيان أعظم أعمال طريق الهدى ، والآيتان بعدها في التذكير بدلائل ذلك وعاقبته ، وصدق وعيده تعالى وكال علمه وحكمته فيه . قال

﴿ قُلْ أَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرُدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ

هَدَانَا اللَّهُ ﴾ روى عن السدى أن المشركين قالوا للمؤمنين اتبعوا سبيلنا وأتركوا دين محمد ، فقال الله ( قل أدعوا ) الآية . وعن قتادة أنه قال فى الآية : خصومة علمها الله محمداً (ص) وأصحابه يخاضعون بها أهل الضلالة . ولعل هذا مراد السدى إذ

لا يظهر أن مراده أن المشركين قالوا ذلك مرة واحدة لبعض المؤمنين أو لجميعهم بل كانوا يفتنون المسلمين دائماً ويدعونهم إلى العود إلى الكفر ومنه ما روى من دعوة عبد الرحمن بن أبي بكر رضى الله عنها لأبيه إلى الشرك فنزلت الآية رداً عليهم فلقنهم الله تعالى بهذه الحججة المؤثرة بما فيها من المثل الجلي الواضح لحالي الشرك وضلاله والتوحيد وهداياته ، في سياق حجج الحق الكثيرة في هذه السورة التي نزلت دفعة واحدة كما تقدم والاستفهام الإنكار والتعجب والمعنى قل أندعو - متجاوزين دعاء الله القادر على استجابة دعائنا - ما لا يضرنا ولا ينفعنا كالأصنام وسائر ما عبد من دون الله ، وزد على أعقابنا بالعود إلى ضلالة الشرك الفاضحة بعد إذ هدانا الله إلى الإسلام ؟ ومن بلاغة هذه العبارة أنها بيئت علة الإنكار والتعجب في الاستفهام من خمسة أوجه (أحدها) أن دعاء غير الله تعالى تحول وارتداد عن دعاء القادر على كل شيء - الذي يكشف ما يدعى إليه إن شاء - إلى دعاء العاجز الذي لا يقدر على نفع ولا ضرر (ثانيها) أنه نكوص على الأعتاب وتقهقر إلى الوراء ، والعرب تقول فيمن عجز بعد قدرة أو سفل بعد رفعة أو أحجم بعد إقدام على محمدة : نكص على عقبيه وارتد على عقبيه ، ورجع القهقري ، والأصل فيه رجوع الهزيمة والخيبة والعجز عن السير الحمود ، ثم صار يطلق على كل تحول مذموم (ثالثها) التعبير بترد البني المجهول بدل التعبير بتردد أو رجوع ، والكناية فيه أن هذا التحول المذموم ليس من شأنه أن يقع من عاقل لأن العاقل إذا وصل إلى مرتبة عالية من العلم والكمال فإنه لا يختار الرجوع عنها ، واستبدال الذي هو أدنى ، بالذي هو خير وأعلى ، فإذا كانت فطرته وعمقه يأبيان عليه هذه الردة والنكوص فكيف يرد وهو لا يرتد ؟ (رابعها) أن من أنقذه الله القدير العزيز الرحيم من الضلالة ، وهداه إلى صراط السعادة ، بما أراه من آياته في الأنس والآفاق ، وما شرح به صدره للإسلام ، فمن يقدر أن يضله بعد إذ هداه الله ؟ (ومن يهد الله فما له من مضل ، أليس الله بعزير ذي انتقام) (خامسها) المثل الذي يصور المرتد في أقبح حالة كانت تتصورها العرب ، وذلك قوله تعالى ﴿ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانًا لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى : إِنَّكَ لَمِنَ قَوْمِ حَيْرَانَ اسْتَهْوَاهُ بِالْفِ مَمَالَةٍ وَكَانُوا يَرْسُمُونَهَا بِأَيْدِيهَا وَأَصْلُهَا وَإِنْ لَمْ تَكُنْ طَرَفًا وَرَسْمًا فِي

المصحف الإمام هكذا ( استهوته ) وهو محتمل القراءتين . وتقدير التشبيه في الكلام أنرد على أعقابنا بعد تلك الهداية مثل رد الذي استهوته الشياطين في الأرض ، أو مشبهين بالذي استهوته الشياطين - الخ - قال أهل اللغة : استهوته الشياطين ذهبت بهواه وعقله وقيل استهامة وحيرته ، وقيل زينت له هواه ، ويقال للمستهام الذي استهامة الجن : استهوته الشياطين . القتيبي : استهوته الشياطين - هوت به وأذهبته . جعله من هوى يهوى . وجعله الزجاج من هوى يهوى ، أي زينت له هواه . كذا في لسان العرب وغيره والمستهام هو الذي جعله العشق أو الجنون هاتماً أي يسير على وجهه لا يقصد غاية معينة ، وكانت العرب في الجاهلية تزعم أن الجنون كله من تأثير الجن ، والأصل في قولهم : جن فلان - مسته الجن فذهبت بعقله . وكانوا يقولون إن الجن تظهر لهم في البراري والمهامة وتتلون لهم بألوان مختلفة فيذهب بلب من يراها فيهم على وجهه لا يدري أين يذهب حتى يهلك . والشياطين التي تتلون هي التي يسمونها الغيلان والأغوال والسعالى ( بوزن الصحارى ) وروى مسلم في صحيحه من حديث جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لا عدوى ولا طيرة ولا غول » قال النووي في شرحه : قال جمهور العلماء كانت العرب تزعم أن الغيلان في الغلوات وهي من جنس الشياطين تتراءى للناس وتتغول تغولا أي تتلون تلوناً فتضلهم عن الطريق فتهلكهم فأبطل النبي (ص) ذلك وقال آخرون ليس المراد نفي وجود الغول وإنما معناه إبطال ما تزعمه العرب من تلون الغول بالصور المختلفة واغتيالها ، قالوا ومعنى « لا غول » لا تستطيع أن تضل أحداً ، ويشهد له حديث آخر « لا غول ولكن السعالى » وقال العلماء : السعالى بالسين المفتوحة والعين المهملتين هم سحرة الجن . أي ولكن في الجن سحرة لهم تليس وتخيل » وفي الحديث الآخر « إذا تغولت الغيلان فنادوا بالأذان » أي ادفعوا شرها بذكر الله تعالى ، وهذا دليل على أنه ليس المراد نفي أصل وجودها . وفي حديث أبي أيوب : كان لى تمر في سهوة وكانت الغول تجيء فتأكل منه . اه أقول : إن هذا الشرح مأخوذ من النهاية لابن الأثير ليس للنووى من التصرف فيه إلا عز ونفى وجود الغول إلى جمهور العلماء وهو القول الذى قدمه ابن الأثير وقد نقل عبارته ابن منظور في لسان العرب وغيره من العلماء . وما عزاه النووى إلى



الجمهور هو المتبادر في لفظ الحديث فإن كلمة « لا غول » نافية لجنس الغول كما هو المتبادر ، وقد ورد هذا اللفظ وحده في حديث لأبي هريرة عند أبي داود وما أيد به قول غير الجمهور لا يحتاج بشيء منه ولذلك لم يرجع الجمهور عليه ، ولكن روى ابن أبي شيبه بإسناد صحيح أن الغيلان ذكروا عند عمر فقال « إن أحداً لا يستطيع أن يتحول عن صورته التي خلقه الله عليها ولكن لهم سحرة كسحرتكم فإذا رأيتم ذلك فأذنوا » وهذا رأى لعمر (رض) فيما كانوا يرونه وهو أنه تخيل باطل من سحر الجن والجمهور على أن الجن تتشكل وهو لا يقتضى إثبات الغول ، وقد اشتهر أن الغول اسم ليس له مسمى في الحقيقة . قال ابن هشام في قول كعب بن زهير :  
فما تدوم على حال تكون بها كما تلون في أنوابها الغول

من شرحه لقصيدته (بانت سعاد) : والغول بالضم كل شيء اغتال الإنسان فأهلكه والمراد هنا الواحدة من السعالى وهى إناث الشياطين سميت بذلك لأنها فيما زعموا تغتالمهم أو لأما تتلون كل وقت من قولهم : تغولت على البلاد - إذا اختلفت . وللعرب أمور تزعمها لا حقيقة لها ، منها أن الغول تتراءى وتلون لهم وتضلهم عن الطريق . وذكر أشياء أخرى من خرافاتهم ثم ذكر حديث مسلم في نفى الغول والطيرة وقول بعض الشعراء :

الجود والغول والعنقاء ثلاثة أسماء أشياء لم تخلق ولم تكن

وما فسر به ابن هشام الغول هو المعتمد المشهور . قال في اللسان : والسعلاة والسعلاء الغول : وقيل هى ساحرة الجن ، فجعل هذا قولاً ضعيفاً ثم ذكر قولين آخرين مثله . أحدهما : أنها أخبت الغيلان . وثانيهما : أنها أنثى الغيلان ، ويشبهون المرأة القبيحة الوجه السيئة الخلق بالسعلاة ، وشبهوا بها الخليل أيضاً ، والظاهر أن بعضهم كان يخيل إليه الخوف في البرارى المنقطعة شيئاً يتلون فيهم على وجه خوفه ولا اعتقاده أنه من الجن . ويحتمل أن يكون بعضهم رأى بعض القرود الراقية التى تشبه العجوز القبيحة الوجه فسموها السعلاة وأن تكون السعلاة انثى أكلت من التمر في حديث أبي أيوب منها إن صح ما روى وكان عن مشاهدة ، وإلا كان مبنياً على ما توارثه قبل نفي النبي (ص) له أو قبل العلم بهذا النفي . وقد قال الله تعالى في الشيطان (إنه يراكم

هو وقيله من حيث لا ترونهم) وقال ابن عباس أن النبي (ص) لم يرى الجن حين استمعوا القرآن منه بل علم ذلك بالوحي لقوله تعالى (قل أوحى إلي أنه استمع نفر من الجن) ولكن في حديث ابن مسعود وكان معه أنه رأى أسودة أشبه السحاب وسيأتي تفصيل ذلك في مرضعه وروى البيهقي في مناقب الشافعي بإسناده عن الربيع : سمعت الشافعي يقول : من زعم أنه يرى الجن أبطلنا شهادته إلا أن يكون نبياً . انتهى ، وقد حملوه كما حملوا الآية على من يدعى رؤيتهم بصرهم التي خلقهم الله عليها دون الصور التي يشتملون بها<sup>(١)</sup> على أننا نقول إن الشبه بين العرب في مسألة الأغوال واستهواؤها ببعض الناس في الفلوات حتى يضلوا الطرق لا بد أن يكون له أصل عندهم ، والراجح المقول فيه ما ذكرناه عن سيدنا عمر وصرح به بعض المتكلمين من أنه تخيل لاحقيقة له في الخارج ، وقد يكون منه رؤية حيوان غريب كبعض القرود . والعرب تطلق اسم الشيطان على العاني المتردد من الإنس والجن وعلى بعض الحيوان والحشرات وعلى كل قبيل الصورة قال تعالى في شجرة الرقوم (طلعها كأنه رءوس الشياطين) قيل هو نبات قبيل وقيل شبهها بالعارم من الجن . قال في التاج وقال الزجاج في تفسيره : وجهه أن الشيء إذا استببح شبه بالشياطين فيقال كأنه وجه شيطان وكأنه رأس شيطان ، والشيطان لا يرى ولكنه يستشعر أنه أقبح مما يكون من الأشياء ولورثي لثى في أقبح صورة . وقيل كأنه رءوس حيات ، فإن العرب تسمى بعض الحيات شيطانا ، وأورد شاهدنا من الشعر على ذلك وورد في بعض الأخبار أن حيات البيوت من الجن ، وفي حديث أبي ثعلبة الخشني عند ابن حبان والحاكم وغيرهما ، « الجن على ثلاثة أصناف صنف لهم أجنحة يطيرون في الهواء وصنف حيات وعقارب وصنف يخلون ويظعنون » قال السهيلي هذا الأخير هم السعالى ، وعن وهب بن منبه أنهم أجناس خالصهم ريح (أى كالريح) لا ياكلون

(١) ومنه حديث أبي هريرة فيمن كان يسرق تمر الصدقة وإخبار النبي إياه بأنه شيطان وهو في البخارى منقطع ووصفه النسائي والاسماعيلي وأبو نعيم . وللطبراني معناه عن معاذ وقصة أخرى عن أبي أسيد وللنسائي عن أبي بن كعب . وأما أثر أبي أيوب فعند الترمذي وقال حسن غريب والصواب أنه ليس في هذه الروايات كلها حديث صحيح ولذلك لم يزد النووي على ما نقله (عن النهاية شيئا منها اه الطبعة الثانية)

ولا يشربون ولا يتوالدون ولا يموتون ومنهم من يأكلون الخ والحاصل أن اسم الجن والشياطين يطلق عند العرب على بعض الحشرات والحيوانات الضارة أو القبيحة وعلى ما يؤثر من أهل الكتاب وغيرهم من الأمم الروحية الغيبية الذي يوسوس للناس فيزين لهم الشر، ويلايس بعضهم أحياناً فيصابون بالصرع أو الجنون ويتمثل للكهان وغيرهم، ويراه الأنبياء وبعض الصالحين من باب السكرامة الخاصة، والأكاذيب عن جميع الأمم في ذلك كثيرة، والشبهات فيها غير قليلة، ولكن قل المصدقون بهاني بلاد الهم والمدنية بعد هذا الشرح نقول إن المفسرين قولهم في تفسير (كالذي استهوته الشياطين) أشرفنا إليهما في تفسير الاستهواء (الأول) أنه تشبيه لمن يرتد مشركاً بعد الإيمان بالمستهام الذي يضل في الغلوات حيران لا يهتدى تاركاً رفاقه على الجادة ينادونه : انقنا عد ، إلينا ، فلا يستجيب لهم لا يجذبه وراء ما تراه له من الغيلان بغير عقل ولا بصيرة . وهذا التفسير مروى عن السدي وهو إحدى روايتين عن ابن عباس . قال السدي بعد بيان التشبيه : فذلك مثل من تبعكم بعد المعرفة لحمد ، ومحمد الذي يدعو إلى الطريق والطريق هو الإسلام . ومما جاء عن ابن عباس في هذه الرواية : أن العول تدعوه باسمه واسم أبيه وجده فيتبعها ويرى أنه في شيء فيصبح وقد ألقته في هلكة وربما آكلته ، أو تلقية في مضلة من الأرض يهلك فيها عظاماً ومن المفسرين من يرى أن هذا التشبيه ثبت للعول الذي نراه الحديث الصحيح الذي أخذ به جمهور العلماء كما تقدم ، ونجهم من يرى أنه لا يقتضي إثباته لأن التشبيه قد يبنى على المتعارف لأجل التأخير ، وقد أشار الزحشرى إلى ذلك بقوله : وهذا مبنى على ما كانت تزعمه العرب ، وتتخذ من أن الجن تستهوى الإنسان والغيلان تستولى عليه كقوله ( كالذي يتخبطه الشيطان من الناس ) اه وقد شاع عليه ابن المذير في هذا إذ جعله من إنكار الجن - وهو لا يفكرهم - وتبعه الأوسى فقال : وليس هذا مبنياً على زعم العرب كما زعم من استهوته الشياطين اه وما هذا التذنيع إلا من تعصب المذاهب ، ولولاه لما وقع أمثال هؤلاء الأذكياء في هذه الغيالب ، وقد علمت أنه لا دليل على كون ما كانت تزعمه العرب في الجاهلية من شياطين الجن ، وأن النبي (ص) كذبهم في دعوى العول ، وأن جمهور العلماء أخذوا بهذا التكذيب

ولم يؤولوه ، وأن من أوله بانكار تعول الغيلان واضلالهم للناس مكذب للعرب في زعمها ذلك ، وإنما بنى التشبيه على ما قيل من استهوائهم واضلالهم بتعولهم ، لا على مجرد وجودهم ، وإذا كان الاستهواء بتخيلات لا حقيقة لها يكون التشبيه أبلغ وأقوى ، وخلصته أن من يتبع داعى الشرك كالمستهوى بما لا حقيقة من الأوهام الضارة الشيطانية ، التى تنسب إلى الأغوال الخيالية . ولا يقتضى ذلك إنكار الجن والشياطين ، وما كان الزمخشري ولا شيعته من المنكرين ، وإنما الجن من عالم الغيب ، لا نصدق من خبرهم إلا ما أثبتته الشرع ، أو ماهو فى قوته من دليل الحس أو العقل ، ولم يثبت شرعا ولا عقلا ولا اختباراً أن شياطين الجن تأكل الناس ، ولا أنها تظهر لهم فى القيايق والقفار ، كما كانت تزعم العرب وغير العرب فى طور الجهل والحرافات .

وأما حديث خرافة فقد رواه الترمذى فى جامعه وفى الشمائل من طريق أبى عقيل عبد الله بن عقيل الثقفى وأبو عقيل مختلف فيه وثقه أحمد وأبو داود وروى عن ابن معين أنه منكر الحديث ، والظاهر أنه قد ذكر على سبيل الحكاية ، فهو نحو مما نقله الكلبي عن العرب من أنه رجل من بنى عذرة أسرته الجن فى الجاهلية فأقام فيهم زمناً ثم أعادوه إلى الانس فكان يحدث بما رأى فيهم من العجائب ، فصار الناس يقولون « حديث خرافة » لكل حديث مستملح يكذبونه . على أن ما عساه يثبت لبعض الأفراد على خلاف الأصل لا يتخذ دليلاً على صدق ما كذبه الحديث الصحيح من أخبار الأغوال ونحوها ، وهذا الحديث غير معارض لهذه الآية حتى على هذا القول فى التشبيه ، لجواز أن يسمى ما كان يتراءى لهم بالشيطان لقبحه وضرره ، وإن كان كالمسراب لا حقيقة له فى نفسه ، أو يكون حيواناً مفترساً تمثله الأوهام بأشكال مختلفة ، وراجع ما يقرب لك هذا فى تفسير ( ولكن شبه لهم ) - ٤٧ ج ٦ تفسير -

فإن فرضنا وقوع التعارض على هذا القول منعه بترجيح ( القول الثانى ) عليه وهو أن الذى استهوته الشياطين فى الأرض هو الذى أضلته بوسوستها ، وحملته على اتباع هواه فاتخذ دينه لعباً ولهواً ، وغرته الحياة الدنيا فأثرها على الآخرة لانكاره إياها أو عدم إيمانه بوعده الله ووعيده فيها وهذا فى معنى الرواية الأخرى عن ابن عباس قال :

هو الرجل الذى لا يستجيب لهدى الله وهو رجل أطاع الشيطان وعمل فى الأرض بالمعصية

وجار عن الحق وضل عنه. إلا أن في هذه الرواية أن أصحاب المستهوى الذين يدعونهم إلى الهدى، هم الضالين المتبعين للهوى، وإنما يصحب الانسان أمثاله، فالمراد يدعونهم إلى ما يزعمون أنه هدى كما هو شأن كل داعٍ إلى ضلالة، فكلمة الهدى ذكرت بطريق الحكاية أو المراد بها الطريق البجادة، وقد روى أبو الشيخ عن مجاهد قال في قراءة ابن مسعود ( يدعونهم إلى الهدى بينا ) قال الهدى الطريق أنه بين . والكلام بعدها رد من الله تعالى لهذا الزعم، ومعناه أن الهدى صراط الله المستقيم لا مأم عليه من طرق الوهم. وأنكر ابن جرير هذه الرواية، بناء على أن الجملة لم ترد على سبيل الحكاية، وإنما هي من كلام الله تعالى، والله تعالى لا يسمى الضلالة هدى، وسواء أضح ما أنكره ابن جرير أم لا، فإن المعنى الثاني لا يتوقف عليه، بل يصح أن يقال إن ذلك الذى استهوته الشياطين بسوستها - حال كونه حيران - له أصحاب يدعونهم إلى الهدى والخروج من ذلك الضلال، تتنازعه وسوسة شياطينه، ودعوة أصحابه، فلا يستطيع التفتت من الأولى فيكون من المهتدين، ولا البت برد الأخرى فيكون من الأخسرين، بل يظل هائماً في حيرته، مضطرباً في أمره، وإنما جعل دعاة الهدى أصحاباً له، باعتبار ما كانوا عليه قبل إضلال الشياطين له، ومثل هذا لا يستقر على حال من القلق. والتشبيه يدل بهذا التوجيه على أن المرتد عن الاسلام لا يمكن أن يعود مطمئناً بالشرك، ووجه الاستفهام الإنكارى في أول الآية على هذا الوجه: أيعقل أن يختار هذه الحال السوءى التى لا بد منها لمن يرد عن الايمان، وهى أسوأ حال يمكن أن يكون عليها الانسان؟

﴿ قل إن هدى الله هو الهدى ﴾ أعاد الأمر من القول هنا كما أعاده فيما تقدم قريباً بمعنى ما هنا من التبرؤ من الشرك والضلالة، والاعتصام بما أنزل الله من الهداية، وهو قوله (٥٦) قل إنى نهيت - إلى قوله - قل لا أتبع أهواءكم الخ وفى ذلك ما فيه من العناية بكل من البراءة والاعتصام فى النهى والأمر، ويعبرون عنها بالتخلى والتخلى. أى قل إن هدى الله الذى أنزل به آياته، وأقام عليه حججه وبيئاته، هو الهدى الحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، لا ماتدعون اليه من أهوائكم، اتباعاً لما ألقى عليه آباءكم، وهذا الهدى المعقول هو الذى دعينا اليه

فأجبنا ، وأمرنا به فأطعنا ، ﴿ وأمرنا لنسلم لرب العالمين ﴾ فأسلمنا واللام في « لنسلم » فيها وجهان ( أحدهما ) أنها للتعليل والتقدير ، وأمرنا بهذا الهدى لأجل أن نسلم قلوبنا ونوجهها لرب العالمين وحده بالأذعان والخضوع لدينه والاخلاص في عبادته ، إذ لا يستحق العبادة من العباد إلا ربهم الذي خلقهم وغذاهم بنعمه ( وثانيهما ) أنها للمصدرية أي وأمرنا بأن نسلم لله رب العالمين . وقد روى القول بتأويل الفعل بالمصدر هنا وفي مثل « يريد الله ليبين لكم - ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج » الخ عن الخليل وسيبويه ومن تابعهما . وصرح الكسائي والقراء بأن اللام تكون حرفا مصدر يابعد الفعل من الأمر والارادة خاصة . وهذا الوجه أوجه وأظهر ﴿ وأن أقيموا الصلاة واتقوه ﴾ أي أمرنا بأن نسلم لرب العالمين ، وبأن أقيموا واتقوه ، أي قيل لنا ذلك ، وقدر بعضهم : أمرنا بالاسلام وبإقامة الصلاة والتقوى ، وإقامة الصلاة الاتيان بها على الوجه الذي شرعت لأجله وهو كونها تنهى عن الفحشاء والمنكر ، وتزكي النفس بمناجاة الله وذكره « ولذكر الله أكبر » ولم يكن شرع عند نزول السورة زكاة ولاصيام ولاحج ، والتقوى انقاء ما يترتب على مخالفة دين الله وشرعه وتنكب سننه في خلقه من ضرر وفساد ، فهذا أوسع معنى من تفسيرها بامثال الأمر واجتناب النهي ﴿ وهو الذي إليه تحشرون ﴾ أي تجمعون وتساقون إلى لقائه يوم القيامة دون غيره فيحاسبكم على أعمالكم ويجازيكم عليها . وإذا كان الحشر إليه وحده والجزاء بيده وحده ، فمن الجنون أن يعبد غيره ويدعى ، أو يخاف أو يرجى ﴿ وهو الذي خلق السموات والأرض بالحق ﴾ أي خلقهما بالأمر الثابت المنتهق وهو آياته القائمة بالسنن المطردة ، والمشملة على الحكمة البالغة الدالة على وجوده وصفاته الكاملة ، فلم يخلقهما باطلا ولا عبثاً ، فإذا لا يترك الناس سدى ، بل يجزى كل نفس بما تسعى ﴿ ويوم يقول كن فيكون قوله الحق ﴾ أي وقوله هو الحق يوم يقول للشيء كن فيكون وهو وقت اليجاد والتكوين ، فلا مرد لأمره التكويني ولا تخلف ، فكذلك يجب الاسلام والخضوع لأمره التكليفي بلا حرج في النفس ولا تكلف ، لأن الأمر حق ، والخلق حق ( ألا له الخلق والأمر )

﴿وله للملك يوم ينفخ في الصور﴾ ويبعث من في القبور ، فإذا كان لغيره ملك مافى الدنيا بمقتضى سننه المقدرة، وشريعته المقررة، فلا تملك يومئذ نفس ما مهما تكن مكربة ، لنفس ما مهما تكن قريبة أو مقربة، شيئاً ما من خير أو شر، أو نفع أو ضرر ، وإنما الأمر يومئذ لله وحده . فكيف يدعو من هداه إلى هذه الحقائق غيرة من دونه فيرد على عقبيه ، ويرجع إلى شر حاله ، والصور في اللغة القرن واستشهد له في اللسان بقول الراجر :

لقد نطحناهم غداة الجعنين نطحا شديداً لا كنفخ الصورين  
وقد ثقب الناس قرون الوعول والظباء وغيرها فجعلوا منها أبواقاً ينفخون فيها  
فيكون لها صوت شديد يدعى به الناس إلى الاجتماع ، ويعزفون به كغيره من آلات  
السماع وقد ورد ذكره في سفر الأيام الأول من كتب العهد العتيق قال (٥ : ٢٨) فكان  
جميع اسرائيل يصعدون تابوت عهد الرب بهتاف وبصوت الأصوار والأبواق  
والصنوج يصوتون بالرباب والعيذان ) وقال بعض المفسرين إن الصور جمع صورة  
كبسر وبسرة وصوف وصوفة وقيل في سور المدينة أيضاً أنه جمع سورة ونقلوا هذا  
التفسير عن أبي عبيدة من رواية اللغة وقد رده جمهور المفسرين بأنه لا يظهر معناه  
في قوله تعالى (٣٦ : ٦٥) ونفخ في الصور فصعق من في السموات والأرض إلا من شاء  
الله) وهذه هي النفخة الأولى ولا يظهر معنى لسكونها في صور المخلوقات وإنما يظهر ذلك  
في النفخة الأخرى التي يبعث الله بها العباد وهي قوله في تنمة الآية ( ثم نفخ فيه أخرى  
فإذا هم قيام ينظرون ) وبأنه مخالف لما ورد في الأخبار والآثار من تفسيره بالقرن والبوق  
أو بما يشبههما ، وفي بعض الآثار الاسرائيلية أنه مستقر أرواح الخلق فإذا نفخ فيه نفخة  
البعث تصيب النفخة تلك الأرواح فتذهب إلى أجسادها بعد أن يكون الله قد أعادها  
كما بدأها ورده الغويون أيضاً بأن المقيس في كلام العرب أن ما كان على وزن فعلة  
بضم الفاء يجمع على فعل بضم الفاء وفتح العين كغرفة وغرف وصورة وصور ، وقد  
أجمع القراء على فتح الواو في قوله تعالى ( وصوركم فأحسن صوركم ) وأما ما جاء من  
جمعه بضم فسكون كبسر وصوف فهو خاص بما سبق استعمال الجمع فيه على استعمال  
الواحد ، وروى الأزهرى هذا الرد بسنده عن أبي الهيثم ويراجع في مادتي سور

وصور من لسان العرب فقد أطال الكلام في المسألة فيهما  
وأما الأخبار المرفوعة في الصور فقد أخرجها أصحاب السنن والتفسير المأثور  
وغيرهم بأسانيد لم يصح منها شيء على شرط الشيخين ولذلك لم يخرجها منها شيئاً وأقواها  
مارواه أبو داود والترمذي وحسنه والنسائي وغيرهم وصححه الحاكم من حديث  
عبد الله بن عمر قال: سئل النبي (ص) عن الصور فقال «هو قرن ينفخ فيه» وروى  
عن ابن مسعود أنه قال الصور كهيئة القرن ينفخ فيه وورد في روايات يقوى بعضها بعضاً  
وصحح بعضها الحاكم أن الملك الموكل بالصور مستعد للنفخ فيه ينتظر متى يؤمر، وفي  
بعضها أنه وكل به ملكان وورد في وصف ملك الصور وفي صفة الصور والنفخ  
وتأثيره وما يتعلق به وما يكون يومئذ روايات منكورة بعضها مأخوذة من الاسرائيليات  
عن كعب الأخبار ووهب بن منبه وبعضها ملفق من أخبار كثيرة وممزوج بالآيات  
الواردة في قيام الساعة كحديث أبي هريرة الطويل الذي رواه عنه الطبراني من  
طريق إسماعيل بن رافع قاضي المدينة، وقد ذكر منه ابن كثير ما يميل إلى عدة صفحات  
وذكر أنه غريب جداً وأن إسماعيل تفرد به وأنه اختلف عليه في إسناده على وجوه  
كثيرة وذكر الخلاف في توثيق إسماعيل وتضعيفه ومنه أنه نص على نكارة حديثه  
غير واحد من الأئمة كأحمد وأبي حاتم ومنهم من قال إنه متروك وسنعود إلى الكلام  
على الصور وحكمة النفخ فيه في تفسير سورتي الأنبياء والزمر إن أحيانا الله تعالى  
﴿عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم الخبير﴾ فسر ابن عباس الغيب والشهادة هنا  
بالسر والعلانية وقال الحسن: الشهادة ما قد رأيتم خلقه والغيب ما غاب عنكم مما  
لم تروه. وتقدم القول في علم الغيب في موضعين من تفسير هذه السورة مفصلاً تفصيلاً  
والمعنى أن الذي خلق الخلق بالحق والذي قوله الحق في التكوين والتكليف والذي  
له الملك وحده يوم ينفخ في الصور ويحشر الخلق هو عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم  
الذي يضع كل شيء في موضعه وهو الخبير بدقائق الأمور وخفاياها فلا يشذ عن  
علمه وحكمته شيء منها فلا يليق بما قل أن يدعو غيره ولو بقصد التوسل والتقريب إليه  
زلفي (فلا تدعو مع الله أحداً \* بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون إليه إن شاء) ففي  
هذا التذييل تقرير المضمون الآية وفذلكة للسياق الوارد في إنكار دعاء غير الله تعالى



(٧٥) وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرَزَرَأْتَتَخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي  
 أَرَأَيْتَكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (٧٦) وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ  
 السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ (٧٧) فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ  
 اللَّيْلُ رَأَى (٧٨) كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي . فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ  
 (٧٨) فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي . فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي  
 رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (٧٩) فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ  
 هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ . فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يُقَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ  
 (٨٠) إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا  
 مِنَ الْمُشْرِكِينَ .

بدأ الله سبحانه هذه السورة بعد حمد نفسه ببيان أصول الدين ومحاجة المشركين  
 فيبين استحقاقه للعبادة وحده وإشراكهم به وتكذيبهم بالآيات التي أيد بها رسوله  
 ورد ما لهم من الشبهة على الرسالة ثم لقن رسوله طوائف من الآيات الينيات في إثبات  
 التوحيد والرسالة والبعث مبدوءة بقوله له ( قل . قل ) ثم أمره في هذه الآيات  
 بالتذكير بدعوة أبيه إبراهيم عليهما الصلاة والسلام إلى مثل ما دعا إليه من التوحيد وتضليل  
 عبدة الأصنام وما أراه الله من ملكوت السموات والأرض وما استنبطه هو منه من  
 آيات التوحيد وبطلان الشرك وإقامة الحججة على أهله، تأييداً لمصدق دعوته في سلاله  
 ولده إسماعيل عليهم الصلاة والتسليم وإبراهيم المسكنة العليان من إجلال الأمة العربية  
 كما أن اليهود والنصارى متفقون على إجلاله . وأتينا تقدم تفسير الآية مقدمة في  
 أصل إبراهيم ومسألة كفر أبيه آزر وحكمة الله تعالى فيما قصه عنه فنقول .

(\*) رسمت رأى في المصحف الامام راء وهمزة بصورة الألف المشدودة هكذا رأ -  
 وحذفت الألف المنقلبة عن الياء في الرسم تبعاً لحذفها في النطق لالتقاء الساكنين

﴿ مقدمة في أصل إبراهيم عليه الصلاة والسلام ومسألة كثر أبيه ﴾

( إبراهيم ) هو الاسم العلم الخليل الرحمن ، أبي الأنبياء الأكبر من بعد نوح عليهم الصلاة والسلام ، ويؤخذ من سفر التكوين - وهو السفر الأول من أسفار العهد العتيق - إنه العاشر من أولاد سام بن نوح وأنه ولد في (أور الكلدانيين) وهي بلدة من بلاد الكلدان. و«أور» بضم الهمزة وسكون الواو ومعناها في الكلدانية النور أو النار كما قالوا . قيل هي البلدة المعروفة الآن باسم (أورفا) في ولاية حاب كارجح بمض المؤرخين وقيل غيرها من البلاد الواقعة في جزيرة العراق - بين النهرين - وفي أقطار العالم القديم بلاد ومواقع كثيرة مبدوءة أسماؤها بكلمة (أور) واقعة مع ما بعدها موقع المضاف من المضاف إليه، وأشهرها (أور شليم) لمدينة القدس قالوا إن معناها ملك السلام أو إرث السلام فشليم بالعبرية هي السلام بالعربية . وفي بعض التواريخ العربية أنه من قرية اسمها (كوى) من سواد الكوفة . وكان اسم إبراهيم (أبرام) بفتح الهمزة وقالوا إن معناه (أبو العلاء) فهو مركب من كلمة أب العربية السامية مضافة إلى ما بعدها . وفي سفر التكوين أن الله تعالى ظهر له في سن التاسعة والتسعين من عمره وكله وجدد عهده له بأن يكثر نسله ويعطيه أرض كنعان (فلسطين) ملكا أديا وسماه لذريته (إبراهيم) بدل (أبرام) وقالوا إن معنى إبراهيم (أبو الجمهور) العظيم أى أبو الأمة . وهو بمعنى تبشير الله تعالى إياه بتكثير نسله من اسماعيل ومن إسحاق عليهم الصلاة والسلام ، ولا ينافي ذلك كسر همزته فقد علم أن أصلها الفتح وأن إب المسكورة في إبراهيم هي أب المفتوحة في أبرام . فالجزء الأول منه عربي والثاني كلداني أو من لغة أخرى من فروع السامية أخوات العربية التي هي أعظمها وأوسعها حتى جعلها بعض علماء اللغات هي الأصل والأم لسائر تلك الفروع السامية كالعبرية والسريانية. وذكروا رواية العربية في هذا الاسم سبع لغات عن العرب وهي إبراهيم وإبراهام وإبراهوم وإبراهم مثلثة الهاء وأبرهم بفتح الهاء بلا ألف . وصرح بعضهم بأنه سرياني الأصل ثم نقل وبعضهم بأن معناه أب راحم أو رحيم ، وعلى هذا يكون جزاءه عربيين بقلب حائه هاء كما يقلبها جميع الأعاجم الذين

لا ينطقون بالخاء المهملة كالافرنج وتركيبه مزجى. وفي القاموس المحيط كغيره «أن تصغيره برية أو أبيره وبريهيم» قال شارحه عند الأول: قال شيخنا وكانهم جعلوه عربيا وتصرفوا فيه بالتصغير والافعال عجمية لا يدخلها شيء من التصريف بالسكينة.

وقد ثبت عند علماء العاديات والآثار القديمة أن عرب الجزيرة قد استعمروا منذ فجر التاريخ بلاد الكلدان ومصر وغلبت لغتهم فيهما، وصرح بعضهم بأن الملك حمورابي الذي كان معاصرا لإبراهيم عليه الصلاة والسلام عربي. وحمورابي هذا هو ملكي صادق ملك البر والسلام ووصف في العهد العتيق بأنه كاهن الله العلي وذكر فيه أنه برك إبراهيم وإن إبراهيم أعطاه العشر من كل شيء. ومن المعروف في كتب الحديث والتاريخ العربي أن إبراهيم أسكن ابنه اسماعيل مع أمه هاجر المصرية عليهم السلام في الوادي الذي بنيت فيه مكة بعد ذلك وأن الله تعالى سخر لها جماعة من جرمهم سكنوا معها هنالك وأن إبراهيم عليه الصلاة والسلام كان يزورها وأنه هو وولده اسماعيل بنيا بيت الله الحرم ونشرا دين الاسلام في البلاد العربية. فيظهر من ذلك أن العربية القديمة هي لغة إبراهيم وهاجر ولغة حمورابي وقومه ولغة قدماء المصريين أو اللغة الغالبة في ذينك القطرين، وأنها على ما كان فيها من الدخيل الكلداني والمصري كانت قريبة جداً من العربية الجرهمية ولذلك كان الذين ساكنوا هاجر من جرمهم يفهمون منها وتفهم منهم. وقد ثبت في صحيح البخاري أن إبراهيم زار اسماعيل مرة فلم يجده وتكلم مع امرأته الجرهمية ولم تعجبه ثم زاره مرة أخرى فلم يجده وكانت عنده امرأة أخرى فتكلم معها فأعجبته. وقد ورد أيضا أن لغة اسماعيل كانت أفصح من لغة جرمهم فهي أم اللغة المصرية التي فاقت بفصاحتها وبلاغتها سائر اللغات أو اللهجات العربية، ثم ارتقت في عهد قریش من ذريته بما كانوا يقيمونه لها من أسواق المفاخرة في موسم الحج ثم كملت بلاغتها وفصاحتها بنزول القرآن المجيد المعجز للخلق بها وأما أبو إبراهيم فقد سماه الله تعالى في الآية الأولى من هذه الآيات (آزر) وفي سفر التكوين أن اسمه (تارح) بفتح وحاء مهملة وقالوا إن معناه (متكاسل) ومن الغريب أن ترى أكثر المفسرين والمؤرخين واللغويين منا يقولون إن اسمه تارح بالخاء المعجمة أو المهملة وإن آزر لقبه أو اسم أخيه أو أبيه أو صنمه، ونقل عن الزجاج

والقراء انه ليس بين النسابين والمؤرخين اختلاف في كون اسمه تاريخ أو تارح . ولا تعرف  
لهذه الاقوال أصلاً مرفوعاً إلى النبي (ص) ولا منقولاً عن العرب الأولين ، وإنما  
هو منقول فيما يظهر عن دخل في الاسلام من أهل الكتاب كوهب بن منبه وكعب  
الاحبار الذين أدخلوا على المسامين كثيراً من الاسرائيليات فتلقوها القبول على علاتها  
وعن مقاتل بن سليمان الجروح بالكذب الذي قال ابن حبان فيه كان يأخذ من اليهود  
والنصارى من علم القرآن الذي يوافق كتبهم - ففي التفسير المأثور عن مجاهد قال :  
آزر لم يكن يابيه ولكنه اسم صنم - وعن السدي اسم أبيه تارح واسم الصنم آزر -  
وعن ابن عباس في إحدى الروايتين عنه قال : آزر الصنم وأبو إبراهيم اسمه يازر ، وفي الأخرى  
ان أبا إبراهيم لم يكن اسمه آزر وإنما اسمه تارح رواهما عنه ابن أبي حاتم وأبو الشيخ -  
وعن ابن جريج أن اسمه تيرح . وجزم الضحاك بأن اسمه آزر واعتمده ابن جرير  
وروى عن الحسن أيضاً . وقال البخارى في التاريخ الكبير : إبراهيم بن آزر وهو في  
التوراة تارح والله سماه آزر وإن كان عند النسابين والمؤرخين اسمه تاريخ يعرف بذلك . اهـ  
فقد اعتمد أن آزر هو اسمه عند الله أى في كتابه ، فان أمكن الجمع بين القولين فيها  
وإلا ردنا قول المؤرخين وسفر التكوين لأنه ليس حجة عندنا حتى نعتد بالتعارض  
بينه وبين ظواهر القرآن بل القرآن هو المهيمن على ما قبله تصدق ما صدقه ونكذب  
ما كذبه ونلزم الوقف فيما سكت عنه حتى يدل عليه دليل صحيح . وأضعف ما قالوه في  
الجمع بين القولين أن آزر اسم عمه بناء على أن العرب تسمى العم أبا مجازاً وهذه الدعوى  
لا تصح على إطلاقها وإنما يصح ذلك حيث توجد قرينة يعلم منها المراد ولا قرينة هنا  
ولا في سائر الآيات التي ذكر فيها من غير تسمية ، ويليه في الضعف قول بعضهم  
انه كان خادم الصنم المسمى بأزر فأطلق عليه من باب حذف المضاف وإقامة  
المضاف إليه مكانه . وأقواه ان له اسمين أحدهما علم والآخر لقب . والظاهر حيثئذ  
أن يكون تارح هو اللقب لأن معناه المتكاسل وهو لقب تبيح قلما يطلقه أحد ابتداء  
على ولده وإنما يطلق مثله على المرء بعد ظهور معناه فيه أو رميه به ، الا أن يصح  
مازعه من عكس فجعل آزر هو اللقب بناء على أن معناه في لغتهم الخطيء أو المعوج  
أو الأعوج أو الأعرج - ولعله تحريف عما قبله - وقيل إنه الشيخ الهرم بالخوازمية

بعد كتابة ما تقدم راجعت (روح المعاني) للآلوسی والتفسير الكبير (مفاتيح الغيب) للرازي فأحببت أن أنقل عنهما ما يأتي

قال الآلوسی: وعلى القول بالوصفية يكون منع صرفه للحمل على موازنه وهو فاعل المفتوح العين فانه يغلب منع صرفه لكثرة في الأعلام الأعجمية ، وقيل الأولى أن يقال إنه غلب عليه فألحق بالعلم وبعضهم يجعله نعتاً مشتقاً من الازر بمعنى القوة أو الوزر بمعنى الأثم ، ومنع صرفه حينئذ للوصفية ووزن الفعل لأنه على وزن أفعل وقال الرازي بعد أن ذكر قول الزجاج باتفاق علماء النسب على أن اسم أبي إبراهيم تارح : ومن الملحدة من جعل هذا طعناً في القرآن وقال هذا النسب خطأ وليس بصواب . ثم ذكر أن للعلماء ههنا مقامين أحدهما رد الاستدلال باجماع النساين على أن اسمه كان تارح قال : لأن ذلك الاجماع إنما حصل لأن بعضهم يقلد بعضاً وبالآخرة يرجع ذلك الاجماع إلى قول الواحد والاثنين مثل قول وهب وكعب وأمثالهما ور بما تعلقوا بما يجدونه من أخبار اليهود والنصارى ولا عبرة بذلك في مقابلة صريح القرآن اه وقد بينا لك ماخذه وانه لا إجماع في المسألة ، ثم ذكر المقام الثاني وهو تسليم قولهم واجمع بينه وبين نص القرآن بما نقلناه عنهم آنفاً وبيننا قويه من ضعفه ومن الناس من استدلل على أن آزر لم يكن والد إبراهيم (ص) بل عمه بالجزم بأن آباء الانبياء كافة أو نبينا خاصة لم يكونوا كفاراً وبأن إبراهيم خاطب آزر بالغلظة والبخفاء ولا يجوز ذلك من الانبياء . وقد عزا الرازي هذا القول إلى الشيعة وأطال في بيانه واختصر في بيان (زعم أصحابه) أي الأشاعرة أو أهل السنة كافة - ان آزر كان والد إبراهيم وكان كافراً وفي ردهم قول الشيعة . وقال الآلوسی : والذي عول عليه الجم الغفير من أهل السنة أن آزر لم يكن والد إبراهيم عليه السلام وادعوا أنه ليس في آباء النبي (ص) كافر أصلاً لقوله عليه الصلاة والسلام « لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات » والمشركون نجس ، وتخصيص الطهارة بالطهارة من السفاح لا دليل له يعول عليه والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ، وقد ألغوا في هذا المطالب الرسائل واستدلوا له بما استدلوا . والقول بأن ذلك قول الشيعة كما ادعاه الامام الرازي ناشيء من قلة التتبع . وأكثر هؤلاء على أن آزر اسم لعم إبراهيم

عليه السلام وجاء إطلاق الأب على الجد في قوله تعالى ( أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي ؟ قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ) وفيه إطلاق الأب على الجد أيضاً . وعن محمد بن كعب القرظي أنه قال : الخال والد والعم والد وتلا هذه الآية

ثم ذكر السيد الآلوسي آثاراً استدلوها بها على ما ذكر أخذها فيما يظهر من بعض رسائل السيوطي التي ألفها في نجاة الأبوين الشريفين وجمع فيها الذرة وأذن الجرة - كما يقال - ورجح الآثار الواهية والمنكرة على الأحاديث الصحيحة ، المؤيدة بالآيات الصريحة ، وهي التي أشار إليها الآلوسي بقوله : وألّفوا في هذا المطلب الرسائل الخ واعتمد عليها فيما ادعى أنه هو الذي عول عليه أهل السنة . ومن الغريب وقوع هذه الهفوة من مثل هذا التقاد ، وإنما أوقعه فيها هوى صادفته في الفؤاد ، وهو الميل إلى ما يدل على نجاة جميع أولئك الآباء والأجداد ، الذين أنجبوا أفضل الأبناء والأحفاد ، محمد وإبراهيم الخليلين عليهما وعلى آلهما أفضل الصلاة والسلام ، فإن من حبهما وهو من آيات الايمان بهما ، أن يحب المؤمن نجاة أصولهما ، ولكن إذا ثبت أن بعضهم أصر على الكفر ، وقضت حكمة الله أن يبينه لنا في محكم الذكر ، وأن يطلع رسوله على عاقبته في النار ، فيخبر أمته به لكمال التوحيد والاعتبار ، أفيمكن مقتضى حب الله ورسوله هو الايمان بذلك وبيانه كما بيناه ؟ أم يكون حبهما تحريفه وتأويله مبالغة في تعظيم نسب الرسل واستعظاما لهلاك أقرب الناس منهم نسباً مع كرامتهم عند الله ؟ وتأثراً بأقوال أهل الملل الذين جعلوا نجاة الخلق وسعادتهم في الآخرة نجاة أنبيائهم وتأثيرهم الشخصي عند الله لا باتباعهم والاهتداء بما جاؤا به من أصول الايمان وفضائل الأعمال ( ربنا آمنة بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين )

نعم ان مما يصدع الفؤاد ، ويكاد يفتت أصلب الجماد ، أن يرى المؤمن والد خليل الرحمن قد أثبت عليه في كتاب الله تعالى عبادة الأوثان ، وأطلع الله تعالى رسوله على أن ماله أن يمسح حيواناً منتناً ويلقى في سعيير النيران ، كما روى البخاري في كتاب أحاديث الانبياء وكتاب التفسير من صحيحه عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال « يلقي إبراهيم أباه آزر يوم القيامة وعلى وجه آزر

قتره وغبرة فيقول له ابراهيم ألم أقل لك « لا تعصني » فيقول ابودفاي يوم لأعصيك ، فيقول ابراهيم : يارب إنك وعدتني أن لا تخزيني يوم يبعثون فأى خزى أخزى من أبى الأبعد ؟ فيقول الله تعالى « إني حرمت الجنة على الكافرين » ثم يقال يا ابراهيم أنظر ما تحت رجلحك ؟ فينظر فإذا هو بذبح متلطح فيؤخذ بقوائمه فيلقى في النار » قال الحافظ ابن حجر في شرحه : وفي رواية ابراهيم بن طهمان : فيؤخذ منه فيقول يا ابراهيم أين أبوك ؟ قال أنت أخذته مني ، قال انظر أسفل ، فينظر فإذا ذبح يتمرغ في ننته . وفي رواية أيوب : فيمسح الله أباه ضبعاً فيأخذ بأنفه ( أى يأخذ ابراهيم أنفه بأصابعه كراهة لرائحة ننته ) فيقول : يا عهدي أبوك هو ؟ فيقول لا وعزتك . وفي حديث سعيد فيحول في صورة قبيحة ويريح مننته في صورة ضبعان . زاد ابن المنذر من هذا الوجه . فإذا رآه كذا تبرأ منه : وقال لست أبى . والذبح بكسر الهمزة بعدها تحتانية ساكنة ثم خاء معجمة ذكر الضباع ولا يقال ذبح إلا إذا كان كثير الشعر . والضبعان لغة في الضبع اه

أقول الضبعان بالكسر ذكر الضباع وهو مفرد ، والضبع بضم الباء وسكونها هى الأنتى فلا يقال ضبعة وقال ابن الأثيرى يطلق على الذكر والأنتى . وهو وحش خبيث الرائحة فناسب ذلك خبث الشرك .

وقال الحافظ : قيل الحكمة في مسخه لتنفرد نفس ابراهيم منه ولثلايق في النار على صورته فيكون غضاضة على ابراهيم . وقيل الحكمة في مسخه ضبعاً أن الضبع من أحق الحيوان وآزر كان من أحق البشر لأنه بعد أن ظهر له من ولده ما ظهر من الآيات البيّنات أصر على الكفر حتى مات الخ

ثم ذكر الحافظ أن الاسماعيلي استشكل متن هذا الحديث من أصله وطعن في صحته من جهة أن ابراهيم علم أن الله لا يخلف الميعاد فكيف يجعل ما صار لأبيه خزيا مع علمه بذلك ؟ قال الحافظ : وقال غيره هذا الحديث مخالف لظاهر قوله تعالى ( وما كان استغفار ابراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه ) وأجاب عن الثأني بأن أهل التفسير اختلفوا في الوقت الذي تبرأ فيه ابراهيم من أبيه فقيل كان ذلك في الحياة الدنيا لمامات آزر مشركا و ذكر أن الطبري

رواه عن ابن عباس من طرق قال في بعضها : استغفر له ما كان حياً فلما مات أمسك . وقيل إنما تبرأ منه يوم القيامة لما يتأس منه حين مسخ على ما صرح به في رواية ابن المنذر التي أشرت إليها . وهذا الذي أخرجه الطبري أيضاً من طريق عبد الملك ابن أبي سليمان سمعت سعيد بن جبير يقول إن ابراهيم يقول يوم القيامة : رب والدي رب والدي ! فإذا كان الثالثة أخذيده فيلنفت إليه وهو ضعاف فيتبرأ منه ... (ثم قال الحافظ) ويمكن الجمع بين القولين بأنه تبرأ منه للمات مشركاً فترك الاستغفار له لكن لما رآه يوم القيامة أدركته الرأفة والرقفة فسأل فيه فلما رآه مسخ بتأس منه حينئذ فتبرأ منه تبرأً أبدياً . وقيل إن ابراهيم لم يتيقن موته على الكفر لجواز أن يكون آمن في نفسه ولم يطلع ابراهيم على ذلك ويكون تبرئته منه بعد الحال التي وقعت منه في الحديث اه وفيه التعبير عن المستقبل بصيغة الماضي وهو كثير في أخبار القيامة ثم نقل الحافظ عن الكرماني إيراداً بمعنى إشكال الاسماعيلي موضعاً والجواب عنه من وجهين : أحدهما أنه إذا مسخ وألقى في النار لم تبق الصورة التي هي سبب الخزي فهو عمل بالوعد والوعيد معاً ، وثانيهما أن الوعد كان مشروطاً بالايمان وإنما استغفر له وفاء بما وعده فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه

وأقول : إن ما في الحديث من أن الله تعالى وعد ابراهيم صلى الله تعالى عليه وآله وسلم بأن لا يخزيه يوم القيامة يشير إلى دوائه الذي حكاه الله تعالى عنه في سورة الشعراء ومنه (٣٦: ٨٦) واخضر لأبي إنه كان من الضالين ٨٧ ولا تخزني يوم يبعثون ٨٨ يوم لا ينفع مال ولا بنون ٨٩ إلا من أتى الله بقلب سليم ) وأما وعد الله تعالى إياه بذلك فلا نعرفه إلا من الحديث فهو يدل على أن الله تعالى أوحى إليه بأنه استجاب له هذا الدعاء بشرطه المعلوم من الدين بالضرورة وهو أن الله تعالى لا يغفر لمن يشرك به . وتأمل قوله تعالى في خاتمة الدعاء ( يوم لا ينفع مال ولا بنون \* إلا من أتى الله بقلب سليم ) فهو من دقائق الرقائق

وأما استدلال الآلوسي تبعاً لغيره بحديث « لم أزل أقبل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات » على ايمان آباء النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم من عبد الله ( أولهم ) - إلى آدم عليه السلام فهو معارضة لظاهر القرآن والأحاديث الصحيحة



بحديث واه رواه أبو نعيم في الدلائل من حديث ابن عباس بلفظ « لم يلتق أبوي في سفاح لم يزل الله عز وجل يتقلني من أصلاب طيبة إلى أرحام طاهرة صافيا مهذبا لا تشعب شعبتان إلا كنت في خيرهما » هكذا في نسخة الدلائل التي بأيدينا وذكره السيوطي عنه بلفظ « من الأصلاب الطيبة إلى الأرحام الطاهرة » بالتعريف ولا نعرفه باللفظ الذي ذكره الآلوسي عن أحد من المحدثين وإنما يذكره بهذا اللفظ من لا يتحرون نقل الأحاديث بضبط مخرجها بل يتساهلون بنقلها حيث وجدوها ككثيرة من المفسرين والمتكلمين. وقد سبق الفخر الرازي الآلوسي إلى ذكره بهذا اللفظ من غير عزو ولا ذكر لاسم الصحابي الذي رفعه كعادته . واللفظ المروي لا معنى له إلا كون آباءه (ص) ولدوا من نكاح لا من سفاح وهو معنى صحيح وردت فيه أحاديث أخرى . ولو فرضنا أنه روى باللفظ الذي ذكرناه لاحتمل هذا المعنى أيضا وكان حمه عليه جمعا بينه وبين القرآن والأحاديث الصحيحة أولى من جعله أصلا وإرجاعها إليه بالتأويل والتكلف. والذي خرجناه إنما جعله في دلائل طهارة نسبة لا إيمان أصوله ومما ذكر السيوطي من الدلائل في معنى هذه المسألة قوله تعالى ( وتقلبك في الساجدين ) لقول بعضهم إن معناه في أصلاب الطاهرين أي المؤمنين وروى أبو نعيم أنهم الأنبياء ، ويبطل ذلك ما ذكرنا من المعارضة وقوله تعالى قبل الآية ( الذي يراك حين تقوم ) أي ويرى تقلبك في الساجدين فهو لا يحتمل الماضي وإنما معناه كما قال ابن عباس وغيره : الذي يراك حين تقوم في الصلاة ويرى تقلبك في المصلين أي معهم وبينهم . وما روى عنه من أن المعنى تقلبه من صلب نبي إلى صلب نبي حتى أخرجه نبيا - لا يصح سنداً ولا متناً ولا لغة . وتفصيل ذلك سيأتي في محله

وأما الأحاديث الصحيحة المعارضة لحديث أبي نعيم التي أشرنا إليها في سياق الكلام غير حديث البخاري في مسخ آزر فأعهمها ما ورد في أبوي الرسول الطاهرين صلى الله عليه وآله وسلم فقد روى مسلم في صحيحه من حديث أنس بن ثابت أن رجلا قال يارسول الله أين أبي ؟ قال « في النار » قال فلما قما الرجل دعاه فقال « إن أبي وأباك في النار » قال النووي في شرحه : فيه أن من مات على الكفر فهو في النار ولا تنفعه قرابة المقرين ، وفيه أن من مات في الفترة على ما كانت عليه

العرب من عبادة الأوثان فهو من أهل النار ، وليس هذا مؤاخذه قبل بلوغ الدعوة فإن هؤلاء كانت قد بلغتهم دعوة إبراهيم وغيره من الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم وقوله (ص) « إن أبي وأباك في النار » هو من حسن العشرة للتسليية بالاشتراك في المصيبة ومعنى «قفا» ولى قفاه منصرفا اه وورد حديث مثله في أمه (ص) أخرجه الامام أحمد

وروى مسلم أيضا من طريق مروان بن معاوية عن زيد بن كيسان عن أبي حازم عن أبي هريرة قال قال رسول الله (ص) « استأذنت ربي أن أستغفر لأمي فلم يأذن لي واستأذنته أن أزور قبرها فأذن لي » ورواه من طريق محمد بن عبيد بن لفظ : « زار النبي (ص) قبر أمه فبكى وأبكى من حوله فقال (ص) استأذنت ربي في أن أستغفر لها فلم يأذن لي واستأذنته في أن أزور قبرها فأذن لي فزوروا القبور فإنها تذكركم الموت » وذكر النووي أن هذه الرواية وجدت في نسخ المغاربة دون المشاركة ولكنها توجد في كثير من الأصول في آخر كتاب الجنائز ويضرب عليها وربما كتبت في الحاشية . وذكر أن الحديث رواه من هذه الطريق أبو داود والنسائي وابن ماجه ورجاله عندهم كلهم ثقات قال فهو حديث صحيح بلا شك .

وقال النووي في شرح الحديث : فيه جواز زيارة المشركين في الحياة وقبورهم بعد الوفاة لأنه إذا جازت زيارتهم بعد الوفاة في الحياة أولى ، وقد قال تعالى ( وصاحبهما في الدنيا معروفا ) وفيه النهي عن الاستغفار للكفار . قال القاضي عياض رحمه الله : سبب زيارته (ص) قبرها أنه قصد الموعظة والذكرى بمشاهدة قبرها ، ويؤيد قوله (ص) في آخر الحديث « فزوروا القبور فإنها تذكركم الموت » انتهى فهذا كلام أهل السنة وقد ورد في التفسير المأثور عن ابن مسعود وابن عباس وغيرهما من عدة طرق ان قوله تعالى في سورة التوبة ( ٩ : ١١٤ ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولى قرى من بعده ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم ١١٥ وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه إن إبراهيم لاواه حلیم ) نزلت في هذه الواقعة . ولكن روى الشيخان وغيرهما أنها نزلت لما عرض النبي (ص) على أبي طالب عند موته أن يقول لا إله إلا الله ليحاج له بها أو يجادل عنه أو يشفع له بها وكان عنده أبو جهل فجعل يقول له أترغب

(الانعام : س ٦) إنكار السيوطي لبعض الأحاديث الصحيحة وتفصيله من بعض ٥٤٣

عن ملة عبد المطلب ؟ فقال آخر ما كلمهم إنه على ملة عبد المطلب وأبي أن يقولها فحينئذ قال النبي (ص) «والله لأستغفرن لك ما لم أنه عنك» فأُنزل الله ( ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ) الخ وأُنزل الله في أبي طالب فقال لرسول الله (ص) (٥٦:٢٨) إنك لا تهتدى من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء) قيل في تفسير « من أحببت » من أحببت هدايته ، وقيل من أحببته بقرابة ونحوها.

قال الحافظ عند شرح هذا الحديث من كتاب التفسير في البخاري حين ذكره في تفسير سورة القصص: وفيه إشكال لأن وفاة أبي طالب كانت بمكة قبل الهجرة اتفاقاً وقد ثبت أن النبي (ص) أتى قبر أمه لما اعتمر فاستأذن ربه أن يستغفر لها فنزلت هذه الآية والأصل عدم تكرر النزول ، ثم ذكر الروايات في ذلك عن الحاكم وابن أبي حاتم والطبري والطبراني ثم قال : ويحتمل أن يكون نزول الآية متأخر وإن كان سببها تقدم ويكون لنزولها سببان متقدم وهو أمر أبي طالب ومتأخر وهو أمر آمنة ويؤيد تأخير النزول ما تقدم في تفسير براءة من استغفاره (ص) للمنافقين حتى نزل النهي عن ذلك فإن ذلك يقتضى تأخير النزول وإن تقدم السبب وبشير إلى ذلك أيضاً قوله في حديث الباب : وأُنزل الله في أبي طالب ( إنك لا تهتدى من أحببت ) لأنه يشعر بأن الآية الأولى نزلت في أبي طالب وفي غيره والثانية نزلت فيه وحده اه ثم أيد الحافظ تعدد النزول بروايات أخرى فيمن استغفر لوالديه المشركين ومن استأذن في ذلك ، ومعنى ذلك أن الصحابة كانوا يقولون في الآية الدالة على حكم وقع له عدة أسباب أمها نزلت في تلك الأسباب أى نزلت مبينة لحكم الله فيها وإن تأخرت عنها ، وسيأتى تحقيق هذه المسائل في محلها إن شاء الله تعالى .

ومن غريب التعصب للرأى أن السيوطي حاول في بعض رسائله إعلال أحاديث الزيارة فزعم أنه لم يروها أحد من أصحاب الصحاح ولا السنن وحصر روايتها في الحاكم وأحمد وسائر من ذكر شيخه الحافظ ابن حجر في شرح البخاري وأشرنا إليه آنفاً كأنه ظن أنها لو كانت في الصحاح أو السنن لما اقتصر الحافظ على من ذكر من خرجها مع ما عرف من عادته أنه يذكر جميع طرق الحديث أو أقواها، وفاته إنه إنما

أراد هنا ذكر ما ثبت في سبب نزول الآية من أحاديث الزيارة وما رواه مسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجه فيها ليس فيه ذكر نزول الآية في ذلك ، ولكن أين حفظ السيوطي رحمه الله تعالى ؟ أليس أهون ما يدل عليه هذا الإنكار أنه لم يكن حافظاً للصحاح والسنن حفظاً ، وإنما كان يراجع الكتب عند الحاجة وينقل منها نقلاً ؟

ومما ذكر السيوطي في التفضي من حديث « إن أبي وأباك في النار » أن المراد بأبيه فيه عمه أبو طالب وفي حديث عرض كلمة التوحيد على أبي طالب ما يبطل دعواه إيمان جميع آباء الرسول (ص) وهو أن آخر ما قاله أبو طالب: إنه على ملة عبد المطلب . فهو دليل على أن ملة عبد المطلب تنافي كلمة التوحيد التي هي عنوان الاسلام (ومنه) زعمه أن الحديث قد نسخ وعلله نسي قول الأصوليين أن الأخبار لا تنسخ ولا نقول إنه جهله فقد قرره في الاتقان تقريراً وقد تقدم أن إطلاق كلمة الأب على العم مجاز لا يصح في اللغة إلا بقريئة مانعة من ارادة المعنى الحقيقي وسياق الحديث يعين المعنى الحقيقي ، فإذا جاز أن يكون السائل عن أبيه أراد عمه يجوز أن يكون معنى الحديث « إن عمي وعمك في النار »

ولعمري إن من يقول مثل هذه الأقوال لا يرد عليه ولا يصح أن يحكى قوله إلا في مقام التعجب أو مقام الاعتبار والرد، على أن بعض العلماء ردوا عليه ومع ذلك اغتر كثير من بما أورده في نجاة الأبوين ومن حديث إحيائهما وإيمانهما الذي قال بعض الحفاظ بوضعه وغاية ما قرره هو أنه ضعيف لا موضوع وهو معارض بالآيات والأحاديث الصحاح (ومنه) أنهم من أهل الفترة وجمهور الأشاعر على القول بنجاتهم ولكنهم استثنوا من ورد النص بأنهم من أهل النار وأقوى ما قاله هو وغيره وأرجاه ما ورد من الأحاديث في امتحان الله تعالى لأهل الفترة يوم القيامة ونجاة بعضهم به هذا إذا لم يصح ما نقلناه عن النووي من جزمه بأن مشركي العرب قد بلغتهم دعوة إبراهيم وغيره وفيه بحث سيأتي في موضعه إن شاء الله تعالى وإذ حق نجاة الأبوين الطاهرين بالامتحان يكون ما ورد فيهما خاصاً بما قبل الامتحان .

﴿ حكمة النصوص في كفر بعض أرحام الرسل الأقرين ﴾

إن الذين اتخذوا استنباطهم البعيد من الروايات الضعيفة والمنكرة أصلاً في إثبات  
إيمان آباء الرسول (ص) يؤولون لأجله الآيات الكثيرة والأحاديث الصحيحة  
الصريحة - قد غفلوا عن أمر عظيم وهو الحكمة والفائدة في الإكثار من التصريح  
بكفر والد إبراهيم في القرآن وما في معناه كقصة ابن نوح الذي أصر على كفره ، ولم  
يرض أن يركب السفينة مع والده وأهله ، وفي تصريح الرسول (ص) بما يكون من  
أسر إبراهيم الخليل مع والده يوم القيامة ، وتصريحه أيضاً بأن آباءه في النار ، وبدم  
إذن الله تعالى له في الاستغفار لأمه ولا لعلمه الذي رباه وله عليه أعظم الحقوق . ومثل  
ذلك فيما يظهر إنزال سورة في سوء حال أبي لهب ومصيره إلى النار وهو عم الرسول (ص)  
إن الحكمة البالغة والفائدة الظاهرة من هذه النصوص هي تقرير أصل التوحيد  
المأدوم لقاعدة الوثنية بالفصل بين ما هو لله وما هو لرسوله ، وهو أن الرسل عليهم  
الصلاة والسلام لم يرسلوا إلا مبشرين ومنذرين ، ما عليهم إلا تبليغ دين الله  
وإنامته ، وليس لهم من الأمر شيء ولا يملكون لأحد ضراً ولا نفعاً ، وليس  
عليهم هدى أحد ولا رشده بالفعل ، وإنما عليهم هداية التعليم والحجة فلا يهدون من  
أحبوا ولا يغنون عنه من الله شيئاً وإن كان أقرب الناس وأحبهم إليهم في النسب  
والمعاملة الدنيوية . وأما قاعدة وثنية العرب وغيرهم فهي اتخاذ أولياء من العباد يزعمون  
أهمهم وسطاء بين الله وبين عبادته في شؤون الخلق والإيجاد ، والإشقاء والإسعاد ،  
والسلب والإمداد ، لافي مجرد التبليغ والإرشاد ، قياساً على ما يعبدون من الأقربين  
والمقر بين ، عند الملوك المستبدين ، فهم لذلك يدعونهم مع الله أو من دون الله  
(ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله)  
وكانوا يعبرون عنهم بالأولياء والشركاء كما قال تعالى (والذين اتخذوا من دونه أولياء  
ما تعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى) الآية ، وكانوا يقولون في طوافهم : لبيك  
لإشريك لك ، لإشريكاً هو لك ، تملكه وما ملك .

وأصل عبادة أصنامهم وأوثانهم الغلو في تعظيم الصالحين فهي مأخوذة عن قوم نوح

كان فيهم رجال صالحون هلكوا فأوحى الشيطان إلى قومهم أن انصبوا إلى مجالسهم أنصاباً وسموها بأسمائهم فعملوا فلم تعبد حتى إذا هلك أولئك ونسخ العلم عبت ( راجع سورة نوح من كتاب التفسير في صحيح البخارى ) وقد هدم القرآن جميع قواعد شرك العرب وغيرهم من الوثنيين وأهل الكتاب الذين جعلوا مدار السعادة والنجاة على شفاعة أنبيائهم وأوليائهم ، لا على اتباعهم في الإيمان والعمل وفضل الله تعالى ، ولما كان إبراهيم أعلى البشر مقاماً في أنفس العرب ومقامه الأعلى في الرسل عند أهل الكتاب مقامه - كرر الله تعالى في كتابه ذكر كفر والده واجتهاده هو في هدايته وعنايته بالاستغفار وأن ذلك كله لم يفده شيئاً ، وزاد الرسول الأعظم ( ص ) فيبين لنا ما أطلعه الله عليه من عاقبته السوءى في الآخرة ، وذكر أيضاً عن أبويه ما علمت من روايات الصحيحين وغيرهما ليعلم الناس أن مدار النجاة في الآخرة على الإيمان الصحيح الأذعانى المستلزم للعمل بما جاء به الرسل عليهم السلام ، لا بأشخاص الرسل وتأثيرهم الشخصى عند الله كتأثير الأقر بين والمقربين ، عند الملوك المستبدين ، إذ يحملونهم بالشفاعة أو الاقتاع على عفو عن مذنب أو إحسان إلى غير مستحق ، وهذه هى نظرية الوثنيين فى الشفاعة التى نفاها القرآن الحجد ، وأثبت أن الشفاعة لله جميعاً لا يشفع عنده أحد إلا من بعد إذنه للشافع ورضاه عن المشفوع له . وقد تقدم تفصيل ذلك فى تفسير هذه السورة من هذا الجزء وفى غيرها .

ولا يرد على حصر وظيفة الرسل فى التبليغ بالقول والفعل ما يؤيدهم الله تعالى به من الآيات فإنها وإن كان بعضها يحصل بقول أو فعل منهم لا يصح أن تعد من جملة كسبهم وتصرفهم ، ولا أن يترتب على ذلك أن يدعوا أحياء وأمواتاً لفعلها كإبراء الأكمه وإحياء الميت بل هى من تصرف الله تعالى وحده سواء منها ما لا دخل لهم فيه بقول ولا فعل كإعجاز القرآن وما يجرى عقب قول كقول الرسول للميت « قم ياذن الله » أو فعل كالقاء موسى لعصاه أو ضربه البحر بها ، قال تعالى ( ٢٩ : ٥٠ ) وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه ؟ قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين ) وهذه الآية نص فى الموضوع وفى معناها آيات تقدم بعضها فيما فسرنا من هذه السورة ( الأنعام ) وسأبى من آخر هذا الجزء منها ( قل إنما الآيات عند الله ) وما هو بمعناها قوله تعالى بعد حكاية

ما اقترحه كفار مكة على الرسول في سورة الاسراء ( ١٧ : ٩٤ ) قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولا ؟ ) أى فأنا لا أقدر على ذلك بصفى البشرية لأننى مثلكم فيها وليس من شأن الرسول ذلك من حيث هو رسول مبلغ عن الله تعالى .  
لولا تقرير هذه القاعدة لما ظهرت حكمة تلك العناية بتكرار ذكر كفراى ابراهيم في القرآن الحكيم كالآيات التي في سورة مريم ( ١٩ : ٤١ - ٤٨ ) وكذا كرايه قبل قومه في خبر بعثته في هذه السورة ( الأنعام ) وفي سورة الأنبياء ( ٢١ : ٥٢ ) الخ وسورة الشعراء ( ٢٦ : ٧٠ ) الخ وسورة الصافات ( ٣٧ : ٨٥ ) الخ وسورة الزخرف ( ٤٣ : ٢٦ ) فمن تأمل في هذه الآيات وما في معناها كآية الاستغفار له في سورة براءة ( ٩ : ١١٤ ) - وتقدمت آنفاً - وقوله تعالى في سورة الممتحنة ( ٦٠ : ٣ ) لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم يوم القيامة يفصل بينكم والله بما تعملون بصير ، قد كانت لكم أسوة حسنة في ابراهيم والذين آمنوا معه إذ قالوا لقومهم إنا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبداً حتى تؤمنوا بالله وحده ، لإقول ابراهيم لأبيه لأستغفرن لك وما أملكك من الله من شيء ) من تأمل ذلك كله جزم بما قلناه وأجدر بنا وقد وفقنا الله تعالى إلى إظهار الحق بهذه الشواهد والبيئات ، أن ندعو الله تعالى بالدعاء المتمم لهذه الآيات ، فنقول ( ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير \* ربنا لا تجعلنا فتنة للذين كفروا واغفر لنا ربنا إنك أنت العزيز الحكيم )  
هذا وإن كلام بعض الذين حاولوا إثبات إيمان جميع آباء الخليلين أو جميع الأنبياء وإيمان أبى طالب يدور على ما يقابل هذا الأصل وهو العاوي فيهم بدعوى أن كرامتهم تنفع أولى القرى منهم فتكون سبباً لهدايتهم إلى الإيمان ولا سيما من يسوءهم ويؤذيهم بقاؤه على الكفر ، وبن يدعوهم أو يدعو بعض الصالحين من أتباعهم لجلب النفع أو لكشف الضر ، يظنون أنهم ينالون سعادة الدنيا والآخرة بالتوسل بذواتهم ، لا بما مر الله من اتباعهم ، ومنهم من يعتقد أنهم يخرجون من قبورهم ، ويقضون الحوائج التي تطالب منهم بأشخاصهم ، وذلك مصادم لتلك النصوص كلها ولما في معناها من قواعد التوحيد وكون الدعاء عبادة لا يكون إلا لله تعالى ( ١٧ : ٥٦ ) قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلاً ٥٧ أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم

الوسيلة أهيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه ، إن عذاب ربك كان محذورا) وإذا كانت هذه الأمة لم تسلم من وجود أناس قد اتبعوا سنن من قبلهم في الغلوفى الأنبياء والصالحين مع هذه النصوص الكثيرة الصريحة فى الكتاب والسنة ، ومع تحذير النبي للأمة من اتباع سننهم فكيف لولم توجد هذه النصوص بهذه الصراحة وهذا التحذير ؟ .

نعم إن من الناس الراسخين فى التوحيد من يحمله حب الرسول عليه صلوات الله وسلامه على تقوية كل قول يمكن أن يستنبط منه نجاة أبويه الطاهرين أو جميع أصوله وإنما يحسن هذا بشرط أن لا يكون فى ذلك تحريف لكلامه أو كلام الله تبارك وتعالى ، ولا إخلال بمقاصد الرسالة وأصول الدين ، فإن الحب الصحيح لله ولرسوله الذى هو آية الإيمان إنما يثبت ويتحقق بالاتباع وإقامة الدين ، ومن يرجح قرابة الرسول على رسالته فإنما حبه له ولهم حب هوى للعصبية والنسب ، لا حب هدى باتباع ما أوجب الله على لسانه أو استحبه ، وقد كان أبو طالب أشد الناس حبا للرسول الله (ص) عصبية لقرابته ، لا اتباعا لرسالته ، وكل مؤمن يتمنى لو كان آمن به ، كما روى عن الصديق من تفضيل إيمانه على إيمان والده ، ولكن ثبت فى صحيح البخارى أنه بعد أن كان أعظم وأقوى ظهور ومانع للرسول (ص) من أعدائه لقرابته قد أبى أن يقر عينه عند الوفاة بالنطق بكلمة « لا إله إلا الله » ولم يمنع ذلك بعض الغلاة من القول بإسلامه ، ولا مارواه البخارى ومسلم فى الصحيحين أيضا من حديث أخيه العباس بن عبد المطلب : قال للنبي صلى الله عليه وآله وسلم « ما أغنيت عن عمك فوالله كان يحوطك ويغضب لك ؟ قال هوفى ضحضاح من نار ولولا أنا لكان فى الدرك الأسفل من النار » وروى من حديث أبى سعيد الخدرى أنه سمع النبي (ص) - وذكر عنده عمه فقال « لعله تنفعه شفاعتى يوم القيامة فيجعل فى ضحضاح من النار يبلغ كعبه . يغلى منه دماغه » فهذا رجاء الذى قبله خبر ، وفى هذا الحديث من الإشكال أنه معارض بقوله تعالى ( فما تنفعهم شفاعة الشافعين ) وما فى معناها من الآيات كقولها تعالى فى الملائكة والمسيح ( ولا يشفعون إلا لمن ارتضى ) أى لأهل التوحيد كما روى عن مفسرى السلف ، وبحديث عدم نفع شفاعة إبراهيم لأبيه - إن ضحح أن يسمى ذلك شفاعة - وأحاديث أخرى ،



وقد يحاب عن حديث أبي سعيد على طريقة العلماء في مثله بأن هذا الرجاء ليس اعتقاداً جازماً ولا خبراً عن الله تعالى فيحتمل أن يكون وقع منه (ص) قبل إعرام الله تعالى إياه بما ذكر في الآيات ، وليس في حديث العباس ذكر للشفاعة ولكنه بمعناها ، ويشير كلام الحافظ ابن حجر في شرح الحديث في باب قصة أبي طالب من الفتح إلى أن ذلك خصوصية له (ص) ولم يصرح بالاشكال . ويمكن أن يحاب بأن الشفاعة المنفية هي ما كان يعتقد المشركون من تأثير الشفعاء في إرادة الباري سبحانه وتعالى كنتأثير الشفعاء عند الملوك وعظماء الدنيا ، وبأن الشفاعة لا تنفع الكافر بإنقاذه من النار وجعله من أهل الجنة كما أن أعماله الصالحة في الدنيا لا تنفعه هذا النوع من النفع لأن تأثير الكفر يغلب تأثيرها ولكنها قد تنفع بجعل عذاب المشفوع له بفضيلة فيه وعمل صالح له أخف من عذاب الكافر الذي ليس له فضائل ولا أعمال صالحة مثلها كما يدل عليه ماورد في تفاوت عذاب أهل النار . وما أجدر أبا طالب بأن يكون أخف الكفار عذاباً بأعماله الصالحة التي أجلها كفالة الرسول وحفظه وحياطته بل روى عنه أنه كان مصدقاً له ولكنه أصصر على الشرك استكباراً وحمية لما كان عليه أبوه وقومه وقد أثار هذه الحمية فيه أبو جهل لعنه الله وكذا عبد الله بن أبي أمية رضى الله عنه فقد آمن بعد ذلك - إذ كانا لديه في وقت تلك الدعوة كما تقدم وروى أحمد من حديث أبي هريرة أنه قال للنبي (ص) : لولا أن تعيرني قریش يقولون ما حمله على ذلك إلا جزع الموت لا قررت بها عينك . فكان جل كفره غلبة الحمية الجاهلية وتعظيم الآباء بتقليدهم وإثارة ذلك على الشهادة بالحق ، فأين هو من كفر المعاندين الذين آذوا الرسول والمؤمنين بكل ما استطاعوا من أنواع الأذى وأخرجوهم من ديارهم وأموالهم وما زالوا يحاربونهم ويحرضون الناس عليهم إلى أن خذلهم الله تعالى ونصر رسوله والمؤمنين عليهم ؟ ولكن يرد على ذلك أن من كان مستحقاً لأخف العذاب وجوزى به لا يكون منتفعاً بالشفاعة . والتخفيف بسببها بعد الاستحقاق معارض بقوله تعالى ( ولا يخفف عنهم من عذابها ) وبخصوص أخرى فلا يظهر معنى للشفاعة إلا على قول من يقول ان كل الشفاعات تكريم صوري للشفعاء بما يجزيه الله تعالى عقب شفاعتهم لآبها ، كما يقول الأشعرية في جميع الأسباب :

بعد كتابة ما تقدم وجمعه للطبع راجت شرح الحافظ للحديث في كتاب الرقاق من البخار فإذا هو قد ذكر الاشكال وأجوبة عنه بمعنى ما تقدم من الخصوصية وتخصيص العموم وكون التخفيف من عذاب المعاصي دون الكفر ، والتجوز في لفظ الشفاعة فنقل عن ( المفهم شرح صحيح مسلم ) للقرطبي أن أبا طالب لما بالغ في إكرام النبي (ص) والذب عنه جوزى على ذلك بالتخفيف فأطلق على ذلك شفاعة لكونها بسببه اهـ

هذا وإن في المسألة مباحث نرجى القول فيها إلى تفسير آيات السور الأخرى التي أشرنا إليها في سياق هذا الكلام ونحتم الكلام هنا بمسألتين من متعلقاته

﴿ المسألة الأولى : حظر إيذاء الرسول أو آله بذكر أبيه أو عمه بسوء ﴾

إذا علمت أن حكمة بيان كتاب الله تعالى وحديث رسوله (ص) لكفر من ذكر وعذابهم في التاريخ تقرير أساس الدين وهو التوحيد على أكمل وجه فاعلم أن الذي يطلب شرعا هو أن يذكر ذلك في مقام التعليم وهو يشمل قراءة القرآن وتفسيره ورواية الحديث وشرحه... ومنه أو مثله السيرة النبوية وتاريخ الإسلام وبيان عقيدة أهل السنة والجماعة ومن وافقهم من الفرق والرد على من خالفهم . ولا يجوز أن يتجاوز ذلك إلى ما يخل بالأدب ، ويؤذى الرسول أو آله بحسب أو نسب ، وناهيك بالألم والأب ، وبأبي طالب دون أبي لهب ، بل لا ينبغي أن يذكر أبو لهب بسوء موصوفا بكونه عم الرسول (ص) إلا في مقام التعليم والبيان الذي تقدم ، وقد ثبت في الصحيحين وغيرها من حديث عائشة قالت « استأذن حسان بن ثابت النبي (ص) في هجاء المشركين قال : كيف بنسبي فيهم ؟ فقال حسان : لاسلنك منهم كما تسل الشعرة من العجين » أي لأخلص نسبيك من أنسابهم حتى لا يصيبه من الهجو شيء ، وفي رواية أنه استأذنه في هجو أبي سفيان فقال « كيف بقرايتي منه ؟ » فأجاب حسان بنحو ما تقدم وقد كان أبو سفيان يؤمئذ أشد الناس عداوة للنبي (ص)

ومن هدى علماء السلف في ذلك واقعتان رويتا عن عمر بن عبد العزيز (رض) وناهيك بعلمه وهديه ( إحداهما ) أنه أتى بكاتب يخط بين يديه وكان أبوه كافرا

فقال للذي جاء به : لو كنت جئت به من أولاد المهاجرين ، فقال الكاتب : ماضر رسول الله (ص) كفر أبيه . فقال عمر : قد جعلته مثلاً ! لا تخط بين يدي بقلم أبدا . (الثانية) أنه قال لسليمان بن سعد : بلغني أن أبا عاملنا بمكان كذا وكذا زنديق . قال وما يضره ذلك يا أمير المؤمنين ؟ قد كان أبو النبي (ص) كافراً فما ضره . فغضب عمر غضباً شديداً وقال : ما وجدت له مثلاً غير النبي (ص) قال فعزله عن الدواوين ومنه أن الشافعي (رض) قال : وقطع رسول الله (ص) امرأة - أي يدها - لها شرف فكلم فيها فقال «لو سرقت فلانة - لامرأة شريفة - أقطعت يدها» وإنما قال (ص) «لو سرقت فاطمة» فكفى الشافعي عن فاطمة عليها السلام ولم يذكر اسمها مبالغة في الأدب مع أن إسناد السرقة إليها في الحديث مفروض فرضاً لا واقع وهو يذكرك في سياق الاستنباط من السنة الذي يجوز فيه ما هو أعظم من ذلك . ومن هذا القبيل : ما فعله أبو داود - رحمه الله تعالى - في حديث تعزية فاطمة عليها السلام في ميت وقول النبي (ص) لها « فلعلك بلغت معهم الكدى » أي المقابر ، قالت : معاذ الله وقد سمعتك تذكرك فيها ما تذكرك ! فقال لها كما في سنن النسائي « لو بلغت معهم ما رأيت الجنة حتى يراها جد أبيك » وأما أبو داود فرواه هكذا : قال « لو بلغت معهم الكدى » فذكر تشديداً عظيماً اه وقالوا إنه ترك التصريح بآخر الحديث من باب الأدب .

فإن قيل : أي المحدثين خير عمال في هذا الحديث ؟ النسائي الذي رواه بلفظه وعمل بأمر النبي (ص) أن يبلغ القول عنه كما سمع كما في حديث عبد الله بن مسعود عند أحمد والترمذي وما في معناه من الأمر بتبليغ الشاهد الغائب في خطبة حجة الوداع كما في الصحيحين وغيرها ، أم أبو داود الذي راعى الأدب بحذف ما حذف ؟ فالجواب أن الذي جرى عليه حملة السنة ومبلغوها للأمة من السلف الصالح هو وجوب تبليغ النص بلفظه على من حفظه أو بمعناه إذا وعاه ووثق بقدرته على أدائه ولهؤلاء الاعلام أعظم منة في عمق الأمة الإسلامية بنقل السنة إليها كما رووها وضبط متونها ووزن أسانيدها بميزان الجرح والتعديل المستقيم ، والشافعي وأبو داود رحمهما الله تعالى من أئمتهم . وإنما يحسن مثل ما روى عنهما من الأدب العالي مع بضعة الرسول سيدة النساء عليها السلام إذا كان لا يضيع به شيء من الحديث كذا كره

لمن يعلم الأصل المروي أو لمن لا مصلحة له في العلم بنصه والله أعلم ، ولو كان أئمة الحديث يستبيحون حذف شيء منها لما وثقنا بنقلهم ولكن علم ضد ذلك من سيرتهم ومن روايتهم للأحاديث المشككة كغيرها ومن جرحهم لمن غير أو بدل أو حذف أو زاد أو نقص أو خالف الثقات في شيء من المتون وإن كان غرضه التعظيم ، والظاهر أن الشافعي وأبا داود قالا ماقالا عالين بأنه لا يضيع من الحديث شيئاً لأنه محفوظ مشهور

### ﴿ المسألة الثانية ما مذهب أهل السنة؟ ﴾

قد علمت أن السيد الألبوسي عزا القول بإيمان أبي إبراهيم الخليل (ص) إلى الجهم الغنير من أئمة أهل السنة وأن هذه هفوة منه عما الله تعالى عنه ، ولا يخفى على مثله أن هذا اللفظ لا يصح أن يطلق على رأى كل من صنف رسالة أو كتاباً من المنتسبين إلى مذاهب أهل السنة في الأصول أو الفروع . وإنما مذهب أهل السنة والجماعة ما كان عليه السواد الأعظم من الصحابة وعلماء التابعين وأئمة الحديث والفقه ممن تبعهم في الاعتصام بنصوص الكتاب والسنة من غير تحريف ولا تكلف لإرجاع ظواهرها إلى ما ابتدع من البدع والآراء التي أحدثها أهل الأهواء ومنهم فقهاء الأمصار المشهورون كأبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وسفيان الثوري والأوزاعي وداود وغيرهم . وقد انتسب إلى بعض مذاهب هؤلاء كثير من أهل الكلام فخالقهم في بعض الأصول كبعض المعتزلة من الشافعية وكثير من المعتزلة والمرجئة من الحنفية ، وأقرب المتكلمين إليهم الأشاعرة وأكثرتهم من المالكية والشافعية والماتريدية من الحنفية ، ولكن هؤلاء قد اضطروا إلى الخوض في مسائل من الكلام لم تؤثر عن أئمتهم في الفقه ولا عن غيرهم من السلف الصالح ، واختلف الأشعرية والماتريدية في كثير منها كما اختلف الأولون منهم في عدة مسائل خالف بعضهم فيها الأشعرية أو خالف بعضهم بعضاً - فهم على انتسابهم كلهم إلى السنة لا يصح أن يجعل كل مقرر واحد أو آحاد منهم مذهباً لأهل السنة والجماعة وإن تقلد ذلك الكثيرون من الناس ، وإنما القاعدة في كل ما حدث بعد الصدر لأول من الأقوال والآراء وتنازع فيه العلماء فلم يجمعوا فيه على قول أن يرد إلى الكتاب والسنة فيؤخذ

ما وافقها ويرد ما خالفهما عملاً بقوله تعالى ( فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول ) الآية وقد بينا نصوص القرآن والسنة الصحيحة في مسألة آباء الرسول (ص) وكلام بعض علماء السلف والخلف في الأخذ بها من غير تأويل فكل ما خالفها فهو مردود وليس من مذهب أهل السنة في شئ

هذا - وإنني بعد كتابة ما تقدم وجمعه للطبع عثرت بالمصادفة على ما كتبه الأوسى في مسألة استغفار إبراهيم لأبيه من تفسير سورة الممتحنة فإذا هو مبنى على رجوعه عن هفوته التي نقلناها عنه وانتقدناها عليه وحملاً ذلك على مراجعة ما كتبه في المسألة من تفسير سورة التوبة فإذا هو مثل الذي في تفسير سورة الممتحنة في بنائه على أن آزر أبو إبراهيم وأنه مات مشركاً وهذا هو اللائق بعلمه واستقلاله في الفهم وهذا شأن علماء السنة - إذا قال أحدهم قولاً لم يظهر له الدليل من الكتاب أو السنة الصحيحة على خلافه فإنه يرجع عن قوله إليهما سواء كان الدليل من أحدهما أو كليهما وهو من الخطأ الذي يغفره الله تعالى للمخلصين الأوابين ، بل ثبت في الحديث الصحيح أن الحاكم إذا اجتهد فأخطأ فله أجر أى أجر الاجتهاد وإذا اجتهد فأصاب كان له أجران أى أجر الاجتهاد وأجر الإصابة . وهذا مما يؤكد اتقاء الاعتراض بقول أى عالم خالف النص أو ما اشتهر عن السلف الصالح رضى الله تعالى عنهم ووقفنا للاقتداء بهم ( تفسير الآيات )

﴿وإن قال إبراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناماً آلهة﴾ هذه الجملة معطوفة على جملة (قل أندعو من دون الله) وما في حيزها (وهو آخر حجج المشركين في العقائد مهذوء بالأمر القولى وسيعاد هذا الأسلوب في السورة حجاجاً في الأحكام العمالية أيضاً) والظرف فيها متعلق بفعل عهد حذفه ، تقديره اذ كر أى واذا كر أيها الرسول لهؤلاء المشركين الذين لقنناك ما تقدم من الحجج على بطلان شركهم وضلالهم في عبادة ما لا يضرهم ولا ينفعهم ومن بيان هدى الله تعالى والإسلام له - اذ كر لهم عقب هذا قصة إبراهيم جدهم الذى يجلبونه ويدعون اتباع ملته حين قال لأبيه آزر منكراً عليه وعلى قومه شركهم: أتتخذ أصناماً آلهة تعبدونها من دون الله الذى خلقك وخلقها وهو المستحق للعبادة من دونها ﴿إني أراك وقومك في ضلال مبين﴾ الضلال العدول عن الطريق الموصول إلى الغاية التى يطلبها العاقل من سيره الحسى

أو العنوى و غاية الدين تركية النفس بمعرفة الله وعبادته وما شرعه من الأعمال والآداب للفوز بسعادة الدارين . وأما عبادة غير الله تعالى ولو بقصد التقرب إليه فهو مدس للنفس مفسد لما فلا يوصلها إلا إلى الملاك الأبدى . والتعبير عنها بالضلال ليس فيه سب ولا جفاء ولا غلظة كما زعم من استشككته من الولد للوالد وقابله بأمر الله تعالى لموسى وهارون أن يقولوا لفرعون قولاً ليناً وأجاب عنه بأنه حسن المصلحة كالشدّة في تربية الأولاد أحياناً، ومن استدل به على أن آزر كان عم إبراهيم لا والده . فالصواب أن التعبير بالضلال البين هنا بيان للواقع باللفظ الذي يدل عليه لغة كقوله تعالى ( ووجدك ضالاً فهدى ) وكقولك لمن تراه منحرفاً عن الطريق الحسى : إن الطريق من هنا فانت حائد أو ضال عنه ومعنى قول ابراهيم لأبيه إني أراك وقومك الذين يعبدون هذه الأصنام مثلك في ضلال عن صراط الحق المستقيم ، بين ظاهر لا شبهة للهدى فيه ، فإن هذه الأصنام التي اتخذتموها آلهة لكم لم تكن آلهة في أنفسها بل يتخذكم وجعلكم ، ولستم من خلقها ولا من صنعها بل هي من صنعكم ، ولا تقدر على نفعكم ولا ضرركم ، وذلك أنها تماثيل تتحتونها من الحجارة أو تقطعونها من الخشب أو تصوغونها من المعدن ، فأنتم أفضل منها ومساوون في أصل الخلقة لمن جعلت مثله لهم من الناس ، أو لما صنعت مذكرة به من الثيرات ، ولا يليق بالإنسان أن يعبد ما هو دونه ولا ما هو مساو له في كونه مخلوقاً مقهوراً بتصرف الخالق ، ومر بوباً فقيراً محتاجاً إلى الرب الغني القادر ، وقد دلت آثار أولئك القوم التي اكتشفت في العراق على صحة ما عرف في التاريخ من عبادتهم للأصنام الكثيرة حتى كان يكون لكل منهم صنم خاص به سواء الملوك والسوقة في ذلك ، وكانوا يعبدون الفلك ونيراته عامة والدرارى السبع خاصة ، كما يعلم من قوله تعالى

﴿وكذلك ترى ابراهيم ملكوت السموات والأرض﴾ أى وكما أرىنا ابراهيم الحق في أمر أبيه وقومه وهو أنهم كانوا على ضلال بين في عبادتهم للأصنام كتنازيره المرة بعد المرة ملكوت السموات والأرض ، على هذه الطريقة التي يعرف بها الحق ، فهى رؤية بصرية . تتبعها رؤية البصيرة العقلية ، وإنما قال نزيه دون أرىناه لاستحضار صورة الحال الماضية التي كانت تتجدد وتتكرر بتجدد رؤية آياته تعالى في ذلك

الملكوت العظيم كما يعلم من التعليل الآت ، والتفصيل المترتب على هذا الإجمال في الآيات ، والملكوت المملكة أو الملك العظيم والعز والسلطان، وإطلاق الصوفية إياه على عالم الغيب اصطلاح . قال في اللسان : وملك الله تعالى وملكوته سلطانه وعظمته ولقلائن ملكوت العراق أى عزه وسلطانه وملكه، وعن اللحياني، والملكوت من الملك كالرهبوت من الرهبة ويقال للملكوت ملكوة (كترقوة) اه وقال الراغب والملكوت تختص بملك الله تعالى وهو مصدر ملك أدخلت فيه التاء نحو رحوت ورهبوت اه وصرح بعضهم بأن هذه التاء المبالغة على قاعدة زيادة المبنى لزيادة المعنى، فالملكوت الملك العظيم والرحوت الرحمة الواسعة والرهبوت الرهبة الشديدة .

وروى عن عكرمة أن كلمة ملكوت نبطية وأصلها بلسانهم ملكوتنا، وفي كتب اللغة أن النبط والانباط جليل من الناس يسكنون البطائح وغيرها من سواد العراق، فهم بقايا قوم ابراهيم في وطنه الأصلي إذا كانت سلسلة نسبهم محفوظة، ويقول المؤرخون إنهم من بقايا العمالقة وأنهم هاجروا من العراق بعد سقوط دولة الحواريين وتفرقوا في جزيرة العرب ثم أنشأوا دولة في الشمال منها . وقد روى عن علي وابن عباس (رض) أن كلا منهما قال : إننا نبط من كوئي ، وكوئي بلد ابراهيم (ص) كما يحفظ عن العرب ، ومراد الخبرين أن بني هاشم من ذرية ابراهيم وأن النبط من قومه ، وفيه إنكار احتقارهم لنسبهم أو ضعف لغتهم ، وقيل إن مرادها به التواضع ودم التفاخر بالأنساب ، وروى عن ابن عباس أن المراد بملكوت السموات والأرض خلقهما أى كقوله تعالى (أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء) وعن مجاهد أنه آياتهما، وعن قتادة أنه الشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والبحار ، وعن مجاهد وقاتدة وسعيد بن جبير والسدي أن الله تعالى أراه ما وراء مسارح الأبصار من السموات والأرض حتى انتهى بصرد إلى العرش، وزاد بعضهم أنه أراه خفيا أعمال العباد ومعاصيهم ، وليس لهذه الأقوال الأخيرة حجة من الحديث المرفوع وإنما استنبطوها فيما يظهر من إسناد الإرادة إلى الله عز وجل ، فإنه يدل على عناية خاصة، واختار ابن جرير ما رواه من تلك الأقوال أنه تعالى أراه من ملكوت السموات والأرض ما فيها من الشمس والقمر والشجر

والذواب وغير ذلك من عظيم سلطانه فيهما وحلى له بواطن الأمور وظواهرها ، ويتحقق ذلك بهدائته إياه إلى وجود الحجة فيها على وحدانيته تعالى وقدرته وعلمه وحكمته، وفضله ورحمته، ويدل على ذلك تعليل الإراءة، وما يترتب عليها من إقامة الحجة

أما التعليل فقوله تعالى ﴿ وليكون من الموقنين ﴾ قيل إن المعنى ولأجل إن يكون من أهل اليقين الراسخين فيه أريناه ما أرينا ، وبصرنا من أسرار الملكوت ما بصرنا ، وقيل أن هذا عطف على تعليل حذف لتفصوص الأذهان على استخراجها من قرآن الحال ، وأسلوب المقال ، أى نريه ذلك ليعرف سنننا في خلقنا ، وحكمنا في تدبير ملكنا، وآياتنا الدالة على ربوبيتنا وألوهيتنا، ليقم بها الحجة على المشركين الضالين ، وليكون في خاصة نفسه من الواقفين على عين اليقين ، وهو من الإيجاز البديع . واليقين في اللغة لاعتقاد الجازم المبنى على الأمارات والدلائل والاستنباط دون الحس والضرورة . وقال الراغب هو سكون الفهم مع ثبات الحكم ، وأنه من صفة العلم فوق المعرفة والدراية ، وبذلك جمع إبراهيم بين العلم النظرى والعلم اللدنى وأما ما يترتب على ذلك من الاهتداء إلى وجه الحجة والاستدلال فقوله عز وجل ﴿ فلما جاء جن عليه الليل رأى كوكباً ﴾ الخقال الراغب أصل الجن ستر الشيء عن الحاسة يقال جنه الليل وأجنه وأجن عليه . فجنه ستره وأجنه جعل له ما يجنه كقولك قبرته وأقبرته وسقيته وأسقيته، ووجن عليه كذا ستر عليه اهـ. ومنه الجن والجنة بالكسر والجنة بالضم وهى الترس يستر به ما يحاول العدو ضربه من الوجه والرأس وغيرهما ، والجنة بالفتح وهى البستان الذى يستر الشجر أرضه من الشمس. والكوكب والكوكبة واحد الكواكب وهى النجوم. والفلكيون يطلقون المؤنث على المجموعة المعينة منها والعرب تطلقه على الزهرة كما غلب إطلاق النجم معرّفًا على الثريا ولم ينقل إلينا تأنيث النجم والعامية تقول نجمة

والمعنى أن الله تعالى لما بدأ يريه ملكوت السموات والأرض تلك الإراءة التى علمها بما تقدم آنفاً ، كان من أول أمره فى ذلك أنه لما أظلم عليه الليل، وستره أو ستر عنه ما يحوله من عالم الأرض نظر فى ملكوت السماء فرأى كوكباً عظيماً امتاز أعلى سائر الكواكب بإشراقه وجذب النظر إليه. يدل على ذلك تنكير الكواكب. وقد روى عن ابن عباس



أنه المشتري الذي هو أعظم آلهة بعض عباد الكواكب من قدماء اليونان والروم وكان قديم إبراهيم سلفهم وأمتهم في هذه العبادة وعن قتادة أنه الزهرة . فماذا قال للمراه ؟

﴿ قال هذاري ﴾ أي مولاي ومدبر أمرى ، قيل إنه قال ذلك في مقام النظر والاستدلال لنفسه ، وقيل في مقام المناظرة والحجاج لقومه ، واعتمد من قال بالأول على ما روى في التفسير المأثور من عبادته عليه الصلاة والسلام لهذه الكواكب في صغره اتباعا لقومه حتى أراه الله تعالى بعد كمال التمييز حجته على بطلان عبادتها والاستدلال بأفولها وتعددتها وغير ذلك من صفاتها على توحيد خالقها ، وأن ذلك كله كان قبل النبوة ودعوتها . ومنه قصة طويلة مروية عن محمد بن إسحق فيها أن إبراهيم (ص) ولدته أمه في مغارة أخفته فيها خوفا عليه من ملكهم عمرو بن كنعان أن يقتله إذ كان أخيرا المنجمون بأن سيولد في قريته غلام يفارق دينهم ويكسر أصنامهم فشرع يذبح كل غلام ولد في الشهر الذي وصف أصحاب النجوم من السنة التي عينوا ، وفيها أن إبراهيم كان يشب في اليوم كما يشب غيره في شهر وفي الشهر كما يشب غيره في سنة وأنه طلب من أمه بعد خمسة عشر يوما من ولادته أن تخرجه من المغارة فأخرجته عشاء فنظر وتفكر في خلق السموات والأرض - وذكر رؤيته للكواكب فالقمر فالشمس ... ولا شك في أن هذه القصة موضوعة لهذه المسألة وأن ابن إسحاق أخذها عن بعض اليهود الذين كانوا يلقنون المسلمين أمثال هذه القصص ليلبسوا عليهم دينهم فتبطل ثقة يهود وغيرهم بهم . وروى نحوه أبو حاتم عن السدي . والسدي المفسر كذاب معروف كما قال علماء الحديث واسمه محمد بن مروان . وأماما أخرجه ابن جرير عن ابن عباس من تفسير « هذا ربي » بالعبادة فلا يصح وهو من مراسيل علي بن طلحة مولى بني العباس وقد روى عن ابن عباس تفسيراً كثيراً ولم يره وقال فيه أحمد بن حنبل : له أشياء منكرات . وقال الحافظ في تهذيب التهذيب : صدوق يخطيء ، ومعاوية بن أبي صالح الراوى عنه من رجال مسلم وقد لينه ابن معين وقال أبو حاتم لا يحتج به ولم يرضه البخاري ولا ابن القطان ، فكيف يؤخذ بروايته عن ابن عباس أن إبراهيم خليل الرحمن كان في صغره مشركا ؟ وهذا إذا فرضنا أن السند اليه صحيح .

ومن العجيب أن ابن جرير اختار هذا القول مع تقريره القول المقابل له على

أحسن وجه وهو الذى جزم به الجمهور من أنه كان مناظراً لقومه فقبل ما قال تمهيداً  
للإنكار عليهم، فحكى مقاتلهم أولاً حكاية استدراجهم بها إلى سماع حجته على بطلانها  
إذ أوههم أنه موافق لهم على زعمهم ، ثم كر عليه بالنقض ، بانياً دليلاً على قاعدة  
الحس ونظر العقل ، وقيل إنه استفهام إنكار أو تهكم واستهزاء حذف أداته ، أى  
أهذا ربى الذى يجب على أن أعبده ؟ وقيل أراد : هذا ربى بزعمكم ، أو إنكم  
تقولون هذا ربى وذلك مما لا يلتئم مع ما يأتى فى الشمس ، ولا يقبله الذوق .

أما ابن جرير فاحتج أولاً بالرواية وقد علمت أنها لا تصلح حجة على دعوى  
شرك الخليل عليه الصلاة والسلام ولو فى الصغر على أنها مطلقة - وثانياً بالعبارة  
التي قالها بعد أفول القمر ، وسترى حسن توجيهها على الوجه الآخر . وأما الجمهور  
فاحتجوا بمجج كثيرة أطال الإمام الرازى فى تعدادها وفى أكثر ما أورده نظر  
ظاهر . وأقوى حججهم السياق من حيث تشبيه إراءة الله تعالى إياه هذا الملكوت  
وما يترتب عليه من إبطال ربوبية الكواكب براءته ضلال آية وقومه فى عبادة  
الأصنام - ومن إسناد هذه الإراءة إلى الله تعالى الدال على تمييز ما رأى بها على  
ما كان يرى قبلها - ومن تعليل الإراءة بما تقدم - ومن التعقيب على ذلك بمحاجة  
قومه وقوله تعالى إنه آتاه الحجة عليهم .

﴿ فلما أفل قال لأحب الآفلين ﴾ أى فلما غرب هذا الكوكب واحتجب ،  
قال لأحب من يغيب ويحتجب ، ويحول بينه وبين محبه الآفق أو غيره من  
الحجب ، وأشار بقوله الآفلين إلى أن هذا الكوكب فرد من أفراد جنس كله  
يغيب ويأفل ، والعاقل السليم العطرة والذوق لا يختار لنفسه حب شيء يغيب عنه  
ويوحشه فقد جماله وكماله ، حتى فى الحب الذى هو دون حب العبادة ، فإن أحب  
شيئاً من ذلك بمجاذب الشهوة دون الاختيار ، فلا يلبث أن يسلو عنه بنزوح الدار  
والاحتجاب عن الأبصار ، إلا أن يصير حبه من هوس الخيال ، وفنون الجنون  
والخبال ، وأما حب العبادة الذى هو أعلى الحب وأكمله لأنه من مقتضى النظرة  
السليمة والمقل الصحيح ، فلا يجوز إلا أن يكون للرب الحاضر القريب ، السميع  
البصير الرقيب ، الذى لا يغيب ولا يأفل ، ولا ينسى ولا يذهل ، الظاهر فى كل

شيء بآياته وتجليه ، الباطل في كل شيء بحكمته ولطفه الخفي فيه ( لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير ) ولكن تشاهده البصائر بأثار صفاته في الخلق والتقدير وسلطانه في التصرف والتدبير ، وما كان ليخفى على الخليل الأول . ما قاله الخليل الثاني في مقام الإحسان ، وماملته إلا عين ملته في الإسلام والإيمان وهو « أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك » فكيف يعبد هذه الكواكب التي تأفل وتحتجب عن عابديها ، ويخفي حالهم عليها ؟

وقد فسر بعض النظائر وعلماء الكلام الأفعال بالانتقال من مكان إلى مكان . وجعلوا هذا هو المنافي للربوبية لدلالته على الحدوث أو الإمكان ، وهو تفسير للشيء بما قد يباينه فإن المحفوظ عن العرب أنها استعملت الأفعال في غروب القمر والنجوم وفي استقرار الحمل وكذا القحاح في الرحم ، فلم أن مرادها من الأول عين مرادها من الثاني وهو القيوب والخفاء . وقد يتحول الشيء وينتقل من مكان إلى آخر وهو ظاهر غير محتجب . وفسره بعضهم بالتغير ليجعلوه علة الحدوث المنافي للربوبية أيضا ، وهو غلط كإيقاعه فإن الشمس والقمر والنجوم لا تتغير بأفولها ، ومذهب المتأخرين من علماء الفلك - وهو الصحيح - أن أفولها إنما يكون بسبب حركة الأرض لا بحركتها هي ، وأن حركتها على محاورها وحركة السيارات من المغرب إلى المشرق ليست من سبب أفولها المشاهد في شيء وفي الكلام تعريض لطيف بجمل قومه في عبادة الكواكب بأنهم يعبدون ما يحتجب عنهم ، ولا يدري شيئا من أمر عبادتهم ، وهو يقرب من قوله لأبيه بعد ذلك ( لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا ؟ ) ولا يظهر هذا التعريض على قول النظائر في تفسير الأفعال ، فإن قوم إبراهيم لم يكونوا على شيء من هذه النظريات الكلامية بل كانوا يعبدون الأفلاك قائلين بربوبيتها ، وبقدمها مع حركتها ، وما زال الفلاسفة والفلكيون يقولون بقدم الحركة وأزليتها ، وعلماء الكون في هذا العصر يعدون الحركة مبدأ وجود كل شيء . وأنها ملازمة للوجود المطلق من الأزلى إلى الأبد .

وقد كان الزمخشري من أولئك النظائر وقد قال بعدما يأتي في القمر والشمس :  
(فإن قلت) لم احتج عليهم بالأفعال دون البزوغ وكلاهما انتقال من حال إلى حال؟

٥٦٠ معنى البروغ هل كان احتجاج إبراهيم في ليلة أو أكثر ( تفسير: ج ٧ )

( قلت ) الاحتجاج بالأقول أظهر لأنه انتقال مع خفاء واحتجاب اه وقال ابن المنير إنه من عيون نكته ووجوه حسناته اه والصواب أن الكلام كان تعريفاً خفياً لا برهاناً نظرياً جلياً ، وأن وجه منافاة الربوبية فيه هو الخفاء والاحتجاب والتعدد ، وأن البروغ والظهور لم يجعل فيه تماينافى الربوبية بل بنى عليه القول بها ، فإن من صفات الرب أن يكون ظاهراً وإن لم يكن ظهوره كظهور غيره من خلقه كما علم مما تقدم أنفاً ﴿ فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي؟ ﴾ أى فلما رأى القمر طالعا من وراء الأفق أول طلوعه قال هذا ربي ، على طريق الحكاية لما كانوا يقولون تهيمداً لا بطلاله كما تقدم وقد استعملت العرب هذا الحرف في التعبير عن ابتداء طلوع النيرات وأول طلوع الناب . وفي بزغ البيطار والحاجم للجلد وهو تشريطه بالمبزغ ، ولذلك قالوا إن معنى البرغ الشق فالنيرات تشق الظلام بطلوعها ، وجعله بعضهم تشبيهاً بشق الناب والسن للثة وشق البيطار والحجام للجلد . والظاهر أن إبراهيم (ص) رأى الكوكب في ليلة ورأى القمر في الليلة التالية لها كما يؤخذ من العطف بالفاء وذلك أنه لا فاصل بين ليلة وأخرى إلا النهار وهو ليس بمظهر للكواكب والقمر فكان أنه غير فاصل ويحتمل أن يكون قد رأى الكوكب والقمر في ليلة واحدة وإذا كانت هذه الليلة هي التي رأى الشمس في أول نهارها - وهو المتبادر - وجب أن يكون رأى الكوكب في أول الليل هاويا للغروب وبعد أفوله بقليل بزغ القمر وأن ذلك كان في وسط الشهر ، وأنه سهر مع بعض قومه الليل كله حتى أفل القمر في آخره ، وكثيراً ما يفعل الناس هذا ولا سيما في الليالي البيض ولو لم يكن لهم غرض ديني أو علمي منه ، وقد يتصور وقوع ذلك في بعض الليالي القليلة من السنة كالليلة الخامسة عشرة من شهر رجب من سنتنا هذه ( سنة ١٣٣٦ هـ ) فإن الشمس تغرب فيها عن أفق مصر الساعة ٦ و٦٠ دقيقة ٢٨ ويطلع القمر بعد غروبها بعشرين دقيقة وفي هذه المدة يحتمل أن يرى بعض السيارات أو نحوها من النجوم المشرقة الممتازة كالشعري هاويا للغروب ويغرب بعدها بربع ساعة ويغرب القمر في تلك الليلة بعد انتهاء الساعة الرابعة بدقيقتين من صبيحتها وتشرق الشمس بعد غروبه بأربع عشرة دقيقة ، ولكن يعكز على هذا أنه لا يظهر فيه جن الليل وهو إظلامه ، وإما بتعيين تصوير وقوع ما ذكرنا

في مثل هذه الليلة من الشهر ، والقمر بدر ، والشمس في الدرجة الخامسة من برج الثور ، إذا تعين أنه لا يجوز وصف القمر والشمس بالبرزوخ إلا في أول طلوعهما من وراء أفق القطر كله ، وقد يقال إن هذا غير متعين بالوصف وأنه يجوز أن يقال: رأيت القمر بارزاً ولو بعد طلوعه بساعات كما يقال: رأيت ناب البعير بارزاً بعد طلوعه بأيام. ثم إن البرزوخ والغروب منهما ما هو حقيقي عرفاً وما هو نسبي ، فمن كان في مكان مطمئن أو محاط بالبنيان والشجر يبرز عليه القمر والشمس بعد بزوغهما في أفق قطره ، ويغربان عنه قبل غروبهما عن ذلك الأفق ، وقد يكون في مكان يحجب مشرقه ما ذكر دون مغربه وبالعكس فيختلف البرزوخ والغروب باختلاف ذلك . وبهذا يتسع مجال احتمال وقوع ما ذكر في ليلة واحدة وصبيحتها بغير تكلف . والكلام في الآيات مرتب على رؤية الكوكب رؤية غير مقيدة بمجال ولا وصف وعلى رؤية القمر والشمس بارزين لا على بزوغهما ، فالأول يصدق برويته قبيل الغروب في أول جنون الليل ، والآخران يصدقان بالرؤية في حال البرزوخ النسبي وقد غفل عن هذه الدقة في تعبير التنزيل من زعم أن رؤية ما ذكر لا يتصور وقوعه في ليلة واحدة وصبيحتها ، ومن فرض لذلك وجود حال في ذلك المكان الخالي من الجبال .

﴿ فلما أفل قال لئن لم يهدينى ربى لأكونن من القوم الضالين ﴾ أى فلما أفل القمر كالكوكب ، وهو أكبر منه منظر أو أبهى نوراً في الأرض ، قال مسمعاً من حوله من قومه : لئن لم يهدينى ربى الذى خلقنى إلى العباداة التى ترضيه باعلام خاص من لدنه لأكونن من القوم الضالين عما يجب أن يعبد به فيتبعون فيه أهواءهم واجتهادهم فلا يكونون عابدين له بما يرضيه ، ولا يقتضى أن كل ضال يعبد الأصنام أو الكواكب بل هذا تعريض آخر بضلال قومه يقرب من التصريح بإرشاد إلى توقف هداية الدين على الوحي الإلهي قال ابن المنير في الانتصاف : والتعريض بضلالهم ثانياً أصرح وأقوى من قوله « لا أحب الآفلين » وإنما ترقى في ذلك لأن الخصوص قد قامت عليهم بالاستدلال الأول حجة فأنسوا بالقدح في معتددهم ولوقيل هذا في الأول فلعلمهم كانوا ينفرون ولا يصغون إلى الاستدلال ، فما عرض صلوات الله عليه بأنهم في ضلالة إلا بعد أن وثق بإصغائهم إلى إتمام المقصود وسماعه إلى آخره ، والدليل على ذلك أنه ترقى

النوبة الثالثة إلى التصريح بالبراءة منهم، والتفريع بأنهم على شركين، ثم قيام الحجة عليهم، وتبليغ الحق وبلغ من الظهور غاية المقصود اه وذلك قوله عز وجل .

﴿ فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي؟ ﴾ أى قال مشيراً إليها على الطريقة التي بينها فيما قبله: هذا الذى أرى الآن أو الذى أشير إليه ربي؟ قال الزمخشري: جعل المبتدأ مثل الخبر بكونهما عبارة عن شيء واحد كقولهم ماجأت حاجتك، ومن كانت أمك؟ (ولم تكن فنتنهم إلا أن قالوا) وكان اختيار هذه الطريقة واجباً للصيانة الرب عن شبهة التأنيث، ألا تراهم قالوا في صفة الله: علام ولم يقولوا علامة - وإن كان العلامة أبلغ - احترازاً من علامة التأنيث اه وجوز أبو حيان أن يكون تذكير الإشارة إلى الشمس حكاية لما قيل بلغة العجم وأكثر لغاتهم لا تميز بين المذكر والمؤنث في الإشارة ولا في الضائر. ونرفقش في كون ذلك مقتضى الحكاية وفي دعوى كون لغة إبراهيم من تلك الأعجمية. وقد سبق لنا القول بأنها عربية ممزوجة، على أن بعض الأعاجم يذكرون الشمس ويؤثون القمر. وسيأتى فيما نذكر من عقائد قوم إبراهيم أن للشمس زوجة وأما قوله صلوات الله وسلامه عليه ﴿ هذا أكبر ﴾ فهو تأكيد لإظهار النصفة للقوم، ومبالغة في تلك الجاراة الظاهرة لهم، وتمهيد قوى لإقامة الحجة البالغة عليهم، واستدراج لهم إلى التمدادى في الاستماع بعد ذلك التعريض الذى كان يخشى أن يصددهم عنه. ومعناه أن هذا أكبر من القمر والكواكب قدراً، وأعظم ضياءً ونوراً، فهو إذاً أجدر منهما بالربوبية، إن كان المدار فيها على التفاضل والخصوصية .

﴿ فلما أفلت قال يا قوم إني برىء مما تشركون ﴾ أى فلما أفلت كما أفلت غيرها، واحتجب ضوءها المشرق وذهب سلطانها، وكانت الوحشة بذلك أشد من الوحشة باحتجاب الكوكب والقمر، صرح عليه الصلاة والسلام بالنتيجة المرادة من ذلك التعريض، فتبرأ من شرك قومه، الذى أظهر مجاراتهم عليه في ليلته ويومه. والبراءة من الشيء النفسى منه والتنجى عنه لاستقباحه، فهو كإبرء من المرض وهو السلامة من ألمه وضرره، وما مصدرية أو موصولة أى إني برىء من شرككم بالله تعالى. أو من هذه المعبودات التى جعلتموها أرباباً وآلهة مع الله تعالى. فيشمل الكواكب والأصنام وكل ما عبده وهو كثير .

﴿ إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين ﴾  
تبراً من شركهم وفتى على تلك البراءة ببيان عقيدته الحق وهي التوحيد الخالص  
فقال إني وجهت وجهي وقصدى وجعلت توجهي في عبادتي للرب الخالق الذي  
فطر السموات والأرض ، أى ابتدأ خلقهما بما فتق من رتق مادتهما وهي دخان ،  
وأكمل خلقهن أطواراً في ستة أزمان ، فهو خالق هذه الكواكب النيرات ، وخالقكم  
وما تصنعون منه هذه الأصنام من معدن ونبات ، وتوجيه الوجه هنا بمعنى إسلامه  
في قوله عز وجل ( ٤ : ١٢٤ ) ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة  
إبراهيم حنيفاً ) وقوله ( ٣١ : ٢٢ ) ومن يسلم وجهه إلى الله فهو محسن ) الآية وقد تقدم  
في تفسير الأولى ( ص ٤٣٨ ج ٥ ) أن إسلام الوجه له تعالى عبارة عن توجه القلب ،  
فإن الوجه أعظم مظهر لما في النفس من الإقبال والاعراض والخشوع والسرور  
والكآبة وغير ذلك ، وأن المراد بإسلامه وبتوجيهه لله تعالى تركه له يتوجه إليه وحده  
في طلب حاجته ، وإخلاص عبوديته ، فهو وحده الرب المستحق للعبادة ، القادر على  
الأجر والإثابة . ومن الشواهد على استعمال الوجه بمعنى القلب حديث « لتسون  
صنوفكم أو ليخالقن الله بين وجوهكم » وفي رواية « قلوبكم » رواه أحمد وأصحاب  
السنن . ووجه يتعدى باللام وإلى كأسلم وتقدم شاهد « أسلم » آتفاً ، ولم يتكرر  
« وجه » في القرآن بهذا المعنى ، وإلا فاللام هنا بمعنى إلى كقوله تعالى ( بأنزلك  
أوحى لها ) وقوله ( لعادوا لما نهوا عنه ) واخترع الرازي للام هنا نكتة سماها دقيقة  
فقال : المعنى أن توجيه وجه القلب ليس إليه لأنه متعال عن الحيز والجهة بل إلى  
خدمته وطاعته لأجل عبوديته الخ فجعل اللام « دليلاً ظاهراً » على كون المعبود متعالياً  
عن الحيز والجهة . وهذا تحكم مردود لا تقبله اللغة ولا يقتضيه العقل ، ولا يتفق مع  
ما ورد في القرآن في معنى توجيه الوجه . أما إياها اللغة له فلأن اللام لو كانت للتعليل مع  
حذف مضاف لكانت الآية خالية من المقصود منها بالذات وهو كون توجيه القلب  
بالعبادة إلى الله تعالى فاطر السموات والأرض ، إذ التعليل على ما فيه من التكلف يصدق  
بالتوجه إلى غيره تعالى توسلاً إليه كالتوجه إلى الكواكب وغيرها ، لأجل خالقه لا لأجله  
باعتماد أنه هو الذي يقرب إليه زلفى أو يشفع عنده . وأما العقل فإنه يدرك أن توجه القلب

لا ينحصر في كونه إلى الحيز والجهة المحصورة ، وأما القرآن فقد عدى إسلام الوجه بالي في سورة لقمان وباللام في سورة النساء ، وهو بمعنى توجيهه كما تقدم آنفا .  
هذا وأن التعبير بفاطر السموات والأرض هو وجه الحجة في الآية فإن ما قن به القوم من تأثير النيرات في الأرض - إن صح - لم يعد أن يكون خاصة لبعض أجرام السماء وهي لم توجد نفسها ولا صفاتها وخواصها ، فالواجب أن ينظر في أمرها من حيث هي جزء أو أجزاء من مجموع العالم ، وحينئذ يراها الناظر المتفكر خاضعة لتدبير من فطر العالم الكبير التي هي بعضه ، ويعلم أنه هو الحقيق بالعبادة من دونها ، لأنه هو الرب الحق المدبر لها ولغيرها ، وإنما يتجلى الاستدلال على وحدانية الربوبية والإلهية بالنظر في جملة العالم وكونه لا بد أن يكون له خالق مدبر واحد ، إذ لا يمكن أن يستقيم نظام المتعدد إلا إذا كان له جهة واحدة كما بيناه في غير هذا الموضع ، وسيعاد إن شاء الله تعالى ( لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ) وأما الاستدلال بأجزاء الكون فيتولد منه شبهات ومشكلات كثيرة .

والخفيف صفة من الخنف وهو بالتحريك الميل عن الضلال والوعوج إلى الاستقامة وضده الجنف بالجم فقبوله حنيفا حال أي وجهت وجهي له حال كوني مائلا عن معبوداتكم الباطلة وعن غيرها ، فتوجهي وإسلامي خالص له لا يشوبه شرك ولا رياء ، وما أنا من القوم المشركين به الذين يتوجهون إلى غيره من الخلوقات ، كالكواكب أو الملائكة أو الملوك والصالحين ، أو ما يتخذهم من الأصنام والتماثيل تبرا أولا من شركهم أو شركائهم ثم تبرا منهم أنفسهم ( ٦٠ : ٤ ) قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله ( روى ابن جرير عن ابن زيد أن قوم إبراهيم قالوا حين قال إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض : ما جئت بشئ ، ونحن نعبده ونتوجهه <sup>(١)</sup> فرد عليهم بأنه حنيف أي مخلص له لا يشرك به كما يشركون اه بالمعنى .

وفي الآيات قرأت لا تتعلق بالمعنى كفتح ياء إني وسكونها وإمالة رأى وكسر

(١) كذا في نسخة تفسيره المطبوعة بالمطبعة الأميرية وإنما يقال توجه إليه



الراء والهمزة فيها ولكن قراءة يعقوب ضم آزر على النداء فهي دليل على كونه اسما عاما لأن حذف حرف النداء خاص بالعلم في القصيح ، وغيره شاذ .

﴿ مسائل متممة لتفسير الآيات ﴾

( المسألة الأولى في عقائد قوم ابراهيم صلى الله عليه وسلم )

تقدم أنهم كانوا يعبدون الكواكب والأصنام وقال ابن زيد إنهم كانوا يعبدون الله تعالى أيضا ويشركون ما ذكر به ، وكل ذلك صحيح دلت عليه آثار الكلدانيين التي اكتشفت في العراق . وقد أثبت بيروسوس وسنيلوس أن علماءهم وكهائنهم كانوا يعرفون حقيقة التوحيد ولكن كانوا يدينون بها في أنفسهم ولا يبيحونها للعامة ، وأن اليونان أخذوا هذا النفاق عنهم ، ولعل الصواب أن الذين أخذوا عنهم أولاهم قدماء المصريين فقد كان التوحيد منتهى علم حكائهم وكانوا يكتُمونه عن العامة لأن استعباد الملوك الذين هم أعوانهم لها لا يدوم إلا بالوثنية كما يعلم مما بينا في التفسير وغيره مراراً واليونان اقتبسوا من قدماء المصريين ، على أن هنرى رولنسن من مدققي مؤرخي أوربة قال إن أمة من ضفاف الدجلة والقرات ارتحلت إلى أوربة بتلك العقائد منقوشة في صفايح الآجر .

من آلهة الكلدانيين ( إيل ) وهي كلمة سامية عرفت في العربية والسريانية والعبرانية قال صاحب القاموس والال الربوبية واسم الله تعالى وكل اسم آخره إيل وإيل فضاف إلى الله تعالى ، وقال آل المريض والحزين يثل ألا وأللا أن وحن ورفع صوته بالدعاء ، وقال في مادة ( إيل ) إيل بالكسر اسم الله تعالى ، وفي لسان العرب بحث في كون الإيل من أسماء الله تعالى ولكنه نقله عن ابن سيده ثم قال : والإيل الربوبية والال بالضم الأول في بعض اللغات وليس من لفظ الأول ثم قال في ( إيل ) من أسماء الله عز وجل عبراني أو سرياني ثم نقل عن ابن الكلبي أن جبرائيل وشراجيل وأشباههما كشر خبيل تنسب إلى الربوبية « لأن إيل لغة في إيل وهو الله عز وجل كقولهم عبد الله وتيم الله » أقول ونقل مثله في ( إيل ) وضعفه يمنع جبريل وما أشبهه من الصرف أي دون شُرخبيل وشهيميل من أسماء العرب ،

ونقل عن أبي منصور أنه يجوز أن يكون إيل عرب قبيل إل ثم قال في مادة (اله) وقد سمى العرب الشمس لما عبدوها إلهة والإلهة الشمس الحارة حكى عن ثعلب والالهية والالاهة (بالتفتح والكسر) والالاهة (مضمومة الهمزة غير معرفة) كله الشمس الخ ثم ذكر أن : الالاهة والالوهة والالوهية العبادة ، وذكر عند تفسير الآله بالمعبود في أول المادة قولهم : إله بين الآلهة والالهية والالمانية وأن أصله من إله يألوه (من باب علم) إذا تحير

هذا وإن دلالة مادة إله على العبادة والمعبود سامية قديمة منقولة عن الكلدانيين وغيرهم . قال البستاني في دائرة المعارف عند تعريف اسم (الله) بأنه اسم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع الحمد - أى كما قال علماء المسلمين - وهو بالعبرانية ألوههم بصيغة الجمع تعظيماً لا تكثيراً وقد يطلق على غير الله ، ويهوه أى الكائن وهو خاص به تعالى ، وإيل أى التقدير وبالسرانية ألوهو بالكلدانية إلاهاه

وفي تواريخ المتأخرين المؤيدة بالعاديات (الآثار القديمة) أن أعظم أرباب الكلدانيين وآلهتهم (إيل - أو - إل) فهو رب الأرباب وأصل الآلهة وليس له تمثال ولا صورة في معابدهم والظاهر أنهم كانوا يعتقدون مما ورثوا من دين نوح عليه السلام أنه منزه عن صفات الخلق وتخيلاتهم وروى ديودورس عن فيلو أنه مرادف لزحل ، ولا يصح هذا إلا أن يراد بزحل أبو المشتري كما قيل ذلك وقد أشاروا إلى الإيمان به في عصور قديما ملوكهم ومما قالوا عنه في أقدم الخرافات أنه أولد ولدين (أنا) و (بيل) و (أنا) هذا هو رأس (الثالوث) الكلداني وقيل إن هذا الاسم بمعنى اسم الجلالة (الله) ويقولون أنو إذا كان فاعلا وأنا إذا كان مفعولا وإني إذا كان مضاعفا إليه ومن ألقاه عندهم - القديم والرأس الأصلي وأبو الآلهة ورب الأرواح والشياطين وملك العالم الأسفل وسلطان الظلام أو رأس الموت . ووجدت آثار عبادته في مدينة (أرك) وهي الوركاء قال ياقوت الوركاء موضع بناحية الروابي ولد به إبراهيم الخليل عليه السلام ، وقد بنى أحد ملوكهم معبداً له ولائته (قول) في آشور سنة ١٨٣٠ قبل المسيح فصار اسم هذه المدينة بعد ذلك (تلان) وأصله (تل أنا) وجاء ذكره في آجر للملك (أوركا) اكتشفت في أنقاض (أم

قبر) هذه ترجمته « ان إله القمر ابن شقيق (أنو) وبكر (بعلوس) فد حل عبده (أروكه) الرئيس التقى ملك (أور) على بناء هيكل (تسين كاثو) معبداً مقدساً له »  
والثاني من ثالوثهم (باوس - أو - بيل) ولعلمها محرفان عن (بعل) و (بعلوس) ومن أسمائهم (أنو) و (إيل انيو) ومعناه السيد ، وتلحق غالباً بلفظ (نيبرو) وموطنها (نيبروث) وهي قرية من كلمة (نمرود) التي هي في ترجمة التوراة السبعينية (نبروث) وكلمة (نيبرو) مشتقة من كلمة بابر السريانية ومعناها طارد ، وتدل مادة نبر في العربية على الارتفاع فنبر رفع والنبرة الشيء المرتفع ففيها معنى الشرف ، ومعناها في الاشورية يقارب معناها في السريانية (قبيل نبرو) بمعنى السيد الصياد أو رب الصيد - ولذلك قيل إنه نمرود المذكور في العهد العتيق ، ويقولون إنه كان يصيد الوحوش وهو بعلوس الذي ذكر مؤرخو اليونان أنه باني مدينة (بابل) وملكها الأول ، ودلت الآثار على أن الاشوريين كانوا يسمونها مدينة (بل نبرو) وظل الكلدانيون يعبدون (نمرود) مدة وجود دولتهم وكانوا يكتونونه بأبي الآلهة ويكونون زوجه السماء (موليتا - أو - أنوتا) بأم الآلهة العظام ، ولكن وصفت في بعض الآثار بأنها زوج (نين) وهو ابنها وفي بعضها أنها زوج (أشور) ولها ألقاب عظيمة ووجد لها عدة هياكل

والثالث من ثالوثهم (حوا - أو حيا) وهو حيوان بعضه كالانسان وبعضه كالسمك زعموا أنه خرج من خليج فارس ليعلم سكان ضفاف النهرين علم الفلك والأدب ، ونسب اليه اختراع حروف الهجاء ، وقد وجد اسمه على صحيفة من الآجر وجدت في خرائب (أزور) ويرى بعض الباحثين أن اسمه من مادة الحياة العربية أو الحية ، وشعاره في القلم الكلداني الشكل الاسفيني ، ومنه رسم الحية للدلالة على منتهى الذكاء والحكمة والأشارة إلى الحياة وله ألقاب عظيمة

وكان للكلدان (ثالوث) آخر أحد آلهته (سيني) وهو القمر وهذا الاسم سامي فاسم القمر بالسريانية سين وكذا في السنسكريتية : ومن ألقابه زعيم الأرباب في السماء والأرض (وبل رونا) أي رب البناء ، وكانوا يصورونه في جميع تطوراته منذ يكون هلالاً ، وله هياكل كثيرة وأعظم معابده في (أور)

والثاني ( سان ) أو ( سانسى ) وهو الشمس ، والاسم سامى أيضاً ومنه السنا بالعربية وهو بالقصر الضياء وقيل ضوء النار والبرق والصواب انه أعم قال تعالى ( هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نوراً ) ومنه ( شانى ) بالعبرية ومعناها لامع ، واسم الشمس باللغة السنسكريتية ( سيونا ) ومن ألقاب هذا الاله : رب النار ونير الأرض والسما . وكان له هياكل فى المدن الكبيرة وأشهرها ( بيت بارا ) وبارا أوفرا اسم الشمس بالمصرية القديمة وكان اسم ( هليبوليس ) عندهم ( سيارا ) وتسمى فى الآثار ( تسيبار شاشاماس ) ومعنى الثلاثة مدينة الشمس ، وللشمس زوجة عندهم يسمونها ( أى ) و ( كولا ) و ( أنونيت )

وثالث الثلاثة ( فول ) أو ( ايفا ) أى الهواء وهو رب الجو القأم بتسخير الرياح والعواصف والأعاصير المتصرف فى الزراعة والمواسم . ومن هياكله هيكل بنام الملك ( شماس فول ) الذى ملك الكلدان سنة ١٨٥٠ قبل المسيح وهذه الأخبار والآثار تشهد بصدق القرآن ، وكونه حجة الله على الانام ، لأن من جاء به أمى لم يقرأ شيئاً من كتب الأولين ، ولا رأى أثراً من آثار الغابرين ، فيعلم منها خبر معبوداتهم ، ولا يرد عليه ما أورد على العهد العتيق من كون كاتبه ( عزرا الكاهن ) كتبه بعد السبي فاقتبس فيه كثيراً من تقاليد البابليين

﴿ المسألة الثانية معنى الرب والاله وشبهة الشرك وكونه قسمان ﴾

ظاهر ما حكاه الله تعالى عن ابراهيم (ص) أن قومه كانوا يتخذون الأصنام آلهة لا أر بابا ويتخذون الكواكب أر بابا آلهة ، فالإله هو المعبود فكل من عبد شيئاً فقد اتخذ إلهاً ، والرب هو السيد المالك والمربي والمدبر المتصرف ، وليس للخلق رب ولا إله إلا الله الذى خلقهم ، فهو المالك لكل شىء فى كل زمن وكل حال ومملكه حقيقى تام ، ومملك غيره عرقي ناقص موقوت ، له أجل محدود ، وهو المعبود بحق إذا العبادة الحق لا تكون إلا للرب ، فإن العبادة هى التوجه بالدعاء وكل تعظيم قولى أو عملى إلى ذى السلطان الأعلى على عالم الأسباب وما هو فوق الأسباب ، لأنه هو الموجد لها والمتصرف فيها ، فهى خاضعة لسلطانه وكل ما عداه فهو خاضع لسلطانها

بل سلطانه فيها . والأصل في اختراع كل عبادة لتغيره تعالى أمران ( أحدهما ) ان بعض ضعفاء العقول رأوا بعض مظاهر قدرته تعالى في بعض خلقه فتوهوا أن ذلك ذاتي لهذا الخلق ليس خاضعا لسنن الله في الأسباب والمسببات لقصر إدراكهم عن الوصول إلى كون القدرة الذاتية خاصة بخالق كل شيء الذي أعطى كل شيء خلقه . وما امتاز به على غيره ، وكون خفاء سبب الخصوصية لا يقتضى عدم خضوع صاحبها لسنن الخالق فيها وفي غيرها من شؤونه ( أى شؤون صاحب الخصوصية ) . ووثنية هؤلاء ، هى الوثنية السافلة ( ثانيهما ) اتخاذ بعض الخلوقات ذات الخصوصية في مظاهر النفع والضرر ، وسيلة إلى الرب الاله الحق ، تشفع عنده وتقرّب إليه كل من توجه إليها ، أو التماثيل والأصنام والقبور وغيرها مما يمثلها أو يذكر بها ، فيتوسل ذو الحاجة بدعائها وتعظيمها بالتقول أو الفعل لأجل حمله تعالى بتأثيرها عنده ، على قبوله وإعطائه سؤله ، وهذا التوسل توجه إلى غير الله مبنى على اعتقاد عدم انفراد الرب بالاستقلال بقضاء الحاجات ، وكونه يفعل بتأثير الوسيلة في ارادته ، وهذا شرك في العبادة يناق الحنيفية . وهذه هى الوثنية الراقية التى كانت العرب عليها في زمن البعثة ، ولذلك كانوا يقولون في طوافهم

ليك لا شريك لك \* إلا شريكا هو لك \* تملكه وما ملك

وكان بعض قوم إبراهيم (ص) قد ارتقوا في وثنيّتهم إلى هذه المرتبة في الجملة أو أشكوا ، إذ أنهم عقّلوا أن الأصنام لا تسمع دعاءهم ولا تبصر عبادتهم ، ولا تقدر على نفعهم ، ولا ضرهم ، وإنما قلدوا بعبادتها آباءهم ، كما يعلم من محتاجته (ص) لهم في سورة الشعراء (٦٩: ٢٦) الخ ولذلك اتخذوها آلهة معبودين ، لا أربابا مدبرين ، ولكنهم اتخذوا الكواكب أربابا لما لها من التأثير السببي أو الوهمي في الأرض ، وتوسعوا في إسناد التأثير إليها حتى اخترعوا من ذلك مالا شبهة له ، فكانوا يعتقدون أن الشمس رب النار ونير الأرض والسماء يدبر الملوك ويفيض عليهم روح الشجاعة والأقدام وينصر جندهم ويخذل عدوهم ويمزقه كل ممزق - ويعتقدون نحو ذلك في زحل واسمه ( زيني ) ويعتقدون أن ( مرداخ ) - وهو المشتري - شيخ الأرباب ورب العدل والأحكام حافظ الأبواب التى يدخلها الخصوم لفصل الخصومات - وأن (رنكال) :

وهو المزيخ كهي الأرباب ورب الصيد وسلطان الحرب ، فهو يشترك مع زحل في تديره إلا أن هذا هو المقدم في الصيد وذاك المقدم في الحرب . - وان ( عشتار - أو - نانا ) وهي الزهرة ربة الغبطة والسعادة ومفيضة السرور على الناس ، وتمثل في الآثار بإسراة عارية - وأن ( نبو ) وهو عطار رب العلم والحكمة .

وكانت حجة ابراهيم البالغة في حصر العبادة بالتوجه فيها إلى فاطر السموات والأرض وحده دون غيره من الوسائط والوسائل ، ومثابها في سورة الانبياء فقد قال في تماثيلهم ( ٢١ : ٥٦ ) بل ربكم رب السموات والأرض الذي فطرهن وأنا على ذلكم من الشاهدين ) وبهذا كان محتج جميع الرسل عليهم السلام وهو أقوى الحجج وأظهرها ، وأما ما ذكره ابراهيم (ص) من التعريض قبلها فهو تمهيد لها

### ﴿ المسألة الثالثة آراء المتكلمين والفلاسفة في حجة ابراهيم ﴾

ما ذكره الرازي وغيره من مفسري المتكلمين في هذه الحاجة تكلف لاتدل عليه العبارة ولا يقتضيه العقل ولا تتوقف عليه الحجة ، وقد تقدم أنهم جعلوا معلوم فيها على ذكر الآفول ، وكون وجه الحجة فيه دلالة على الامكان والحدوث ، وقالوا ان أحسن الكلام ما يحصل فيه نصيب لكل من الخواص والأوساط والعوام ، فالخواص يفهمون من الآفول الامكان وكل ممكن محتاج ، والمحتاج لا يكون مقطع الحاجة فلا بد من الانتهاء إلى من يكون منزها عن الامكان ، حتى تنقطع الحاجات بسبب وجوده كما قال ( وأن إلى ربك المنتهى ) وأما الأوساط فانهم يفهمون من الآفول مطلق الحركة ، فكل متحرك محدث ، وكل محدث فهو محتاج إلى القديم القادر ، فلا يكون الآفل إلها بل الاله هو الذي احتاج إليه ذلك الآفل ، وأما العوام فانهم يفهمون من الآفول الغروب وهم يشاهدون أن كل كوكب يقرب من الآفول فانه يزول ونوره وينقص ضوءه ويذهب سلطانه ويصير كالمزول ، ومن يكون كذلك لا يصلح للالهية ( قال الرازي ) بعد ماتقدم : فهذه الكلمة « لا أحب الآفلين » مشتملة على نصيب المقرين وأصحاب اليمين وأصحاب الشمال فكانت أكمل الدلائل وأفضل البراهين . ثم ذكر الرازي بعد هذا دقيقة استنبطها من مذهب

علماء الفلك على عهده هي أعرق في التكلف من هذا التفصيل الذي جعل فيه الوجه الصحيح في الحجة نصيب العوام الذين سماهم أصحاب الشمال ، وهو يعلم أن أصحاب الشمال هم أهل النار ، ( فاعتبروا يا أولى الأبصار )  
ثم قال الرازي : تفلسف الغزالي في بعض كتبه وحمل الكوكب على النفس الناطقة الحيوانية التي لكل كوكب ، والقمر على النفس الناطقة التي لسكل فلك ، والشمس على العقل المجرد الذي نكل ذلك . وكان أبو علي ابن سينا يفسر الافول بالامكان ( أى فهو عند الرازي امام المقربين ! ) فزعم الغزالي ان المراد بأقولها إمكانها في نفسها ، وزعم ان المراد من قوله ( لا أحب الآفلين ) ان هذه الأشياء بأسرها ممكنة الوجود لذواتها ، وكل ممكن فلا بد له من مؤثر ولا بد له من الانتهاء إلى واجب الوجود ، واعلم أن هذا الكلام لا بأس به إلا أنه يبعد حمل لفظ الآية عليه .  
ومن الناس من حمل الكوكب على الحس ، والقمر على الخيال والوهم ، والشمس على العقل ، والمراد ان هذه القوى المدركة الثلاث قاصرة متناهية ، ومدبر العالم مستول عليها قاهر لها ، والله أعلم اه كلام الرازي وليس ما استحسنته من قبل بل سماه أحسن الكلام ، إلا مثل ما استبعد حمل الآية عليه من بعد أو هو أبعد وأجدر باللام .

### ﴿ المسألة الرابعة إشارات الصوفية في الآيات ﴾

أورد نظام الدين الحسن بن محمد النيسابورى في تأويلات تفسيره عبارتين في الآيات قال في الأولى: ان إبراهيم رأى نور الرشد في صورة الكوكب ونور الربوبية في صورة القمر ونور الهداية في صورة الشمس ، وسبك ذلك بعبارة شعرية متكلفة ، وأما العبارة الثانية فزعم أنها دارت في خلد ، وما هي إلا ما نقله الرازي ( الذى نخلص هو تفسيره وزاد عليه هذه التأويلات ) عن الغزالي - وذكرناه آنفا - إلا أنه تصرف فيه فجعله أقرب إلى التصوف . وقد نقل الأوسى هذه العبارة الأخيرة عن النيسابورى في اشاراته وذكر قبلها إشارة جعل فيها الكواكب إشارة إلى النفس التي هي الروح الحيوانية ، والقمر إشارة إلى القلب ، والشمس إشارة إلى الروح ، وأنها أفلت بعد تجليها بتجلي أنوار الحق . وهو أقل تكلفا مما قبله ، وإن كان باطلا مثله .

وأمثل ما قيل في باب الإشارة ما شرحه الغزالي في بحث فرق الغرورين من الصوفية في كتاب الغرور من الأحياء فإنه بعد أن ذكر الذين اغتروا بأول ما افتتح لهم من أبواب المعرفة وما شموها من رأتحتها فوقفوا عنده قال .

﴿ وفرقة أخرى ﴾ جاوزوا هؤلاء ولم يلتفتوا إلى ما يفيض عليهم من الأنوار في الطريق ولا إلى ما تيسر لهم من العطايا الجزيلة ولم يعرجوا على الفرح بها والانتفات إليها ، جادين في السير حتى قاربوا فوصلوا إلى حد القربة إلى الله تعالى فظنوا أنهم قد وصلوا إلى الله فوقفوا وغلطوا ، فإن الله تعالى سبعين حجبا من نور<sup>(١)</sup> لا يصل السالك إلى حجاب من تلك الحجب في الطريق إلا يظن أنه قد وصل . وإليه الإشارة بقول إبراهيم عليه السلام إذ قال الله تعالى إخباراً عنه ( فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي ) وليس المعنى به هذه الأجسام المضيئة فإنه كان يراها في الصغر ويعلم أنها ليست آلهة وهي كثيرة وليست واحداً ، والجهال يعلمون أن الكوكب ليس بالآله فمثل إبراهيم عليه السلام لا يغيره الكوكب الذي لا يغير السوادية<sup>(٢)</sup> ولكن المراد به أنه نور من الأنوار التي هي من حجب الله عز وجل وهي على طريق السالكين ولا يتصور الوصول إلى الله تعالى إلا بالوصول إلى هذه الحجب ، وهي حجب من نور بعضها أكبر من بعض<sup>(٣)</sup> وأصغر النيرات الكوكب فاستعير له لفظه وأعظمها الشمس وبينهما رتبة القمر فلم يزل إبراهيم عليه السلام لما رأى ملكوت السموات حيث قال الله تعالى ( وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض ) يصل إلى نور بعد نور ويتخيل إليه في أول ما كان يلقاه انه قد وصل ثم كان يكشف له أن وراءه أمراً فيترقى إليه ويقول قد وصلت فيكشف له ما وراءه حتى وصل إلى الحجاب الأقرب الذي لا وصول إلا بعده فقال ( هذا أكبر ) فلما ظهر له أنه مع عظمه غير خال عن الهوى في حضيض النقص والآنحطاط عن ذروة الكمال ( قال لا أحب الآفلين \* ... إني وجهت وجهي للذي

(١) ورد هذا في حديث مرفوع والمراد من الحجب ما يصرف العبد عن الوصول إلى منتهى معرفة ربه فهي حجب عليه لا على ربه (٢) السوادية العامة وكلمة سواد تطلق على الشخص المجهول وعلى الكثير من الناس وعامتهم ، وهذه الجملة والاستدراك بعدها يخرج الكلام من باب الإشارة ويدخله في باب التفسير فهو خطأ في التعبير (٣) المراد الأكبر المعنوي وهو العظمة



فطر السموات) (١) وسالك هذه الطريق قد يغتر في الوقوف على بعض هذه الحجب وقد يغتر بالحجاب الأول . وأول الحجب بين الله وبين العبد هو نفسه فانه أيضاً أمر رباني وهو نور من أنوار الله تعالى أعنى سر القلب الذي تتجلى فيه حقيقة الحق كله حتى إنه ليتسع لجملة العالم ويحيط به وتتجلى فيه صورته الكل وعند ذلك يشرق نوره إشراقاً عظيماً إذ يظهر فيه الوجود كله على ما هو عليه، وهو في أول الأمر محجوب بمشكاة هي كالسائر له فإذا تجلى نوره وانكشف جمال القلب بعد إشراق نور الله عليه ربما التفت صاحب القلب إلى القلب فيرى من جماله الفائق ما يدعوه ، وربما يسبق لسانه في هذه الدهشة فيقول أنا الحق (٢) فإن لم يتضح له ما وراء ذلك اغتر به ووقف عليه وهلك، وكان قد اغتر بكوكب صغير من أنوار الحضرة الإلهية ولم يصل بعد إلى القمر فضلاً عن الشمس فهو مغرور . وهذا محل الالتباس إذ المتجلى يلتبس بالمتجلى فيه كما يلتبس لون ما يترأى في المرأة بالمرأة فيظن أنه لون المرأة وكما يلتبس ما في الزجاج بالزجاج كما قيل :

رق الزجاج وراقت الخمر فتشابهها فتشاكل الأمر  
فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر

وبهذه العين نظر النصارى إلى المسيح فرأوا إشراق نور الله قد تلاه في

(١) كذا في الأصل وهو مخالف لترتيب التنزيل فإن آية التوجه بعد آية البراءة التي هي آية الشمس كما تقدم

(٢) رويت هذه الكلمة عن الخلاج من غلاة الصوفية ويشير الغزالي إلى الاعتذار عنه بأن ذلك سبق لسان قد يقع في حال دهشة من الواصل يغيب بها عن نفسه ويستغرق في شهود وحدانية ربه . ويعبرون عن هذه الحالة بالفناء ويوضح هذا كلامه الآتي وتمثله بالبيتين الرويين عن الخلاج أيضاً . وأول كلمته هذه في المقصد الاسنى يوجهين وصرح في كتاب الحبة من الاحياء بأن هذا القول من الغلو والاسراف وتجاوز الحق إلى القول بالحلول والاتحاد . وإذا أردت أيها القارئ تحقيق هذا المقام وأخذ لبن حقيقته خالصاً من فرث الضلال ودم الأوهام فعليك بما كتبه المحقق ابن القيم في شرح الدرجة الثالثة من درجات الفناء من منازل السائرين في كتابه المعروف بمدارج السالكين ومنه تعلم ما في كلام الغزالي في الأنوار الإلهية مبنيّاً على أساس التوحيد والقواعد الشرعية . وتجدر

فعلطوا فيه ، كمن رأى كوكبا في مرآة أو في ماء فيظن أن الكوكب في المرآة أو في الماء فيمد يده إليه ليأخذه وهو مغرور» اهـ

(٨١) وَحَاجَّةُ قَوْمِهِ قَالَ أَتُحْجُونَنِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ (٨٢) وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا ، فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (٨٣) الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبَسُوا إِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ (٨٤) وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ ، نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ ، إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ

الحاجة للمجادلة والمغالبة في إقامة الحجة . والحجة الدلالة المينة للمحجة أي المقصد المستقيم كما قال الراغب ، وأصل المحجة وسط الطريق المستقيم ، وتطلق الحجة على كل ما يدلى به أحد الخصمين في إثبات دعواه أو رد دعوى خصمه . فتقسم إلى حجة ناهضة يثبت بها الحق ، وحجة داحضة يموه بها الباطل ، وإنما يسمى ما لا يثبت به الحق حجة على سبيل ادعاء الخصم ، حكاية لقوله ، واصطلحوا على تسميتها شبهة ولما حاج إبراهيم قومه ببيان بطلان عبادة الأصنام وريوية الكواكب وإثبات وحدانية الله تعالى ووجوب عبادته وحده - وهي الخيفية - حاجوه ببيان أوهامهم في شركهم ، وقديين الله تعالى في سورتي الأنبياء والشعراء أنهم اعتذروا له من عبادة الأوثان والأصنام بتقليد آبائهم ، وليس للمقلد أن يحتج ، ولكنه يجادل ويحاج مع كونه لا يخضع للحجة إذا قامت عليه ، ويؤخذ من هذه الآيات أنهم لما لم يجدوا حجة عقلية على شركهم بالله خوفوه أن تمسه آلهتهم بسوء ، والظاهر أن هذا كان قبل ما حكى الله تعالى عنه وعنهم في سورة الشعراء بقوله ( ٢٦ : ٧٢ ) قال هل يسمعونكم إذ تدعون ٧٣ أو ينفعوكم أو يضرون ٧٤ قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون ) وقبل واقعة تكسيره لأصنامهم التي قال الله فيها من سورة الأنبياء أنهم

رجعوا إلى أنفسهم فاعترفوا بظلمهم ، ثم نكسوا على رؤوسهم مصرين على شركهم ، وكثيراً ما يضطرب التقليد لسماح الحجة إذ يومض في قلبه برقها ويهز شعوره رعداً ، ويكاد يمجيه ودقها ، ثم ينكس على رأسه ، ويعود إلى سابق وهمه ، خائفاً من غير نخوف ، راجياً غير مرجو ، كما نراه في عباد أصحاب القبور ، الذين يتوهمون أن قبورهم وغيرها من آثارهم تدفع عن زارها أو تمسح بها الضر ، وتكشف السوء ، وتدر الرزق ، وتحذى العدو ، إما بتصرفهم في الخلق ، وإما لأهم قربان عند الرب ، ولا يرون ذلك ناقضاً للإيمان الصحيح بالله عز وجل ( ١٢ : ١٠٦ ) وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون ) قال تعالى .

﴿ وحاجه قومه ﴾ أى وجادله قومه بعد ما تقدم من أمره معهم ، وخاصموه في أمر التوحيد الذى قرره لهم ، كأن زعموا كما روى وسمع من أمثالهم أن اتخاذ الآلهة لا ينافي الايمان بالله الناطر سبحانه لأهم وسطاء وشفعاء عنده ، ومتخذون لأجله ، وذلك ما تقدم قريبا عن ابن زيد في تفسير قوله ( إني وجهت وجهي للذى فطر السموات والأرض حنيفا ) وخوفوه بطشهم به فإذا قال عليه السلام ؟ ﴿ قال أتحاجونى فى الله وقد هدان ﴾ أى أتجادلوننى مجادلة صاحب الحجة فى شأن الله تعالى وما يجب فى الايمان به - والحال أنه قد فضانى عليكم بما هدىنى إلى التوحيد الخالص والحنيفية التى أمت بها الحجة عليكم ، وأنتم ضالون باصراركم على شرككم ، وتقليدكم به من قبلكم ؟ وقد خفف نون ( تحاجونى ) نافع وابن عامر فى رواية ابن ذكوان وذلك بحذف إحدى النونين ، وشددها سائر القراء ، وهما لغتان للعرب فى مثلها وحذفت الياء من هدىنى فى الرسم ، لأنها لا تظهر فى النطق ﴿ ولا أخاف ما تشركون به ﴾ من الكواكب والأصنام أن تصيبنى بسوء ، فإني أعلم علم اليقين أنها لا تضر ولا تنفع ، ولا تبصر ولا تسمع ، ولا تقرب ولا تشفع ﴿ إلا أن يشاء ربى شيئا ﴾ أى لكن استثنى من عموم الخوف فى عموم الأوقات ، من جهة أهتكم كغيرها من الخلوقات ، أن يشاء ربى القادر على كل شئ وقوع مكروه بى ، فانه يقع لاحالة كما شاء ربى ، فان فرض أنه شاء أن يسقط على صنم يشجنى ، أو كسف من شهب الكواكب يقتلنى ، فان ذلك يقع بقدره ربى ومشيئته ، لا بمشيئة الصنم أو الكوكب

ولا بقدرته، ولا بتأثيره في قدرته تعالى وإرادته ، ولا بجأه عنده وشفاعته، إذ لا تأثير لشيء من المخلوقات في مشيئة الخالق الأزلية الجارية بما ثبت في علمه الأزلي ﴿وسع ربي كل شيء علماً﴾ أى أن علم ربي وسع كل شيء وأحاط به . ومشيئته مرتبطة بعلمه المحيط القديم وقدرته منفذة لمشيئته ، فلا يمكن أن يكون لشيء من المخلوقات التي تعبدونها ولا لغيرها تأثير ما في صفاته ، ولا في أفعاله الصادرة عنها ، لا بشفاعة ولا غيرها ، وإنما يكون ذلك لو كان علم الله تعالى غير محيط بكل شيء ، فيعلمه الشفعاء والوسطاء من وجود مرجحات الفعل أو الترك بالشفاعة أو غيرها ما لم يكن يعلم ، فيكون ذلك هو الحامل له على الضر أو النفع ، أو العطاء أو المنع . أخذنا هذا المعنى لهذه الجملة من حجج الله تعالى على نفي الشفاعة الشركية بمثل قوله ( من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء ) فراجع تفسيره ( في ص ٣١ من جزء التفسير الثالث ) وجعل الجملة بعضهم كالتعليل للاستثناء بجواز أن يكون قد سبق في علمه تعالى إصابته بسوء يكون سببه الأصنام ، أو لبيان أنه لإحاطة علمه لا يفعل إلا ما فيه الخير والصالح ، وجعلها بعضهم تعريضاً بجعل معبوداتهم من الكواكب والأوثان ، وما قلناه أرجح وهو من قبيل تفسير القرآن بالقرآن ﴿ أفلا تتذكرون ﴾ أيها الغافلون أن هذا هو شأن الرب الفاطر ، وأنه ينافي ما أنتم عليه من الشرك الظاهر، ومنه اعتقاد وقوع الضر بي أو النفع لكم ، بالتصرف الذي ترعونه في معبوداتكم ؟ وقد تقدم أنهم كانوا مؤمنين بأن للعالم كله رباً خالقاً غير هذه الآلهة والأرباب المتخذة من مخلوقاته اتخذاً ، ولكنهم لم يكونوا يعقلون بأنفسهم أن نسبة جميع الخلق إلى الخالق واحدة من حيث أنه هو الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ، فسخر ما شاء لما شاء بسنن الأقدار ، ونظام الأسباب والمسببات ، ثم هدى العقلاء لتلك الأسباب ، ليطلبوا المنافع ويتقوا المضار ، وقد ظهر بالدلائل والتجارب أنها مسخرة على سواء ، فالسلطة الغيبية العليا له وحده ليس لغيره تأثير فيها معه ولا تديير ، فإذا جعل بعض الأجناس أو الأشخاص سبباً للنفع أو الضر بإرادة خلقها لها كالحوانات أو بغير إرادة كالمعادن ، فلا يقتضى ذلك أن ترفع عن رتبة المخلوقات ، وتجعل أرباباً

ومعبودات، وكان يجب أن يظن العاقل لذلك ويتذكره بالتذكير به، لأنه تذكير بما يدركه العقل بالبرهان، وتعرفه القطرة بالوجدان، فكأنه مما عقل عنه لا بما جهله، لأنه معلوم له بالقوة وفسر ابن جرير التذكير هنا بالاعتبار والاتعاظ وهو أحد معانيه (فذكر إن نعت الذكري \* سيذكر من يخشى)

ومن العبرة في الآية أن هذا الضرب من الشرك الذي رده إمام الموحدين إبراهيم صلوات الله عليه، لا يزال فاشيا في كثير من المنتمين في التوحيد إلى ملته، لأنهم لم يعلوا ما تقدم من حجته، فهم ينسبون إلى من يعتقدون أن لهم تصرفا غيبيا في المخلوقات، سواء كانوا من الأحياء أو الأموات، ما يقع عقب زيارتهم لهم، أو توسلهم بهم، من زوال ألم، أو خير ألم، أو نفع أصاب حبيبا دعوا له، أو ضر أصاب عدوا دعوا عليه، وإنما يقع ما يقع من ذلك بسبب حقيقى جلى، أو وهى خفى، وكل بتقدير الله السميع العليم، العزيز الحكيم.

وبعد أن بين لهم عليه السلام أنه لا يخاف شركاءهم بل يخاف الله وحده من ناحية الأسباب ومن غير ناحيتها قال :

«وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا» أى وكيف أخاف ما أشركتموه بربكم من خلقه تخلمتموه ندا له وهو لا ينفع ولا يضر، ولا يسمع ولا يبصر، ولا تخافون أنتم إشراكم بالله خاتكم ما لم ينزل به عليكم حجة بينة بالوحى، ولا بنظر العقل، تثبت لكم جعله شريكا لى الخلق والتدبير، أو فى الوساطة والشفاة والتأثير، فافتياتكم على خالقكم الذى بيده الضر والنفع بهذه الموقبة القطيعة هو الذى يجب أن يخاف ويتقى. فالاستفهام الانكار التعجبى من تخويفهم إياه ما لا يخيف فى حال كونهم لا يخافون أخوف ما يخاف وقد قيل إن هذا الاستفهام عن كيفية الخوف لاعتن الخوف نفسه وبخشا عن نكته، والمراد نكته العدول عن الاستفهام بالهمزة إلى الاستفهام بكيف، وهى أى النكته تؤخذ من قول أهل اللغة فى معنى كيف من كونها سؤالا عن الأحوال - لا بما تكلفه بعض المفسرين - والمعنى أن كل صفة وحال يمكن أن تدعى لصحة هذا الخوف فهى باطلة وأنه عليه السلام لم

يحد لهذا الخوف حالاً ولا وجهاً أفلاً هو يخاف هؤلاء الشركاء لذواتهم، ولا لما يزعمونه من وساطتهم عند الله وشفاعتهم، ولا لقدرة على الضر والنفع قد تدعى - ولو يجعل الله لهم، ولا لتبوت جعلهم أسباباً للضرر بغير إرادة ولا اختيار منهم، فالمر أن جميع وجوه الخوف وأحواله الحقيقية والحجاز منتمية، وإلا فعلهم بيان كيف يخافون.

وقد حذف متعلق الشرك في مقام إنكار خوفه من شركائهم وذكره بعده في مقام إنكار عدم خوفهم من شركهم وهو قوله «مالم ينزل به عليكم سلطاناً» لأن الحاجة إلى بيان عدم وجود السلطان - أي الدليل - على هذا الشرك إنما يحتاج إليه في مقام إسنادها إليهم، والتعجب من عدم خوفهم سوء عاقبته مالا يحتاج إليه في مقام إنكاره هو كل حال يمكن أن تدعى لخوفه من شركائهم فهو يثبت بذلك الإطلاق أنه لا يمكن أن توجد حال ولا صفة للخوف مما أشركوه فلو عدل عنه إلى تقييد إنكاره بما ذكرنا فإتت بهذا القيد ذلك العموم اليلغى وذهب ذهن السامعين إلى أنه سيخاف إذا ظهر له دليل على صحة دعواهم، هم قوم مقلدون يمتدنون أنه لا بد من وجود أدلة تثبت صحة اعتقادهم، وإن لم يعرفوها أو يتدروا على بيانها لخصمهم، وأما ذكر هذا المتعلق في مقام الإنكار التعجبي من عدم خوفهم فهو ضروري لأنه تذكير لهم عند ذكر عقيلتهم بأنهم لا عذر لهم بالجهل بباطلها لأنه لا دليل لهم عليها

وقال بعض المفسرين أن قوله «مالم ينزل به عليكم سلطاناً» قد ذكر على طريق التهنئة مع الإيعاز بأن الدين لا يقبل إلا بالحجة المنزلة أو مطلق الحجية القاطعة، وأن التقليد ليس بعذر ولا سيما تقليد من ليس على هداية ولا علم ولا بصيرة ولا عقل، وذكر الرازي في العبارة وجهين. أحدهما: أنها كناية عن امتناع وجود الحجية والسلطان على الشرك والمعنى سالم ينزل به سلطاناً لأنه باطل لا يمكن أن يقوم عليه برهان، فهو كقوله تعالى (ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له) أي لا برهان له به يعلمه ولا برهان يجهله لاستحالة البرهان على الباطل. ثانيهما: أنه لا يمتنع عقلاً أن يؤثر بانحاذ تلك التمسائل والصور قبلة للدعاء والصلاة، وأقول إن هذا الوجه لا يحل له لأن جعلها قبلة غير جعلها شركاء يخاف ضررها ويرجى نفعها لذاتها أو لوساطتها عند الله تعالى، فالقبلة لا تأثير لها في نفع ولا ضرر بالذات ولا بالشفاعة كما

يعتقدون في الشركاء وإنما توجه إليهما مثلاً لأمر الله ومثل ذلك استلام الحجر الأسود في الطواف فالانتفاع محصور في طاعة الله تعالى بذلك لأنه هو الذى يزكى النفس ثم رتب صلوات الله عليه على هذا الإنسكار المتعجبى ما هو نتيجة له بقوله

﴿ فأى الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون ﴾ المراد بالفريقين فريق الموحدين الخلفاء الذين يعبدون الله وحده ، ويخافونه ويرجونه ولا يخافون ولا يرجون غيره من دونه وإنما يعارضون الأسباب بالأسباب ، ويدافعون الأقدار بالأقدار ، كإتقاء أسباب الأمراض قبل وقوعها ، ومدافعتها بالأدوية بعد ابتلاء بها ، وفريق المشركين الذين استكبروا تأمير بعض الأسباب ، فاتخذوا منها ما اتخذوا من الآلهة والأرباب بل نسبوا إلى بعضها النفع والضرر بخداع المصادقات واختراع الأوهام ، فهو يقول لهم أى هذين الفريقين أحق وأجدر بالأمن على نفسه ، من عاقبة عقيدته وعبادته ؟ ونسكتة عدوله عن قول : فأينا أحق بالأمن إلى قوله « فأى الفريقين » هى بيان أن هذه المقابلة عامة لكل موحد ومشرك ، من حيث أن أحد الفريقين موحد والآخر مشرك ، لا خاصة به وبهم ، فهى متضمنة لعلة الأمن وقيل إن نسكتة الاحتراز عن تزكية النفس ، واسم التفضيل على غير باه ، فالمراد أننا الحقيق بالأمن ، ونسكتة غير باسم التفضيل ناطقاً في استنزالهم عن منتهى الباطل وهو ادعائهم أنهم هم الحقيقون بالأمن ، وأنه هو الحقيق بالخوف ، إلى الوسط النظرى بين الأمرين ، وهو أى الفريقين أحق ، واحترازاً عن تنفيرهم من الإصغاء إلى قوله كله ، ثم قال « إن كنتم تعلمون » أى أيهما أحق بالأمن - أو إن كنتم من أهل العلم والبصيرة في هذا الأمر - فأخبروني بذلك ، وبينوه بالدلائل ؟ وهذا إلقاء إلى الاعتراف بالحق أو السكوت على الحماقة والجهل . وأما الجواب فهو قوله الحق :

﴿ الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك هم الأمن وهم مهتدون ﴾ في هذا الجواب احتمالات (أحدها) أنه من قوم إبراهيم : أى تذكروا لما ذكرهم وراجعوا عقولهم وفطرتهم ، فاعترفوا بالحق كما اعترفوا حين كسر أصنامهم من بعد ، إذ قال لهم ( بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا يعقلون ) \* فرجعوا إلى أنفسهم فقالوا إنكم أنتم الظالمون \* ثم نسكسوا على رؤوسهم فمدعمت ما هؤلاء ينطقون ( وقد روى ابن جرير هذا الاحتمال

عن ابن جرير ( الثاني ) أنه من قبل ابراهيم عليه السلام صرح به إذ سكتوا عن الجواب مفحمين مبالغته في تبكيهم ، وقد قال الأوسى ان هذا روى عن علي كرم الله وجهه ولم أره في تفسير ابن جرير ولا ابن كثير ولا الدر المنثور ، ولعله نقله عن بعض تفاسير الشيعة ( الثالث ) أنه من الله عز وجل فصل به القضاء بين ابراهيم ومن حابه من قومه - رواه ابن جرير عن ابن إسحاق وابن زيد واختاره وقال انه أولى القواين بالصواب وقد يرجحه في اللفظ عطف الآية التالية على هذه .

والذي نراه أن الأمن في هذا الكلام يقابل الخوف فيه ، وهو الأمن من عذاب الرب المعبود لمن لا يرضى إيمانه وعبادته ، فإنهم خوفوا ابراهيم أن تمسه آلهتهم وأربابهم بسوء لجدده إياهم وعداوتهم لهم ، فأجاب بأنه إنما يخاف الله وحده ولا يخافهم ، والظلم الذي يلبس به الايمان بالله ويخالطه ، فيتمس منه أو ينقضه ، هو الشرك في العقيدة أو العبادة ، كاتخاذ ولي من دون الله يدعى معه أو من دونه ولو لأجل التقريب إليه والشفاعة عنده ، ويحب كعبه ، ويعظم من جنس تعظيمه ، لا اعتقاد أن له سلطاناً من وراء الأبواب ينفع به ويضر بذاته ، أو بتأثيره في شئثة الله وقدرته ، ولا يدخل فيه الظلم الذي ليس من شأنه أن لا يلبس الايمان ، كظلم المرء نفسه بإتيان بعض المضار ، أو ترك بعض المنافع عن جهل أو إهمال ، أو ظلم غيره ببعض الأحكام أو الأعمال ، وهذا التفسير للظلم يبين به ماورد تفسيره به في الحديث المرفوع الذي سنذكره

( فإن قيل ) إن الظلم في الآية تكرة في حيز النفي فهي للعموم والشمول ( قلنا ) إن عموم كل شئ بحسبه فقوله تعالى ( إن الله على كل شئ قدير ) عام في كل شئ ، ممكن ، ولا يدخل في عموم ذات الله تعالى وصفاته الواجبة فلا يقال انه قادر على إعدامها ولا على إيجادها ولا أنه غير قادر ، وقوله في ملكة سبأ ( وأوتيت من كل شئ ) عام في كل ما يحتاج إليه الملوك ، لا كل شئ في الوجود ، من لم يقبل جعل مثل هذا من العام بإطلاق ، فليجعله من العام الذي أريد به الخاص ، وقد ذهل الزنجشري عن كون الايمان هنا هو الايمان المطلق الذي أثبتته القرآن للمشركين لا الايمان الصحيح السكامل الذي جاء به الرسل ولهذا الذهول جزم بأن المراد بالظلم هنا المعاصي دون الشرك لأن الشرك لا يخالط الايمان الصحيح لأنه ضده ونقيضه تقول نعم ولكنه يخالط مطلق الايمان بالله تعالى



وذلك قوله تعالى في المشركين ( وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون ) .  
 ثم لا يخفى أن الأمن في الآية مقصور على الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم  
 فإذا حمل العموم فيها على إطلاقه وعدم مراعاة موضوع الإيمان يكون المعنى : الذين  
 آمنوا ولم يخالعوا إيمانهم بظلم مالا أنفسهم - لافي إيمانهم ولا في أعمالهم البدنية والنفسية  
 من دينية ودنيوية ، ولا بغيرهم من المخلوقات ، من العقلاء والعجائز ، أولئك لهم  
 الأمن من عذاب الله تعالى الديني على ارتكاب المعاصي والمنكرات ، وعقابه الدنيوي على  
 عدم مراعاة سنته في ربط الأسباب بالمسببات ، كالفقر والأسقام والأمراض ، دون  
 غيرهم ممن ظلموا أنفسهم أو غيرهم ، فإن الظالمين لأمان لهم ، بل كل ظالم عرضة للعقاب  
 وإن كان الله تعالى لسعة رحمته لا يعاقب كل ظالم على كل ظلم ، بل يعفو عن كثير  
 من ذنوب الدنيا ، ويعذب من يشاء ويعفو لمن يشاء في الآخرة ما دون الشرك به ،  
 وهذا المعنى في تفسير الآية صحيح في نفسه ، ويترب عليه أن الأمن المطلق من  
 الخوف من عقاب الله الديني والدنيوي أو الشرعي والتقديري جميعاً لا يصح لأحد  
 من المكلفين ، دع خوف الهيبة والإجلال ، الذي يمتاز به أهل الكمال ، وقد صح  
 إسناد الخوف إلى الملائكة والأنبياء ( ١٦ : ٥٠ يخافون ربهم من فوقهم - ١٧ : ٥٧  
 ويرجون رحمته ويخافون عذابه - ٢١ : ٢٨ وهم من خشيته مشتمقون ) وهذا التفسير  
 يؤيد قول إبراهيم عليه الصلاة والسلام ( إلا أن يشاء ربي شيئاً ) على ما تقدم وأما الأمن  
 من عقاب الآخرة بالفعل وهو النجاة منه فهو ثابت للملائكة والأنبياء عليهم  
 السلام ، وللكثير ممن دونهم من الصالحين الذين يدخلون الجنة بغير حساب ، وإن لم يعلم  
 ذلك في الدنيا كل منهم ليمتق جامعاً بين الخوف والرجاء . ومن الناس من يؤمن فيموت  
 قبل أن يظلم أحداً ، وقد ورد حديث في إدخال مثل هذا في مفهوم الآية .

وأما معنى الآية على الوجه الأول فهو الذين آمنوا بالله تعالى ولم يخالعوا إيمانهم  
 بظلم عظيم وهو الشرك به سبحانه أولئك لهم الأمن دون غيرهم من العقاب الديني  
 المتعلق بأصل الدين وهو الخلود في دار العذاب ، وهم فيما دون ذلك بين الخوف والرجاء  
 وروى عن علي كرم الله وجهه أنه قال : نزلت هذه الآية في إبراهيم وقومه خاصة  
 ليس في هذه الأمة ، ولعل مراده أن الله خص إبراهيم وقومه بأمن موحد من

عذاب الآخرة مطالقاً لا أمن الخلود فيه فقط ، ولعل سبب هذا إن صح أن الله تعالى لم يكلف قوم إبراهيم شيئاً غير التوحيد اكتفاءً بتربية شرائعهم المدنية الشديدة لهم في الأحوال الشخصية والأدبية وغيرها . وقد عثر الباحثون على شريعة حمورابي الملك الصالح الذي كان في عهد إبراهيم - وباركه وأخدمه العصور كما في سفر التكوين ، فإذا هي كالتوراة في أكثر أحكامها ، وأما فرض الله الحج على لسان إبراهيم فقد كان في قوم ولد إسماعيل لا في قومه الكلدانيين ، وأما هذه الأمة فإن من موحديهامن يعذبون بالمعاصي على قدرها ، لأنهم خوطبوا بشرعية كاملة يحاسبون على إقامتها . هذا - وأما حصر الأمن فيمن ذكر على الوجهين فيؤخذ من تكرار الإسناد ثلاثاً وتقديم المسند على المسند إليه الثالث ، ولولا إرادة الاختصاص لكان الكلام هكذا : الأمن للذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم ، ولو قيل : للذين آمنوا الأمن لكان آكد ، وآكدمنه أن يقال : الذين آمنوا . . لهم الأمن ، وآكد من هذا نص الآية ، وأما كون المراد بالظلم هنا الظلم العظيم منه فقد يدل عليه تشكيده وأما جعل هذا الظلم العظيم خاصاً بالشرك بالله تعالى اخترنا فلا يعلم من نص الآية ولكن السياق وموضوع الإيمان قد يدل عليه دلالة غير قطعية لغة كما علم عما تقدم ، ولذلك فهم بعض الصحابة (رض) منه العموم المطلق وهم من أهل اللسان ، فأخبرهم الرسول عليه الصلاة والسلام - وهو أعلم بمراد من أنزله عليه - بمعناه الدال على أنه من العام الذي أريد به الخاص ، روى أحمد والبخاري ومسلم والترمذي وغيرهم من حديث ابن مسعود أن الآية لما نزلت شق ذلك على الناس وقالوا يا رسول الله وأينالم بظلم نفسه ؟ فقال (ص) « إنه ليس الذي تعنون ألم تسمعو ما قال العبد الصالح (إن الشرك لظلم عظيم) إنما هو الشرك » وروى تفسير الظلم هنا بالشرك عن أبي بكر وعمر وابن عباس وأبي ابن كعب وحذيفة وسلمان الفارسي وغيرهم من الصحابة والتابعين (رض) .

﴿ وتلك حججتنا آتينها إبراهيم على قومه ﴾ قيل إن الإشارة إلى كل ما تقدم في هذا السياق ، وقيل إلى الآية الأخيرة منه ، والأول أقوى وأظهر وأعم وأشمل ، والمراد بالحجة جنسها ، لا فرد من أفرادها ، أي وتلك الحجة التي تضمنها ما تقدم

( الأنعام : سن ٦ ) درجات الأنبياء وغيرهم كسببية ووهبية وتفضيل نبينا عليهم ٥٨٣

من المقال ، البعيدة المرعى في إثبات الحق وتزييف الضلال ، هي حجتنا البالغة ،  
التي لا تقال إلا بهدايتنا السابغة ، أعطيناها إبراهيم حجة على قومه مستعلية عليهم ،  
قاطعة لألستهم ، ﴿ نرفع درجات من نشاء ﴾ الدرجات في الأصل مراد السلم  
وتوسع فيها فصارت تطلق على المراتب المعنوية في الخير والجاه والعلم والسيادة والرزق  
وقد فرأ الكوفيون درجات بالتنوين ، وقرأها الباقون بالإضافة إلى من نشاء ، ومعنى  
الأول نرفع من شأن من عبادنا درجات بعد أن لم يكن على درجة منها ، ومعنى الثانية نرفع  
درجات من شأننا من أصحاب الدرجات حتى تكون درجته في كل فضيلة ومثوبة أرفع  
من درجة غيره فيها ، وحكمة القراءتين ، إثبات المعنيين ، فالعلم النظرى درجة كمال ،  
والحكمة العملية والمالية درجتنا كمال ، وفصل الخطاب وقوة العارضة في الخجاج ،  
من درجات الكمال ، والسيادة والحكم بالخلق درجة كمال ، والنبوة والرسالة أعلى من كل  
هذه الدرجات ، لأنها تشمل عليها ، وتزيد عنها ، وكل ذلك متفاوت بفضل الله فضل  
بعض أهله على بعض فهو سبحانه يؤتى الدرجات ابتداء بإعداده وبتوفيقه ، من يشاء للكسبي  
منها ، واختصاصه من يشاء الوهبي منها ، ثم هو الذي يرفع درجات من يؤتيهم ذلك بتوفيق  
صاحب الدرجة الكسبية إلى ما ترتقى به درجته ، ويصرف موانع هذا الارتقاء عنه ،  
وإبتداء ذى الدرجة الوهبية ( النبوة ) ما لم يؤت غيره من أهلها من المناقب والآيات  
اللميزة والتكويينية وكثرة اعتماد الخلق بها ( تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض  
منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات ) وجملة نرفع استثنائية مبينة أن ما آتى الله  
إبراهيم (ص) من الحججة كان باختصاصه بأعلى درجات النبوة الوهبية ، وما ترتب  
عاليها من درجات الدعوة الكسبية ، وقوله تعالى بعد هذا ﴿ إن ربك حكيم عليم ﴾  
تذييل مقرر لمضمون ما قبله مبين المنشأ ومتعلقه من صفات الله تعالى ، وقد وضع  
فيه اسم الرب مضافا إلى تسمية الرسول عليه الصلاة والسلام ، موضع نون العظمة  
على طريق الالتفات . تذكرنا منه تعالى نلحاهم رسله بفضلها عليه وتفضيله إياه ، برفعه  
درجات على جميع رسل الله ، فهو يقول له إن ربك الذي ربك وأواك ، وعلمك  
وهذاك ، ورفع ذكرك بخود وكرمه ، وجعلك خاتم رسله لجميع خاقه ، حكيم في فعله

وصنعه ، علم بشئون خلقه وسياسة عباده ، وسيريك شاهد ذلك عيانا في سيرتك مع قومك ، كما أراكه بياناً فيما كان من إبراهيم مع قومه .

وقد زعم الرازي أن هذه الآيات تدل على أن معارف الأنبياء برهيم استدلالية لاضروورية ، وإلا لما احتاج إبراهيم إلى الاستدلال ، وعلى أنه لا طريق إلى معرفة الله تعالى إلا النظر والاستدلال بأحوال الخلق ، إذ لو أمكن تحصيلها بغير ذلك لما عدل عليه الصلاة والسلام إلى هذه الطريقة . وقد علم مما فسرنا به الآيات بطلان الحصر في هذين الزعمين وبطلان غيره من مزاعمه النظرية في هذا المقام . والحق أن معرفة الله تعالى لا تحصل على الوجه الصحيح إلا بتعليم الوحي ، وعلم الأنبياء به ضروري لا نظري ، فقد علمهم به ما لم يسكروا يعلمون بنظرهم من المسائل ، وعلمهم ما ثبتتونها به من الحجج العقلية والدلائل ، ولكن من طرق دعوتهم إلى ما هداهم إليه ، ومن استدلالهم عليه بعد إعلامهم به ، ما هو كسبي لهم يؤدونه بنظرهم واستدلالهم ، وقد اطمعنا على نظريات فلاسفة اليونان ، وغيرهم من الفلاسفة وعلماء الكلام ، فوجدنا أكثرها في باب الإلهيات أوهام ، وقد اعترف الرازي نفسه بذلك في آخر عمره ، وندم على ما فرط فيه ، ولنا بيتان في هذا المقام ، قلناهما في أيام تحصيل علم الكلام

يأيها الرجل الذي هو جاهد في الفلسفة  
ماذا يروقك من تعلمها وأكثرها سفة

(٨٥) وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا ، وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ ، وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ ، وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (٨٦) وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِيلَاسَ كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ (٨٧) وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ (٨٨) وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٨٩) ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ

يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ، وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبَطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (٩٠)  
أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَإِنْ يَكْفُرْ  
بِهَا هُوَ لِأَوْلَاءِ فَقَدَ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيَسُوا بِهَا بِكُفْرِينَ (٩١) أُولَئِكَ  
الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدْمِهِمْ آقَدْتَهُ ، قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ  
إِلَّا ذِكْرًا لِلْعَالَمِينَ .

بين الله تعالى في الآيات السابقة لهذه بعض مآرفع به من درجات إبراهيم (ص)  
ثم بين في هذه فضله ونعمه عليه في حسبه ونسبه، وأعلما جعل الكتاب والحكم والنبوّة  
في ذريته ، فقال ﴿ ووهبنا له إسحق ويعقوب كلا هدينا ﴾ أي ووهبنا لإبراهيم بآية  
منا إسحق نبيا من الصالحين ، ومن وراء إسحق ولده يعقوب نبيا نجييا منجيا  
للأنبياء والمرسلين ، وهدينا كلا منهما كاهدينا إبراهيم بما آتيناها من النبوة والحكمة  
وقوة الحجّة . وتقديم « كلا » على « هدينا » لإفادة اختصاص كل منهما بما ذكر من  
الهداية على سبيل الاستقلال لا التبعية ، لأن كلا منهما كان نبيا ، هاديا مهديا ، وإنما ذكر  
إسحق من ولدى إبراهيم دون إسماعيل ، لأنه هو الذي وهبه الله تعالى له بآية منه بعد  
كبر سنه ويأس امرأته سارة على عقمها جزاء لإيمانه وإحسانه ، وكال إسلامه لربه  
وإخلاصه ، بعد ابتلائه بذبح ولده إسماعيل ، واستسلامه لأمر ربه في الرؤيا من غير تأويل  
ولم يكن له ولد سواه على كبر سنه ، وقد ولد له من سرية شابة ، ولذلك قال تعالى بعد  
ذكر قصة الذبح من سورة الصافات ( وبشرناه بإسحاق نبيا من الصالحين )  
وسندين حكمة تأخير ذكر إسماعيل وذكره مع من ذكر من الرسل (ع) وقال  
المفسرون والمؤرخون أن كلمة ( إسحاق ) معناها ( الضحاك ) وقيل إن معناها  
الحرفي ( يضحك ) وقالوا إنه ولد ولأبيه مائة واثنان عشرة سنة ، ولأمه تسع وتسعون  
سنة ، وأنه عاش مائة وثمانين سنة وقال بعض علماءهم أن معنى كلمة ( يعقوب )  
الحرفي « يمسك العقب » أي يحنطس أو يأخذ خلسته .

﴿ ونوحاً هدينا من قبل ﴾ أى وهدينا جده نوحاً هديناه من قبل إبراهيم إلى مثل ما هديناه إبراهيم وذريته من النبوة والحكمة، وإرشاد الخلق وتلقين الحجة قيل إن اسم ( نوح ) من مادة النوح العربية والمشهور أنه أعجمي ، قال الكرمانى معناه بالعربية ( الساكن ) وقال مؤرخو أهل الكتاب أن معناه ( راحة ) وأما قوله تعالى ﴿ ومن ذريته داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهرون وكذلك نجزي المحسنين ﴾ وذكر يا ويحيى وعيسى وإلياس كل من الصالحين \* وإسماعيل واليسع ويونس ولوطاً ، وكلا فضلنا على العالمين ﴿ فهو عطف على « ونوحاً هدينا » أى وهدينا من ذريته داود وسليمان الخ وقد جزم ابن جرير شيخ المفسرين بأن الضمير فى ذريته لنوح وتابعه على ذلك بعض المفسرين واحتجوا بأنه أقرب فى الذكر وبأن لوطاً ويونس ليسا من ذرية إبراهيم ، وزاد بعضهم أن ولد المرء لا يعد من ذريته فلا يقال إن إسماعيل من ذرية إبراهيم ، وهذا القول لا يصح لتصریح أهل اللغة بأن الذرية النسب مطلقاً . وأخذ بعضهم من قوله تعالى ( وآية لهم أنا حملنا ذريتهم فى الفلك المشحون ) أن الذرية تطلق على الأصول كما تطلق على الفروع وذلك بناء على أن المراد بالفلك المشحون سفينة نوح . وقال بعضهم إن الذرية هنا للفروع القدرة فى أصلاب الأصول ، والقول الآخر فى الفلك المشحون ، أنه سفينة التجارة التى كان المخاطبون يرسلون فيها أولادهم يتجرون .

وذهب سائر المفسرين إلى أن الضمير عائد إلى إبراهيم لأن الكلام فى شأنه ، وما أتاه الله تعالى من فضله ، وإنما ذكر نوحاً لأنه جده ، فهو لبيان نعم الله عليه فى أفضل أصوله ، تمهيداً لبيان نعمه عليه فى الكثير من فروعه ، ويزاد على ذلك أن الله جعل الكتاب والنبوة فى نسلهما معاً ، منفرداً ومجتمعاً كما قال تعالى فى سورة الحديد ( ولقد أرسلنا نوحاً وإبراهيم وجعلنا فى ذريتهما النبوة والكتاب ) وقال بعض هؤلاء إن يونس من ذرية إبراهيم ، وإن لوطاً ابن أخيه وقد هاجر معه فهو يدخل فى ذريته بطريق التغليب ، ويعد منها بطريق التجوز الذى يسمون به العم أباً ، وتقدم بيان هذا التجوز فى الكلام على أبى إبراهيم (ص) فى فاتحة تفسير هذا السياق

وقد ذكر الله تعالى فى هذه الآيات الثلاث أربعة عشر نبياً لم يرتبهم على حسب

تاريخهم وأزمانهم لأنه أنزل كتابه هدى وموعظة لا تاريخاً - ولا على حسب فضلهم ومناقبهم لأن كتابه ليس كتاب مناقب ومدائح وإنما هو كتاب تذكرة وعبرة ، وقد جعلهم ثلاثة أقسام لمعان في ذلك جامعة بين كل قسم منهم .

فالقسم الأول داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون ، والمعنى الجامع بين هؤلاء أن الله تعالى أتاهم الملك والأمانة ، والحكم والسيادة ، مع النبوة والرسالة وقد قدم ذكر داود وسليمان وكانا ملكين غنيين منعمين ، وذكرا بعدهما أيوب ويوسف وكان الأول أميراً غنياً عظيماً محسناً والثاني وزيراً عظيماً وحاكماً متصرفاً ، ولكن كلا منهما قد ابتلى بالضراء فصبر كما ابتلى بالسراء فشكر ، وأما موسى وهارون فكانا حاكمين ولكنهما لم يكونا ملكين ، فكل زوجين من هؤلاء الأزواج الثلاثة ممتازة بجزية والترتيب بين الأزواج على طرق التبدل في نعم الدنيا ، وقد يكون على طريق الترقى في الدين فداود وسليمان كانا أكثر تمتعاً بنعم الدنيا ودونهما أيوب ويوسف ودونهما موسى وهارون والظاهر أن موسى وهارون أفضل في هداية الدين وأعباء النبوة من أيوب ويوسف وأن هذين أفضل من داود وسليمان بجمعهما بين الشكر في السراء والصبر في الضراء ، والله أعلم وقد قال تعالى بعد ذكر هؤلاء « وكذلك نجزي المحسنين » أي بالجمع بين نعم الدنيا ورياستها بالحق ، وهداية الدين وإرشاد الخلق ، وهذا كما قال الله تعالى في أحدهم يوسف ( ١٧ : ٢٢ ) ولما بلغ أشده آتيناها حكماً وعلماً وكذلك نجزي المحسنين ) فهو جزاء خاص بعرضه معجل في الدنيا ، أي ومثل هذا الجزاء في جنسه يجزي الله بعض المحسنين بحسب إحسانه في الدنيا قبل الآخرة ، ومنهم من يرجى جزاءه إلى الآخرة .

والقسم الثاني : زكريا ويحيى وعيسى وإلياس ، وهؤلاء قد امتازوا في الأنبياء عليهم السلام بشدة الزهد في الدنيا والإعراض عن لذاتها ، والرغبة عن زينتها وجاها وسلطانها ، ولذلك خصهم هنا بوصف الصالحين ، وهو أليق بهم عند مقابلة لهم بغيرهم ، وإن كان كل نبي صالحاً ومحسناً على الإطلاق .

والقسم الثالث إسماعيل واليسع ويونس ولوطا ، وأخر ذكرهم لعدم الخصوصية إذ لم يكن لهم من ملك الدنيا أو سلطانها ما كان لتقسيم الأول ولا من المبالغة في

الإعراض عن الدنيا ما كان للقسم الثاني ، وقد قفي على ذكرهم بالتفضيل على العالمين الذي جعله الله تعالى لكل نبي على عالمي زمانه ، فمن كان من النبيين منهم منفرداً في عالم أو قوم كان أفضلهم على الاطلاق وما وجد من نبيين فأكثر في عالم أو قوم فقد يكون مع تفضيلهم على غيرهم متفاضلين في أنفسهم ، فلا شك أن ابراهيم أفضل من لوط المعاصر له ، وأن موسى أفضل من أخيه هارون الذي كان وزيره وأن عيسى أفضل من ابن خالته يحيى ، صلوات الله عليهم أجمعين . وسيأتي ذكر بعضهم في بعض السور مفصلاً وفي بعضها مختصراً ، ولذلك نرجي الكلام على كل منهم إلى تفسير تلك السور . والله المسؤول أن يوفقنا لتفسيرها وإتمام تفسير الكتاب العزيز على ما يحب ويرضى عز وجل

وهذا البيان لترتيب هؤلاء الأنبياء ونكتته ما ذيل به كل قسم منهم هو مما فتح الله به علينا لم نعلم أن أحداً سبقنا إليه ، ولكن حوم بعضهم حوله فلم يقع عليه ، وقد قال صاحب روح المعاني وهو أفضل المفسرين المتأخرين ، وناهيك بسعة اطلاعه على أقوالهم وأقوال المتقدمين : « ولم يظهر لي السر في ذكر هؤلاء الأنبياء العظام عليهم من الله تعالى أفضل الصلاة وأكمل السلام ، على هذا الأسلوب المشتمل على تقديم فاضل على أفضل ، ومتأخر بالزمان على متقدم به وكذا السر في التقرير أولاً بقوله تعالى « وكذلك نجزي » الخ وثانياً بقوله سبحانه « كل من الصالحين » والله تعالى أعلم بأسرار كلامه » اه والله الحمد الذي يختص بفضله ورحمته من يشاء وقد يؤتى مفضولاً مالا يؤتى أفضل الفضلاء .

ونذكر هنا من مباحث اللفظ والقراءات أن القراء اختلفوا في قراءة اسم ( اليسع ) فقرأه الجمهور بلام واحدة محركاً بوزن ( اليمين ) القطر المعروف . وقرأه حمزة والكسائي بلامين أدغمت إحداهما في الأخرى بوزن ( لضيفم ) قال بعض المفسرين أن اليسع معرب الاسم العبراني يوشع فهو اسم أعجمي دخلت عليه لام التعريف على خلاف القياس وقارنت النقل فجعلت علامة التعريب فلا يجوز مفارقتها له كاليزيد الذي دخلت عليه في الشعر . وقيل إنه اسم عربي مقبول من ( يسع ) مضارع ( وسع ) وأقول الأقرب أنه تعريب ( اليسع ) وهو أحد أنبياء بني اسرائيل وكان خليفة إلياس



(إيليا) ومن المهود في نقل العبري إلى العربي إبدال الشين المعجمة بالمهملة ، وقد استدلل بعضهم بذكر عيسى في ذرية إبراهيم أو نوح على أن لنظ الذرية يشمل أولاد البنات وذكر الرازي أن الآية تدل على أن الحسن والحسين من ذرية رسول الله (ص) قال . ويقال أن أبا جعفر الباقر استدلل بهذه الآية عند الحجاج بن يوسف ذكر ذلك الآلوسي وقال وأورد عليه أنه (أى عيسى) ليس له أب يصرف إضافته إلى الأم إلى نفسه فلا يظهر قياس غيره عليه في كونه ذرية لجده من الأم وتنبه بأن مقتضى كونه بلا أب أن يذكر في حين الذرية وفيه منع ظاهر والمسألة خلافية . ذكر أن موسى الكاظم (رض) احتج بالآية على الرشيد ثم ذكر نقلا عن الرازي استدلال الباقر بها وبآية المباهلة قال : وادعى بعضهم أن هذا من خصائصه صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقد اختلف افتاء أصحابنا في هذه المسألة والذي أميل إليه القول بالدخول اهـ

وأقول في الباب حديث أبي بكره عند البخارى مرفوعا « إن ابني هذا سيد » يعنى الحسن ولنظ ابن لايحمرى عند العرب على أولاد البنات، وحديث عمر في كتاب معرفة الصحابة لأبى نعيم مرفوعا « وكل ولد آدم فإن عصبتهم لأبيهم خلا ولدفاطمة فإنى أنا أبرهم وعصبتهم » وقد جرى الناس على هذا فيقولون في أولاد فاطمة (عم) أولاد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبناؤه وعترته وأهل بيته .

واستدلوا بتفضيل من ذكر من الأنبياء على العالمين على تفضيل الأنبياء على الملائكة بناء على أن العالم اسم لما سوى الله تعالى وفيه نظر فإن العالمين في مثل هذه الآية لا يفهم منه إلا الناس أو الأقوام من الناس فهى كالأيات الناطقة بتفضيل بنى إسرائيل على العالمين ولم يحظر في بال أحد قرأها أو فسرهما أمها تدل على تفضيلهم على الملائكة ومثلها قوله تعالى حكاية عن قوم لوط (أو لم ننبهك عن العالمين) وقوله في إبراهيم (ونجيناه لوطا إلى الأرض التى باركنا فيها للعالمين) وهى أرض الشام بارك الله فيها لمن يسكنها من الناس لا الملائكة وغيرهم من عالم الغيب .

ومن آياتهم وذرياتهم وإخوانهم أى وهدينا من آباء من ذكر من الأنبياء أى بعض آباءهم وذرياتهم وإخوانهم ، ومن المعلوم أن بعض هؤلاء الأقربين لم

يهتد بهدى ابنه أو أبيه أو أخيه من الأنبياء كآبي إبراهيم وابن نوح . قال تعالى في سورة الحديد ( ولقد أرسلنا نوحا وإبراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب فمنهم مهتد وكثير منهم فاسقون ) وقيل إن العطف هنا على ما قبله مباشرة - أي وفضلنا بعض آبائهم وذرياتهم وإخوانهم وهم الذين اهتدوا بهديهم على غيرهم من عالمي زمانهم الذين لم يهتدوا مثلهم ﴿ واجتبتناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم ﴾ وهذا عطف على ( فضلنا ) أي وفضلناهم واخترناهم واصطفييناهم بالاجتباء وهو افتعال من جيت المال والماء في الحوض والثمرات الناضجة في الوعاء - إذا - جمعت ما تختاره منها ، ولذلك قال الرافعي الاجتباء الجمع على طريق الاصطفاء ( ثم قال ) واجتباء الله العبد تخصيصه إياه بنبيض إلهي يتحصل له منه أنواع من النعم بلا سعي من العبد ، وذلك للأنبياء وبعض من يقاربهم من الصديقين والشهداء ، ثم أورد الآيات في ذلك ومنها الآية التي نفسرها ، وقد أعيد ذكر الهداية لبيان متعلقها وهو الصراط المستقيم ، على ما فيه من التأكيد وليرتب عليه قوله .

﴿ ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده ﴾ أي ذلك الهدى إلى صراط مستقيم ، وهو ما كان عليه أولئك الأخيار مما ذكر من الدين القويم ، والفضل العظيم هو هدى الله الخاص الذي هو وراء جميع أنواع الهدى ، العام كهدى الخواص والعقل والوجدان ، لأنه عبارة عن الإيصال بالفعل إلى الحق والخير على الوجه الذي يؤدي إلى السعادة وقد تقدم شرح ذلك في تفسير سورة الفاتحة وقوله « يهدي به من يشاء من عباده » يقع على درجتين هداية ليس لصاحبها سعي لها ولا هي مما ينال بكسبه وهي النبوة المشار إليها بقوله تعالى ( ووجدك ضالافهدي ) وهداية قد تنال بالكسب والاستعداد مع اللطف الإلهي والتوفيق لنيل المراد ، وقد تقدم كلام بهذا المعنى في هذا السياق ﴿ ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون ﴾ أي ولو فرض أن أشرك بالله أولئك المهديون المحبتون ، لحبط أي بطل وسقط عنهم ثواب ما كانوا يعملون بزوال أفضل آثار أعمالهم في أنفسهم ، الذي هو الأساس لما رفع من درجاتهم ، لأن توحيد الله تعالى لما كان منتهى الكمال المزكي للأفئس ، كان ضده وهو الشرك منتهى البقص والفساد المدسي لها ، والبقص لفطرتها ، فلا

يبقى معه تأثير نافع لعمل آخر فيها ، يمكن أن يترتب عليه نجاحها وفلاحها .

﴿ أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحسب والنبوته ﴾ ذهب ابن جرير والرازي إلى أن الإشارة في أولئك إلى من ذكر في الآيات من أنبياء الله تعالى ورسوله ، وذهب آخرون إلى شمولها من ذكر ندمهم إجمالاً من آباؤهم وذرّيّاتهم وإخوانهم . وقال ابن جرير أن المراد بالكتاب ما ذكر في القرآن من صحف إبراهيم وموسى وزيور داود وإنجيل عيسى ، وأن المراد بالحسب نفهم بالكتاب ومعرفة ما فيه من الأحكام ، وروى عن مجاهد أن الحسب هو اللب ( قال ) وعنى بذلك مجاهد إن شاء الله ما قلت ، لأن اللب هو العقل ، فكأنه أراد أن الله آتاهم العقل بالكتاب وهو معنى ما قلنا من أنه القهم به اهـ . ولم يروى عن السلف في تفسير الحسب غير هذا القول عن مجاهد . والحكم يطلق في أصل اللغة على حكم العقل بإثبات شيء أو نفيه عنه قطعاً وهو العلم اليقيني بالمعنى اللغوي الذي يبتدأ من قبل وهو يستلزم فقه المعلوم وفهم سره وحكمته فهو بمعنى الحكمة والفلسفة ، ويطلق على القضاء لخصم على خصم بأن هذا حقه أو ليس بحقه ، وقال الراغب : والحكم بالشيء أن تقضى بأنه كذا سواء أئزمت ذلك غيرك أو لم تنزمه ، وقال صاحب اللسان : والحكم العلم والفقه والقضاء بالعدل وهو مصدر حكم يحكم ( كنصر ينصر ) ثم نقل عن ابن سيده أن الحكم القضاء وجهه أحكام ولم يتيده بالعدل ، وعن الأزهري أنه القضاء بالعدل . وقول ابن سيده هو الظاهر لقوته تعالى ( وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ) والمعنى الأصلي لهذا الماد المنع . قال في اللسان : والعرب تقول حكمت وأحكمت وحكمت ( بالتشديد ) بمعنى منعت ورددت ، ومن هذا قيل للحاكم بين الناس حاكم لأنه يمنع الظالم من الظلم . وذكر كثير من ذلك حكمة اللجام بالتحريك وهي حديد اللجام التي توضع في حنك الدابة لأمنها تردها وتكبحها . وأقول إن الحسب بمعنى العلم الحزيم وفقه الأمور - وهو حكمته - فيه معنى المنع أيضاً وهو منع الاحتمالات والظنون فمن ليس له حكم جازم في المسألة لا يكون عالماً بها . وما يقال في المسألة الواحدة يقال في كل علم وفن ، وكذا منع العالم الحكيم من مخالفة مقتضى العلم ، ومن الواضح الجلي أن كل نبي من الأنبياء قد آتاه الله الحكم بهذا

المعنى - أى العلم الصحيح والفقه فى أمور الدين وشؤون الإصلاح، وفهم الكتاب الذى تمبده به، سواء أنزله عليه أم أنزله على غيره. وإنما اختلف بعضهم بإتيانه الحكم صبياء، كيعقوب ويعسى ولعل المراد به، ملكة الحكم الصحيح فى الأمور وأما الحكم بمعنى القضاء والفصل فى الخصومات فلم يؤت إلا لبعض الأنبياء، فإذا كان المشار إليه بقوله (أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة) من ذكرت أسماءهم من الأنبياء فمما قبله من الآيات فالأظهر أن المراد بالحكم فيها الفصل فى الخصومات والقضاء بين الناس لأنه أخص ويستلزم العلم والفقه - وكذلك النبوة - وتكون هذه العطايا الثلاثة مرتبة على حسب درجات الخصوصية، فإن الثابت والأمر الواقع أن بعض أولئك النبيين أوتى الثلاث كإبراهيم وموسى ويعسى وداود، ومنهم من أوتى الحكم والنبوة كالأنبياء الذين كانوا يحكمون بالتوراة، ومنهم من لم يؤت إلا النبوة فقط. فإذا جعلنا الحكم بمعنى الفهم والعلم. كانت الآية غير مبينة لهذه العطية العظيمة، ومن شواهد القرآن على استعمال الحكم بمعنى القضاء قوله تعالى (ياداود إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق) وقوله فى داود وسليمان معا (٢٤ : ٧٩ وكلا آتينا حكما وعلما) وقوله فى يوسف (١٢ : ٢٢ آتيناها حكما وعلما) وأما قوله تعالى حكاية عن موسى (٢٦ : ٢٠ فوهب لى ربي حكما وجعلنى من المرسلين) فهو أظهر فى هذا المعنى وإن تأخر القيام به عن القيام بأمر الرسالة التى تأخر القيام بها عن جعله رسولا، فإن كلا منهما وقع فى وقته المناسب له. وتفسير بعضهم للحكم هنا بالنبوة ضعيف للاستغناء عنه بذكر الرسالة. ومثله قوله تعالى حكاية عن إبراهيم (٢٦ : ٨٣ رب هب لى حكما) فإنه دعا هذا الدعاء وهو رسول عليهم بعد محاجة قومه، فلم يبق إلا أنه طلب الحكم بمعنى الحكومة والسلطة. ومن الشواهد على استعمال الحكم بمعنى العلم وقته القلب قوله تعالى فى يحيى (١٩ : ١٣ وآتيناها الحكم صبياء) وقوله فى شأن التوراة (يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا) وهذه الثلاث مرتبة على حسب خصوصيتها فكل من أوتى الكتاب أوتى الحكم والنبوة، وكل من أوتى الحكم ممن ذكر كان نبيا، وما كل نبي منهم كان حاكما ولا صاحب كتاب منزل. وهذه مراتب الفضل بينهم، صلوات الله وسلامه عليهم، وإذا استعملنا الحكم بمعنييه على مذهب من يميز ذلك

في المشترك كان على التوزيع فإن كل نبي أوتي الحكم بمعنى العلم والفقه والفهم، وما أوتيه إلا بعضهم بمعنى القضاء بين الناس كما تقرر وتكرر .

وأما إذا جرينا على القول بأن المثار إليهم في الآية هم أولئك النبيون ومن ذكر من آبائهم وذرياتهم وإخوانهم فالحاجة إلى استعمال المشترك في معنييه أقوى ، فإن بعضهم كان نبياً غير حاكم ، وبعضهم كان عالماً حاكماً غير نبي ، وبعضهم عالماً حاكماً غير حاكم ولا نبي ، ويكون إتياء الكتاب أعم من إيجائه ، فإن أمة الرسول الذي أنزل عليه الكتاب بإيجائه إليه يقال إنها قد أعطيت الكتاب ، وآيات القرآن ناطقة بذلك بل يقال أيضاً أن الكتاب أنزل إليهم وعليهم كما نص في سورتي البقرة وآل عمران فالأنزال على الرسل عبارة عن الوحي إليهم ، والآنزال على الأمم عبارة عن مخاطبتهم بما أنزل على رسلهم لهدياتهم . ويؤيد هذا الوجه في تفسير الآية قوله تعالى ( ٤٥ : ١٥ ) ولقد آتينا بني إسرائيل الكتاب والحكم والنبوة ( الآية ) .

ثم قال تعالى مبيناً وجه العبرة بما ذكر له مخاطبين بالقرآن ﴿ فإن يكفر بها هؤلاء

فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين ﴾ أي فإن يكفر بهذه الثلاث - الكتاب والحكم والنبوة - هؤلاء المشركون من أهل مكة ، وقد خصوا بدعوتهم إلى الإيمان بها قبل غيرهم ، إذ أوتيتها على الوجه الأكمل رسول منهم ، فقد وكلنا بأمر عايتها ، ووفقنا للإيمان بها وتولى نصر الداعي إليها ، قوماً كراماً ليسوا بها بكافرين ، بل منهم من آمن ومنهم من سيئ من عندما يدعى ، أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم عن ابن عباس في قوله « فإن يكفر بها هؤلاء » يعني أهل مكة ، يقول أن يكفروا بالقرآن ( أي الجامع لما ذكره لرسول الله ) « فقد وكلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين » يعني أهل المدينة والأنصار . وروى مثله عبد بن حميد عن سعيد بن المسيب . وروى عن قتادة تفسير من يكفر بها بأهل مكة كفارقريش ، وتفسير الموكلين بها بالأنبياء الثمانية عشر الذين ذكرهم الله تعالى هنا . وعن أبي رجاء العطاردي تفسير الموكلين بها بالملائكة . هذا هو المأثور ، الذي اقتصر عليه في الدر المنثور . وروى ابن جرير نحو قول ابن عباس عن الضحاك والسدي وابن جريج ، وذهب بعض المفسرين إلى « تفسير القرآن الحكيم » « ٣٨ » « الجزء السابع »

أن الموكلين بها هم أصحاب رسول الله (ص) مطلقا، وقيل كل من يؤمن به وقيل الفرس والختار عندنا أنهم جميع الصحابة فإن المهاجرين قد كانوا أول من آمن بها، وصر على بلائها، وكانوا بعد الهجرة في مقدمة الأنصار، في كل عمل وكل جهاد، ولكن الأنصار مقصودون بالذات، لأن القوة والمنعة لم تكن إلا بهم، ولذلك قال «ليسوا بها بكافرين» فإن الأنصار لم يكونوا عند نزول هذه السورة مؤمنين - أما تفسير القوم الموكلين بها بمن ذكر من الأنبياء فقد اختاره ابن جرير واحتج بأن الكلام السابق واللاحق فيهم فالكلام في الأبناء ينبى أن يكون فيهم كذلك. وتبعه الزمخشري قضية وحجة. ونقله الرازي عن الحسن واختيار الزجاج. والمعنى أنه تعالى وكل بها من ذكر في أزمتهم ولعل من هؤلاء من يريد بتوكيل أولئك النبيين المرسلين بها ما أخذ الله من العهد عليهم في قوله (٣: ٨١) وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة الآية ولم يصرحوا بذلك. وأما تفسير القوم بالملائكة فقد استبعده الرازي معللا ذلك بأن اسم القوم قلما يقع على غير بني آدم، ونقول إن السياق هنا يدل على قوم كرام من بني آدم بدليل التنكير وإن أطلق لفظ القوم على الجن في التنزيل، ولا ينافي ذلك وقوعه في سياق الكلام عن الأنبياء فإن قصص الأنبياء لم تذكر إلا لإقامة الحجة بها على الكافرين، والهداية والعبارة للمؤمنين. ووصفهم بأنهم ليسوا بها بكافرين، وصف لقوم حاضرين، منهم المؤمن بالقوة والمؤمن بالفعل، ووصف الأنبياء السابقين بذلك لا يظهر له وجه

### ﴿رؤيا مبشرة لا مغررة﴾

بعد كتابة ما تقدم بزهاء شهر رأيت في الرؤيا نورا من أهل بلدنا (طرابلس الشام) مقبلين في عمام وأقبية من الحرير النفيس، وأنا جالس مع أناس، فقال أحدهم هذا فلان وذكر اسم رجل كان زعيما لطائفة كبيرة من الرجال المعروفين بالشجاعة والنجدة فقمنا له وسلمنا عليه وعلى من معه، ففاجؤنا نبأ عظيم موضوعه أنه قد ظهر في هذه الأيام مصداق قوله تعالى (فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين) قالوا ألم تعلموا بذلك؟ قلنا لا، قالوا إن هذه مسألة عظيمة قد عرفت في أروبة وذكرت في بعض جرائدها - وظننت أنه كان معهم شيء من الجرائد - وقد اهتم لها فلان باشا - وذكر رئيس وزراء الدولة العثمانية - وسافر لأجلها.

فصرت أفكر في هذه الكلمة الأخيرة والمراد منها. قلت في نفسى لمت شعري هل سخر الله للعلمة الاسلامية قوما ينصرونها غير المدعين لذلك؟ ومن هؤلاء القوم الذين لم نعلم من خبرهم هذا شيئاً؟ وما معنى اهتمام الوزير وسفره من العاصمة لأجانباً؟ أو إلى أين سافر؟ وهل يريد أن يكون مع هؤلاء القوم وحدهم أو مع أحد من شيعته كما تقتضيه السياسة أم فر منهم؟ وقد اتسعت خواطري في ذلك بما لا حاجة إلى ذكره وأردت أن أسأل الجماعة المخبرين عن ذلك فاستيقظت قبل أن أفعل وكان ذلك في وقت السحر وقد تذكرت قرب عهدي بتفسير الآية عندما قصصت رؤياى فحسبتها من الميشرات بأن الله تعالى قد يسخر للاسلام من غير الكافرين من ينصره ويصلح ما أفسد فيه أهله وغير أهله، ويعدون بناء ما هدم من شرعه، ورفع عماد ماثل من عرشه، ولو بإزالة العلل والموانع وتمهيد السبيل لذلك. وقد يكون ذلك على وجه غير ما ينتظره الجماهير من ظهور المهدي بعد أن خابت الآمال في كثير من أدعياء المهديّة. وإذا كان الله قد أرانا في تاريخنا مصداق قول رسوله « إن الله تعالى ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر » وقوله « ان الله تعالى ليؤيد الاسلام برجال ما هم من أهله »<sup>(١)</sup> أفضيح على فضله أن يكون مضمون هذه الآية عاما مكرراً أو يؤيد الله الاسلام بقوم ليسوا بكافرين كما لاحدة هذا العصر المعروفين، ولا كالصحابه مؤمنين كاملين، بل بين ذلك كخيار هذا العصر من المسلمين؟ وبهذا يظهر من السرفى وصف القوم في الآية بعد الكفر ما هو أعم مما ذكر من قبل فافهم.

﴿ أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ﴾ الهدى ضد الضلال وهو يطلق في مقام الدين على الطريق الموصل إلى الحق وهو الطريق المستقيم الذى نطلبه في صلاتنا وعلى سلوك ذلك الطريق والاستقامة فى السير عليه، وقال الراغب : الهدى والهداية فى موضوع اللغة واحد ولكن قد خص الله عز وجل لفظة الهدى بما تولاه وأعطاه واختص هو به دون ما هو إلى الإنسان اه وهو لا يصح مطرداً . والافتداء فى اللغة السير على سنن من يتخذ قدوة أى مثالا يتبع . قال فى

(١) روى الشيخان الأول عن أبى هريرة فى ضمن حديث ورواه الطبرانى عن عمرو بن النعمان بن مقرن بسند صحيح وروى الثانى عن ابن عمر بسند ضعيف

اللسان : يقال قدوة وقدوة لما يقتدى به ، ابن سيده : القدوة والقدوة ما تسنتت به ثم قال : وقد اقتدى به والقدوة الأسوة اه والصواب أنها بتثنية القاف بعدها ينبغي أن نعلم ما يكون به الاقتداء وما لا يكون ولا سيما اقتداء النبي المرسل ، بالشرع الأكمل ، وبغيره ممن لو كان حياً لما وسعه إلا أتباعه ، فأما العلم بتوحيد الله وتزويجه وإثبات صفات الكمال له وبسائر أصول الدين وعقائده كالإيمان بالملائكة وأمر البعث والجزاء فكل ذلك ما أوحاه الله تعالى إلى رسوله على أكمل وجه فكان علماً ضرورياً وبرهانياً له كما تقدم تقريره من عهد قريب ، فلا يمكن أن يؤمر بالاقتداء فيه بمن قبله ولا هو مما يقع فيه الاقتداء .

وقوله تعالى له (ص) (١٦ : ٣٣) ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين ) معناه أن الملة التي أوحاها إليه وأمره باتباعها وهي العقيدة وأصل الدين هي ملة إبراهيم ، وإنما يتبعها لأمر الله لا لأنها ملة إبراهيم . إذ ليست مما علمه من إبراهيم بالتلقي عنه لأنه لم يكن في عصره ، ولا بالنقل لأنه لم يكن (ص) ناقلاً ذلك عن العرب ، وإن كان من المشهور المتواتر عند العرب أن إبراهيم (ص) كان موحداً حنيفاً . وأما الشرائع العملية فلا يقتدى فيها الرسول بأحد أيضاً وإنما يتبعها لأن الله أمره باتباعها - ذلك بأن الرسول لا يتبع في الدين إلا ما أوحى إليه من حيث أنه أوحى إليه . وقد تقدم مما فسرنا من هذه السورة فيه قوله تعالى حكاية عن رسوله بأمره (أن اتبع إلا ما يوحى إلى) ومثله في أواخر سورة الأعراف (٧ : ٢٠٣) وقال تعالى (٤٥ : ١٨) ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ) الآية وموافقة رسول لمن قبله في أصول الدين وبعض فروعه لا يسمى اقتداء ولا تأسيًا وإنما يكون التأسي به في طريقته التي سلكها في الدعوة إلى الدين وإقامته ومن الشواهد على هذا قوله تعالى (٦٠ : ٤) قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا برآء منكم وما تعبدون من دون الله ) الآية - فانه تعالى أرشد المؤمنين إلى التأسي بإبراهيم ومن آمن معه وجعلهم قدوة لهم في سيرتهم العملية التي كانت من هدى الله تعالى لهم وهي البراءة من معبودات قومهم ومنهم ما داموا عابدين لها ولما كان وعد إبراهيم لأبيه بالاستغفار له وهو مشرك ليس من هذا الهدى بل كان مسألة شاذة لها سبب خاص استثنائها تعالى من التأسي به فقال ( إلا قول



إبراهيم لأبيه لأستغفرون لك) الخ .  
فجئى الجملة على هذا : أولئك الأنبياء الثمانية عشر الذين ذكرت أسماؤهم فى الآيات  
الميلولة آنفاً ، والموصوفون فى الآية الأخيرة بإيتاء الله إياهم الكتاب والحكم والنبوة ،  
هم الذين هداهم الله تعالى الهداية الكاملة فبهداهم دون ما يغيره ويخالقه من أعمال غيرهم  
وهفوات بعضهم اقتند أيها الرسول فيما يتناوله كسبك وعملك مما بعثك به من تبليغ  
الدعوة وإقامة الحججة ، والصبر على التكذيب والجحود ، وإيذاء أهل العناد والجحود  
ومقلدة الآباء والجذود ، وإعطاء كل حال حقها من مكارم الأخلاق وأحاسن  
الأعمال ، كالصبر والشكر ، والشجاعة والحلم ، والايثار والزهد ، والسخاء والبذل  
والحكم بالعدل ، الخ ( ١١ : ١١٩ ) وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به  
فؤادك - ٦ : ٣٥ ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا وأوذوا حتى  
آناهم نصرنا ولا مبدل لكلمات الله ، ولقد جاءك من نبي المرسلين \* ٤٦ : ٣٤  
فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل ولا تستعجل لهم ) فأما قوله تعالى له فى آخر  
سورة ن ( ٦٨ : ٤٨ ) فاصبر لحكم ربك ولا تكن كصاحب الحوت إذ نادى وهو  
مكظوم ) - وصاحب الحوت هو يونس أحد هؤلاء الأنبياء الثمانية عشر - فالنهي  
فيه مما دل عليه الحصر بتقديم « فبهداهم » على « اقتنده » كما تقدم فإن هذه الحالة  
لم تكن من الهدى الذى هدى الله يونس إليه ، بل هفوة عاقبه الله عليها ثم تاب  
عليه ، ولا يحط هذا من قدر يونس عليه السلام ، ولإزالة توهم ذلك قال (ص)  
« لا ينبغي لعبد أن يقول أنا خير من يونس بن متى » وقال « لا تفضلوني على  
يونس بن متى » أى فى أصل النبوة لأجل هفوته ، وهو كقوله « لا تفضلوا بين  
الأنبياء » وفيه « ولا أقول إن أحدا أفضل من يونس بن متى » وكل ذلك فى  
الصحاح ، والمراد منه عدم التفريق بين الرسل والأنبياء لا منع مطلق التفضيل ،  
فلم بهذا أن الله لم يأمر خاتم رسله بالافتداء بكل فرد من أولئك الأنبياء فى كل  
عمل ، وإنما أمره أن يقتدى بهداهم الذى هداهم إليه فى سيرتهم ، سواء ما كان  
منه مشتركا بينهم ، وما امتاز فى السكامل فيه بعضهم ، كما امتاز نوح وإبراهيم وآل  
داود بالشكر ، ويوسف وأيوب وإسماعيل بالصبر ، وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس بالقناعة  
والزهد ، وموسى وهارون بالشجاعة وشدة العزيمة فى النهوض بالحق والله تعالى قد هدى كل

نبي ورفعه درجات في الكمال ، وجعل درجات بعضهم فوق بعض ، ثم أوحى إلى خاتم رسله خلاصة سير أشهرهم وأفضلهم وهم المذكورون في هذه الآيات وفي سائر القرآن الكريم ، وأمره أن يقتدى بهداهم ذلك . وهذه هي الحكمة العليا إذ كر قصصهم في القرآن ، وقد شهد الله تعالى بأنه جاء بالحق وصدق المرسلين وأنه لم يكن بدعاً من الرسل ، فعلم بهذا أنه كان مهتدياً بهداهم كلهم ، وبهذا كانت فضائله ومناقبه الكسبية أعلى من جميع مناقبهم وفضائلهم ، لأنه اقتدى بها كلها فاجتمع له من الكمال ما كان متفرقاً فيهم ، إلى ما هو خاص به دونهم ، ولذلك شهد الله تعالى له بما لم يشهد به لأحد منهم فقال (٤:٦٨) وإنك لعل خالق عظيم) وأما فضائله وخصائصه الوهية فأمر تفضيله عليهم فيها أظهر ، وأعظمها عموم البعثة ، وختم النبوة والرسالة ، وإنما كمال الأشياء في خواتيمها ، صلى الله عليه وعليهم أجمعين . والماء في قوله « اقتده » للسكت أثبت بها في الوقف والوصل جمهور القراء ، وحذفها في الوصل حمزة والكسائي ، وقرأ ابن عامر بكسر الماء من غير إشباع ، وهو ما يسمونه الاختلاس ، ولهم في تخريجها وجوه بعد كتابة ما تقدم راجعت أقوال المفسرين في تفسير ما به الاقتداء فرأيت الرازي لخصها بقوله : فمن الناس من قال المراد أن يقتدى بهم في الأمر الذي أجمعوا عليه وهو القول بالتوحيد والتنزيه عن كل ما لا يليق به (أى بالله تعالى) في الذات والصفات والأفعال وسائر العقليات ، وقال آخرون المراد الاقتداء بهم في جميع الأخلاق الحميدة والصفات الرفيعة الكاملة من الصبر على أذى السفهاء والعفو عنهم . وقال آخرون المراد الاقتداء بهم في شرائعهم إلا ما خصه الدليل . وبهذا التقدير كانت الآية دليلاً على أن شرع من قبلنا يله منا - ثم ذكر بعد مقدمة وجيزة أن المراد : اقتد بهم في نفي الشرك وإثبات التوحيد وتحمل سفاهات الجهال في هذا الباب (قال) وقال آخرون اللفظ مطلق فهو محمول على الكل إلا ما خصه الدليل المنفصل اه وهذه الأقوال متداخلة ، وأقربها إلى الصواب ثانيها من حيث إنه مفصل ،

وآخرها الجمل الذي لا يعلم المراد منه .

وقد نظم الرازي هنا جميع العقليات في سلك أصول الذين من التوحيد والتنزيه وإثبات الصفات وجميع ذلك عنده لا يمكن أن يعرفه الأنبياء ولا غيرهم إلا بنظر

العقل كما نقلناه عنه في هذا السياق مردوداً عليه ، والاقتداء في النظر والاستدلال لا يظهر له معنى وجيه فإن غايته أن يستدل بما استدل به مجموعهم أو كل فرد منهم وهو لا يصح ولم يقل به أحد ، أو أن يستدل كما استدلوا وليس هذا اقتداء ولا يصح أن يكون مراداً . وقد أورد الرازي عن القاضي في هذه المسألة اعتراضاً وضعه في غير موضعه وأجاب عنه بما هو حجة عليه لا له . وأورد السعد على المسألة أن الواجب في الاعتقادات وأصول الدين هو اتباع الدليل من العقل والسمع فلا يجوز سيما للنبي (ص) أن يقلد غيره فيه فما معنى أمره بالاقتداء فيه ؟ وأجاب بأن اعتقاده عليه السلام حينئذ ليس لأجل اعتقادهم بل لأجل الدليل فلا معنى لأمره بذلك وجعل غيره معناه تعظيم أولئك الرسل والاعلام بأن طريقهم هو الحق الموافق للدليل ، وهو تكلف لا يقبله التنزيل .

وأما القول بأن المراد الاقتداء بهم في فروع شرائعهم فهو أضعف الأقوال وأبعدها عن الصواب ، لا لما قيل من اختلافها وتناقضها وقبولها النسخ وكون المنسوخ لم يبق هدى . بل الأمر أعظم من ذلك : إن الله بعث محمداً خاتماً للنبيين والمرسلين وأكمل لنا على لسانه دينه المبين ، وأرسله رحمة لجميع العالمين ، وأنزل عليه في أواخر ما أنزله بعد ذكر التوراة والإنجيل وأهل الكتاب (٥ : ٥١) وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيماً عليه فأحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) فهذه الآية ناطقة صراحة بأن كتاب هذا الرسول (ص) مهيم وورقيب وحاكم على ما قبله من الكتب الإلهية لا تابع لشيء منها - وبأنه (ص) أمر بأن يحكم بين أهل الكتاب بما جاءه من الحق لا بما في كتبهم ولا يتبع أهواءهم إذ يود كل فريق منهم أن يحكم له بما يوافق كتبه ومذهبه ، وكل ذي دعوى أن يحكم له بما يوافق مصلحته ، على أنه لم يثبت لنبي من أولئك الثمانية عشر شريعة مفصلة إلا لموسى عليه السلام ولم يذكر الله تعالى لرسوله من تلك الشريعة إلا أحكاماً قليلة اقتضت ذكرها إقامة الحجة على اليهود وذلك بعد نزول هذه السورة المكية بسنين ، وقد شهد القرآن على اليهود بأنهم حرفوا وبدلوا ونسوا حظاً مما ذكروا به وكذلك أهل الإنجيل شهد عليهم بأنهم نسوا حظاً مما ذكروا به

وقد أمرنا الرسول (ص) كما في صحيح البخارى بأن لا نصدق اليهود فيما يروونه من التوراة ولا نكذبهم ، فهل يمكن مع هذا أن يكون المراد بقوله تعالى (فبهدهم اقتده) اقتد أيها الرسول الخاتم للنبيين ، الذى أكمل على لسانه الدين ، بالأحكام القليلة التى نوحىها إليك من أحكام التوراة . بعد سنين ؟ إن الذين اخترعوا هذا القول فى الآية إنما جعلوه حجة جدلية لقول اتخذوه مذهباً وهو أن شرع من قبلنا شرع لنا . وقد فصلنا القول ببطلانه وبطلان الاحتجاج بهذه الآية عليه فى تفسير آية المائدة المذكورة آنفاً (٥١:٥) فراجع فى جزء التفسير السادس (ص ٤١٠ - ٤٢٠) . وبقية تلك الأقوال التى أوردها الرازى داخلة فيما ذكرناه منها ، فعمل بهذا أن ما قرناه أولاً هو الوجه الصحيح الذى يدل عليه القرآن العزيز ، بما ذكرناه من شواهد آياته فى هذا التقرير .

ولم يرد فى التفسير المأثور شيء فى هذه المسألة إلا ما أخرجه البخارى وبعض رواة التفسير عن ابن عباس (رض) أنه استدل بالآية على سجود الثلاثة عند قوله تعالى عن داود فى سورة ص (فاستغفر ربه وخر راكعاً وأناب) وقال : فكان داود ممن أمر بنبيكم (ص) أن يقتدى به فسجدها داود فسجدها رسول الله (ص) قال الحافظ فى الفتح وفى النسائى من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس مرفوعاً «سجدها داود توبة ونحن نسجدها شكراً» فاستدل الشافعى بقوله شكراً على أنه لا يسجد فيها فى الصلاة لأن سجود الشاكر لا يشرع داخل الصلاة . ولأبى داود وابن خزيمة والحاكم من حديث أبى سعيد أن النبى (ص) قرأ وهو على المنبر «ص» فلما بلغ السجدة نزل فسجد وسجد الناس معه ثم قرأها فى يوم آخر قهياً للناس للسجود فقال «إنما هى توبة نبي ولكنى رأيتكم تهيأتم» فنزل وسجد وسجدوا معه فهذا السياق يشعر بأن السجود فيها لم يؤكدها كما أكد فى غيرها اه وإنما ذكر الحافظ هذا فى شرح باب سجدة ص من البخارى ، وفيه عن ابن عباس أن (ص) ليس من عزائم السجود ، ونحن نستدل بما ذكر على أن النبى (ص) لم يكن يلتزم سجودها وظاهر قوله «نسجدها شكراً» يخالف استنباط ابن عباس أنه كان يسجدها اقتداءً بـ داود وإنما يظهر الاقتداء بسجودها مثله توبة ، والخبر هو الخبر ولكن غير معصوم والله أعلم .

﴿تحقيق مسألة الايمان بالرسول إجمالاً وتفصيلاً﴾

وعدد الرسل المذكورين في القرآن

من أصول العقائد الإسلامية أنه يجب الايمان بأن الله تعالى أرسل في كل الأمم رسلاً منهم من قص على رسولنا ومنهم من لم يقصص عليه ، وأنه يجب الايمان بمن ذكر منهم في القرآن إيماناً تفصيلاً أى يجب معرفتهم بأسمائهم، وصرح بعض العلماء بأن إنكار رسالة أحد منهم كفر، وظاهر كلامهم هذا أن معرفتهم بأسمائهم من الجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة فلا يعذر أحد بجمله إلا من كان حديث العهد بالإسلام ومن نشأ بعيداً عن بلاد المسلمين ، فمن لم يعلم أن اليسع رسول الله - مثلاً - كان كافراً . ولكننا نعلم لاختبار الصحيح أن أكثر عوام المسلمين في عصرنا - ومثله ما قبله من الأعصار المشابهة له - لا يعرفون أسماء كل من ذكر في القرآن منهم إذ لا يلتفتهم أحد ذلك بل نعلم لاختبار الصحيح أيضاً أن أكثر عوام الأقطار التي عرفناها لا يلتفتهم أحد من أهل العلم عقائد الإسلام ، فكل ما يعلمون منها هو ما يسمعه بعضهم من بعض ، وليس هذا منه . وإذا ثبت أن هذا ليس من المعلوم من الدين بالضرورة فالذى يتجه أن لا نكفر موحداً بجمل بعض هؤلاء الرسل إذا كان يؤمن بالله وما لا يشككته وكتبه ورسله إجمالاً وباليوم الآخر وبالتقدير وباركان الإسلام العملية وتحريم الفواحش ما ظهر منها وما بطن وسائر ما لا يزال معلوماً من الدين بالضرورة ، كما أننا لا نكفر من ذكر بجمل غير ذلك مما لا يخفى على العوام من أخبار القرآن وأحكامه وآدابه كخبر أهل سبأ وحكم إرث الكلاله وأدب الاستئذان والسلام لدخول بيوت الناس ، وأما من جحد شيئاً من ذلك بعد العلم بأنه منصوص في القرآن غير متأول فيكفر لأنه كذب كلام الله تعالى ، ومدار الكفر بكل أنواعه على تكذيب شئ من أمر الدين علم قطعاً أن النبي (ص) جاء به عن الله تعالى ، كما أن مدار الايمان كله على تصديق الرسول في كل ما علم قطعاً أنه جاء به عن الله تعالى تصديق قبول وإذعان ، وتقدم تفصيل ذلك في التفسير . والمراد بالعلم القطعى أن يكون قطعى الرواية كالقرآن وبعض السنة ، وقطعى الدلالة كالنصوص التي لا تحتل التأويل . فما كان غير قطعى الرواية احتمل أن يكذبه مكذب

للجهل بالرواية أو لعدم تصديقه بعض روايته ، وما كان غير قطعي الدلالة احتمل أن يكذب مكذب ببعض معانيه لاعتقاده أن هذا المعنى غير مراد ، فهذا ما يخرج بغير العلم القطعي . ولذلك يشترط العلماء في ذلك أن يكون مجمعا عليه معلوما من الدين بالضرورة ، ويشترطون أن يكون المكذب غير متأول إذ لا يتأول أحد إلا ما كان غير قطعي الدلالة عنده ، ولهذا لم يكفر سلف الأمة من خلفهم في فهم آيات الصفات وغيرها من فرق المبتدعة متأولا ، ولكن السلف وانحلف يكفرون من يكذب الرسول (ص) بشيء يعتقد هو أنه جاء به عن الله تعالى وإن لم يكن في الواقع قطعي الرواية والدلالة إذ مدار الكفر على التكذيب

وقد ذكروا في بعض كتب العقائد وغيرها أن الأنبياء المرسلين الذين ذكروا في القرآن ويجب الايمان بهم تفصيلا خمسة وعشرون هم الثمانية عشر الذين ذكرت أسماءهم في هذه الآيات التي لا تزال بصدد تفسيرها ، والسبعة الآخرون آدم أبو البشر وإدريس ولوط وأنبياء العرب هود وصالح وشعيب وخاتم الجميع محمد عليه وعليهم الصلاة والسلام، وزاد بعضهم ذو الكفل لذكره مع الأنبياء في سورة ص ولكن اختلف في نبوته لعدم التصريح بها وإنما وصف مع من ذكر معهم بأنهم من الأخيار وليس في القرآن نص قطعي صريح في رسالة آدم عليه السلام بل مفهوم قوله تعالى (٤: ١٦١) إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده) إن نوح أول نبي مرسل أوحى الله إليه رسالته وشرعه . ويؤيده في الجملة هذه الآيات التي فسرها وما في معناها كقوله تعالى (٥٧: ٢٥) ولقد أرسلنا نوحا وإبراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب) وعدم ذكره في السور التي سرد فيها ذكر الرسل المشهورين كهود ومريم والأنبياء والشعراء والصفاء وص والقمر . ويؤيده بالنص الصريح حديث الشاعة المتفق عليه من حديث أنس ابن مالك وأبي هريرة والأول أصرح قال قال رسول الله (ص) « يجمع الله الناس يوم القيامة فيهتمون لذلك فيقولون لو استشفعنا على ربنا فأراخنا من مكاننا هذا ! فيأتون آدم فيقولون يا آدم أنت أبو البشر خلقك الله بيده وأسجد لك ملائكته وعلمك أسماء كل شيء فاشفع لنا إلى ربك حتى يرخصنا من مكاننا هذا.. فيقول لهم آدم لست هناكم - ويذكر ذنبه الذي أصابه فيستحى به عز وجل -

ولكن ائتموا نوحا أول رسول بعثه الله إلى الأرض ، فيأتون نوحا « الخوفي حديث  
أبي هريرة أنهم يقولون له « يا نوح أنت أول الرسل إلى أهل الأرض » الحديث  
وهو معروف مشهور وفيه أن كل رسول من أولى العزم -- وهم على الراجح المشهور  
نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد (ص) - كان يدفعهم إلى من بعده حتى إذا  
اتهموا إلى الخاتم كان هو الشافع المشفع

وقد اضطرت أقوال العلماء في آية (إنا أوحينا إليك) وحديث الشفاعة. قال  
الرازي في تفسير الآية (المسألة الثالثة) قالوا إنما بدأ الله بذكر نوح لأنه أول نبي  
شرع الله على لسانه الأحكام والحلال والحرام ، ثم قال تعالى (والنبيين من بعده)  
ثم خص بعض النبيين بالذكر لكونهم أفضل من غيرهم اه وتبعه فيه النيسابوري  
وأبو السعود والخازن وغيرهم وزادوا على ذلك خصائص لنوح. قال الخازن مانحه :  
قال المفسرون وإنما بدأ الله بذكر نوح عليه السلام لأنه أول نبي بعث بشريعة وأول نذير  
على الشرك وأنزل الله عز وجل عليه عشر صحائف وكان أول نبي عذبت أمته لردهم  
دعوته وكان أبا البشر كما دم عليهما السلام اه المراد منه ومثله في فتح البيان في مقاصد  
القرآن ، وذكر الأوسى أن تعليل البدء بذكره بكونه أول من شرع الله على لسانه  
الأحكام قد تعقب بالنع ، ولم يذكر لهذا المنع سنداً ، ولا قوله تعالى (والنبيين من  
بعده) حكمة ولا نكتة. وقد سكت عن ذلك أكثر المفسرين الذين اطلعنا على كتبهم .  
فمفهوم تصریح هؤلاء المفسرين الناقلين عن غيرهم من العلماء أن آدم لم يكن رسولا لأن  
الآية تدل عندهم على أن أول رسول شرع الله على لسانه الأحكام ، هو نوح عليه السلام .  
وأما حديث الشفاعة فقد تكلم فيه الحافظ ابن حجر في عدة مواضع من شرح  
البخارى : قال في شرح حديث جابر من كتاب التيمم « أعطيت خمسا لم يعطهن  
أحد قبلي - إلى قوله - وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس  
عامة » : وأما قول أهل الموقف لنوح كما صح في حديث الشفاعة : أنت أول  
رسول إلى أهل الأرض - فليس المراد به عموم بعثته بل إثبات أولية إرساله اه  
وهذا اعتراف أنه أول الرسل . ثم قال في شرح حديث أبي هريرة من كتاب  
أحاديث الأنبياء : فأما كونه أول الرسل فقد استشكل بأن آدم كان نبيا وبالضرورة

نعلم أنه كان على شريعة من العباداة وأن أولاده أخذوا ذلك عنه فعلى هذا فهو رسول إليهم فيكون أول رسول ، فيحتمل أن تكون الأولية في قول أهل الموقف لنوح مقيدة بقولهم «إلى أهل الأرض» لأنه في زمن آدم لم يكن للأرض أهل ، ولأن رسالة آدم إلى بنيه كانت كالتربية للأولاد ، ويحتمل أن يكون المراد أنه (أى نوحا) أول رسول أرسل إلى بنيه وغيرهم من الأمم الذين أرسل إليهم من تفرقهم في عدة بلاد آدم إنما أرسل إلى بنيه وكانوا مجتمعين في بلدة واحدة . واستشكله بعضهم بإدريس ولا يرد لأنه اختلف في كونه جد نوح كما تقدم اه أقول وبلى شرحه هذا الحديث شرحه لما أورده البخارى في إلياس عليه السلام وفيه عن ابن مسعود وابن عباس أن إلياس هو ادريس ، وقال الحافظ عند الكلام على ترجمة الباب : وكان المصنف - أى البخارى - رجح عنده كون إدريس ليس من أجداد نوح فإذا ذكره بعده اه وإما ذكره بعد إلياس ثم قال فى شرح حديث أنس من كتاب الرقاق - بعد ذكر الاستشكال بآدم وشيث وإدريس - ومجمل الأجوبة عن الإشكال المذكور أن الأولية مقيدة بقوله «إلى أهل الأرض» لأن آدم ومن ذكر معه لم يرسلا إلى أهل الأرض . ثم ذكر الاشكال بحديث جابر والجواب عنه بأن قوم نوح كانوا هم أهل الأرض وبعثة نبينا لقومه ولغير قومه ، ثم قال - أو الأولية مقيدة بكونه أهلك قومه أو أن الثلاثة كانوا أنبياء ولم يكونوا رسلا وإلى هذا جرح ابن بطل في حق آدم ، وتعقبه عياض بما صححه ابن حبان من حديث أبى ذر فانه كالصريح فى أنه كان نبيا مرسلا وفيه التصريح بإزالة الصحف على شيث وهو من علامات الارسال . وأما ادريس فذهبت طائفة إلى أنه كان فى بنى إسرائيل وهو الياس وقد ذكر ذلك فى أحاديث الأنبياء . ومن الأجوبة أن رسالة آدم كانت إلى بنيه وهم موحدون ليعلمهم شريعته ونوح كانت رسالته إلى قوم كفار يدعوهم إلى التوحيد اه

وظاهر أن جواب ابن بطل وهو أحد شراح البخارى من فقهاء المالكية الأندلسيين أبعد الأجوبة المذكورة عن التكلف وأولها باطل لأن أولاد آدم وأحفاده كانوا أهل الأرض لا السماء وبقاها لايزيل الاشكال . وتنبأ القاضي عياض له بحديث أبى ذر عجيب منه وأعجب منه سكوت الحافظ عليه ، فالحديث اختلف



الحفاظ فيه فجزم ابن الجوزي بأنه موضوع وحقق السيوطي في مختصر الموضوعات أنه ضعيف وذكّر ذلك في الدر المنثور وانتقوا على انتقاد ابن حبان لذكّره بإدافٍ صحيحة كما صرح بذلك الحافظ ابن كثير في تفسيره وقد قدم القسطلاني جواب ابن بطال غير معزو إليه على غيره مما ذكر من تلك الأجوبة في شرحه لحديث أنس من كتاب الرقاق في البخاري فقال عند قول آدم « ائتوا نوحاً أول رسول بعثه الله » : أي آدم وشيث وإدريس أو الثلاثة كانوا أنبياء ولم يكونوا رسلاً . الخ ، فاقسطلاني بعد القول بعدم رسالة آدم جواباً مقبولاً

وقال النووي في شرح حديث أنس من صحيح مسلم : قال الامام أبو عبدالله المازري : قد ذكر المؤرخون أن إدريس جد نوح عليهما السلام فإن قام دليل على أن أدريس أرسل أيضاً لم يصح قول النسابين أنه قبل نوح لأخبار النبي (ص) عن آدم أن نوحاً أول رسول بعث ، وإن لم يقم دليل جاز ما قالوه وصح أن يحمل على أن إدريس كان نبياً غير مرسل قال القاضي عياض وقد قيل إن إدريس هو الياس وأنه كان نبياً في بني اسرائيل كما جاء في بعض الأخبار مع يوشع بن نون فإن كان هكذا سقط الاعتراض . قال القاضي وبمثل هذا يسقط الاعتراض بآدم وشيث ورسالتهما إلى من معهما وإن كانا رسولين فإن آدم إنما أرسل لبنيه ولم يكونوا كفاراً بل أمر بتعليمهم الإيمان وطاعة الله تعالى وكذلك خلفه شيث بعده فيهم بخلاف رسالة نوح إلى كفار أهل الأرض قال القاضي وقد رأيت أبا الحسن بن بطال ذهب إلى أن آدم ليس برسول ليس من هذا الاعتراض وحديث أبي ذر الطويل ينص على أن آدم وإدريس رسولان . هذا آخر كلام القاضي والله أعلم اهـ .

فجيلة هذه القول عن كبار المفسرين والمحدثين من المتكلمين والفقهاء أن آدم مختلف في رسالته وأن إدريس مختلف في رسالته وفي كونه هو الياس المذكور في آيات سورة الأنعام التي تفسرها أو غيره ؟ فيكون عدد الرسل المجمع على وجوب الإيمان برسالتهم - لأن نص القرآن فيها قطعي - ثلاثة وعشرون فقط ، وأما الأحاديث فليس فيها نص قطعي الرواية والدلالة على رسالة آدم وقد علمت أن حديث أبي ذر الذي نص على ذلك في سياق عدد الأنبياء والرسل لا يحتاج به في الأحكام العملية

التي يكتفى فيها بالدليل الظني بله هذه المسألة الاعتقادية التي يطلب فيها اليقين لأن أهون ما قيل فيه إنه ضعيف وقيل إنه موضوع ، ولو وجدوا حديثاً صحيحاً أو حسناً ، إثبات رسالة آدم لما لجأوا إلى ذكره.

وأما مسألة نبوته وهو كونه موحى إليه من الله تعالى ففيها حديث آحادى رواه البيهقي وغيره عن أبي أمامة قال إن رجلاً قال يا رسول الله أنبيا كان آدم؟ قال «نعم معلم مكرم» وقد فسر المعلم في كتب غريب الحديث بالملمم للخير والصواب وروى «نبي مكرم» والتكليم أنواع أصولها ثلاثة بينها الله تعالى بقوله (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى بإذنه ما يشاء) ومنها وحى الرسالة ومادونه ومنها الرؤيا الصادقة كما ورد في التفسير المأثور وأما حجته من القرآن فيمكن أن تؤخذ من قصة خلقه ومعصيته وتوبته إذ فيها أن الله علمه الأسماء كلها وأنه تلقى من ربه كلمات فتاب عليه وهدها ولكن دلالة ما ذكر على نبوته غير قطعية فإن الجمهور لا يجعلون كل وحى نبوة ، لا ما كان بخطاب الملك ولا ما كان بالالهام والنفث في الروح ، ولذلك لا يقولون بنبوة مريم وأم موسى ، ومن العلماء من قال بنبوتهما ، ثم إنه يحتمل أن يكون خطاب آدم في قصة خلقه من خطاب التكوين لا التكليف كقوله تعالى (ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرها قالتا أتينا طائمين) وقد قال الشاذلي من كبار العلماء والصوفية «وهب لنا التلقى منك كتلقى آدم منك الكلمات ليكون قدوة لولده في التوبة والأعمال الصالحات» ولو كان هذا التلقى نصاً قطعياً في نبوته لما طلبه هذا العالم العارف باللغة وأساليبها

وقد ادعى الحافظ ابن حجر أن دليل رسالته أننا نعلم الضرورة أنه كان على شريعة من العبادة وأن أولاده أخذوا ذلك عنه فعلى هذا فهو رسول إليهم فيكون هو أول رسول ، وقد يقال إن أخذ أولاده عنه لا يقتضى عقلاً أن يكون الله قد بعث رسولا إليهم يبلغهم عنه وجوب الايمان بهذه الرسالة وما يترتب عليها من الانذار والتبشير حتى يكون ذلك معارضاً لحديث الشفاعة إذ يجوز أن يكون قد رباهم من الصغر على ما هدها الله اليه من الايمان والعمل الصالح كما تقدم عن بعض العلماء ، ونزيد عليه أن في القرآن نصاً يدل على أنه كان يعلمهم العبادة وأحكام الجلال والحرام وما يترتب

عليهما من الجزاء وهو نبأ ابني آدم المفصل في سورة المائدة فن العبادة فيه تقريب  
القربان ، ومن خبر الجزاء على الأعمال قول المعتدى عليه للمعتدى ( إني أريد أن  
تبوء بائتي وإثمتك فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين ومن العجيب أن  
يفعل أولئك الحفاظ عن هذه الآيات ويكتفوا من النقل بحديث أبي ذر الموضوع  
أو الضعيف وبدعوى الضرورة العقلية التي ادعاها الحفاظ ابن حجر ، هذا إن كانوا  
يفهمون منها أنها تدل على رسالة آدم دلالة قطعية وإذا كانوا لا يفهمون ذلك فهم يستدلون؟  
وجملة القول أن الثابت قطعاً في المسألة هو أن آدم عليه السلام كان على هدى  
من الله يعمل به ويرى عليه أولاده ، وأن منه عبادات وقربات يرغب فيها مبشراً بأن فاعلها  
يثاب عليها ومحرمات ينهى عنها منذراً بأن فاعلها يعاقب عليها وهذه الهداية هي من جنس  
هداية الله للنبیین والمرسلين التي بلغوها أقوامهم ، ولا ندري كيف هدى الله تعالى  
آدم إليها فإن طرق الهداية والتبليغ الإلهي متعددة ، وكان الظاهر المتبادر أن ذلك  
كان يوحى الرسالة لولا ما عارضه من حديث الشفاعة وآية ( إنا أوحينا إليك ) وما  
يؤيدها مما تقدم ، ومن احتمال أن ذلك من هداية الفطرة السليمة التي فطر آدم عليها  
وانشأت عليها ذريته إلى زمن نوح إذ اختلف الناس وحدثت فيهم الوثنية فبعث الله  
النبیین وجعل منهم الرسل المبلغين عنه بأذنه المؤيدين منه بالآيات لإقامة الحججة على  
الكافرين وذلك قوله عز وجل ( ٢ : ٢١٢ ) كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين  
مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه )  
الآية . فقد صح عن ابن عباس ( رض ) أنه فسر ذلك بأنهم كانوا على الإسلام وفي  
رواية مفصلة عنه قال : كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلهم على شريعة من الحق  
فاختلفوا فبعث الله النبيين ، قال الرواة وكذلك هي قراءة عبدالله ( أى ابن مسعود )  
« كان الناس أمة واحدة فاختلفوا » الخ ورووا عن أبي أنه كان يقرؤها كذلك أيضاً ،  
ويؤيد ذلك في المعنى آيات أخرى . ورووا عن قتادة أنه قال ذكر لنا أنه كان بين آدم  
ونوح عشرة قرون كلهم على الهدى وعلى شريعة من الحق ثم اختلفوا بعد ذلك فبعث  
الله نوحاً وكان أول رسول أرسله الله إلى الأرض وبعث عند الاختلاف من الناس  
فبعث إليهم (؟) رسلاً وأنزل كتاباً يحتج به على خلقه اه من الدر المنثور ومنه يعلم المحرجون

لهذه الروايات . فهذا فتادة من كبار علماء التابعين<sup>(١)</sup> يقول بأن نوحاً أول نبي مرسل ويؤيد الرواية عنه مع ما تقدم ماورد من التفسير المأثور في قوله تعالى (٢٨:٣٠) قائم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها ) الآية - كحديث الصحيحين وغيرهما الناطق بأن كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه وفي بعض رواياته يولد على فطرة الاسلام وفي بعضها على الملة ومنها حديث عياض ابن حماد المجاشعي المرفوع عند محمد بن إسحاق الذي ذكر فيه آدم فقال (ص) «إن الله خلق آدم وبنه حنفاء مسلمين وأعظامهم المال حلالاً لأحرام فيه فجعلوا ماعظامهم الله حراماً وحلالاً» وفي معناه آثار . والمراد من ذلك في مسألتنا أن الله تعالى فطر آدم على معرفته وتوحيده وشكره وعبادته وزاده هدى بما كان يلهمه إياه من الأقوال والأعمال وبما يصل إليه اجتهاده كما قيل في عبادة النبي (ص) في الغار قبل البعثة وقد زادت على ذلك إرشاد الملائكة له ولأولاده فنذ كانوا بطهارة فطرتهم يرون الملائكة كما ورد في تعليمهم إياهم تمييز أيهم ودفنه حين توفي ، ولنا بصدد تمحيص أمثال هذه الروايات ولكن مجموعها يؤيد الحديث المصريح بنبوة آدم وإلا كان من الهداية والتعليم الإلهي ما هو أعلى من النبوة أو ما هو مساو لها فإن كثيراً من الأنبياء لم يؤت من ذلك مثل ما أوتي آدم . والأنبياء أفضل البشر بالاجماع

فبهذا التفصيل يعلم وجه ما اشتهر على ألسنة العلماء من القول بنبوة آدم ورسالته مع عدم وجود النص القاطع ، بل مع وجود النص المعارض ، فإن هدايته لدريته من نوع هداية الرسل المؤمنين من أتباعهم كما بيناه آنفاً من معنى الآيات فيه ، ولذلك جماله الحافظ من قبيل الضروري ولكنه لم يبين وجه الضرورة ولم يهتد إلى الجمع بينه وبين المعارض له . والذي يتجه في الجمع بغير تكلف هو التفرقة بين هداية من ولدوا

(١) فتادة من كبار أئمة التابعين في التفسير والحديث والفقه وقد قال الامام أحمد فيه فتادة أعلم بالتفسير وباختلاف العلماء ، ووصفه بالحفظ والفقه وأطنب في ذكره وقل : قل من تجد أن يتقدمه ذلك الحافظ الذهبي في ترجمته من طبقات الحفاظ ، وذكر عنه أيضاً أنه كان لا يسمع شيئاً إلا حفظه . ومثله في تهذيب التهذيب للحافظ ابن حجر وفيه أنه كان ثقة مأموناً حجة في الحديث . وقال الحافظ الذهبي ما تأخر أحد عن الاحتجاج بحديثه

على الفطرة وبين بعثة نوح ومن بعده من الرسل إلى من فسدت فطرتهم واختلفوا في الدين الفطري أو في الكتاب الإلهي من المشركين والضالين من أتباع نبي سابق فأعرضوا عما دعاهم إليه ، بأن تجعل هذه الهداية الأخيرة هي الرسالة الشرعية التي يسمى من جاءوا بها رسلا دون الأولى ، وبهذا يجمع بين عدة أجوبة مما نقل عن العلماء في رفع التعارض بتوضيح قائل كقول من قال إنما كانت رسالة آدم إلى نبيه المؤمنين ، ورسالة نوح ومن بعده إلى الكافرين ، ومن قال إنما كانت رسالة آدم إلى نبيه من قبيل تربية الوالد لأولاده وفيها أن تسميتها رسالة شرعية بالمعنى المراد من الآيات هو الذي يحقق التعارض فكيف يجعل دافعاً له؟ وأما إذا أثبتنا ما ذكر لآدم ولم نسمه رسالة بالمعنى الشرعي المذكور فإن التعارض يندفع بغير تكلف كما قلنا وتصح الأقوال كلها ويكون الخلاف أشبه باللفظي فهو رسول بالمعنى المشهور عند المتكلمين دون المعنى المتبادر من القرآن والحديث

ثم ختم الله تعالى هذا السياق بقوله لرسوله (ص) ﴿ لا أسألكم عليه أجرأ ﴾ أي قل أيها الرسول لمن بعثت إليهم أولاً : لا أسألكم على هذا القرآن الذي أمرت أن أدعوكم إليه وأذركم به أو على التبليغ ( وكلاهما مفهوم من السياق وإن لم يذكر ، والاختار الأول ) أجرأ من مال ولا غيره من المنافع ، أي كما ان جميع من قبلي من الرسل لم يسألوا أقوامهم أجرأ على التبليغ والهدى -- وذلك مصرح به في قصصهم من سورة هود وسورة الشعراء وغيرهما ، وقد قيل ان هذا مما أمر أن يقتدى بهم فيه ، والتحقيق ان ما أمره الله تعالى به استقلالاً لا يدخل فيما أمر بفعله اقتداء كما تقدم بيانه ، وقد تكرر هذا الأمر له (ص) في عدة سور ، وهو على عمومه ، والاستثناء في قوله تعالى ( ٤٢ : ٢١ قل لا أسألكم عليه أجرأ إلا المودة في القربى ) منقطع ومعناه على ما رواه أحمد والشيخان والترمذي وغيرهم عن ابن عباس : الا أن تصلوا ما بيني وبينكم من القرابة ، ويوضحه قوله في رواية لابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والطبراني عنه قال كان لرسول الله (ص) قرابة من جميع قريش فلما كذبوه وأبوا أن يبايعوه قال « يا قوم إذا أتيتم أن تبايعوني فاحفظوا قرابتي فيكم ولا يكون غيركم من العرب أولى بحفظي ونصرتي منكم » وفي هذا المعنى روايات أخرى والمعنى اني لا أسألكم على ما جئتمكم

به من سعادة الدنيا والآخرة جملاً منكم ولكن مودة القرابة بيني وبينكم مما يجب أن يحفظ وهي دون ما جرت عليه من عصبية النسب ولو بالباطل فإن من تلك العصبية أن يحس القريب قرابته وأهل نسبه ويقاوم من عاداهم، وإني أكتفي منكم بالمودة وأقلها أن لا تعادوني ولا تؤذوني وأعلاها أن تمنعوني وتحموني ممن يؤذيني وليس هذا من الأجر على التبليغ في شيء فإنا ما يعطى الأجر على الشيء من قبله وينتفع به فيكافئ صاحبه بمنفعة توازيه أو لا توازيه، وقد صرح ابن عباس بما ذكرنا من أقل المودة في رواية ابن مردويه عنه من طريق عكرمة، وقيل في الآية غير ذلك كقول بعضهم إلا أن تودوا الأقارب وتصلوا الأرحام بينكم، وقول بعضهم إنها في الانصار وقول آخرين إنها في آل البيت النبوي توجب مودتهم وموالاتهم، ولا شك في أن حبهم وودهم وولاءهم من الإيمان وأن بعضهم من الكفر أو النفاق ولكن الرسول لم يطلب من الأمة بأمر الله أن تجعل هذا أجراً له على تبليغ الدعوة والقيام بأعباء الرسالة بل أجرد في ذلك على الله تعالى وحده كغيره من اخوانه الرسل كما هو مصرح في آيات أخرى، وسيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى في تفسير سورة الشعراء وغيرها.

(إن هو إلا ذكرى للعالمين) الضمير راجع إلى القرآن كما رجحنا أي ما هو إلا تذكير وموعظة لارشاد العالمين كافة، لا لكم خاصة، وهو نص في عموم البعثة.

(٩٢) وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ ، قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا ، وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ ؟ قُلْ اللَّهُ يُمَيِّزُ ذُرِّيَّتَهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ (٩٣) وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مَبْرُكٌ مُصَدِّقٌ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا ، وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ .

ختم الله سبحانه سياق قصة إبراهيم مع قومه بذكر هداية بعض الرسل من أهل بيته وذريته تمهيداً بذلك إلى بيان كون رسالة خاتمهم محمد صلى الله عليه وآله وسلم من جنس رسالتهم ، وكون هدايته متممة ومكملة لهدايتهم ، ومن ذلك أنه لا يسأل على تبليغ هذا القرآن أجراً ، ولا يرجو من غير الله فائدة ولا نفعاً ، وقفى على ذلك بالرد على منكرى الوحي ، وبيان أنهم ما قدروا الله حق القدر ، وتفنيده ما عرض لهم من الشبهة ، وإقامة الحججة الواضحة المحجة ، قال :

﴿ وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء ﴾ قدر الشيء ( بسكون الدال وفتحها ) ومقداره - مقياسه الذى يعرف به ومبلغه ، يقال قدره يقدره وقدره إذا قاسه ، وقادرت الرجل مقادرة قايسته وفعلت مثل فعله ، والقدر والقدرة والمقدار القوة . ومنه القدر بمعنى الغنى واليسار - وكذا الشرف - لأنه كله قوة كما قال صاحب اللسان ، وكل ما تقدم مختصر منه . ( قال ) وقوله تعالى « وما قدروا الله حق قدره » أى ما عظموه حق تعظيمه . وقال الليث ما وصفوه حق صفته ، والقدر والقدر هنا بمعنى واحد اهـ . وعزى الأول إلى ابن عباس وروى عنه أيضاً أن القدر هنا بمعنى القدرة ، قال إن الآية نزلت في الكفار الذين لم يؤمنوا بقدرة الله عليهم فمن آمن أن الله على كل شيء قدير فقد قدر الله حق قدره . وعن الاخفش أن المعنى ما عرفوه حق معرفته . وعن أبي العالية ما وصفوه حق صفته . وتفسيره بالمعرفة أقوى ، لأنه بالمعنى الاشتقاق أضيق ، وتعلق الظرف « إذ قالوا » بفعله أو معنى نفيه أظهر ، سواء تضمن معنى العلة أم لم يتضمن ، والعبارة محتملة للأمرين ، فنكروا الوحي الذين يكفرون برسول الله ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسوله ، ما عرفوا الله حق معرفته ، ولا عظموه حق تعظيمه ولا وصفوه حق صفته ، ولا آمنوا بهذا النوع من قدرته ، وهو إفاضة ماشاء من علمه بما يصلح به أمر الناس من الهدى والشرع على من شاء من البشر بواسطة الملائكة ، أو بتكليمه إياهم بدون واسطة ، أو قدرته على ما يتبع الرسالة من تأييد الرسل بالآيات ، وبهذا الاعتبار يكون تفسير القدر بالقدرة أظهر ، ومن يجيز استعمال المشترك في كل معانيه والجمع بين حقيقته ومجازه مع أمن

اللبس يميز إرادة كل ما ذكر من معاني القدر هنا . على أن المعنى المختار يتضمن سائر هذه المعاني ، فمن عرف الله حق معرفته وضمنه حق وصفه وآمن بقدرته على كل شيء وعظمه حق تعظيمه

نظمت الآية بأن منكرى الوحي ما عرفوا الله تعالى حق معرفته ولا وصفوه بما يجب وصفه به ولا عرفوا كنه فضله على البشر إذ قالوا إنه ما أنزل شيئاً ما على أحد منهم ، فهي دليل على أن إرسال الرسل وإنزال الكتب من شؤونه سبحانه ومتعلق صفاته في النوع البشري . فانهما من مقتضى الحكمة ، وأجل آثار الرحمة ، فمن عرفه تعالى بصفات الكمال ، التي هي متعلق أحسن الأفعال ، ومصدر النظام التام ، في عوالم الأرواح والأجسام كالْحِكْمَةُ الْبَالِغَةُ ، والرحمة السابغة ، والعلم المحيط ، والقيام بالنقسط ، وانظر في الآيات البيّنات في أنفس البشر والآفاق ، فعمل منها أنه أحسن كل شيء خلقه ، وأتقن كل شيء صنعه ، وخلق الإنسان في أحسن تقويم ، مستعداً للعروج إلى أعلى عليين ، والهبوط إلى أسفل سافلين ، وجعل كماله الذي ترقيه إليه مواهب روحه الملكية ، ونقصه الذي تدسيه فيه مطالب جسده الحيوانية ، أثراً لعلومه وأعماله الكسبية ، التي عليها مدار حياته الدنيوية والأخروية . ثم علم من تدبر أحواله في حياته الحاضرة ، ومن درس طباعه وتاريخ أجياله الغابرة ، أنه لم يكذب يوجد فرد من أفرادها أجاط علماً بمصالح شخصه . فلم يحن على جسده ولا على نفسه ، ولم يوجد جيل من أجياله ، ولا شعب من شعوبه ، ارتقت به علومه الكسبية ، وقوانينه الوضعية ، إلى نيل السعادة المنزلية والقومية ، والكمال الذي يؤهله للسعادة الأبدية ، إلا من اهتدى بهداية المرسلين ، وهم في كل ملة ثلاثة من الأولين وقليل من الآخرين ، - من عرف الله بما ذكرنا من الصفات ، وعرف البشر بما أجملنا من الأحوال والمميزات ، علم علم اليقين أن إرسال الرسل وإنزال الكتب من آثار تلك الصفات التي هي مصادر النظام ومظاهر الكمال ، قد ترقف عليه إكمال استعدادات البشر للعروج الذي أمرنا إليه ، وتوقى الهبوط الذي ذكرنا به ، فكان إرشاد الوحي سبباً لكل ارتقاء إنساني ، في ركني وجوده الجسماني والروحاني ، وقد فتن في هذا العصر خلق كثير بترقي النظام الاجتماعي ، وسعة التمتع الشهواني ، في شعوب كانت قد استفادت كثيراً من هداية الوحي ، ثم نسيت



ذلك الأصل الذى هو مصدر كل الخير ، فعمت عن أمر ربها ورسله ، فمنهم من كفر بهم وخدمهم ومنهم من كفر بهم وبه ، وادعوا أنهم قد استغنوا بقولهم عن تلك الهداية ، بل وصموها بما وسموها به من سمات الغواية ، حتى إذا ما برح الخفاء ، وفضح الرياء ، وانكشف الغطاء ، ظهر أن تلك المدنية ، هى أفطع الوحشية والهمجية ، فإنهم أوسع فيها علوماً وفنوناً ، وأدق نظاماً وقانوناً ، هم أشد فتكاً بالإنسان وتخريباً للعران ، وإن غاية هذا الترقى استعباد الأفوياء للضعفاء بتسخيرهم لخدمتهم واستخراج خيرات الأرض لهم ، استمتاعاً بالشهوات الحيوانية السفلى ، وإسرافاً في زينة هذء الحياة الدنيا . وقد بين شيخنا الأستاذ الإمام فى (رسالة التوحيد) وجه حاجة البشر إلى الرسل

من طريقين أو مسلكين (المسلك الأول) مبنى على عقيدة بقاء النفس واستعداد البشر لحياة أبدية فى عالم غيبى ، وحاجتهم إلى إرشاد إلهى يعلمون به ما يجب عليهم من العلم والعمل للسعادة فى تلك الحياة ، وكون إيتاء الله تعالى إياهم ذلك من آثار إحسانه كل شىء خلقه ، وإتقانه كل شىء صنعه ، إذ اختص بعض أفراد هذا النوع بفطرة عالية ، وأعد أرواحهم للاشراف على عالم الغيب وتلقى علم الهداية عن رب العالمين بواسطة الروح الأمين من الملائكة ، أو بغير واسطة . وبذلك كانوا نهاية الشاهد ، وبداية الغائب ، فى هذا النوع الذى جعل الله من التفاوت بين أفراده فى العلم والعمل ما لا يعهد مثله ولا ما يقاربه فى نوع آخر من أنواع الاحياء ، حتى إن الواحد منهم لينهض بأمة أو أمم فيرفع شأنها ، وألوف الألوف يكونون كالأنعام يسخرهم لخدمته رجل واحد أو آحاد منهم أو من غيرهم .

(والمسلك الثانى) مبنى على ما علم من فطرة الإنسان من كونه خلق ليعيش مجتمعاً متعاوناً يقوم أفراد متفرقون وجماعات متعاونون بكل نوع من أنواع الأعمال التى يحتاج إليها فى حفظ حياته الشخصية والنوعية ، ويظهر به استعداداه لتسخير جميع ما فى عالمه لمنافعه ، وكونه يعمل أعماله بحسب علمه وشعوره وتخيله ، وكون أفرادهم يختلفون فى ذلك اختلافاً يقتضى التنازع والشقاق ، الذى يقضى إلى التخاذل والتقاتل إذ لم يتداركه الله بهداية تزيل الخلاف ، وتوحد الآراء والأهواء وهذه الهداية هى هداية الوحي الذى بعث الله به الرسل ، وإتمام تزيل الخلاف لأن الله أودع فى فطرة

الإنسان فوق كل ما ذكر غير رزية هي أقوى غرائزه وأعلاها، وهي رزية الشعور بوجود قوة غيبية هي فوق قوته، وقوى جميع عالم الشهادة الذي يعيش فيه، والخضوع لكل ما يأتيه من جانب ذلك السلطان الأعلى، فأرسل الله الرسل بالآيات الدالة على تأييدهم من قبل تلك القوة العالية، والسلطة العالمة، وكونهم يتكلمون عن قيوم السموات والأرض، بما جاءوا به من الكتاب ليحكم بين الناس بالقسط. فزال من بين المؤمنين لهم كل خلاف، وتمهد لهم طريق السير إلى الكمال، فكان العاملون بالكتاب من كل أمة خيارها وعدولها. ولولا البغي الذي حمل آخرين على الخلاف في الكتاب المزيل للخلاف، لبانت به منتهى ما هي مستعدة له من السعادة والكمال.

من غص داوى بشرب الماء غصته فكيف يفعل من قد غص بالماء؟  
ومن شاء أن يقف على هذا البحث بالتفصيل، ورد ما يرد من الاعتراض عليه بالدليل، فليقرأ بالإمعان والتدبر في رسالة التوحيد، وليراجع في الجزء الثاني من هذا التفسير، ما نقلناه عن الأستاذ الإمام في تفسير قوله تعالى (٢: ٢١٢) كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، وأزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) وقد بذ الأستاذ أثابه الله تعالى في هذه المسألة جميع العلماء والحكماء، الذين كتبوا في بيان حكمة بعثة الأنبياء، ولولا أن طال هذا الجزء وتجاوز كل تقدير لنقلنا عبارة رسالة التوحيد برمتها هنا، ولعلنا نجد لها مناسبة في جزء آخر وإن كانت أضعف من مناسبة هذه الآية التي يصح أن يكون ذلك البحث تفسيراً لها.

﴿قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهدى للناس تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيراً﴾ هذا رد على منكرى الوحي والرسالة لقنه الله تعالى رسوله (ص) في إثبات بيان كون ذلك من شؤونه تعالى ومقتضى صفاته في تدبير أمر البشر كما تقدم آنفاً. قرأ ابن كثير وأبو عمرو « يجعلونه قراطيس بيدونها ويخفون » بالثناة التحتية على أنها إخبار عن الذين أوتوا الكتاب. وقرأها الآخرون « تجعلونه » الخ بالثناة الفوقية على الخطاب. وبذلك اختلف المفسرون في الآية وعددها بعضهم من مشكلات القرآن، وقد تقدم في الكلام على نزول السورة في أول تفسيرها أن بعضهم عد هذه الآية مما استثنى من نزول هذه السورة كلها

دفعه واحدة بمكة وزعموا أنها نزلت في شأن بعض اليهود في المدينة وأن ظاهر معنى الآية يدل على ذلك لأن هذا الاحتجاج إنما يقوم على اليهود دون مشركي العرب الذين خوطبوا بسائر السورة ، وقد ورد في أسباب نزولها عن ابن عباس أنه قال : قالت اليهود يا محمد أنزل الله عليك كتاباً ؟ قال نعم . قالوا والله ما أنزل الله من السماء كتاباً ، وعن السدي قال : قال فتخاص اليهودي ما أنزل الله على محمد من شيء - وعن محمد بن كعب القرظي قال : أمر الله محمداً أن يسأل أهل الكتاب عن أمره وكيف يجدونه في كتبهم فحملهم حسدهم على أن يكفروا بكتاب الله ورسوله . فقالوا : ما أنزل الله على بشر من شيء - فأنزل الله «وما قدروا الله حق قدره» الآية . وروى عن قتادة وكذا عن مجاهد أن الآية نزلت في اليهود ولم يذكر اسمها ولا قصة ، وعن عكرمة وسعيد بن جبير أنها نزلت في مالك بن الصيف اليهودي قال الكلمة في قصة سيأتي ذكرها . وفي رواية عن مجاهد أنها في العرب ورجحه ابن جرير فإنه بعد ذكر الخلاف صوب قول من قال إن الآية في مشركي قريش بأن الكلام في سياق الخبر عنهم ولم يجر لليهود ذكر في هذه السورة ، وبأنه لم يصح من الرواية عن نزولها فيهم خبر متصل الاسناد ، وبأن المعروف من دين اليهود أنهم لا ينكرون الوحي بل يقرون بنزوله على إبراهيم وموسى وداود (قال) فلا يجوز لنا أن نصرف الآية عما يقتضيه سياقها من أولها إلى هذا الموضع بل إلى آخرها بغير حجة من خبر صحيح أو عقل . وذكر أنه يظن أن من قال إنها نزلت في اليهود تأولوا بذلك قراءة الأفعال فيها بالخطاب «تجعلونه قراطيس» الخ وقال إن الصواب قراءة «يجعلونه» الخ على معنى أن اليهود يجعلونه فهو حكاية عنهم ذكرت في خطاب مشركي العرب ، ورجح أن هذا مراد مجاهد . ولكنه لم يبين وجه الاحتجاج على المشركين بما أنزل على موسى وهم لا يؤمنون به ، ولا وجه تخريج قراءة الخطاب التي قرأها أكثر القراء بل اكتفى بترجيح القراءة الأخرى ، فكل من القراءتين مشكل من وجه ، وقد أجاب بعضهم عن الإشكال الأول مما يرد عليه بأن مشركي قريش كانوا يعلمون أن اليهود أصحاب التوراة المنزلة على موسى عليه السلام وسيأتي الدليل على ذلك . وأما جمهور المفسرين الذين قالوا إن الآية نزلت في اليهود فيجيبون عن إشكال

ابن جرير الأول وهو نزول السورة في مكة وكون السياق قبلها وبعدها في محاجة مشركي قريش بأن هذه الآية مستثناة من ذلك كما تقدم فأنزلت في المدينة وأدخلت في هذا الموضع لتكون مقدمة للكلام في بحث الرسالة بعد بحث التوحيد، وفيه - كما قال - إنه ليس في سابق الكلام ذكر لليهود ليعود الضمير إليهم بغير تكلف، وأجابوا عن إشكاله الثاني وهو كون اليهود يقرون بالوحي ولا ينكرونه من وجوه (أحدها) أن هذا إنكار مطلق أريد به المقيد، وقد بنى الرازي هذا الجواب على قصة مالك بن الصيف التي رويت في المأثور عن سعيد بن جبير - وعزاها الرازي إلى ابن عباس - وهي أنه كان سمياً وهو من أخبارهم فسأله النبي (ص) واستحلفه «هل يجذفي التوراة أن الله يبغض الخبير السمين؟» فقال الكلمة . قال الرازي ومراده ما أنزل الله على بشر من شيء في أنه يبغض الخبير السمين (ثانيها) أنه قال ذلك في حالة الغضب مبالغة وذكروا أن اليهود سألوه عن قوله هذا فاعتذر بأن النبي (ص) أغضبه فقال ذلك أي في حالة الغضب المدهش للعقل أو على سبيل طغيان اللسان (ثالثها) أنه يجوز أن يكون المراد ما أنزل الله على بشر كتاباً من السماء - أي سفيراً مخطوطاً - كما روى عن ابن عباس - وهو من تحريفهم فأنهم يعلمون أن الوحي الذي ينزله الله ليكتب يسمى كتاباً قبل كتابته تجوزاً وبعدها حقيقة (رابعها) أن مرادهم ما أنزل الله عليك من شيء - كما روى عن السدي - فذكر العام وأراد الخاص . وأما قراءة « يجعلونه قراطيس » الخ . فلا تشكل على هذا الوجه من التفسير فيحتاج إلى الجواب عنها كما تشكل قراءة « يجعلونه » على الوجه الآخر .

هذا ما اطلعنا عليه في توبيه القراءتين وفيه من التكلف ما لا يخفى . وقد تقدم في تفسير سياق مثل هذا من هذه السورة أوله (٢٠) الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه) ان قريشاً أرسلوا إلى المدينة من بسأل اليهود عن رسالة النبي (ص) فأنكروا معرفته وسيأتي في تفسير سورة الكهف أن قريشاً بعثت النضر بن الحارث وعقبة بن أبي معيط إلى أخبار يهود المدينة - وفي رواية أنهم أرسلوا وقدأ منهم هذان الزعميان للكفر - فقالوا لهم سلوهم عن محمد وصفوا لهم صفته واخبروهم بقوله فإنهم أهل الكتاب الأول وعندهم علم ما ليس عندنا من علم الأنبياء ، فخرجاتي أتيا المدينة فسألا أخبار يهود عن رسول الله

الله (ص) ووصف لهم أمره وبعض قوله وقال: إنكم أهل التوراة وقد جئناكم لتنخبرونا عن صاحبنا هذا الخ فهذه الرواية تدل على أن كون التوراة كتاباً من عند الله لليهود خاصة كان مفهوماً عند مشركي قريش، وأنهم لهذا أرسلوا وفداً إلى أحبار اليهود فسألهم عن النبي (ص) وبذلك يكون الاحتجاج عليهم بالتوراة في هذه السورة التي أنزلت في محاجبتهم في جميع أصول الدين احتجاجاً وجيهاً ولا يصح ما قاله الرازي من أن المشركين بلغتهم معجزات موسى الدالة على نبوته وكتابه بالتواتر وأنهم كذبوا الرسول بسبب طلب مثلها، والذي يتجه على قولنا أن الآية نزلت في ضمن السورة بمكة - كما قرأها ابن كثير وأبو عمرو - محتجة على مشركي مكة - الذين أنكروا الوحي استبعاداً لخطاب الله للبشر باعتبار فهم بكتاب موسى وإرسالهم الوفد إلى أحبار اليهود واعترافهم بأنهم أهل الكتاب الأول العالمين بأخبار الأنبياء فهو تعالى يقول لرسوله (ص) (قل) لهؤلاء الذين ما قدروا الله حق قدره من قومك إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء - كقولهم «أبعث الله بشراً رسولاً؟» (من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً) انقضت به ظلمات الكفر والشرك الذي ورثه بنو إسرائيل عن المصريين (وهدى الناس) أي الذين أنزل عليهم أخرجوا من الضلال بما فيه من الأحكام والشرائع التي أشأهم خلقاً جديداً فكانوا معتمدين بالحق مقيمين للعدل إلى أن اختلفوا فيه ونسوا حظاً مما ذكروا به فصاروا باتباع الأهواء (يجعلونه قرطيس ييدونها) عند الحاجة: إذا استفتى الخبر من أحبارهم في مسألة له هوى في إظهار حكم الله فيها كتب ذلك الحكم في قرطاس - وهو ما يكتب فيه من ورق أو جلد أو غيرها - فأظهره للمستفتي ولخصومه (ويخنون كثيراً) من أحكام الكتاب وأخباره إذا كان لهم هوى في إخفائها، وذلك أن الكتاب كان بأيديهم ولم يكن في أيدي العامة من نسخه شيء وهذا الإخفاء للنصوص في الوقائع غير مانسبه متقدمو اليهود من الكتاب بضياعه عند تحريب القدس وإجلالهم إلى العراق المشار إليه بقوله تعالى «فسوا حظاً مما ذكروا به» خلافاً لما توهمه الرازي وغيره.

والظاهر أن الآية كانت تقرأ هكذا بمكة وكذا بالمدينة إلى أن أخفى أحبار اليهود

حكم الرجم بالمدينة وأخفوا ما هو أعظم من ذلك وهو البشارة بالنبى (ص) وكتبان صفاته عن العامة وتحريفها إلى معانى أخرى للخاصة وإلى أن قال بعضهم ما أنزل الله على بشر من شىء كما قال المشركون من قبلهم (إن صحت الروايات فى ذلك) فلما كان ذلك كله كان غير مستبعد ولا محل للسياق أن يلحق الله تعالى رسوله أن يقرأ هذه الجمل فى المدينة على مسمع اليهود وغيرهم بالخطاب لهم فيقول «تجعلونه قرأ ليس تبدونها وتحقون كثيراً» مع عدم نسخ القراءة الأولى وبهذا الاحتمال المؤيد بما ذكر من الوقائع يتجه تفسير القراءتين بغير تكلف ما ، ويزول كل إشكال عرض للمفسرين فى تفسيرها .

وأما قوله تعالى ﴿ وَعَلَّمْتُمْ مَا لَمْ يَلْمِزُوا بِهِ وَمَا تَجِدُونَهُ مِثْلَ مَا أُوحِيَ إِلَيْكُم بِالْحَقِّ لَنْ نُجِيبَنَّ عَنْ أَكْثَرِ سُؤَالِكُمْ ﴾ فقال قتادة : اليهود آتاهم الله تعالى علماً فلم يهتدوا به ولم يأخذوا به ولم يعملوا به فذمهم الله فى عملهم ذلك . وقال مجاهد : هذه للعرب وفى رواية عنه للمسلمين ومؤداهما واحد ، فإن ماعله العرب من علوم القرآن وحكمه وهدايته قد أدوه إلى سائر المسلمين من غيرهم فكانت فائدتها عامة . وفى الجملة امتنان منه سبحانه على الرسول وقومه وسائر المؤمنين بإيتائهم هذا الكتاب الحكيم المبين ، والمعنى عندنا على تقدير جعل الخطاب لليهود : وعلمتم بما أنزل على خاتم النبیین ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم الذين كانوا أعلم وأهدى منكم فمن ذلك ما أفاده قوله تعالى (إن هذا القرآن يقص على بنى إسرائيل أكثر الذى هم فيه يختلفون) وسيأتى بيانه فى موضعه إن شاء الله تعالى ومنه ما انفرد به الإسلام وهو ما أكمل الله تعالى به دينه من بسط أصول العقائد موضحة بالأمثلة مؤيدة بالدلائل ومن إتمام منكرام الأخلاق وعقائل الفضائل والآداب بجعلها وسطابين ما كانوا عليه هم والنصارى من التفريط والإفراط ، ومن جعل أحكام العبادات والمعاملات مصلحة لأنفس الأفراد وموافقة لمصالح الجماعات ، ومن جعل الحكومة شورى بين أهل الحل والعقد ، والبشريعة مساوية بين الأجناس والملل والأفراد فى ميزان العدل ، لا يميز فيها إسرائيلى لنسبه ولا عربى لحسبه ، ولا يحابى مسلم بإسلامه ولا يظلم كافر بكفره - كما تقدم فى تفسير (٤: ١٣٤) يأيتها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط) وتفسير (٥: ٨) يأيتها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط) وغيرها فكان المقول أن يكون علماء اليهود -

وكذا النصارى - بعد مجيء النبي (ص) بهذه الأصول الكاملة في هداية البشر التي أكمل الله تعالى بها دينه المطلق الذي أرسل به جميع رسله أن يكونوا أسبق الناس إلى الإيمان به كما هو المعمود من كل ذى علم وفن حريص على الكمال فيه إذا جاءه من يفوقه في العلم به ، أو رأى كتاباً فيه يفضل كل ما عرف من كتبه ، ولكن الحسد والعصية وحب الرياسة القومية ، هي التي صدت عن الإيمان من صدت من علماءهم المستقلين ، ولا تسل عن حال المقلدين ، وقد اعترف بذلك من آمن من فضلاء المعتدلين . وجملة « وعلمتم » الخ حالية وقيل استثنائية .

بين سبحانه إنكار المنكرين للوحي بعبارة تدل على جهلهم وترشد إلى البرهان المنقذ لزعمهم ، وشفعه بأمر الرسول أن يسألهم ذلك السؤال الملجم لهم ، ثم لفته الجواب الذي كان يجب أن يجيبوا به لو أنصفوا ، وأقروا بالحق واعترفوا ، وما ينبغي أن يعاملوا

به وهم جاحدون ، لا ينطقون بالحق ولا يدعون ، وذلك قوله ﴿ قل الله ، ثم ذرهم في خوضهم يلعبون ﴾ أى قل أيها الرسول : الله أنزله - أى كتاب موسى - ثم دعهم بعد بيان الحق مؤيداً بالحجج والدلائل ، فيما هم فيه من الخوض في الباطل ، حال كونهم يعبون كما يلعب الصبيان ، فإتصافك بالبلاغ والبيان ، وعلمنا الحساب والجزاء وفي أمر الرسول بالجواب عما سئلوا عنه إيدان بأنهم لا ينكرونه ولا يقولونه لما في الإنكار من مكابرة النفس ، وما في الاعتراف من خزي القلب والإقرار بما يحسدون من الحق . وقد قيل إن الأمر بتركهم منسوخ بآية القتال ، ورده الجمهور بأنه لا منافاة بينهما . ومن الجهل بالغة والشرع احتجاج بعض المتصوفة بالآية على شرعية ذكر الله تعالى بالأسماء المفردة كتكرار لفظ الله! الله! وغيره من الأسماء الحسنى وهم بكررون هذه الأسماء ساكنة لأنها ليست كلاماً مفيداً ، والإسم الكريم في الآية مرفوع بإجماع القراء لأنه جملة حذف أحد جزئيهما لقرينة السؤال التي هي جوابه كما علمت

﴿ وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه ﴾ أى ذلك ما نزلكم من أن التوراة كتاب أنزله الله على موسى عليه السلام أى أوحاه إليه ليكتب ويهتدى به ، إلى أن ينزل بترقيته تعالى لاستعداد جملة البشر ما ينسخه ، وهذا «أى القرآن» « كتاب » عظيم القدر ، فتتكبيره للتضخيم « أنزلناه » على خاتم رسلنا محمد (ص) كما أنزلنا

التوراة على موسى من قبل «مبارك» باركه الله أو بارك فيه بما فضل به ما قبله من الكتب في النظم والمعنى ، وبما يكون من ثباته وبقائه إلى آخر عمر البشر في الدنيا وهو من البركة وهي بالتحريك التمام والزيادة والسعة النافعة كبركة الماء. ومن معاني المادة الثبات والاستقرار كبرك العبير « مصدق الذي بين يديه » وهو ما تقدمه من كتب الأنبياء ، أى مصدق لإنزال الله تعالى إياها في الجملة لالكل ما يعزى إليها بالتفصيل ، وقد ذكر فيه بعض الكتب بأسمائها والصحف مضافة إلى أصحابها ، وذكر بعض قواعدها وأحكامها ، على أنه أنزل مهمنا عليها ، ناعياً على بعض أهلها تخر يفهم لها ، وتسيانهم لحظ عظيم منها ، وقد تقدم شرح ذلك في تفسير سورة المائدة وما قبلها . وتقل الرازي في تفسير «مبارك» عن أهل المعاني أن معناه كثير خيره ، دائم بركته ومنفعة ، يبشر بالثواب والمغفرة ، ويوزع عن القبيح والمعصية . ثم فسر ذلك هو بأن ما فيه من العلوم النظرية فهو أشرفها وأكملها وهو العلم بالله تعالى وصفاته ، وأفعاله وأحكامه وأسمائه ، وما فيه من العلوم العملية لا تجرد في غيره مثله سواء كانت أعمال الجوارح وأعمال القلوب . ثم قال :  
وأنا قد نقلت أنواعاً من العلوم النقلية والعقلية فلم يحصل لي بسبب شيء من العلوم من أنواع السعادات في الدين والدنيا مثل ما حصل بسبب خدمة هذا العلم اه أى علم القرآن بتفسيره فليعتبر بهذا من يضعون جل أوقاتهم في طلب العلم الديني بعلوم الكلام وغيرها ، مما يعدون الرازي الإمام المطلق فيها ، اهلهم يرجعون إلى كتاب الله تعالى ويمتدون به ، ويطلبون السعادة من فيضه دون غيره ، ونسأل الله تعالى أن يوفقنا لإتمام تفسيره وأن يجعله حجة لنا لا علينا بكامل التخلق به .

﴿ ولتنذر أم القرى ومن حولها ﴾ قال الزمخشري إن هذا عطف على ما دل عليه صفة الكتاب كأنه قال : أنزلناه للبركات وتصدق ما تقدمه والانداز ، واختار السعد الفتازاني كونه عطفاً على صريح الوصف أى كتاب مبارك وكائن للانداز - لأن عطف الظرف على المفرد كثير في باب الخبر والصفة ، وفيه بحث . ويجوز أن يكون عطفاً على مقدر حذف لدلالة القرينة عليه كفعل التبشير الذي يقابل الانذار ، وقد جمع بينهما في أول سورة الكهف وآخر سورة مريم وجرى البيضاوي على أن التعليل المحذوف دل عليه المذكور أى ولتنذر أم القرى أنزلناه . وقرأ أبو بكر عن عاصم « ولينذر »



بالاسناد المجازى إلى الكتاب ، وأم القرى مكة والمراد أهلها بالاتفاق كثبت بهذه الكنية لأهل قبيلة أهل القرى أى البلاد التى يجتمع فيها الناس كبيرة كانت أو صغيرة أو لأن فيها أول بيت وضع للناس أو لأنها حججهم ومجتمعتهم ، أو لأنها أعظم القرى شأنًا فى الدين ، أو لأنهم يعظمونها كالأم ، أو لأن الأرض دحيت من تحتها كما روى عن بعض مفسرى السلف . والمراد بالأخير أنها أول ما ظهر من الأرض اليابسة فى الماء ، ولا يعرف مثل هذا إلا بوحى صريح . والمراد بقوله تعالى (وهن حولها) أهل الأرض كافة كما روى عن ابن عباس ، ويقويه تسميتها بأم القرى، ونحن نعلم الآن علم اليقين أن الناس يصلون متوجهين إلى بيت الله فيها، فى جميع أقطار الأرض القريبة منها والبعيدة عنها فهذا مصداق كونهم حولها ، وزعم بعض اليهود المتقدمين وغيرهم أن المراد بمن حولها بلاد العرب فخصه بمن قرب منها عرفا ، واستدلوا به على أن بعثة النبي (ص) خاصة بقومه العرب والاستدلال باطل وإن سلم التخصيص المذكور ، فإن إرساله (ص) إلى قومه لا ينافى إرساله إلى غيرهم ، وقد ثبت عموم بعثته فى آيات أخرى كقوله تعالى فى هذه السورة ( وأوحى إلى هذا القرآن لأندركم به ومن بلع ) أى وكل من بلغه ووصلت إليه هدايته وقد تقدم ، وقوله فى أول سورة الفرقان ( تبارك الذى أنزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً ) وقوله فى سورة سبأ ( وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً )

﴿ والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به ﴾ أى والذين يؤمنون بالدار الآخرة أو الحياة الآخرة وما فيها من الجزاء على الإيمان والأعمال إيماناً إذعانياً صحيحاً أو استعداداً يقوياً سواء كانوا من أهل الكتاب أو من غيرهم يؤمنون بهذا الكتاب المبارك إذا بلغتهم أو إذا بلغتهم دعوته لأهم يجدون فيه أكمل الهداية إلى السعادة العظمى فى تلك الدار، فثلهم كمث قوم سفر ضلوا فى مفازة من مجاهل الأرض حتى إذا كادوا يهلكون جاءهم رجل بكتاب فى علم خرت الأرض وتقويم البلدان فيه بيان مكانهم وبيان أقرب السبل لمنجاتهم ، فإنهم لا يتلبثون بقبوله والعمل به ، وأما المنكرون للبعث والجزاء فلا يشعرون بشدة الحاجة إلى هدايته ، وفى هذا تعريض أو تصريح بسبب إعراض جمهور أهل مكة الأعظم عن هذا الكتاب الذى فيه سعادتهم .

وبالغ الرازي في قوله : يحتمل أن يكون المراد من هذا الكلام التنبيه على إخراج أهل مكة من قبول هذا الدين لأن الحامل على تحمل مشقة النظر والاستدلال وترك رياسة الدنيا وترك الحقد والحسد ليس إلا الرغبة في الثواب والرهبة عن العقاب وكفار مكة لما لم يعتقدوا في البعث والقيامة امتنع منهم ترك الحسد وترك الرياسة فلا جرم يبعد قبولهم لهذا الدين واعترافهم بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام اه  
 ويعلم وجه المبالغة مما فسرنا به الجملة الشريفة ﴿ وهم على صلاتهم يحافظون ﴾  
 يؤديونها في أوقاتها ، مقيمين لأركانها وآدابها ، فإن الإيمان بالبعث وبالقرآن يقتضى ذلك حتماً ، وخصت الصلاة بالذكر لأنه لم يكن فرض عند نزول السورة من أركان العبادات غيرها ، على أنه لما كانت الصلاة عماد الدين ورأس العبادات وعمدة الإيمان بالتقوية وكمال الاذعان ، كانت المحافظة عليها داعية إلى القيام بسائر العبادات المفروضة وترك جميع المحرمات المنصوصة ، ومحاسبة النفس على الشبهات والأفعال المكروهة

(٩٤) وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ ، وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ ؟ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمْرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ : أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ (٩٥) وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ ، وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءَ . لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ .

هاتان الآيتان في بيان وعيد من كذب على الله وادعى الوحي أو الاتيان بمثله قفى بهما على ما تقدم من كون الوحي من شؤنه تعالى ومتملق صفاته، ومن الرد على

منكرية وإثبات كون هذا القرآن الذي أنكروا إنزاله على محمد (ص) لأنه بشر كالنوراة التي يعترفون بانزالها على موسى وهو بشر، على أنه أكمل من التوراة وغيرها من الكتب الإلهية، ولذلك خوطب به جميع الناس، وجعل مكلاً وخاتماً للاديان. وهذا الوعيد يتضمن الشهادة بصدق النبي (ص) ذلك أن من كان يؤمن بالله واليوم الآخر إذا لم يكن له مندوحة عن الإيمان بأن القرآن من عند الله تعالى وعن الاهتمام به بالمحافظة على الصلوات وما يتبعها ويستلزمها كما تقدم آنفاً فكيف يمكن أن يكون أكمل الناس إيماناً بالله وخشية له، وإيماناً بالدار الآخرة وما فيها من الجزاء - وهو محمد عليه أفضل الصلاة والسلام - ممن يعرض نفسه لهذا الجزاء وهو منتهى الظلم الذي يترتب عليه أشد الوعيد؟ قال تعالى :

﴿ ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً ﴾ افتراء الكذب على الله الاختلاق عليه بالحكاية عنه والعزو إليه أو باتخاذ الشركاء والانداد له كما يؤخذ من مجموع ماورد في ذلك وهو المتبادر من اللفظ، وقد سبق مثل هذا الاستفهام الإنكارى في أوائل هذه السورة ( الآية ٢١ ) وسيأتى مثله في أواخرها ( ١٤٤ ) فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً ليضل الناس بغير علم ) وهو فيمن يدعى الوحي كذباً، ومثل ذلك في الأعراف ويونس وهود والكهف والعنكبوت والصف وأشبهه ما في هذه السور بمعنى الآية التي نفسرها آية يونس فإنها في سياق الكلام على القرآن قال ( ١٠ : ١٥ ) وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذي لا يرجون لقاءنا أتت بقرآن غير هذا أو بدله، قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسه، إن أتبع إلا ما يوحى إلى إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم ١٦ قل لو شاء الله ماتلوته عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون؟ ١٧ فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذب بآياته إنه لا يفلح المجرمون ) وقد فسر الألوسى افتراء الكذب هنا بانكار الوحي وهو لا يفتق مع ما بيناه آنفاً والمعنى لا أحد أظلم ممن افترى على الله كذباً.

﴿ أو قال أوحى إلى ولم يوح إليه شيء ﴾ جعل بعضهم «أو» هنا بمعنى الواو كقوله تعالى تحكياً عن قوم شعيب ( أتمهنا أن نعبد ما يعبد آباءنا أو أن نفعل في أموالنا ما نشاء ) وقول الشاعر \* عليها تقاها أو عليها فجورها \* فيكون العطف فيه

لتفسير افتراء الكذب ، وتعقب بأن التفسير لا يأتي بأو ، واختار أنه من عطف المقيد على المطلق أو الخاص على العام ، فإن افتراء الكذب على الله يشمل كل قول على الله بغير علم سواء كان ذلك في ذاته أو صفاته أو أفعاله فيدخل فيه ادعاء الوحي ، ومنه ادعاء التحليل والتحرير وغير ذلك من أحكام الشرع بغير علم ، وفي هذا الأخير آية الأنعام ( ١٤٤ ) وهي الثالثة في هذا المعنى ومتأتى إن شاء الله تعالى . وجعل بعضهم « أو » للتنويع في المعنى الواحد كأن يراد بالافتراء ادعاء النبوة من غير ذكر الوحي ، وبالتالي ادعاء الوحي من غير ذكر النبوة والرسالة وإن كانا متلازمين ، وما اختارناه أظهر . قالوا : نزل هذا في الذين ادعوا النبوة من العرب وروى عن عكرمة وقتادة تخصيص مسيامة الكذاب والحق أنه يدخل في عموم حكمه من ذكر والسورة مكية نزلت قبل ادعائهم النبوة بزمن طويل فالمعروف أن مسيامة ادعى النبوة سنة عشر من الهجرة حتى قيل إن ذلك كان بعد حجة الوداع وفي أثناء مرض النبي (ص) الذي توفي فيه ، فلما سمع الناس بمرضه وثب الأسود العنسي باليمن ومسيامة باليمامة وطليحة في بني أسد ادعوا النبوة . ذكره ابن الأثير في تاريخه ويكفي في صحة الوعيد فرض وقوع الذنب أو توقعه ، وناهيك بوعيد عالم الغيب والشهادة جل وعز ﴿ ومن قال سأنزل مثل ما أنزل الله ﴾ أي لأحد أظلم من افتري على الله أو ادعى الوحي منه ، ومن ادعى أنه قادر على إنزال مثل ما أنزل على رسوله ، كمن قال من المشركين ( لو نشاء لقلنا مثل هذا ) وهو النضر بن الحارس فقد كان ممن يقول من كفار مكة إن القرآن أساطير الأولين ، وإنه شعر لو نشاء لقلنا مثله وروى ابن جرير عن عكرمة والسدي أن هذا نزل في عبد الله بن سعد بن أبي سرح أخى بنى عامر ابن لؤى أسلم وكان يكتب للنبي (ص) فكان إذا أتى عليه « سمياً علياً » كتب هو « علياً حكياً » والعكس فشك وكفر وقال إن كان محمد يوحى إليه فقد أوحى إلى وإن كان الله ينزله فقد أنزلت مثل ما أنزل الله هذا تمثيل رواية للسدي لما كان يغيره من عبارة الوحي وعبارة عكرمة أنه كان يلى عليه « عز يز حكيم » فيكتب « غفور رحيم » وهاتان الروايتان باطلتان فإنه ليس في شيء من السور المكية « سمياً علياً

ولا « عليا حكيمًا » ولا « عزيز حكيم » إلا في سورة لقمان والمروى عن ابن عباس أنها نزلت بعد سورة الأنعام وأن الآية التي ختمت بقوله تعالى « عزيز حكيم » منها واثنان بعدها مدنيات (كافي الاثنان) وذكر بعض المفسرين أن النبي (ص) أملى عليه قوله سبحانه في سورة المؤمنين ( و لقد خلقنا الإنسان من سلاله من طين ) - فلما انتهى إلى قوله تعالى - ( ثم أنشأناه خلقاً آخر ) عجب عبدالله من تفصيل خلق الإنسان فقال ( فتبارك الله أحسن الخالقين ) فقال رسول الله (ص) « هكذا أنزلت علي » فشك حينئذ وقال : لئن كان محمد صادقاً لقد أوحى إلي ، وأن كان كاذباً لقد قلت كما قال ، ولم أر هذه الرواية في كتب التفسير المأثور . ويقال فيها مثل ما قيل في الروايتين الأوليين من حيث التاريخ فالمروى أن الأنعام نزلت قبل سورة المؤمنين وأن بينهما ١٨ سورة مكية وما قيل من احتمال نزول هذه الآية بالمدينة لا حاجة إليه والرواية غير صحيحة ولكن ذكروا في التفسير المأثور أن عمر بن الخطاب (رض) قال ذلك فكان مما وافق فيه خاطره القرآن ، وهو جائز إن صحت الرواية ، وقد يكون من الكشف الذي يعبر عنه علماء النفس اليوم بقراءة الخواطر . ورووا مثله أيضاً عن معاذ وإنما أسلم معاذ في المدينة عند نزول السورة . وروي أن عبد الله بن سعد لما ارتد كان يطعن في القرآن وإعله قال شيئاً مما ذكر في الروايات عنه كذباً وافتراءً فإن السور التي نزلت في عهد كتابته لم يكن فيها شيء ممرورى عنه أنه تصرف فيه كما علمت . وقد رجع إلى الإسلام قبل الفتح ولو تصرف في القرآن تصرفاً أقره عليه النبي (ص) فشك في الوحي لأجله لما رجع إلى الإسلام .

ثم ذكر تعالى وعيد الظالمين الذين بعد من وصفوا في الآية أشدهم ظاماً وأخشهم جرماً فقال ﴿ ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت ﴾ الخ الخطاب للرسول ثم لكل من سمعه أو قرأه ، وجواب « لو » محذوف للتبويل ، والغمرات جمع غمرة قيل هي في أصل اللغة المرة من غمرة الماء إذا غطاه ثم استعبرت للشدة وعليه الشباب ، وقال الراغب أصل الغمر إزالة أثر الشيء ومنه قيل للماء الكثير الذي يزيل أثر سيله غمر وغامر ، والغمرة معظم الماء السائرة لمقرها وجعل مثلاً للجهالة التي تغمر صاحبها ، وقيل للشدائد غمرات له ملخصاً والمعنى لو تبصر أو تعلم إذ يكون الظالمون الذين ذكروا في الآية أوجنس

« تفسير القرآن الحكيم » « ٤٠ » « الجزء السابع »

الظالمين الشامل لهم وغيرهم في غمرات الموت وهى سكراته وما يتقدمه من شدائد الآلام البدنية أو النفسية أو مجموعها التى تحيط بهم كما تحيط غمرات الماء بالغرقى - ﴿ والملائكة باسطوا أيديهم ﴾ إليهم بالعذاب يوم البعث ، أو باسطوها لقبض أرواحهم الخبيثة بالعنف والضرب ، كما قال ( فكيف إذا توقعهم الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم ) واختاره ابن جرير . وقد استعمل بسط اليد بمعنى الإيذاء المطلق فى قوله تعالى ( ١٢:٥ ) إذ هم قوم أن يبسطوا إليكم أيديهم فكف أيديهم عنكم ) فإن أكثر الإيذاء العلى يكون بمد اليد ، فإن أريد إيذاء معين ذكر كقوله تعالى حكاية فى قصة ابنى آدم ( ١٣:٥ ) لئن بسطت إلى يدك لتقتلنى ) الآية ، وقوله ﴿ أخرجوا أنفسكم ﴾ حكاية لقول الملائكة لهم عند بسط أيديهم لتمذيبهم أو لقبض أرواحهم ، ومعناه أخرجوها بمعنى أى إن استطعتم - فهو أمر توبيخ وتهكم ، أو أخرجوها من أبدانكم ، قال صاحب الكشف إن هذا تمثيل لفعل الملائكة فى قبض أرواح الظلمة بفعل الغريم الملح بسط يده إلى من عليه الحق ليعنفه عليه فى المطالبة ولا يمهله ويقول له : أخرج مالى عليك الساعة ولا أريم ( أى لا أبرح ) مكانى حتى أنزعه من أحداك . وواقفه صاحب الكشف فى المعنى ولكنه جعل الكلام كناية عن العنف فى السياق ، والإلحاح والتشديد فى الإرهاق ، من غير تنفيس ولا إسهال وإنه ليس هناك بسط يد ولا قول لسان ، وكل من القولين جائز لغلاة التكلف فيه ، وكان يكون متعينا لو كان صدور ما ذكر عن الملائكة متعذرا ، ولو كشف لصاحبى الكشف والكشف الحجاب عن تمثل الملائكة للبشر بمثل صورهم ومخاطبتهم بمثل كلامهم ، لرأيا أنهم فى مندوحة عن العدول عن الحقيقة إلى التمثيل أو الكناية . وقد تعقب الأول ابن المنير بأن هذه الأمور ممكنة على الحقيقة فلا معدل عنها .

﴿ اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم عن آياته تستكبرون ﴾ هذا من قول الملائكة أو تنمته هنا . واليوم فى اللغة الزمن المحدود بصفة أو عمل يقع فيه كأيام الأسبوع وأيام العرب المعروفة فى تحديد وقائعها وحروبها ، والمراد به يوم القيامة الذى يبعث الناس فيه للحساب والجزاء ، وقيل إن المراد به وقت الموت بناء على القولين السابقين

في بسط اليد ، والتحقق أن المراد بسط اليد مدها لتعذيبهم يوم القيامة وحينئذ يقولون لهم هذا القول ، ولا يصح القول الآخر إلا إذا صح جعل وقت الموت مبدأ يوم القيامة وهو خلاف الظاهر والمعنى اليوم تلقون عذاب الذل والهوان <sup>(١)</sup> لا ظلاماً من الرحمن ، بل جزاء ظلمكم لأنفسكم بسبب ما كنتم تقولون مفترين على الله غير الحق كقول بعضهم : ما أنزل الله على بشر من شيء ، وزعم بعض آخر أنه أوحى إليه ولم يوح إليه شيء ، وجحد طائفة منكم لما وصف الله تعالى به نفسه من الصفات ، واتخاذ أقوام له البنين والبنات ، واستكبار آخرين عما نصبه وأنزله من الآيات البينات ، احتقاراً من بعضهم لمن كرمه الله بإظهارها على يده ولسانه ، وخشية بعض آخر من تغيير عثرائه وأقرانه ، وحاصل المعنى : ولو ترى أيها الخطاب بهذا ما يجعل بالظالمين عند الموت ويوم البعث والجزاء مما ذكر لرأيت أمراً عظيماً وعذاباً أليماً .

﴿ ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة ﴾ هذه جملة مستأنفة بين الله تعالى فيما ما يقوله هؤلاء يوم القيامة بعد بيان ما يقوله لهم ملائكة العذاب كالجزم ابن جرير ، لا معطوفة على ما قبلها من حكاية قول الملائكة ، كما حكاها الرازي أحد وجهين ، وزعم أنه أقوى غافلاً عن قوله تعالى ( خلقناكم ) ولا ينافي هذا الخطاب قوله تعالى ( ولا يكلمهم الله يوم القيامة ) لأن معناه أنه لا يكلمهم كلام تكريم ورضا . أو هو كناية عن الغضب والأعراض ، والمعنى : لقد جئتمونا مفترين فراداً بعد فرد <sup>(٢)</sup> أو وحداناً منفردين عن الأنداد والأوثان ، والأهل والإخوان ، والأنصار والأعوان ، مجردين من الخول والخدم والأملك والأموال ، كما خلقناكم أول مرة من بطون أمهاتكم حفاة عراة غنائماً ،

(١) الهون بالضم والهوان بالفتح الذل ومنه «أيمسكه على هرن أم يدسه في التراب» والهون بالفتح اللين والرفق والدعة ، ومنه «الذين يمشون على الأرض هوناً» فيختلف المعنى باختلاف حركة الهاء

(٢) قيل : إن فرادى جمع فرد على خلاف القياس وقيل إنه جمع فريد كأسارى جمع أسير . والصواب أنه لا يطلق جمعاً لفرد كأفراد وإنما خص بمجيئه حالا في مثل جاءوا فرادى فهو يشبه مثني وثلاث في الاستعمال

أكد تعالى الخبر بمجيئهم بعد ذكر وقوعه تذكيراً لهم بما كان من جحودهم إياه واستبعادهم لوقوعه ، كما ذكرهم بمشابهة بعثهم وإعادتهم ببدء خلقهم ، وهو المثل الذي جاءهم به الرسول ( ص ) من ربهم ﴿ وتركتهم ماخولناكم وراء ظهوركم ﴾ فلم تقدموا لأنفسكم منه شيئاً بين أيديكم . معنى « خولناكم » أعطيناكم ، وأصل التخويل إعطاء الخول كالعبيد والنعم ، ويعبر بالترك وراء الظهر عما فات الإنسان التصرف فيه والانتفاع به ، لفقده إياه أو بعده عنه ، وبالتقديم بين الأيدي عما ينتفع به في المستقبل ، فالمراد هنا أن ما كان شاغلاً لهم من المال والولد والخدم والحشم والأثاث والرياش عن الإيمان بالرسول والاهتداء بما جاءوا به لم ينفعهم ، كما كانوا يتوهمون أن الله فضلهم به على المؤمنين ، وأهم يمكنهم الاقتداء به أو ببعضه من عذاب الآخرة ، إن صح قول الرسل : إن بعد الحياة الدنيا حساباً وجزاء في حياة أخرى ، وإنما كان يمكنهم الانتفاع به لو آمنوا بالرسول وأنفقوا في سبيل الله ولولا أن هذا هو المراد لاستغني عن هذه الجملة بما قبلها . ومثل هذا يقال في قوله ﴿ وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء ﴾ فإن الأديان الوثنية قائمة على قاعدتي القداء والشفاعة ، كما تقدم بيانه مراراً أي وما نصبر معكم شفعاءكم من الملائكة وخيار البشر وغيرهم - أو تمائيلهم وقبورهم الذين زعمتم في الدنيا أنهم فيكم شركاء لله تعالى ، تدعونهم ليشفعوا لكم عند الله ويقر بركم إليه زلفى ، بتأثيرهم في إرادته ، وحملهم إياه على ما لم تتعلق في الأزل به ، وقد تقدم شرح هذه العقيدة الوثنية والتفرقة بينها وبين أحاديث الشفاعة في تفسير هذه السورة وغيرها ﴿ لقد تقطع بينكم ﴾ البين الصلة أو المسافة الحسية أو المنعوبة الممتدة بين شيئين أو أشياء ، فيضاف دائماً إلى المثنى كقوله تعالى ( فأصلحوا بين أخوانكم ) ( فأصلحوا بينهما بالعدل ) أو الجمع لفظاً أو معنى كقوله تعالى ( أو إصلاح بين الناس ) ولا يضاف إلى الاسم المفرد إلا إذا كرر نحو ( هذا فراق بيني وبينك ) ( ومن بيننا وبينك حجاب ) ويستعمل في الغالب ظرفاً غير متسكن وفي القليل إسماً وقد قرأه هنا عاصم وحفص عنه والكسائي بفتح النون ، أي تقطع ما كان بينكم من صلوات النسب والملك والولاء والخلة ، وقدر بعضهم تقطع الوصل بينكم ، وقرأ الجمهور بالرفع



على الفاعلية قالوا أى تقطع وصلكم أو تواصلكم ﴿ وضل عنكم ما كنتم تزعمون ﴾ أى وغاب عنكم ما كنتم تزعمون من شفاعة الشفعاء ، وتقريب الأولياء ، وأوهام الفداء ، إذ علمتم بطلان غروركم به واعتمادكم عليه ، أو ضل عنكم الشفعاء الذين كنتم تزعمون أنهم يشفعون لكم ، ففى الكلام نشر على ترتيب اللف ، فإن تقطع البين راجع إلى ترك ماخولوا ، وفقد الشفاعة أو الشفعاء راجع إلى ما بعده . وجملة القول ان آمالم خابت فى كل ما كانوا يزعمون ويتوهمون . وقد سبق لهذا نظير فى الآيات (٢٤-٢٠) من هذه السورة فراجع تفسيرها فى (ص ٣٤٢) من هذا الجزء .

(٩٦) إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْأُحْبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَىَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَىِّ ، ذَلِكُمْ اللَّهُ فَاتَى تُؤْفَكُونَ (٩٧) فَلَقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ، ذَلِكْ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (٩٨) وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ ، قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (٩٩) وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ ، قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ (١٠٠) وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا مُخْرِجًا مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا — وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ — وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرَّهْمَانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُشْتَبِهٍ ، أَنْظَرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ . إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ .

هذه طائفة من آيات التنزيل ، مبينة ومفصلة لطائفة من آيات التكوين ، تدل أوضح الدلالة على وحدانية الله تعالى وقدرته ، وعلمه وحكمته ، ولطيفه ورحمته ، جاءت

تالية لطائفة من الآيات في أصول الإيمان الثلاثة ، التوحيد والبعث والرسالة ،  
فهي مزيدنا أكيد في إثباتها ، وكال بيان في معرفة الله تعالى ، بما فيها من بيان سننه  
وحكمه في الأحياء والإماتة والأحياء والأموات ، وتقديره وتدييره لأمر النيرات في  
السموات ، وأنواع حججه ودلائله في أنواع النيات ، قال عز وجل :

﴿ إِنْ أَلَّفَ الْبَتْرَ وَالنَّوْيَ ﴾ الفلق والفرق والفتق جنس واحد للشق -  
ونحوه الفأو والفأى والفأس والفت والفتح والفتج والفرج والفرز والفرس والفرص  
والفرض والفرى والمضل وأشباهاها - ومنه قوله تعالى ( وإذ فرقنا بكم البحر )  
مع قوله فيه ( فافترق فكان كل فرق كالطود ) ومن أسماء الصباح الفلق - بالتحريك -  
والفتق - بالفتح - والفتيق ، وقول الراغب : الفلق شق الشيء وإبانة بعضه من  
بعض والفتق الفصل بين المتصلين . غير ظاهر ، بل التزييل يدل على عكس قوله  
إن الفتق يعتبر فيه الاشتقاق والفلق يعتبر فيه الانفصال . وفيه أن مواد الفلق والفتق  
والشق والفطر ومطاوعاتها قد استعملت في الأشياء المادية في باب الخلق والتكوين  
وما يقابله من خراب العالم بقيام القيامة ، وان الفرق استعمل في الأمور المادية  
والمعنوية جميعا ، ومن الثانى تسمية القرآن فرقانا وتلقيب عمر بماروق ، فإن المراد  
بهما الفرق بين الحق والباطل . والحب بالفتح اسم جنس للحنطة وغيرها مما يكون  
في السنبل والأكام والجمع حبوب مثل فلس وفلوس والواحدة حبة . والحب بالسكسر  
بزر ما لا يقتات مثل بزور الرياحين الواحدة حبة بالسكسر . قاله في المصباح ونحوه في  
مفردات الراغب . والنوى جمع نواة وهي عجمة التمر والزبيب وغيرها كما في اللسان  
والعجمة بالتحريك ما يكون في داخل التمرة والزببية ونحوها ، وجمعها عجم وقيل إن  
النوى إذا أطلق ينصرف إلى عجم التمر فإن أريد غيره قيد فقيل نوى الخوخ ونوى  
للمشمس ، ولعل هذا تابع للقرينة ولم أر من قال إنه كذلك في أصل اللغة .  
والمعنى أن الله هو فلق ما تزرعون من حب الحصيد ونوى الثمرات وشاقه  
بقدرته وتقديره الذى ربط به أسباب الانبات بمسبباتها . ومنها جعل الحب والنوى  
في التراب وأرواء التراب بالماء ، وعن ابن عباس أن المراد بالفلق هنا الخلق والايحاد  
والأول أظهر في بيان المراد ، وقد بين ذلك بقوله : ﴿ يخرج الحى من الميت ﴾

أى يخرج الزرع من نجم وشجر وهو حى أى متغذ نام - من الميت وهو ما لا يتغذى ولا ينمى من التراب - وكذا الحب والنوى وغيرهما من البزور كما يخرج الحيوان من البيضة والنطفة. فان قيل إن علماء المواليد يزعمون أن فى كل أصول الأحياء حياة فكل ما ينبت من ذلك ذو حياة كاملة إذا عقم بالصناعة لا ينبت. قلنا إن هذا اصطلاح لهم يسمون القوة أو الخاصية التى يكون بها الحب قابلاً للأنبات حياة ولكن هذا لا يصح فى اللغة إلا بضرب من التجوز وإنما حقيقة الحياة فى اللغة ما يكون به الجسم متغذياً نامياً بالفعل وهذا أدنى مراتب الحياة عند العرب ولها مراتب أخرى كالأحساس والقدرة والإرادة والعلم والشغل والحكمة والنظام ، وهذه أعلى مراتب الحياة فى المخلوق، وفوق ذلك حياة الخالق التى هى مصدر كل حياة وحكمة ونظام فى الكون. وما قلنا إنه الحقيقة أظهر من مقابله وهو جعل إطلاق الميت على الحب والنوى من مجاز التشبيه كأنه لما لم تنل فيه آيات حياته الكاملة من النماء وغيره سمى ميتاً ، فإن واضع اللغة فى طور البداوة لم يكونوا يعلمون أن فى الحب والنوى صفة هى مصدر النماء قد تروى فلا يبقى قابلاً للأنبات . وجعل بعضهم كلاً من الحى والميت هنا مجازاً ويرده مثل قوله تعالى (وجعلنا من الماء كل شىء حى) ﴿ ويخرج الميت من الحى ﴾ كالحب والنوى من النبات والبيضة والنطفة من الحيوان . وهذا قيل إنه عطف على «فائق الحب» لأن الأصل فى الكلام النصيب أن يعطف الاسم على الاسم ، ولأن إخراج الميت من الحى لا يدخل فى بيان فلق الحب والنوى ، وقيل أنه عطف على «يخرج الحى من الميت» سواء كان بياناً لما قبله أو خبراً بعد خبر ، لأن التناسب بين هذين الأمرين المتقابلين أقوى من التناسب بين الثانى وبين فلق الحب والنوى ولذلك وردا بصيغة الفعل فى سورتى يونس والروم (يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى) وقد حسن عطف اسم الفاعل (مخرج) على الفعل (مخرج) التكتية ببيان التفاوت بين الأمرين مع كون اسم الفاعل بمعنى فعل المضارع فان مخرج الشىء هو الذى يخرج فى الحال أو الاستقبال ، ولكن هذا الفعل يدل أيضاً على التجدد والاستمرار . وقد يراد بوضعه موضع اسم الفاعل أو موضع الفعل الماضى إفادة تجديده واستمراره ، أو تصور حدوث متعلقه واستحضار صورته . مثال الأول : المقابلة التى

أوردها الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز بين قوله تعالى ( هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء ) وقوله ( وكلهم باسط ذراعيه بالصيد ) فصيغة الفعل في يرزقكم تدل على أنه يرزقهم حالاً فحالاً وساعة فساعة ، وصيغة الاسم في باسط ذراعيه تعيد البقاء على تلك الحالة ، ومثال الثاني قوله تعالى ( ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرة ) جعل فتصبح موضع فأصبحت لافادة استحضار تلك الهيئة الجميلة وتمثلها كأنها حاضرة مشاهدة ، وكل من هذين المعنيين للمضارع قيل بأنه مراد بقوله تعالى ( يخرج الحى من الميت ) القائل بالأول هو فخر الدين الرازى والقائل بالآخر هو ابن المنير في الانتصاف على الكشاف . وقال الرازى في تحليل اختلاف التعبير في المعنى : أن العناية بإيجاد الحى من الميت أكثر وأكمل من العناية بإخراج الميت من الحى . وقال ابن المنير : أن الأول أظهر في القدرة من الثاني وأنه أول الخالين والنظر أول ما يبدأ به - فهذا كان جديراً بالتصور والتأكيد في النفس وبالتقديم اه وذهب الخطيب الاسكافي في « درة التنزيل » إلى جعل اختلاف التعبير لفظياً محضاً . وملخص كلامه أن مقتضى السياق أن يقال « ويخرج الحى من الميت يخرج الميت من الحى » لمناسبة « فائق الحب » قبله و « فائق الاصباح » بعده ، ولكن لما كان ذلك مستقلاً في النطق بعد كلمة « والنوى » الذى اجتمع فيها ثلاثة من حروف العلة عدل عن « ويخرج » المبدأ بحرف العلة إلى « يخرج » التى بمعناها ثم عطف عليها « ويخرج » لمناسبة اسم الفاعل قبله وبعده اه . والمراد أن « والنوى » بدئت بالواو المفتوحة وختمت بها فاذا عطف عليها « ويخرج » تتكرر الواو المفتوحة تكراراً مستقلاً كما هو ظاهر

ونقل بعض المفسرين عن ابن عباس (رض) أن معنى الجملتين يخرج المؤمن من الكافر والكافر من المؤمن . ومثله إخراج البار من الفاجر والصالح من الطالح والعالم من الجاهل وعكسه بحمل الحياة والموت على المعنوى منها على حد قوله تعالى « أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشى به فى الناس » ولكن هذا التفسير لا يناسب هذا السياق وإنما يناسب سياق آيتى آل عمران « ٤ : ٢٧ » ويونس « ١٠ : ٣١ » فراجع تفسير الأولى فى ص ٢٧٥ ج ٣ من التفسير

﴿ ذلکم الله فأنى تؤفکون ﴾ أى ذلکم المتصف بما ذکر من مقتضى القدرة الكاملة والحكمة البالغة هو الله خالق كل شىء فكيف تصرفون عن عبادته وحده، وتشركون به من لا يقدر على فلق نواة ولا حبة ، ولا إحداث سنبلة ولا نخلة ؟

﴿ فالفق الإصبح وجعل الليل سکناً والشمس والقمر حساباً ﴾ جمع تعالى فى هذه الآية المنزلة بين ثلاث آيات سماوية، بعد الجمع فيما قبلها بين ثلاث آيات أرضية ( فالآية الأولى ) فلق الإصبح ، والمراد به الصبح وأصله مصدر « أصبح الرجل »

إذا دخل فى وقت الصبح ومن الشواهد عليه قول امرئ القيس :

ألا أيها الليل الطويل ألا أنجلى بصبح وما الإصبح منك بأمثل  
وقرأ الحسن بفتح الهمزة وأنشد قول الشاعر :

أفنى رياحا وبني رياح تناسخ الامساء والإصبح

بالكسر والفتح - مصدرين، وجمع مساء وصبح، وفلق الاصبح عبارة عن فلق ظلمة الليل وشقها بعمود الصبح الذى يبدر فى جهة مطلع الشمس من الأفق مستطيلاً، فلا يعتد به حتى يصير مستطيلاً ، تنفرى الظلمة عنه من أمانه وعن جانبيه إلى أن تنقشع وتزول ، ولذلك سمي فجرًا فإن الفجر بمعنى الفلق كما تقدم آنفاً . والله تعالى هو فالفق الاصبح بنور الشمس الذى يتقدمها ، إذ هو خالقها ومقدر مواقع الأرض منها فى سيرها، كما تبينه فى الآية الثالثة من آيات هذه الآية فإنها معللة للآيتين قبلها ، والمراد من التذكير بالآية الأولى التأمل فى صنع الله بتفرى الليل إذا عسعس ، عن صبحه إذا تنفس ، وإفاضة النور الذى هو مظهر جمال الوجود، ومبدأ زمن تقلب الأحياء فى القيام والقعود ، والركوع والسجود، ومضيقهم فى تجلى النهار، إلى ما يسروا له من الأعمال وما لله فى ذلك من نعم وحكم وأسرار ويدل على ذلك ذكر الآية الثانية بفائدتها، وهى آية الليل يجعله الله سکناً، فهذا المذكور يدل على مقابلة الحذوف، وهو جعل النهار وقتاً للحركة بالسمى المعاش، والعمل الصالح المعاد ، وقد صرح بنوعى الفائدتين فى آيات كقوله تعالى ( ٢٨ : ٧٣ ) ومن رحمته جعل لکم الليل والنهار لتسکنوا فيه ولتبتغوا من فضله ونعلکم تشکرون ) فهذه الآية على إيجازها جامعة للفوائد الدنيوية والدينية، وفيها

اللف والنشر ، أى لتسكنوا فى الليل وتطلبوا الرزق من فضل الله فى النهار ، وليعدكم لشكر نعمه عليكم بهما ، وبمنافعكم فى كل منهما . ومن الآيات المصرحة بذلك هما ما قرن بالتذكير بفائدتهما الدينوية فقط كقوله تعالى ( ٧٨ : ١٠ ) وجعلنا الليل لباساً ، وجعلنا النهار معاشاً ) ومنها ما قرن بالتذكير بفائدتهما الدينية فقط كقوله تعالى ( ٢٥ : ٦٢ ) وهو الذى جعل الليل والنهار خلفه لمن أراد أن يذكر أو أراد شكوراً ) فيالله من إيجاز القرآن وبلاغته ، فى اختلاف عبارته ! !

قرأ عاصم والكسائى « وجعل الليل » بالفعل الماضى ، وقرأه الجمهور بصيغة اسم الفاعل « وجاعل » ورسمهما فى المصحف الإمام واحد ، والأولى تقوى جانب الاعراب فإن الشمس والقمر المعطوفين على الليل منصوبان بإجماع القراء ، ولا يظهر نصبهما على القراءة الثانية إلا بتقدير جعل ، أو جعل « جاعل » بمعناه ، وهو تكلف يجنب فى الفصح والثانية تناسب السياق والنسق بعطف الاسم على الاسم وهو الأصل الذى يخرج عنه فى الفصحى إلا لتكنة . فبالجمع بين القراءتين زال التكلف وتم التناسب ، فيالله من فصاحة القرآن فى عبارته ، واختلاف قراءته ! !

والسكن بالتحريك السكون وما يسكن فيه من مكان كالبيت وزمان كالليل ، وكذا ما يسكن إليه ، وهو ما اختاره الكشاف هنا قال : السكن ما يسكن إليه الرجل ( أى وغيره ) ويطنئ استئناساً به واسترواحاً إليه من زوج أو حبيب ، ومنه قيل للنار سكن لأنه يستأنس بها ، ألا تراهم سموها المؤسسة ، والليل يطنئ إليه التعب بالنهار لاستراحته فيه وجمامه . ويجوز أن يراد وجعل الليل مسكوناً فيه من قوله ( لتسكنوا فيه ) اه وهذا الأخير المرجوح عنده هو الراجح المختار عندنا إلا أنه يجوز الجمع بينهما ، ودليل الترجيح نص ( لتسكنوا فيه ) وكون السكون فيه ، أعم وأظهر من السكون إليه فإن كثيراً من الناس يستوحشون من الليل ولا يأسون به ، وإن كان له على آخرين أباد جلية أو خفية ، تنقض مذهب المانوية ، فيستطيله المرضى والمهمومون والمهجورون ، ويستقصره العابدون الواصلون ، والعاشقون الموصولون ، فذاك يقول ما أطوله ويطلب الجلاءه ، وهذا يقول ما أقصره ويتمنى بقاءه :

يود أن سواد الليل دام له وزيد فيه سواد القلب والبصر

والمراد بالسكون فيه ما يعم سكون الجسم وسكون النفس . أما سكون الجسم فبراحته من تعب العمل بالنهار ، وأما سكون النفس فبهدوء الخواطر والأفكار ، والليل زمن السكون لأنه لا يتيسر فيه من الحركة وأنواع الأعمال ما يتيسر في النهار ، لما خص به الأول من الاظلام والثاني من الابصار ( ١٧ : ١٢ ) وجعلنا الليل والنهار آيتين فحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لئليتبغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب ) فأكثر الأحياء من إنسان وحيوان تترك العمل والسعي في الليل ، وتأوى إلى مساكنها للراحة التي لا تتم وتكمل إلا بالنوم ، الذي تسكن به الجوارح والخواطر ببطان حركتها الادارية ، كما تسكن به الأعضاء الرئيسية تسكونا نسبيا بقلة حركتها الطبيعية ، فتقتل نبضات القلب بوقوفها بين كل نبضتين ، ويقل إفراز خلايا الجسم للسوائل والعصارات التي تفرزها ، ويبطئ التنفس ويقل ضغط الدم في الشرايين ولا سيما في أول النوم إذ تكون الحاجة إلى الراحة به على أشدها ، ويضعف الشعور حتى يكاد يكون مفقوداً ، فيستريح الجهاز العصبي ، ولا سيما الدماغ والحبل الشوكي وتستريح جميع الأعضاء باستراحته ، وتقل الفضلات التي تنحل من البدن وتكثر الدقائق التي تتكون من الدم ليحل محلها . وإنما تكثر الفضلات والحلال الذرات بكثرة العمل ، فالعمل العقلي يجهد الدماغ والعضلي يجهد الأعضاء العاملة فتزداد الحرارة ويكثر الاحتراق بحسب كثرة العمل وتكون الحاجة إلى الراحة بالنوم بقدر ذلك ، وقد علل النوم تعليقات كثيرة ولما يصل العلماء إلى كشف سره ، واستجلاء كنه سببه وأما الآية الثالثة الكونية في الآية فهي جعل الشمس والقمر حسبانا أي علمي حساب لأن طلوعهما وغروبهما وما يظهر من تحولاتهما واختلاف مظاهرها كل ذلك بحساب كما قال تعالى ( ٥٥ : ٣ الشمس والقمر بحسبان ) فها هنا معنى آية الاسراء ( ١٧ : ١٢ ) التي ذكرت آنفا وآية يونس ( ١٠ : ٥ ) هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ) فالحساب بالكسر والحسبان بالضم مصدران لحسب يحسب ( من باب نصر ) وهو استعمال العددي في الأشياء والأوقات وأما الحسبان بالكسر فهو مصدر حسبت ( بوزن علم ) وفضل الله تعالى في ذلك عظيم فإن حاجة الناس إلى معرفة حساب الأوقات لعبادتهم ومعاملاتهم وتواريحهم لا تخفى على أحد

منهم في جملتها ، وعند خواص العلماء من ذلك ما ليس عند غيرهم ، وعلماء الفلك والتقويم متفقون في هذا العصر على أن للأرض حركتين حركة تتم في ٢٤ ساعة وهي مدار حساب الأيام ، وحركة تتم في سنة وبها يكون اختلاف الفصول وعليها مدار حساب السنين الشمسية ، ولعلنا نشرح هذا في تفسير سورة يونس وغيرها .

﴿ ذلك تقدير العزيز العليم ﴾ أي ذلك جعل العالی الشأن ، البعيد المدى في الابداع والاتقان ، فوق بعد التيارات عن الانسان ، المترتب على ما ذكر من سبب اختلاف الأيام والفصول وتقدير السنين الشمسية ، ومن تشكيلات القمر التي تعرف بها الشهور القمرية ، هو تقدير الخالق الغالب على أمره في تنظيم ملكه ، الذي وضع المقادير والأنظمة الفلكية وغيرها بما اقتضاه واسع علمه فهذا النظام والابداع من آثار عزته وعلمه عز وجل ، فليس في ملكه حزاف ولا خلل ( إنا كل شيء خلقناه بقدر )

﴿ وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر ﴾ هذا نوع آخر من آيات التكوين العلوية مقرون بفائدته في تعليل جعله ، والمراد بالنجوم ما عدا الشمس والقمر من نيرات السماء لأن ذلك هو المتبادر من السياق والمعهود في الاهتداء ، ذكرنا تعالى ببعض فضله في تسخير هذه التيارات التي ترى صغيرة بعد التذكير ببعض فضله في النيرين الأكبرين في أعين الناس ، وقيل إنهما يدخلان في عموم النجوم لأن القمر مما يهتدى به في الظلمات ، فإذا استئثنت بعض ليالي الشهر قلنا وأي نجم يهتدى به في جميع الأوقات ؟ وكانت العرب في بداوتها توقفت بطلوع النجم لأنهم ما كانوا يعرفون الحساب ، وإنما يحفظون أوقات السنة بالأنواء ، وهي نجوم منازل القمر في مطالعها ومغارها - وسيأتي بيان ذلك في موضع آخر - وقد سموا الوقت الذي يجب الأداء فيه «نجماً» تجوزاً لأن الاستحقاق لا يعرف إلا به ، ثم سمو المال الذي يؤدي نجا وقالوا نجمه إذا جعله أقساطاً . وفي الظلمات هنا وجهان ظلمات الليل بالبر والبحر وأضافهما إليها للابستاهلها ، أو مشتبهات الطرق شبهها بالظلمات قاله في الكشف وكان اهتداؤهم بالنجوم قسماً أحدهما معرفة الوقت من الليل أو من السنة والثاني معرفة المسالك والطرق والجهات وقد سبق ذكر الظلمات و بيان أنواعها في البر والبحر في تفسير الآية ٦٣ من هذه السورة وهما يذكر المفسرون النهي عن علم النجوم الذي يزعم أهله أنهم يعرفون به





ولعل كثرة الآيات في عالم السماء هي نكتة تذييل الآية بقوله تعالى :  
﴿قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون﴾ سواء أريد بها آيات التنزيل أو آيات التكوين .  
فإن أريد بها المعنى الأول فوجهه أن هذه الآية وما قبلها وما في معناها من  
الآيات المنزلة في الحث على النظر في ماسكوت السماء كله تفصيل مبين لطرق  
النظر والبحث في العالم السماوي للذين يعلمون بالفعل أو بالقوة والاستعداد شيئاً من  
حكم الله تعالى وعجائب صنعه فيه فيزدادون بهذا التفصيل بحثاً وعلماً ، فيكون  
علمهم نامياً مستمراً . وإن أريد الثاني فوجهه أظهر ، وهو أن الآيات الدالة على علم الله  
تعالى وحكمته وفضله على خلقه لا يستخرجها من النظر في النجوم إلا الذين يعلمون  
أى أهل العلم بهذا الشأن ، الذين يقرنون العلم بالاعتبار ، ولا يرضون بأن يكون منتهى  
الخط ، ما تمتع به اللحظ ، ولا غاية النظر والحساب ، أن يقال إن هذا الشيء عجب .  
ومن الاعتبار قول صاحب المقتطف بعد مقالات تلخص فيها بعض « بسائط  
علم الفلك » - ومنها الكلمة المذكورة آنفاً - فإنه قال لما انتهى من الكلام على  
النظام الشمسي ورجح أنه لا يصلح شيء من سياراته لحياة البشر غير الأرض ، وأنه  
يحتمل أن تكون سيارات سائر الشمس كذلك وكلها أكبر من هذه الشمس قال :  
« والإنسان أوسع هذه المحلوقات إدراكاً وهو على سعة إدراكه لا يعلم تركيب جسم  
التملة ولا كيفية تجمع الدقائق في حبة الرمل ، علم واسع وجهد مطبق . وكلاهما ناطق  
بأن مبدع هذا الكون أعظم وأعلم وأحكم من كل ما يتصور عقل الإنسان » .

﴿وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة فستقر ومستودع﴾ بعد أن ذكرنا الله  
تعالى ببعض آياته الكونية في الأرض وفي السماء ذكرنا في هذه الآية ببعض آياته  
في أنفسنا . الإنشاء إيجاد الشيء وترتيبه أو إحدائه بالتدرج . وقد استعمل في  
التنزيل في خلق الإنسان بجملته وخلق أعضائه ومشاعره ، وإيجاد الأقوام والقرون  
من أمه بعضها في أثر بعض ، وفي البعث ، وفي خلق الشجر والجنات ، وفي إحداث  
السحاب . قال في حقيقة الأساس : وأنشأ حديثاً وشعراً وعمارة . اهـ . والنفس ما يحيا به  
الإنسان وذاته فيطاق على الروح وعلى المرء المركب من روح وبدن . والمستقر

( بفتح القاف ) حيث يكون القرار والإقامة قال تعالى (ولكم في الأرض مستقر) كما قال ( جعل الأرض قراراً ) قال الراغب : قر في مكانه يقر قراراً إذا ثبت ثبوتاً جامداً وأصله من القر وهو البرد وهو يقتضى السكون ، والحر يقتضى الحركة اه والمستودع موضع الوديعه وهو ما يتركه المرء عند غيره مؤقتاً ليأخذه بعد فهى فعيلة من ودع الشيء إذا تركه بمعنى مفعولة ويكون كل من المستقر والمستودع مصدراً ميميا بمعنى الاستقرار والاستيداع ، ويكون الثانى اسم مفعول بمعنى الوديعه ولا يكون الأول كذلك لأن فعله لازم إلا ما جاء على طريقة الحذف كقول النحاة ظرف مستقر ، أى مستقر فيه

والمعنى أنه تعالى هو الذى أنشأكم من نفس واحدة وهى إما الروح التى هى النفاق الآخر فى قوله تعالى بعد ذكر أطوار خلق الجسد (ثم أنشأناه خلقاً آخر) وإما الذات المركبة من الروح والجسد والمراد بها الإنسان الأول الذى تسلسل منه سائر الناس بالتوالد بين الأزواج وهو عندنا وعند أهل الكتاب آدم عليه السلام وتقدم مثل هذا فى أول سورة النساء مع بحث طويل فى تفسيره وسيمجىء شبهة فى سورة الأعراف وفى إنشاء جميع البشر من نفس واحدة آيات بينات على قدرة الله وعلمه وحكمته ورحمته ، وفى التذكير به إرشاد إلى ما يجب من شكر نعمته ومن وجوب التعارف والتآلف والتعاون بين البشر وعدم جعل تفرقهم إلى شعوب وقبائل مدعاة للتمادى والتقاتل ، وقد فصلنا القول فى هذا المعنى فى أول تفسير آية سورة النساء قرأ ابن كثير وأبو عمرو المستقر بكسر القاف والباقون بفتحها واختلف فى المراد بالمستقر والمستودع فروى جمهور رواة التفسير وأبو الشيخ والحاكم وصححه عن ابن عباس قال : المستقر ( بالفتح ) ما كان فى الرحم والمستودع ما استودع فى أصلاب الرجال والدواب - وفى لفظ المستقر ما فى الرحم وعلى ظهر الأرض و بطنها مما هو حى ومما هو قد مات - وفى لفظ المستقر ما كان فى الأرض والمستودع ما كان فى الصاب وروى عن ابن مسعود أنه قال فى تفسير العبارة مستقرها فى الدنيا ومستودعها فى الآخرة ، أى النفس ، وفى رواية عنه المستقر الرحم والمستودع المكان الذى يموت فيه وروى مثله عن الحسن وقتادة ، وأورد الرازى قول الحسن مفسراً

له فقال المستقر حاله بعد الموت لأنه إن كان سعيداً فقد استقرت تلك السعادة وإن كان شقيماً فقد استقرت تلك الشقاوة ولا تبدل في أحوال الانسان بعد الموت، وأما قبل الموت فالأحوال متبدلة فالكافر قد ينقلب مؤمناً والزنديق قد ينقلب صديقاً فهذه الأحوال لكونها على شرف الزوال والفناء لا يبعد تشبيهاً بالوعدة وذكر للأصم قولين أحدهما أن المستقر من خلق من النفس الأولى ودخل الدنيا واستقر فيها والمستودع الذي لما يخلق بعد وثانيها المستقر من استقر في قرار الدنيا والمستودع من في القبور حتى يبعث ( وإنما يظهر وجههذين القولين على قراءة كسر القاف أو المستقر بفتح القاف مصدرًا ) وحكى عن أبي مسلم الأصفهاني أن التقدير - فنكم مستقر ذكر ومنكم مستودع أنثى ، فعبر عن الذكر بالمستقر لأن النطفة تتولد في صلبه وعبر عن الأنثى بالمستودع لأن الرحم شبهة بالمستودع ولعله أخذ الشاعر

وإنما أمهات الناس أوعية مستودعات وللآباء أبناء

وأقول ليس في الكتاب العزيز ما نستعين به على تفسير هذه العبارة كدأبنا في تفسير القرآن بالقرآن إلا قوله تعالى في سورة الحج ( ٢٢ : ٥٦ ) يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإننا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلاً ثم لتبلغوا أشدكم ) الآية وقوله تعالى في سورة هود ( ١١ : ٦ ) وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل في كتاب مبين ) قال ابن عباس مستقرها حيث تأوى ومستودعها حيث تموت وقال مستقرها في الأرحام ومستودعها حيث تموت فهذا يرجح أن المراد بالمستقر ( بفتح القاف ) الرحم والمستودع القبر وأما المستقر ( بكسر القاف ) فالظاهر أنه من يطول عمره في الدنيا كأنه قال . فنكم مستقر في الدنيا يعمر عمراً طويلاً ومنكم مستودع لا استقرار له فيها بل تحترمه النية طفلاً أو يافعاً ويمكن تفسير قراءة الفتح بهذا أى فمنها ذو استقرار وذو استبداع . وآخر ما خطر لي بعد تلخيص أقوال المفسرين أن المستقر الروح - وهو يذكر ويؤنث - والمستودع البدن والجملة مما يتسع المجال فيه للتفسير والتقدير والإيجاز مقصود به

﴿ قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون ﴾ أي قد جعلنا الآيات المينة لسننتنا في خلق البشر مفصلة كل فصل ونوع منها يدل على قدرة الخالق وإرادته، وعلمه وحكمته، وفضله ورحمته فصلناها كذلك لقوم يفقهون ما يتلى عليهم أي يفهمون المراد منه ومرماه ويفطنون لدقائقه وخفاياه فالفقه — وإن فسر بالعلم والفهم — أخص منها . قال الراغب : الفقه هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد فهو أخص من العلم وقال ابن الأثير في النهاية أن اشتقاقه من الفتح والشق ، وأحسن منه قول الحكيم الترمذى إن فقهه وفقاً واحداً فإن الإبدال بين الممزقة والماء كثير وفقاً البثرة شقها وسبر غورها ، فالفقه مستعمل في الحسيات والفقه في المعنويات ، والجامع بينهما النظر في أعماق الشيء وباطنه . فمن لا يفهم إلا ظواهر الكلام ولا يفطر إلا لمظاهر الأشياء لا يقال إنه فقه ذلك ، وإنما سمي علم الشرع فقها لمافيه من الاستنباط ولما كان استخراج الحكم والعبر من خلق البشر يتوقف على غوص في أعماق الآيات ، وفطنة في استخراج دقائق الحكم والبيانات ، عبر عنها بالفقه ، وأما العلم بمواقع النجوم والاهتداء بها في ظلمات البر والبحر فهو من الأمور الظاهرة التي لا تتوقف على دقة النظر . ولا غوص الفكر ، وكذلك أكثر مظاهر علم الفلك ، فإذ ذلك اكتفى في الآية السابقة لهذه بالتعبير بالعلم الشامل لما لا يشترط فيه دقة الاستنباط كظواهره ولعبره كدقائقه . وقد فطن لذلك الزمخشري — وما أجدره به — فقال (فإن قلت) لم قيل «يعلمون» مع ذكر النجوم ، و (يفقهون) مع ذكر إنشاء بني آدم ؟ (قلت) لأن إنشاء الانس من نفس واحدة وتصريفهم بين أحوال مختلفة الأطف وأدق صنعة وتدبيراً فكان ذكر الفقه الذي هو استعمال فطنة وتدقيق نظر مطابقاً له . وتعبه ابن المنير فزعم أن هذا كلام صناعى وأن التحقيق ان اختلاف التعبير للثقتن وذكر وجهاً آخر بناء على زعمه أن الفقه أدنى درجات العلم ، لأنه عبارة عن مجرد الفهم وما نبى على الفاسد فاسد ، وأين هو في فهم أسرار اللغة من الزمخشري ؟ وأين المنقد لظواهر بعض القول من الإمام اللوذعي ؟ وأيهما السليق والصناعى ؟

﴿ وهو الذى أنزل من السماء ماء فأخرجنا منه خضراً نخرج منه حبا متراكباً ﴾  
هذه الآية المنزلة مرشدة إلى نوع آخر من آيات التكوين وهو إيجاد الماء ، وإنزاله

من السماء، وجعله سبباً للنبات، وجعل النبات المسبب عنه أنواعاً كثيرة، مشتبهة وغير متشابهة، وبذلك يلتقي آخر هذا السياق بأوله. أى وهو الذى أنزل من السحاب ماء فأخرجنا بسبب هذا الماء الواحد نبات كل شئ من أصناف هذا النامى الذى يخرج من الأرض فأخرجنا منه أى من النبات خضراً أى شيئاً غضاً أخضر بالخلاقة لا بالصناعة وهو ما تشعب من أصل النبات الخارج من الحب كساق النجم وأغصان الشجر، يخرج منه أى من هذا الأخضر المتشعب من النبات آناً بعد آناً حبات متراكبة بعضها فوق بعض وهو السنبيل فهذا تفصيل لماء النجم الذى لا ساق له من النبات ويتأججه، وعطف عليه حال نظيره من الشجر فقال ﴿ومن النخل من طلعها قنوان دانية﴾ النخل الشجر الذى ينتج التمر يستعمل لفظه فى المفرد والجمع وجمعه نخيل. و «من طلعها» بدل مما قبله، وطلعها أول ما يطلع أى يظهر من زهرها الذى يكون منه ثمرها وقبل أن ينشق عنه كافوره أى وعاؤه، وما ينشق عنه الكافور من الطلع يسمى الغريض والاعريض، والقنوان جمع قنوة (بالكسر) وهو العذق الذى يكون فيه التمر، ومثله فى وزنه واستواء مثناه وجمعه الصنوة والصنوان وهو ما يخرج من أصل الشجرة من القروع. والقنوان من النخل كالعناقيد من العنب والسنبال من التمرح والمعنى أنه يخرج من طلع النخل قنوان دانية القطوف سهلة التناول أو بعضها دنان قريب من بعض لكثرة حملها ﴿وجنات من أعناب﴾ قرأ الجمهور «جنات» بالنصب وتقدير الكلام: ونخرج منه — أى من ذلك الخضر — جنات من أعناب. وقرأها أبو بكر عن عاصم بالرفع وهو المروى عن على المرتضى وابن مسعود والأعمش وغيرهم وتقدير الكلام. ولكم جنات من أعناب — ووهناك جنات — أو — ومن الكرم جنات الخ وسنين حكمة اختلاف الأعراب بعد ﴿والزيتون والرمان مشتبهاً وغير متشابهة﴾ أى وأخص من نبات كل شئ الزيتون والرمان حال كونه مشتبهاً فى بعض الصفات غير متشابهة فى بعض آخر، قيل إن هذه الحال من الرمان وحده فإنه أنواع تشبهه فى شكل الورق والثمر وتختلف فى لون الثمر وطعمه، فمنه الحلو والحامض والمر. وقيل إن الحال من مجموع الزيتون والرمان أى مشتبها ما ذكر منها فى شكل ورق

الشجر ، وغير متشابه في الثمر - أو المعنى كل منهما مشتبه وغير متشابه وذلك ظاهر مما قبله . وصرحوا بأن المشتبه والمتشابه هنا بمعنى ، إذ يقال اشتبه الأسمان وتشابها كما يقال استويا وتساويا . وقد قرئ في الشواذ متشابهها وغير متشابه وهو ما أجمعوا عليه في آية ( وهو الذي أنشأ جنات معروشات ) الخ وستأتي ، والحق أن بين الصيغتين فرقا فمعى اشتبهها التيس أحدهما بالآخر من شدة الشبه بينهما ، ومعنى تشابهها أشبه أحدهما الآخر ولو في بعض الوجوه والصفات فهذا أعم مما قبله : ولا شك في أن بعض ما ذكر يتشابه ولا يشتهه وبعضه يتشابه حتى يشتهه حتى على البستاني الماهر ، كما شاهدنا ذلك واختبرناه في بعض أنواع الرمان الحلومع الحامض ، وهذا من دقة تعبير التنزيل في تحديد الحقائق

﴿ انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه ﴾ أى انظروا نظر تأمل واعتبار إلى ثمر ما ذكر إذا هو تلبس واتصف بالثمار ، وإلى ينعه عندما ينبع ، أى يبدو صلاحه وينضج ، وتأملوا صفاته في كل من الحالين وما بينهما ، يظهر لكم من لطف الله وتدييره ، وحكمته في

تقديره ، ما يدل أوضح الدلالة على وجوب توحيده ﴿ ان في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون ﴾ أى في ذلكم الذى أمرتم بالنظر إليه والنظر فيه دلائل عظيمة أو كثيرة للمستعدين للاستدلال من المؤمنين بالفعل والمستعدين للإيمان ، وأما غيرهم فإن نظرهم كنظر الطفل وإن كانوا من العالمين بأسرار عالم النبات ، والنواصين على ما فيه من الحسن والنظام ، لا يتجاوز هذه الظواهر ، ولا يعبرها إلى ما تدل عليه من وجود الخالق ، ومن إثبات صفاته التى تتجلى فيها ، ووحدته التى ينتهى النظام إليها ، وإن كانوا يعلمون أن وحدة النظام فى الأشياء المختلفة ، لا يمكن أن تصدر عن إرادات متعددة ، ومن مباحث البلاغة فى الآيات ، واختلاف الاعراب والترتيب بين المتناسبات ، أن هذا السياق بدىء بخلق الحب والنوى وإخراج الحى من الميت وعكسه ، ووقفى عليه بما يناسبه من خلق الاصبح ، وعطف على هذا ما يقابله من معاقبة الليل للنهار ، وأشير إلى فوائدهما وفوائد النيرين ، اللذين هما آيتا هذين الملونين ، وناسب ذكر النيرين التذكير بخلق النجوم ، والمنة بالاهتداء بها والايحاء إلى ما فيها من آيات العلوم ، ثم عطف على هذا النوع من الآيات إنشاؤها من نفس واحدة فمنها المستقر

والمستودع ، وقفي عليه بانزال الماء ، وجعله سبباً لنبات كل شيء من هذه الأحياء ، وكل منهما تفصيل لقوله في الآية الأولى من السياق « يخرج الحى من الميت ومخرج الميت من الحى » وقد لون في تفصيل خلق النبات الخطاب ، وتضمن في طرق الاعراب ، للتنبيه إلى ما فيه من أنواع الألوان ، وتشابه ما فيه من الثمار والافنان ، فبدئت الآية بضمير الواحد الغائب المفرد تبعاً لسياق ما قبلها من هذه الآيات ، وعطف عليه ضمير المتكلم الجمعى بطريق الالتفات . إذ قال « فأخرجنا به نبات كل شيء » بعد قوله « أنزل من السماء ماء » فحكمة الالتفات أن تلتفت الأذهان ، إلى ما يعقب ذلك من البيان ، فتنبه إلى أن هذا الإخراج البديع ، والصنع السنيع ، من فعل الحكيم الخلاق ، لا من فلتات المصادفة والاتفاق ، ولما كان الماء واحداً والنبات جمعاً كثيراً ناسب إفراد الفعل الأول وجمع الفعل الآخر . ومعلوم أن الواحد إذا قال فعلنا أراد إفادة تعظيم نفسه إذا كان مقامه أهلاً لذلك كما يقول الملك أو الأمير حتى في هذا العصر في أول ما يصدره من نحو نظام أو قانون « أسرنا بما هوآت » ونكتة العدول عن الماضي إلى المضارع في قوله « يخرج منه حباً متراكباً » تحصل بإرادة استحضار صورته العجيبة في حسنها وانتظامها ، وتنضد سنابلها واتساقها ، وعطف عليه ما يخرجها تعالى من طلع النخل ، من القنوان المشابه لسنابل القمح ، في تضد ثمره وتراكبها ، ومنافعها وغرائبها ، فإن في كل منهما أفضل غذاء للناس ، وعلف للدواب والانعام ، وذكر بعده جنات الأعناب ، لأنها أشبه بالنخيل في هذه الأبواب ، فالعناقيد تشبه العراجلين في تكوينها ، وتراكب حبها وألوان ثمرها ، كما تشبهها في درجات تطورها ، فالخصرم كالبسرو العنب كالرطب والزبيب كالتمر ، ويخرج من كل منهما عسل وخل وخر ، ثم ذكر الزيتون والرمان معطوفاً على نبات كل شيء أو منصوباً على الاختصاص ، لأعلى ما قبله من النخيل والأعناب ، لأن ما بينهما من التشابه في الصورة ، محصور في الورق دون الثمرة ، وأما مكانهما من المنفعة والفائدة ، فالأول في الدرجة الثالثة والآخر في الدرجة الرابعة ، ذلك بأن الزيتون وزيته غذاء فقط ولسكنه تابع للطعام غير مستقل بالتغذية . والرمان فاكهة وشراب فقط ولسكنهما دون فواكه النخيل والأعناب وأشربتهما في المرتبة ، فناسب جعله



بعدها ، والاشارة باختلاف الاعراب إلى رتبة كل منهما ، وبناء على اختلاف الراتب قدم نبات الحبيب على الجميع لأنه الغذاء الأعظم الأعم لأكثر الناس وأكثر أنواع الحيوان الاهلية التي تقوم أكثر مرافقهم ومنافعهم بها ، فسبحان من هذا كلامه

(١٠١) وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ  
بَغَيْرِ عِلْمٍ ، سُبْحٰنَهُ وَتَعَالٰى عَمَّا يُصِفُونَ (١٠٢) بَدِيعُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ  
أَمْ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صِیْبَةٌ ؟ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ  
بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (١٠٣) ذٰلِكُمْ اللهُ رَبُّكُمْ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ  
كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (١٠٤) لَا تُدْرِكُهُ  
الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِیْفُ الْخَبِيرُ .

حكى الله تعالى في هذه الآيات بعض ضروب الشرك التي قال بها بعض العرب ، وروى التاريخ كثيراً من نوعها عن أمم العجم ، وهي اتخاذ شركاء لله من عالم الجن المستتر عن العيون ، واختراع نسل له من البنات والبنين ، حكى هذا بعد تفصيل ماتقدم فيما قبله من أنواع الآيات الدالة على توحيده بالخلق والتدبير في عوالم الأرض والسموات ، وتمتبه بانكاره وتنزيه الخالق المبدع عنه ، وذلك قوله عز وجل

﴿ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ ﴾ أى وجعل هؤلاء المشركون لله سبحانه شركاء - وفسر هؤلاء الشركاء بالجن على طريق البدل النحوى - ولم يقل وجعلوا الجن شركاء لله ، بل قدم وأخرى النظم لافادة أن محل الغرابة والنيكاراة أن يكون لله شركاء لا مطلق وجود الشركاء ، ثم كون الشركاء من الجن ، تقدم الأهم فالأهم . ولو قال وجعلوا الجن شركاء لله « لأفاد أن موضع الانكار أن يكون الجن شركاء لله لكونهم جناً ، وليس الأمر كذلك ، بل المنكر أن يكون لله شريك من أى جنس كان . وفي المراد بالجن هنا أفعال أحدها: أنهم الملائكة فقد عبدوهم ، روى هذا عن قتادة والسدى . والثانى: أنهم الشياطين فقد أطاعوهم في أمور الشرك والمعاصى ، روى عن

الحسن وسنشير إلى شاهد يأتي له بعد عشرين آية. والثالث : أن المراد بالجن إبليس فقد عبده أقوام وسموه ربا ومنهم من سماه إله الشر والظلمة وخص الباري بألوهية الخير والنور وروى عن ابن عباس أنه قال : أنها نزلت في الزنادقة الذين يقولون ان الله تعالى خالق الناس والدواب والأنعام والحيوان وإبليس خالق السباع والحيات والعقارب والشرور وجهه الرازي وضعف ماسواه وقال ان المراد بالزنادقة المجوس الذين قالوا ان كل خير في العالم فهو من (يزدان) وكل شر فهو من (أهرمن) أى إبليس ، فأما كون إبليس والشياطين من الجن فقطعي وأما كون الملائكة منهم فقيل انه حقيقى لأنهم من العوالم الخفية فتصدق عليهم كلمة الجن ، وقيل انه مجازى ، وفسروا الجنة في قوله تعالى (وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا) بالملائكة وقال بعض العرب انه تعالى صاهر إلى الجن فولدت سرواتهم له الملائكة . وقد يقابل الجن بالملائكة كقوله تعالى في موضوع عبادة المشركين لهم (٣٤: ٤٠) ويوم يحشرهم جميعاً ثم يقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون ٤١ قالوا سبحانك أنت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن أكثرهم بهم مؤمنون) فهذا مع آية الانعام الآتية (٦: ١٢) وان الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وإن أطعموهم إنكم لمشركون) مما يراد انكار الرازي التسمية طاعة الشياطين عبادة ﴿وخلقهم﴾ أى والحال أن الله تعالى قد خلق هؤلاء الجاعلين له الشركاء وليس لشركائهم فعل ولا تأثير في خلقهم ، أو خلق الشركاء الجعولين ، كما خلق غيرهم من العالمين ، فنسبة الجميع إليه واحدة ، وامتياز بعض المخلوقين على بعض في صفاته وخصائصه ، أو ما خلق مستعداً له من الأعمال التي يفضل بها غيره ، لا يخرجها عن كونه مخلوقاً ، ولا يجعله أهلاً لأن يكون إلهاً أو رباً

﴿ وخرقوا له بنين وبنات بغير علم ﴾ أى واختلقوا له تعالى بمحبتهم وجهلهم بنين وبنات بغير علم ما بذلك كما سيأتى ، فسمى مشركو العرب الملائكة بنات الله (٩: ٣٠) وقالت اليهود عزيز ابن الله وقالت النصراني المسيح ابن الله ، ذلك قولهم بأفواهم يضاهمون قول الذين كفروا من قبل) وهالك بيان ذلك الخرق والخرق والخرم والخرب والخرز الفاظ فيها معنى الثقب بانفاذ شيء في الجسم وقال الراغب الخرق قطع الشيء على سبيل الفساد من غير تدبر ولا تفكر ، قال تعالى (أخرقتها لتغرق

أهلها) وهو ضد الخلق فإن الخلق هو فعل الشيء بتقدير ورفق والخرق بغير تقدير. وذكر الآية - وقوله بغير تقدير أى بغير نظام ولا هندسة هو الصواب وقوله قبله من غير روية ولا تدبر خطأ ظاهر. ويناسب هذا من معانى المادة الخرق «بالضم» وهو الحق ضد الرفق يقال خرق زيد يخرق «بالضم فيهما» فهو أخرق وهى خرقاء وقال صاحب اللسان: وخرق «من باب ضرب» الكذب وتخرقه وخرقه كله اختلقه. وذكر الآية وأن نافعا قرأ وخرقوا بالتشديد وسأر القراء قرأوا بالتخفيف، ثم قال: ويقال خاقى الكلمة واختاقها وخرقها واخرقها إذا ابتدئها كذباً هو لعل ما تقدم من الفرق بين الخلق والخرق فى الأفعال، يأتي نظيره فى الأقوال، فالخلق الكذب المقدر المنظم والخرق الكذب الذى لا تقدير فيه ولا نظام، ولا روية ولا إنعام، فههنا يظهر التقييد بنفى التدبير والنظر ويؤيده قوله تعالى ( بغير علم ) قال فى الكشاف: من غير أن يعلموا حقيقة ما قالوه من خطأ وصواب، ولكن رميا بقول عن عبي وجباله من غير فكر وروية اه وهو بيان وتوكيد للمعنى ( خرقوا ) فهذا التعبير من أدق بلاغة التنزيل، وهو بيان معنى الشيء بما يدل على تزيينه. وتنكير العلم هنا فى حيز النفى بغير للدلالة على انسلاخ هؤلاء المشركين فى خرقهم هذا عن كل ما يسمى علما فلا هم على علم بمعنى ما يقولون ولا على دليل يثبت، ولا على علم بمكانه من التساد والبعدمن العقل، ولا بمكانه من الشناعة والازراء بمقام الألوهية والربوبية، إذ لو علموا بذلك لما ارتضوه لأن أكثرهم مؤمنون بحالقتهم وخالق كل شيء، وهم يتقربون إليه بما اتخذوه له من شريك وولد

---

﴿ سبحانه وتعالى عما يصفون ﴾ أى هو منزه عن ذلك متعال عنه لأنه نقص ينافى انفراده بالخلق والتدبير، وكونه ليس كمثل شيء، وتقدم تحقيق معنى سبحانه والتسبيح والتقديس فى أواخر سورة المائدة، والتعالى العلو والبعد عما لا يليق الذى يظهر للناظر المتفكر مرة بعد مرة بالنسبة إلى ما علا عنه وبعد مشابهته من الأشياء كلها فهو من قبيل « توافد القوم » فى الجملة ولو كان له تعالى ولد لكان له جنس يعد جميع أفرادها ولا سيما أولاده نظراء له فيه، وهذا باطل عقلا ونقلا عن جميع رسل الله وجميع حكماء البشر وعقلائهم من جميع الأمم ولكن الذين اخترعوا للناس عقائد الوثنية فى عصور الظلمات وأزمنة التأويلات ذهبوا هذه المذاهب من

الأوهام ، ولا نعرف أول من جعل لله ولداً ولا منشأ اختراع هذه العقيدة وأقرب المأخذ لذلك ما بيناه في أواخر تفسير سورة النساء فراجع هنالك ( ص ٨٣ ج ٦ تفسير )  
وأما عبادة الجن قديمة في الملل الوثنية أيضاً . ففي انحرافات اليونانية والرومانية يجعلونهم ثلاث مراتب الأولى : الآلهة وأولهم المولد لهم أجيئوس وهو الخالق لكل شيء عندهم وهو نفس ( زفس ) أو ( جو بتير ) والثانية توابع الشعوب والأقطار والبلاد فلكل منهارب من الجن مدبر له ومتصرف فيه ، وقد نصب الروم لجنى رومية تمثالاً من الذهب . والثالثة : توابع الأفراد أى قرناؤهم . والهنود القدماء يقسمون الجن إلى قسمين أخيار وأشرار فيسمون الأخيار ( ديوه ) وهم عندهم فرق كالآلهة أشهرها ( الكنارة ) الذين حابهم الترم بمدائح ( بواسيتا ) ويلبها ( الياكة ) الذين يقسمون الثروة والغنى بين الناس و ( الغندورة ) وهم العازفون للشمس ويتألف منهم أجواق في السماء تدخل فيها الكنارة فيسبون العقول بتسبيحهم على معازفهم . ومنهم « الاسبارة » وهن أناث يملأن العالم كله ومختاراتهن في سماء « أندرا » رقصن الرقص البهيج تحت أشجار الذهب والياقوت في جنة « مندانا » ومنهم « الراجينة » وهن قيان موكلات بالمعازف مقامهن في سماء « برها » وعددهن ١٦ ألفاً . ومنهم الفعلة الالهيون ويسمون « الجيدارة » وهم الذين بنوا قصر الآلهة وأنشأوا جميع المباني العجيبة في العالم ، ويقسمون الجن الاشرار إلى طوائف أيضاً منهم الدينية والاسورة والدنارة والرفاسة » ويقولون إن مقامهم في الظلمة وأنهم كانوا هاجموا الآلهة لينزلوهم عن عروشهم ففروا منهم إلى بلاد الساقة وأرادوا أن يسلبوهم شجر الحياة ، وعقائد المانوية من القرص في إلهي الخير والشر معروفة ، وفي أساطير الفرس أن « جنستان » أى بلاد الجن في غربى أفريقيا وقيل غير ذلك ، وأساطير الأمم القديمة في الجن كثيرة .  
وأما أهل الكتاب فقد لخص الدكتور جورج يوست في آخر الجزء الأول من قاموس الكتاب المقدس عقائدهم في الشيطان قال : الشيطان كائن حقيقى وهو أعلى شأنًا من الانسان ورئيس رتبة من الأرواح النجسة « ١ : ٦ . ٣ » وبخبر الكتاب المقدس بطبيعته وصفاته وحالته وكيفية اشتغاله وأعماله ومقاصده ونجاحه ونصيبه فلنا في شخصيته نفس البراهين التى لنا في شخصية الروح القدس والملائكة ، أما طبيعة

الشیطان فروحیه وهو ملاک یمتاز بکل ما یمتاز به هذه الرتبة من السکائنات - إلى أن قال بعد ذکر کونه عدواً لله مطروداً من وجهه - غیر أن طرده إلى عالم الظلمة لا یمنع اشتغاله في الأرض کما له هذا العالم وعدو الانسان وخالقه اه

وقد تقدم في تفسير هذه السورة کلام في الملائكة والجن والشیاطین مما يؤثر عن العرب في الجاهلیة وما ررد في الکتاب والسنة وبعض ما قاله علماءنا في ذلك والتقريب بينه وبين العلوم النفسية والمادية ، وعندنا أن ما یحفظ من أساطیر الأولین والآخرین في ذلك له أصل من الوحي إلى أنبیائهم خلطوا فيه من بعدهم وجعلوا الحقيقة مجازاً والمجاز حقيقة على نحو ما حقتناه في تحریرهم معنى کلمة الله التي عبر بها عن التکوین فجعلوها ذاتاً فاعلة خالقة وسماها بعضهم إلهاً وبعضهم «ابن الله» وتحریرهم معنى روح القدس كذلك «ابن» المجازية كما بیناه في أواخر تفسير سورة النساء (ص ٨٢-٩٥ ج ٣ تفسير) فلا تتخذ موافقة الوحي لبعض تلك الأساطیر شبهة على الوحي وسنزيد مسألة عبادة الجن بیانا في مواضع أخرى إن شاء الله تعالى .

﴿ بديع السموات والأرض ﴾ هذا بیان لما قبله من معنى تسبیح الباری وتعالیه عما یصفه به المشرکون. البدع بالفتح الإنشاء والایجاد المبتدأ والبدع بالكسر والبدیع الشئ الذي یكون أولاً كما قال في اللسان ومنه البدعة في الدين ویقال بدع الشئ (من باب قطع) وأبدعه وابتدعه وقال الراغب : الابداع إنشاء صنعة بلا احتذاء واقتداء ومنه قیل رکیة<sup>(١)</sup> بدیع أى جدیدة الحفر وإذا استعمل في الله تعالى فهو إيجاد الشئ بغير آله ولا مادة ولا زمان ولا مکان وليس ذلك إلا لله . وقال صاحب اللسان : والبدیع الحدث العجیب ، والبدیع المبدع ، وأبدعت الشئ اخترعته لا على مثال ، والبدیع من أسماء الله تعالى لابداعه الأشياء وإحداثه إياها ، وهو البدیع الأول قبل کل شئء ویجوز أن یكون بمعنى مبدع أو یكون من بدع الخلق أى بدأه والله تعالى كما قال سبحانه ( بديع السموات والأرض ) أى خالقها ومبدعها فهو سبحانه الخالق المخرع لا عن مثال سابق اه و ذکر أن بديعاً من بدع لا من أبدع ، وهو معروف فان الأصل في صیغة فعیل أن تكون من الثلاثی وقد سمع ورودها من

الأفعال شذوذاً ، وهي تأتي بمعنى فاعل كتقدير وبمعنى مفعول كقتيل ، وهو هنا بمعنى الفاعل أو الصفة المشبهة .

والمعنى على اختلاف التقدير - إن الله هو الذى بدع السموات والأرض أو البديع سمواته وأرضه بما كان من إبداعه واختراعه لها أو البديع فيهما بمعنى أنه لاشبه له ولا نظير فيهما وإذا كان هو المبدع للسموات والأرض ولم يوصفًا بكونهما من ولده فكذلك الملائكة ، وأولى بهذا وأجدر أن يكون خلقه للمسيح من أم بغير أب غير مسوغ لجعله ولداً له إذ قصارى ذلك أن يكون إبداعاً ما . والابداع التام - وهو إيجاد ما لم يسبق له نظير في ذاته ولا في وصفه ولا في سببه إن كان له سبب ليس ولادة ، وأثر هذا الابداع وهو المبدع لا يسمى ولداً إذ الولادة ما كان ناشئاً عن ازدواج بين ذكر وأنثى من جنس واحد وليس له تعالى جنس فيكون له منه زوج ولذلك قال ﴿ أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة ﴾ أى كيف يكون له وهو المبدع لكل شيء - ولد - والحال أنه لم يكن له زوج ينشأ الولد من ازدواجه بها ولا معنى للولد إلا ما كان كذلك وإنما صدور جميع الكائنات السماوية والأرضية عنه صدور إيجاد إبداعى للأصول الأولى ، وإيجاد سببى كالتوالد بينها بحسب سنته فى التوالى ، ولذلك قال ﴿ وخاق كل شيء ﴾ خلقاً ولم يلد له ولادة فما خرقت له من الولد مخلوق له لا مولود منه ، فان خرجه عن وضع اللغات وسميت صدور المخلوقات عنه ولادة فكل ما فى السموات والأرض يكون من ولده وحينئذ يفوتكم ما أردتم من تخصيص بعض المخلوقات بهذه المرتبة تفضيلاً لها على غيرها ، ولا يقول أحد منهم بهذا ، وهذه الجملة استثنائية مقررة لا نكار نفي الولد أحوال بعد حال ، واستدلال بعد استدلال ومثلها قوله ﴿ وهو بكل شيء عليم ﴾ وبيانه أن علمه بكل شيء ذاتى له ولا يعلم كل شيء إلا الخالق لكل شيء ( ألا يعلم من خلق ؟ ) ولو كان له ولد لكان هو أعلم به ولهدى العقول إليه بآيات الوحي ودلائل العلم . ولكنه كذب الذين خرقتهم له بغير علم ، بالوحي المؤيد بدلائل العقل . قال البيضاوى وفى الآية استدلال على نفي الولد من وجوه (الأول) أنه من مبدعاته السموات والأرضون . وهى مع أنها من جنس ما يوصف بالولادة مبرأة عنها لاستمرارها وطول مدتها فهو

أولى بأن يتعالى عنها ( والثاني ) أن المعقول من الولد ما يتولد من ذكره وأنى متجانسين والله تعالى منزّه عن المجانسة ( والثالث ) أن الولد كفاء للوالد ولا كفاء له لوجهين الأول : أن كل ما عده مخلوقه فلا يكافئه ، والثاني : أنه لذاته عالم بكل المعلومات ولا كذلك غيره بالاجماع أم وقد تقدم مثل هاتين الآيتين في سورة البقرة .

﴿ ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه ﴾ الخطاب للمشركين المحجوجين أو لجميع المكلفين ، والاشارة إلى المنزه عما يصفون ، المنتصف بما وصف به نفسه من الابداع ، والافراد بخلق جميع الأشياء ، وإحاطة العلم بالجليات والخبفيات من المشهودات والغائبات ، أى ذلكم الذى شأنه ما ذكر هو الله ربكم لا من خرقوا له من الأولاد ، وأشركوا به من الأنداد ، فاعبدوه إذا ولا تشركوا به شيئاً لا إله إلا هو خالق كل شيء ، فإنما الاله المستحق للعبادة هو الرب الخالق ومعهده مخلوق

يجب عليه أن يعبد خالقه ، فكيف يعبده ويؤله من هو مثله فى ذلك ؟ ﴿ وهو على

كل شيء وكيل ﴾ أى وهو مع كل ما ذكر موكول إليه كل شيء يتصرف فيه ويديره بعلمه وحكمته ، يقال : فلان وكيل على عقار فلان وماله ، وقيل إن الوكيل هنا بمعنى الرقيب وفى سورة المؤمن ( ٤٠ : ٦٢ ) ذلكم الله ربكم خالق كل شيء لا إله إلا هو فأنى تؤفكون

قدم فيه وصفه بالخالق على كلمة التوحيد عكس ما هنا لأن ما هنا رد على المشركين فناسب فيه تقديم كلمة التوحيد ، وآية سورة المؤمن جاءت بين آيات فى الخلق ونعم الله فيه فناسب تقديم الوصف بالخالق فيها على التوحيد الذى هو نتيجة لذلك وغاية

﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ البصر العين إلا أنه مذكور وأبصرت الشيء رأيت . وقيل

البصر حاسة الرؤية . ابن سيده : البصر حس العين والجمع أبصار . ذكره فى اللسان وقال الراغب : البصر يقال للجارحة الناضرة نحو قوله ( كالمح البصر \* ) وإذ زاغت

الأبصار ( وللقوة التى فيها . والادراك للحاق والوصول إلى الشيء . يقال تبعه أو أتبعه حتى أدركه . واتبع فرعون بجنوده بنى إسرائيل ( فلما تراءى الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون ) ويقال أدركه الطرف والموت ومنه ( حتى إذا أدركه العرق ) فى كل ذلك معنى اللحاق بعد اتباع حسى أو معنوى . والدرك ( بالفتح ) أقصى قعر

البحر ، ومنه ( إن المناقشين في الدرك الأسفل من النار ) قرىء بالفتح والتجريك وقال الراغب الدرج كالدرك لكن الدرج يقال باعتبار الصعود والدرك اعتباراً بالحدود وأدرك بلغ أقصى الشيء وأدرك الصبي بلغ غاية الصبا وذلك حين البلوغ . اهـ ويقال فيما بعد أودق ونفي : لا يدركه الطرف ، فإن اجتهاد النظر لإدراك الما لطف ودق أعمال له كأعماله في محاولة أبصار البعيد . ففي الإدراك معنى اللحوق ومعنى بلوغ غاية الشيء . ومن هنا فسر الجمهور الإدراك في الآية برؤية الإحاطة التي يعرف بها كنهه عز وجل فتكون بمعنى ( يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علماً ) نفي إحاطة العلم لا يستلزم نفي أصل العلم ، وكذلك نفي إدراك البصر للشيء لا يستلزم نفي رؤيته إياه مطلقاً . وهذا أقوى ما جمع به أهل السنة بين الآية والأحاديث الصحيحة الناطقة برؤية المؤمنين لربهم في الآخرة من جهة اللغة . ومن أسلم لمعتزلة وغيرهم من منكري الرؤية قولهم إن الإدراك هنا بمعنى الرؤية مطلقاً قالوا إن النفي خاص بحال الحياة الدنيا التي يعندها المخاطبون ولا يعرفون فيها رؤية إلا للأجسام وصفاتها من الأشكال والألوان وهي التي يشترط فيها ما ذكره كالتقابلة وعدم الحائل وقالوا إن عائشة كانت تثبت الرؤية في الآخرة وتنفيها في الدنيا حتى عن النبي (ص) وهو الذي كان يرى من وراءه كما يرى من أمامه لعلبه روحه الشريفة اللطيفة على جثته المنيفة وقد جلينا مسألة رؤية الرب في الآخرة في باب الفتوى من مجلد المنار التاسع عشر ( ص ٢٨٢ - ٢٨٨ ) وسنعود إليها في تفسير قوله تعالى لموسى عليه السلام ( لن تراني ) من سورة الأعراف إن شاء الله تعالى وهناك نلم بمسلك الصوفية في نفي الإدراك وإثبات الرؤية للرب ، بتجليه تعالى الذي يكون هو به بصر العبد الثابت في الحديث القدسي « ولا يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به » الحديث ، وهو في صحيح البخارى . وخلاصة هذا المسلك أنه تعالى هو الذي يرى نفسه يتجليه في بصر عبده ، فما يرى الله إلا الله ، وفاقاً لقولهم لا يعرف الله إلا الله <sup>(١)</sup>

(١) قد من الله تعالى بتعميم هذه المسألة من كل وجه في فصل مستقل تابع لتفسير آية الاعراف ( لن تراني ) فيراجع من ص ١٢٨ - ١٧٨ ج ٩ فقيه من الحقائق ما لا يوجد في غيره .



وأما قوله تعالى ﴿ وهو يدرك الأبصار ﴾ فمعناه أن الله تعالى يرى العيون الباصرة أو قوى الإبصار المودعة فيها رؤية إدراك وإحاطة بحيث لا يخفى عليه من حقيقتها ولا من عملها شيء ، وقد عرف البشر من تشريح العين ما تتركب منه طبقاتها ورطوباتها ووظائف كل منها في ارتسام المرئيات فيها ، وعرفوا كثيراً من سنن الله تعالى في النور ووظائفه في رسم صور الأشياء في العينين ، ولكن لم يعرفوا كنه الرؤية ولا كنه قوة الإبصار ولا حقيقة النور ، وفي لسان العرب عن أبي إسحاق : أعلم الله أنه يدرك الأبصار وفي هذا الأعلام دليل على أن خلقه لا يدركون الأبصار أى لا يعرفون حقيقة البصر وما الشيء الذى ضار به الانسان يبصر من عينيه دون أن يبصر من غيرها من سائر أعضائه ؟ فاعلم أن خلقا من خلقه اللطيف الخبير . فأما ما جاء من الأخبار في الرؤية وضح عن رسول الله (ص) فقير مدفوع وليس في هذه الآية دليل على دفعها لأن معنى هذه الآية إدراك الشيء والاحاطة بحقيقته وهذا مذهب أهل السنة والعلم بالحديث اه

﴿ وهو اللطيف الخبير ﴾ أى وهو اللطيف بذاته الباطن في غيب وجوده بحيث تخسأ الأبصار دون إدراك حقيقته ، على أنه الظاهر بآياته التي تعرف بها العقول بطريق البرهان ، الظاهر في مجالى ربوبيته لأهل العرفان ، بتجلياته التي تكمل في الآخرة فيكون العلم به رؤية عيان ، وهو في كل من بطونه وظهوره مازده عن مشابهة الخلق فتعالى الله الملك الحق . وهو الخبير بدقائق الأشياء ولطائفها ، بحيث لا يعرب عن إدراكه أطفأرواحها وقواها ، ولا أدق جواهرها وأعراضها ، ففي الآية لف ونشر مرتب اللطيف من الأجرام ضد الكثيف والغليظ فيطاق على الدقيق منها والرفيق واللطيف من الطباع ضد الجافى ، قال في اللسان : واللطيف من الأجرام والكلام مالا جفاء فيه ، وجارية لطيفة الخصر إذا كانت ضامرة البطن ، واللطيف من الكلام ما غمض معناه وخفى ، واللفظ في العمل الرفق فيه اه . وكذا اللطف في الماملة هو الرفق الذى لا يتقبل منه شيء . ويستعمل فعله لازماً ومتعدياً يقال لطف الشيء ( بوزن حسن ) أى صغر أو دق وصار لطيفاً ، ويقال لطف به ولطف له ( بوزن نصر ) وقال ابن الأثير في تفسير اللطيف من أسماء الله

تعالى : هو الذي اجتمع له الرفق في الفعل والعلم بدقائق المصالح وإيصالها إلى من قدرها له من خلقه اه أرجعه إلى صفات الأفعال وإلى العلم من صفات المعاني . وهو في الأول أظهر وأكثر من الثاني ، فنه قوله تعالى في سورة الحج بعد ذكر إنبات النبات بالماء ( ٢٢ : ٦١ إن الله لطيف خبير ) وقوله في سورة الشورى ( ٤٢ : ١٧ الله لطيف بعباده يرزق من يشاء ) أي رقيق بهم يواصل إليهم الخير والرزق ، بمنتهى العناية والرفق . وفي سورة يوسف حكاية عنه ( ١٢ : ١٠ إن ربى لطيف لما يشاء ) فسروه بلطف التدبير والعناية به وبأبويه وإخوته بجمع شملهم بعد أن نزع الشيطان بينهم . وعد بعضهم من لطف العلم قوله تعالى في سورة لقمان حكاية عنه ( ١٥ : ٣١ ) يا بني إنها إن تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السموات أو في الأرض يأت بها الله إن الله لطيف خبير ) والأظهر في معناه هنا أنه اللطيف باستخراجها من كن خفائها الخبير بمكانها منه ، وتزيد عليهم أن من لطفه تعالى جعل أحكام دينه يسراً لا حرج فيها وهي من صفة الكلام الذي هو مظهر لعلمه ، ومنه قوله تعالى في سورة الأحزاب ، في آخرا ما خاطب به نساء الرسول (ص) من المواعظ والحكم والأحكام ، ( ٣٣ : ٣٤ ) واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة ، إن الله كان لطيفاً خبيراً ) فلم يبق إلا الشاهد على لطفه تعالى في ذاته . المناسب في الكمال للطفه في صفاته وأفعاله وأحكامه ، وهو الآية التي نحن بصدد تفسيرها لا يظهر فيها غيره والمتكلمون يأبون جعل اللطيف من صفات الذات له سبحانه - كالرحيم والحليم - والأثريون والصوفية لا يأبون مثل ذلك بل يثبتونه ، وقد قال الزمخشري في الآية كلمة تشبه أن تكون تأييداً لمذاهب أهل الأثر والصوفية وهو معتزلي مبالغ في التنزيه وقد تابعه عليها المفسرون من الأشاعرة وغيرهم كالرازي والبيضاوي وأبي السعود والأوسى ، قال : وهو اللطيف يلطف عن أن تدركه الأبصار ، الخبير بكل لطيف فهو يدرك الأبصار لا تلطف عن إدراكه ، وهذا من باب اللف اه نقلوا هذا المعنى عنه وجعلوا اللطيف مستعاراً من مقابل الكشيف لما لا يدرك بالحاسة ولا ينطبع فيها قال الأوسى : ويفهم من ظاهر كلام البهائي كما قال الشهاب أنه لا استعارة في ذلك حيث قال في شرح أسماء الله تعالى الحسنی : اللطيف الذي يعامل عباده

باللطف ، وألطافه جل شأنه لا تنتهى ظواهرها وبواطنها في الأولى والأخرى (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وقيل اللطيف العليم بالعوامض والدقائق ، من المعاني والحقائق ، ولذا يقال للحاذق في صنعته لطيف . ويحتمل أن يكون من اللطافة المقابلة للكثافة . وهو وإن كان في ظاهر الاستعمال من أوصاف الجسم لكن اللطافة المطلقة لا توجد في الجسم لأن الجسمية يلزمها الكثافة ، وإنما لطافتها بالاضافة ، فاللطافة المطلقة لا يبعد أن يوصف بها النور المطلق الذي يحل عن إدراك البصائر فضلاً عن الأبصار ، ويعز عن شعور الأسرار فضلاً عن الأفكار ، ويتعالى عن مشابهة الصور والأمثال ، وينزه عن حلول الألوان والأشكال ، فإن كمال اللطافة إنما يكون لمن هذا شأنه ، ووصف الغير بها لا يكون على الإطلاق ، بل بالقياس إلى مادونه في اللطافة ويوصف بالاضافة إليه بالكثافة ، انتهى . وتمتبه الألوسى بقوله والمرجح أن إطلاق اللطيف بمعنى مقابل الكثيف على ما ينساق إلى الذهن على الله تعالى ليس بحقيقة أصلاً كما لا يخفى اهـ

وأقول إن ما ذكر في هذا الكلام اللطيف من اثبات اللطف بالذات للذات التي لا تشبهها الذوات، ومن الإشارة إلى تضعيف جعل اللطيف بمعنى العليم بالدقائق كلاهما من لباب الحقائق إذ ما فسره اللطيف هنا هو معنى الخبير، وقوله إن اللطافة المطلقة لا توجد في الجسم الخ له وجه من اللغة ولكن الجسم في عرف علماء المعقول من المتكلمين والحكماء أعم من الجسم في أصل اللغة ومدلول اشتقاقها ، فالجسم في اللغة من الجسمة أى الضخامة وهو كمال في اللسان وغيره : جماعة البدن أو الأعضاء من الناس والإبل والدواب وغيرهم من الأنواع العظيمة الخلق . وأما في عرف العلماء فهو القابل للقسمه أو ماله طول وعرض وعمق . والموجودات المادية أعم من هذا أيضاً وقد عرف في علوم الكون واتساعها في هذا العصر ما هو اللطيف من كل ما كان يعرف في العصور الخالية التي كان يضرب فيها المثل بلطف الهواء أو النسيم، إذ ثبت أن هذا النسيم اللطيف مركب من عنصرين كل منهما أطف من المجموع المركب منهما وقد ثبت أن للهواء المحيط بأرضنا حاداً قريباً ، وأن في الكون موجوداً آخر أطف منه ومن كل من عنصرية وأمثالها من العناصر البسيطة اللطيفة الخفية هو الذي يحمل النور والحرارة

من الشمس والكواكب المتفاوتة الأبعاد الشاسعة إلى هوائنا فأرضناو يسمونه (الأثير) فهذا الموجود السارى في جميع الكائنات الرابط لبعضها ببعض كما يجزم به علماء الكون نظراً واستدلالاً قد لطف عن إدراك العيون وعن تصرف أيدي الكيماويين الذين يرجعون الماء والهواء وغيرهما من المركبات إلى بسائطها اللطيفة التي لا ترى ، ويتصرفون فيها أنواعاً من التصرف ، ويستعملونها في كثير من المضار والمنافع ، ويرى بعض المثبتين لاستقلال الأرواح البشرية وقدرتها على التشكل في الأشباح اللطيفة والكتيفة أنها تستعين على هذا التشكل بالأثير ، فألطف شبح تتجلى به يتخذ من الأثير الكثيف بعض التكثيف بحيث تدركه الأبصار ، ولا يمنع ذلك من النفوذ في كثائف الاجرام ، كما ينفذ الأثير بالنور من الزجاج ، ويغير النور من جميع الاجرام ، وقد تأخذ شبحاً لها من جسم بشرينها وبينه تناسب كستحضرى الأرواح ، فإذا خلعت الروح هذا الثوب امتنعت رؤيتها لتناهى لطافتها .

وإذا كان كل موجود في كل رتبة من رتب الوجود وكل صفة من صفات تلك الرتب قد استفاد وجوده وصفاته من الخالق الحكيم ، وكان اللطيف من تلك الصفات التي أشرنا إلى تفاوتها العظيم ، فلا بد أن يكون لطفه تعالى أدق وأخفى من لطفها وإذا كان لطف بعضها لا يستلزم الجسمية اللغوية ولا العرفية فلنظمه عز وجل أجدر بذلك وأحق ، فعلمناؤنا كافة والروحيون من علماء الافرنج وغيرهم الذين يقولون - كما يقول الصوفية - بتجلى أرواح الموتى في صور متفاوتة في اللطف وبتجرد بعض أرواح الأحياء وظهورها في أشباح لطيفة أخرى والروحيون المنكرون منهم لذلك - كلهم متفقون على أن الروح لم يعرف كنهها وأنها ألطف وأخفى من الأثير ومن البسائط المادية بأسرها وهي مع ذلك عاقلة متصرفة والماديون يقولون إن مادة الكون الأولى التي ظهرت فيها صور جميع العناصر ومركباتها لا يعرف لها كنه، ولا يدرکها طرف ، ولا يوضع لها حد . وأنها في منتهى اللطف وهي أزلية أبدية ، فجميع العلماء من روحيين وماديين متفقون على أن لطف ذات الشيء لا يستلزم التركيب ولا الحد ولا التحيز فاللطف ذات الخالق أولى بتميزه عن ذلك . وإنما فر المتكلمون من هذه اللوازم حتى لحا بعضهم إلى التعطيل وبعضهم إلى التأويل الأكبر

ما وصف الله تعالى به نفسه في كتبه وما ذلك إلا من قياس الغائب على الحاضر ،  
والواجب على الجائر ، والله تعالى فوق ذلك . وهو اللطيف الخبير ، السميع البصير  
العلي الكبير ، هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم .

(١٠٤) قَدْ جَاءَكُمْ بَصِيرَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ ، فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ  
عَمِيَ فَعَلَيْهَا ، وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ (١٠٥) وَكَذَلِكَ نَصْرَفُ  
الْآيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (١٠٦) اتَّبِعْ  
مَا أَوْحَى إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لِإِلَهِ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ  
(١٠٧) وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا ، وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ  
عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ .

الآيات السابقة كلها في الآسهيات من عقائد الدين ، وهذه الآيات في التنبيه  
لمسكتها من العلم والهداية ، وفي المبلغ لها عن الله تعالى وما يقول المشركون فيه  
وإعلاجه بسنة الله فيهم من حيث هم بشر وما يجب عليه وما ينفي عنه في هذا المقام قال تعالى  
﴿ قَدْ جَاءَكُمْ بَصِيرَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾ البصائر : جمع بصيرة ولها معان منها عقيدة القلب  
والمعرفة الثابتة باليقين أو اليقين في العلم بالشيء والمعبرة والشاهد أو الشهيد المثبت  
للأمر ، والحجة أو الفطنة ، أو القوة التي تدرك بها الحقائق العامة ، وهذا يقابل  
البصر الذي تدرك به الأشياء الحسية ، ومنه قول معاوية لبعض بني هاشم : إنكم  
يابني هاشم تصابون في أبصاركم وقول الهاشمي له وأنتم يابني أمية تصابون في بصائركم  
أى قلوبكم وعقولكم . والمراد بالبصائر هنا الآيات الواردة في هذه السورة أو في هذا  
السياق الذي أوله ( إن الله فائق الحب والنوى ) أو هي وما في معناها من الآيات المثبتة  
لحقائق الدين أو القرآن مجملته ور بما يرجح هذا بتذكير الفعل « جاءكم » إذ لا بد له من  
نكته في الكلام البليغ لأنه خلاف الأصل وإن كان جائزاً وأقوى النكت وقوع اللفظ  
المؤنث على معنى مذكر ، والخطاب وارد على لسان الرسول (ص) كما قال ابن جرير  
« تفسير القرآن الحكيم » « ٤٢ » « الجزء السابع »

وغيره ، فالعنى قد جاء ، كم فى هذه الآيات الجلية بصائر من الحجج العقلية والكونية ثبت لكم عقائد الحق اليقينية التى يتوقف عليها نيل السعادة الأبدية جاء كم ذلك من ربكم الذى خلقكم وسواكم ، وربى أجسادكم ومشاعركم وسائر قواكم ليربى بها أرواحكم ، بأحسن مما ربى به أشباحكم ﴿ فن أبصر فلنفسه ﴾ أى فمن أبصر بها الحق والهدى ، فآمن وعمل صالحاً ثم اهتدى ، فلنفسه أبصر ولسعادتها ما قدم من الخير وأخر ، ﴿ ومن عمى فعليها ﴾ أى ومن عمى عن الحق باعراضه عنها وعدم النظر والاستبصار بها ، فأصر على ضلاله ، ثباتاً على عناده أو تقليد آبائه وأجداده فعليها حتى ، وإياها أردى ولعمى البصائر شر من عمى الأبصار ، وأسوأ عاقبة فى هذه الدار وفى تلك الدار ، وهذا كقوله تعالى ( من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها ) وقوله ( لها ما كسبت وعليه ما اكتسبت ) وقوله ( إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها ) وقوله هنا « فلها » بمعنى فعليها ، وتكثته المشاكلة أو الازدواج وقيل غير ذلك ﴿ وما أنا عليكم بحفيظ ﴾ يراقب أعمالكم ويحصيها عليكم ويحفظها ليجازيكم عليها وإنما أنا بشير ونذير ، والله هو الرقيب الحفيظ ، فهو يعلم ما تسرون وما تعلنون . ويجزيكم عليه بما تستحقون ، فعليه وحده الحساب ، وما على إلا البلاغ .

﴿ وكذلك نصرف الآيات ﴾ أى ومثل ذلك التصريف والتفنن العلي الشأن البعيد الشأوفى فنون المعانى وأفنان البيان الذى تراه فى هذه السور أو هذا السياق نصرف الآيات فى سائر القرآن ، لآيات أصول الإيمان ، والهداية لأحسن الآداب والأعمال فنحوها من نوع إلى نوع ومن حال إلى حال مراعاة لتفاوت العقول والأفهام ولاختلاف استعداد الأفراد والأقوام ﴿ وليقولوا درست ﴾ المعنى العام للدرس تكرار المعالجة وتتابع الفعل على الشيء حتى يذهب به أو يصل إلى الغاية منه ، يقال درس الشيء كرسم الدار وأثارها يدرس ( من باب قعد ) إذا عفأ وزال بفعل الريح أو تتابع المشى عليه وغير ذلك من الأسباب فهو دارس ، ودرسته الريح أو غيرها ، ودرس اللابس الثوب درساً أخلقه وأبلاه فهو دريس ، ودرسوا الطعام أى القمح داسوه ليمتكرس فيفرق بين حبه وتبنه ودرس الناقة درساً أراضها ودرس الكتاب والعلم يدرسه درساً ودراسة

ودارسه مدارسة - من ذلك . قال في اللسان عقب نقله كأنه عانده حتى انقاد لحفظه ، ثم قال ودرست الكتاب أدرسه أى ذلته بكثرة القراءة حتى خف حفظه علي من ذلك ، والدرسة بالضم الرياضة ففي كل ما ذكر معنى تكرار العمل ومتابعته حتى بلوغ الغاية منه قرأ الجمهور (درست) فعلا ماضيا للمخاطب وقرأ ابن كثير وأبو عمرو (دارست) للمشاركة وهي مروية عن ابن عباس وبجاهد وقرأ ابن عامر ويعقوب ( درست ) بفتح السين وسكون التاء وهي مروية عن أبي وابن مسعود وابن الزبير والحسن والتعليل في قوله (درست) خاص معطوف على تعليل عام يعرف من القرينة

والمعنى وكذلك نصرف الآيات على أنواع شتى ليهتدى بها المستعدون للإيمان على اختلاف العقول والأفهام وليقول هؤلاء المشركون الجاحدون المانعون منهم والمقلدون قد درست من قبيل يا محمد وتعلمت وليس هذا يوحى منزل كما زعمت وقد قالوا مثل هذا إفسكا وزوراً وزعموا أنه تعلم من غلام رومى كان يصنع السيوف بمكة قيل إنه كان يختلف إليه كثيراً وذلك قوله تعالى في سورة النحل (١٦ : ١٠٣) ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذى يلحدون إليه أعجمى وهذا لسان عربى مبين) أو ليقولوا درست العلماء وذا كرتهم وجئتنا بما تلقينته عنهم، وأدرست هذه العقائد ومحيت بمعنى أنها أساطير قديمة قدرئت وخلقت وهاتان القراءتان في معنى قوله تعالى في سورة الفرقان ( ٢٥ : ٤) وقال الذين كفروا إن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون فقد جاءوا ظاهراً وزوراً \* وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلاً) وأظهر منه في تأييد القراءة الأخيرة قوله تعالى حكاية عن قوم هود في الشعراء (٢٦ : ١٣٦) قالوا سواء علينا أوعظت أم لم تكن من الواعظين ١٣٧ إن هذا إلا خلق الأولين ١٣٨ وما نحن بمعذبين) وحكمه القراءات الثلاث حكاية أقوال ثلاث فئات من المشركين وهو من إيجاز القرآن العجيب في الكلم والرسم

قيل إن اللام في قوله «وليقولوا درست» للعاقبة والصورورة أى ليكون عاقبة تصريف الآيات أن يقول الراسخون في الشرك مثل هذا القول مكابرة وعناداً ، وجحوداً وإلحاداً . وقيل إن هذا تعليل صحيح يؤيده قوله تعالى ( يضل به كثيراً ويهدى به كثيراً ) ونقول ليس معنى يضل به كثيراً أن الاضلال من المقاصد التي

أنزل لأجلها أو التي من شأن القرآن في نفسه أن يكون علة وسببها لها وإنما معناه أنه يترتب على وجوده إعراض فاسدى القطرة عنه وضلالهم بسبب الكفر به فهو بمعنى العاقبة التي تترتب على إنزاله كما يترتب على جميع المنافع التي خلقها الله للناس في الأنفس والآفاق مضار كثيرة من سوء الاستعمال

﴿ ولنبينه لقوم يعلمون ﴾ أى ولنبين هذا القرآن المشتمل على ما ذكر من تصريف الآيات الذي يقول فيه بعض المكابرين إنه أثر درس واجتهاد ، أو لنبين التصريف المفهوم من « نصرف » لقوم يعلمون بالتعل أو بالاستعداد ، الذي لا يعارضه تقليد ولا اعتاد ، ما تدل عليه الآيات من الحقائق ، وما يترتب على الاهتداء بها من السعادة . فعلم من عطف هذا على ما قبله أن الذين يقولون للرسول أنك درست أو دارست حتى جئت بهذه الآيات المنزلة إذ كانت أثر الدرس أو المدرسة ، هم الجاهلون الذين لم يفهموا تلك الآيات التي صرفها الله على أنواع وأشقات أو لم يفهموا سرها وما يجب من إشارها على منافع الدنيا بأسرها ، وأما الذين يطلون مدلولاتها ، وحسن عاقبة الاهتداء بها ، فهم الذين يتبين لهم بتأملها حقيقة القرآن ، أو مافي التصريف لها من أنواع البيان ، المؤيد بالحجة والبرهان .

والمفسرين في الآية أقوال أخرى منقوضة (منها) قول بعضهم إن المراد بدارست قرأت اليهود فقطت عنهم بعض معاني هذه الآيات وينهض هذا بما هو معلوم على سبيل القطع من نزول هذه السورة في أوائل البعثة بمكة ولم يكن النبي (ص) لقي أحدا من اليهود إذ لم يكونوا من أهلها ولو تالقى عنهم كتبهم بالمدرسة لما سكتوا عن بيان ذلك لمشركي مكة حين أرسلوا إليهم يسألونهم عنه ولغيرهم من قومهم ومن المشركين ، ولأن ما جاء به (ص) مهم من على كتبهم (٥١:٤) قد بين أن ما عندهم محرف وفيه زيادة عما جاء به أنبياءهم ونقص بما نسوا حظا ما ذكروا به كما بينا ذلك في تفسير أول سورة آل عمران وتفسير النساء (٤٤:٤) والمائدة (١٤:٥) - فيراجع في الجزأين ٥ و٦ من التفسير - كما أنه بين لهم كثيرا مما كانوا يخفون من الكتاب (س ١٦:٥) وهو من جهة أخرى آثم وأكل لأنه خاتم النبیین ، الذي أكمل الله على لسانه الدين (ومنها) قول آخرين ان « ليقولوا دارست » على النفي أى نثلا - يقولوا .



ذلك ، قاله ابن جرير ونقله الرازي عن القاضي من المعتزلة وردده أشد الرد وله الحق ، ولكنه غير مصيب في جعل العبارة مما يحتاج به على الجبر أو القدر .

( ومنها ) قول الرازي إن الكفار كانوا يقولون في نزول القرآن نجوماً : إن محمداً يضم هذه الآيات بعضها إلى بعض وينفكر فيها ويصلحها آية فآية ثم يظهرها ولو كانت وحياً لجاء بها دفعة واحدة كما جاء موسى بالتوراة دفعة واحدة ومن ثم كان تصريف الآيات حالاً فحالاً هو الذي أوقع الشبهة للقوم في أن القرآن نتيجة مدارس ومذاكر مع آخرين وتقول إن هذا الكلام رأي جدلي مافق لا يصحح به في جملته نقل ، فالعرب لم تكن تعتقد أن موسى جاء بالتوراة جملة واحدة من عند الله ولا أهل الكتاب وإنما تلك الوصايا العشر فقط وسائر أحكام التوراة نزلت متفرقة بحسب الوقائع في أسكنة مختلفة كالقرآن وتلك الوصايا لا تبلغ عشر هذه السورة ( الأنعام ) التي نزلت جملة واحدة كما أثبتنا ذلك في أول تصديرها بل لا تزيد على نصف العشر إلا قليلاً ، ولعل كثرة ما فيها من الآيات البينات على أصول الدين هو الذي حمل بعض المنسرين على القول بأن معنى ( وليقوموا بدرس ) ( ولتلا يقولوا درست ) ، فإن الحجة بهذه الآيات الكثيرة المنتظمة للحجج والبراهين المختلفة دفعة واحدة من شأنه أن يمنع المنصف من دعوى اقتباس القرآن بالمدارس مع آخرين وأين هؤلاء المدارسون ؟ ولم لم يظهر من أحد منهم ولا من الرسول نفسه في مدة أربعين سنة شيء من هذه المعارف العالية . والبلاغة المعجزة ، كلاهما قالوا ذلك جحوداً ومكابرة ، وربما نطق به بعضهم بادي الرأي من غير تفكير في مخالفتها لهو معلوم بالضرورة عندهم من كونه أمياً أو كونه احتج على جمهورهم في ذلك مثل قوله تعالى فيه ( ١٠ : ١٦ ) قل لو شاء الله ما أتوته عليكم ولا أدركم به فقد لبثت فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون ) وقوله ( وما كنت تتلون من قبله من كتاب ولا تحطه يمينك إذا لارتاب المبطون ) وهذه تدل على أنهم لم يرتابوا وإنما هي المكابرة .

﴿ اتبع ما أوحى إليك من ربك لا إله إلا هو وأعرض عن المشركين ﴾

بعد أن بين تعالى لرسوله أن الناس فريقان فريق قد فسدت فطرتهم ولم يبق فيهم استعداد للاهتداء بتلك البصائر المنزلة ولا العلم بما فيها من تصريف الآيات البينة ، فخطبهم منها مكابرة ، ووجود تنزيلها ، وفريق يهدون ، وبالبيان يهدون - أمره

أن يتبع ما وحي إليه من ربه ، فالبيان له والعمل به ، مشيراً بإضافة اسم الرب إلى ضميره ، إلى تعظيم شأنه وتكبيره ، وإلى كون الوحي إليه (ص) تربية له في نفسه ، وناصباً إياه إماماً لجميع أبناء جنسه ، يتربى به من وفق منهم لاتباعه ، وذلك أن الاقتداء لا يتم إلا بمن يعمل بما يعلم ، ويأتمر بما يأمر ، وقرن هذا الأمر بكلمة توحيد الألوهية ، لبيان وجوب ملازمته لتوحيد الربوبية ، فكما أن الخالق المربي للأشباح بما أنزل من الرزق ، وللأرواح بما أنزل من الوحي ، واحد لا شريك له في الخلق ولا في الهداية ، فالواجب أن يكون الإله المعبود واحداً لا شريك له في الجزاء على الأعمال بشفاعاة ولا ولاية ، فالأمر هنا بالاتباع ليس الغرض منه مجرد المداومة عليه كما هو الشأن في أكثر من يأمر بالعمل من هو متلبس به ، وإنما الغرض منه بيان كونه من متمات التبليغ ، ثم عطف على هذا الأمر المقرون بكلمة التوحيد ، أمره (ص) بالإعراض عن المشركين ، بأن لا يبالي بإصرارهم على الشرك ، ولا بمثل قولهم له دارست أو درست لأن الحق معلوم متى ظهر بالقول والعمل مع الإخلاص ، لا يضره الباطل بخرافات الأعمال ولا بزخارف الأقوال ، ثم هون عليه أمر الإعراض عنهم ، بقوله ﴿ولو شاء الله ما أشركوا﴾ الخ أي ولو شاء الله تعالى أن لا يشركوا لما أشركوا ، بأن يخلق البشر مؤمنين طائعين بالفطرة كالملائكة ، ولكنه خلقهم مستعدين للإيمان والكفر ، والتوحيد والشرك ، والطاعة والفسق ، ومضت سنته في ذلك بأن يكونوا عاملين مختارين . فأما غرائزهم وفطرتهم فكلها خير ، وأما تصرفهم فيها وكسبهم لعولمهم وأعمالهم فنه الخير والشر ، وقد فصلنا هذه المسألة من قبل ، ﴿وما جعلناك عليهم حفيظاً وما أنت عليهم بوكيل﴾ وإنما أنت بشير وناذير ، والله تعالى هو الحفيظ والوكيل عليهم ، وهو مع ذلك لا يسلبهم استعدادهم ، ولا ينجبرهم بقدرته على الإيمان والطاعة له . إذ لو فعل ذلك لكان إخراجاً لهم من جنس البشر إلى جنس آخر ، ولعل في الجملتين احتباكاً والتقدير : وما جعلناك عليهم حفيظاً تحفظ عليهم أعمالهم لتحاسنهم وتجازيهم عليها ، ولا وكيلاً تتولى أمورهم وتتصرف فيها ، وما أنت عليهم بوكيل ولا حفيظ مملك ولا سيادة . أي ليس لك ما ذكر من الوصفين بأمرنا وحكمنا ، ولا لك ذلك بالفعل كما يكون نحوه لبعض الملوك بالقهر أو التراضي . وقد تقدم

تفسير الحفيظ والوكيل في الآية ٦٦ من هذه السورة ( قل لست عليكم بوكيل )  
فيراجع تفسيرها ( ص ٥٠١ ج ٧ ) وفيه روى عن ابن عباس أن تلك الآية  
منسوخة بآية السيف وروى ذلك عنه في هذه الآية أو ما قبلها ، والجمهور لا يعدون  
مثل هذا من المنسوخ كما تقدم ، نعم إنه نزل قبل أن تتكون الأمة و يصير النبي  
( ص ) حاكماً ولكن نزل مثله بعد ذلك لأن الحاكم ليس حفيظاً ولا وكيلاً على  
الأمة بالمعنى المراد هنا ، ففي سورة النساء المدنية ( ٤ : ٧٩ ) من يطع الرسول فقد أطاع  
الله ، ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظاً ) وفي هذه الآية وأمثالها من تقرير حرية  
الدين والاعتقاد ، ما لا نظير له في قانون ولا كتاب .

( ١٠٨ ) وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدْوًا  
بَغَيْرِ عِلْمٍ ، كَذَلِكَ زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ  
فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ( ١٠٩ ) وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن  
جَاءَهُمْ آيَةٌ لِّيُؤْمِنُنَّ بِهَا ، قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا  
إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ؟ ( ١١٠ ) وَتَقَلَّبَ أَقْنُدَتُهُمْ وَأَبْصَرُهُمْ كَمَا لَمْ  
يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرَهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ .

أمر الله تعالى رسوله فيما قبل هذه الآيات بتبليغ وحيه بالقول والفعل ،  
و بالإعراض عن المشركين بمقابلة جحودهم وطعنهم في الوحي بالصبر والحلم ، وعلل ذلك  
بأن من مقتضى سنته في خلق البشر متفاوتي الاستعداد ، مختلفي الفهم والاجتهاد ، أن  
لا يتفقوا على دين ، ومن مقتضى هدايته في بعثة الرسل أن يكونوا مبغين لا مسيطرين  
وهادين لا جبارين ، فعملهم أن لا يضيقوا ذراعاً بحرية الناس في اعتقادهم ، فإن خالفهم هو  
الذي منحهم هذه الحرية ولم يجبرهم على الإيمان إجباراً وهو قادر على ذلك ، ثم عطف على  
هذا الإرشاد النهي عن سب آلهتهم ، وطلب بعضهم للآيات وحقيقة حالهم فيها فقال :

﴿ ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم ﴾ أى  
ولا تسبوا أيها المؤمنون معبوداتهم التي يدعونها من دون الله ليجلب النفع لهم أو يدفع  
الضر عنهم ؛ بوساطتها وشفاعتها عند الله لهم فيترتب على ذلك سبهم الله سبحانه  
وتعالى عدواً أى تجاوزاً منهم في السباب والمشامة التي يعيظون بها المؤمنين إلى  
ذلك بغير علم منهم أن ذلك يكون سباً لله سبحانه لأنهم وهم مؤمنون بالله  
لا يتعمدون سبه ابتداء عن روية وعلم ، بل يسبونه بوصف لا يؤمنون به كسبهم لمن أمر  
النبي (ص) بتحقير آلهم أو لمن يقول إنها لا تشفع ولا تنفع أو يقولون قولاً يستلزم سبه  
بمحيط يفهم ذلك منهم وإن لم يعلم ذلك قائله - وهذا مما يجب اجتناب سبه حتى على القول  
بأن لازم المذهب ليس بمذهب - أو يقابلون السباب لمعبودهم بمثل سبه يريدون محض  
الجزاة فيتجاوزونها كما يقع كثيراً من المختلفين في الدين والمذهب يسب نصراني  
نبي السلم فيسب المسلم نبيه ويريد عيسى (عليهما الصلاة والسلام) ويسب شيعة  
يلاحى سنياً ويمار به أبا بكر فيسب علياً (رضي الله عنهما) والأول يعلم أن سب  
عيسى كفر كسب محمد (ص) والثاني يعلم أن سب على فسق كسب أبي بكر (رض)  
ومثل هذا يقع كثيراً ، بل كثير ما يتساب أخوان من أهل دين واحد يسب أحدهما  
أب الآخر أو معبوده فيقابل به بمثل سبه ، يعيظه بسب أبيه مضافاً إليه ويعده إهانة  
له فيسبه مضافاً إلى أخيه إهانة لأخيه . وهذا كله من حب الذات والجهل الحامل  
على المعاقبة على الجريمة بارتكابها عينها ، يهين والده المعظم عنده ومعبوده الذي  
هو أعظم منه احتماً لنفسه وعصبية لها . وقد جاء في الصحيحين عن عبد الله بن عمرو  
مرفوعاً « من الكبائر شتم الرجل والديه » قالوا يارسول الله وهل يشتم الرجل والديه ؟  
قال « يشب أبا الرجل فيسب أباه ويسب أمه فيسب أمه » .

فلما راد بالعلم المنق على هذا العلم الحضورى الباعث على العمل وهو إرادة السب التي  
يقصد بها إهانة المسيوب فإن هذا الساب هنا لا يتوجه قصده إلا إلى إهانة مخاطبه الذي سبه  
ويجوز أن يزداد بالعلم المنق اعتقاد الساب أن خصمه لا يعبد الله تعالى بل يعبد لها آخر لآنه  
يصف معبوده بما لا يصح أن يوصف به الله تعالى عنده ، وقد ثبت عن بعض المختلفين في

الأديان وفي مذاهب الدين الواحد وصف ربهم وإلههم بصفات ، ورب خصومهم وإلههم بصفات تناقضها أو تضادها ، كما يقول مثبتو الصفات ونفاتها بعضهم في بعض ويمكن التمثيل لهذا باختلاف الأشعرية والمعتزلة في مسألة إرادة الله تعالى للشر والسكر وعدمها ، فقد يبلغ كل منهما فيه فيزعم أن إلهه غير إله مخالفه ، وقد نقل عن اثنين من أكابر علمائهما أنهما التقيا فقال المعتزلي سبحان من تنزه عن الفحشاء ، فقال الأشعري سبحان من لا يقع في ملكه إلا ما يشاء ، أي ومنه الفحشاء فهل يعد أن يعبر بعض الجازفين عن هذين المعنيين بصيغة السب لتأييد المذهب ؟ دع ما يقوله من هم أشد منهم غلواً في تضليل الخالف وتكفيره ، والجميع يقولون إنهم يعبدون الله خالق السموات والأرض وما بينهما وما فيهن ، وهم صادقون في ذلك وإن اتخذ بعضهم له شريكاً أو وصفه بما لا يليق به أو نفى عنه ما وصف به نفسه ، ولكن تعصب المرء لنفسه ولمن تجمعه به جامعة ما قد تحمله على توسيع شقة الخلاف بمثل ذلك ولا سيما في أثناء الجدل ، وفي هذا المقام تزداد فيها لقوله عز وجل ( ٢٩ : ٤٦ ) ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم ، وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون ) هذا ما تراه في معنى النهي وتعليقه وقد ورد في المأثور ما يؤيد بعضه نقله عن الدر المنثور وهو

« أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه عن ابن عباس في قوله ( ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله ) الآية قال قالوا يا محمد أنتنهم عن سبك آلهتنا أو لنهجون ربك فبهاهم الله أن يسبوا أو تأنهم فيسبوا الله عدواً بغير علم وأخرج ابن أبي حاتم عن السدي قال لما حضر أبا طالب الموت قالت قريش انطلقوا فلندخل على هذا الرجل فلنأمره أن ينهى عنا ابن أخيه فإننا نستحي أن نقتله بعد موته فتقول العرب كان يمنعهم <sup>(١)</sup> فلما مات قتلوه ، فأنطلق أبو سفيان وأبو جهل والنضر بن الحارث وأممية وأبي ابنا خلف وعقبه بن أبي معيط وعمرو بن العاص

والأسود بن البختري وبعثوا رجلاً منهم يقال له المطلب فقالوا : استأذن لنا على أبي طالب فأتى أبا طالب فقال هؤلاء مشيخة قومك يريدون الدخول عليك ، فأذن لهم عليه فدخلوا فقالوا يا أبا طالب أنت كبيرنا وسيدنا وأن محمداً قد آذانا وآذى آلهتنا فنحجب أن تدعوه فتمناه عن ذكر آلهتنا ولدعوه وإلهه . فدعاه فجاء النبي (ص) فقال له هؤلاء قومك وبنو عمك قال رسول الله (ص) « ما يريدون ؟ » قالوا نريد أن تدعنا وآلهتنا ولدعك وإلهك ، قال النبي (ص) أرأيتم لو أعطيتكم هذا هل أتم معطي كلمة إن تكلمتم بها ملكتم بها العرب ودانت لكم بها العجم وأدت لكم الجراح ؟ « قال أبو جهل وأبيك لتعطينكما وعشرة أمثالها فما هي ؟ قال « قولوا لا إله إلا الله » فأبوا واشمأزوا ، قال أبو طالب قل غيرها فإن قومك قد فرغوا منها ، قال « يا عم ما أنا بالذي أقول غيرها حتى يأتوا بالشمس فيضعوها في يدي ولو أتوني بالشمس فوضعوها في يدي ما قلت غيرها » إرادة أن يؤيسهم ، فغضبوا وقالوا لتكفن عن شتم آلهتنا أو لنشتمنك ونشتم من يأمرك ، فأنزل الله ( ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم )

وأخرج عبد الرازق وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن قتادة قال : كان المسمون يسبون أصنام الكفار فيسب الكفار الله فأنزل الله ( ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله ) اه أي أنزل ذلك في ضمن السورة كما تقدم نظيره « اه

وقد غفل بعض المفسرين عن مثل ما ذكرنا من شؤون الناس التي تحملهم على سب أعظم شيء عندهم في حال الغضب ، والملاحاة في المراء والجدل ، وعن التفسير المأثور عن السلف ، حتى قال بعضهم ان المراد بسبهم الله تعالى هنا سب رسوله (ص) من باب التجوز على حد قوله تعالى ( إن الذين يباعدونك إنما يباعدون الله ) وهو تكاف بعيد ، وقال الراغب : وسبهم الله ليس على أنهم يسبونه صريحاً وإنما يخوضون في ذكره فيذكره بما لا يليق به ويتبادون في ذلك بالمجادلة فيزدادون في ذكره بما تنزهه تعالى عنه اه وما قاله مما يقع مثله وليس كل المراء واستشكل بعضهم النهي بما ورد في الكتاب العزيز من وصف آلهتهم بأنها

لا تضر ولا تنفع ، ولا تقرب ولا تشفع ، وأنها هي وإياهم حصب جهنم ، وتسميتها بالطاغوت وهو مبالغة من الطغيان ، وجعل عبادتها طاعة للشيطان . وقد يجاب عنه بأن هذا لا يسمى سباً ، وإن زعموه جدلاً ، لأن السب الشتم وهو ما يقصده الإهانة والتعبير ، والغرض من ذكر معبوداتهم بذلك بيان الحقائق ، والتنفير عن الخرافات والمفاسد ، وأجيب على تقدير التسليم بأن سب ما يستحق السب جائز في نفسه ، وإنما يحظر إذا أدى إلى مفسدة أكبر منه ، والحال هنا كذلك . وقد صح النهي عن الصلاة في المقبرة والحمام ومثلها التلاوة في المواضع المكروهة .

واستنبط العلماء من هذه الآية أن الطاعة إذا أدت إلى معصية راجحة وجب تركها ، فإن ما يؤدي إلى الشر شر ، وفرقوا بين هذا وبين الطاعة في كل مكان فيه معصية لا يمكن دفعها . وهذه المسألة تحتاج إلى بسط وإيضاح فإن من الطاعة ما يجب وما لا يجب ، ومن المعاصي والشُرور التي تترتب على بعض الطاعات أحياناً ، وهو مفسدة راجحة وما ليس كذلك ، ومن كل منهما ما يمكن التفتي من ترتيبه على الطاعة وما لا يمكن التفتي منه ، ولكل من ذلك أحكام ، وتعرض لدرجات الإنكار الثلاث ، « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فقلبه ، وذلك أضعف الإيمان » رواه أحمد ومسلم وأصحاب السنن الأربعة . ومن فروع هذه المسألة ما ذكرناه في العدد الأول من منار السنة الأولى في بحث اصطلاح كتاب العصر ، وهو أن معنى لفظ الكفر في اللغة الستر والتغطية ومنه قيل الليل كافر والبحر كافر ، وأطلق لفظ الكفار في سورة الفتح على الزراع وغلب لفظ الكفر في القرآن وعرف الفقهاء والمتكلمين بمعنى المقابل للإيمان الصحيح شرعا ثم غلب في عرف كتاب هذا العصر على الملاحدة المعطلين المنكرين لوجود الله عز وجل ، فصار إطلاقه على كل متدين سباً وإهانة ، فيترتب على هذا أن إطلاقه على من يحرم إيذائه من أهل الأديان محرم شرعا إذا تأذى به ولا سيما في الخطاب . وذكرونا شاهداً لذلك من فتاوى الحنفية وهو ما في معين الحكم قال إذا شتم الذمي يعزر لأنه ارتكب معصية . وفيه نقلاً عن الغنية : ولو قال للذمي يا كافر يا ثم إن شق عليه اه (ومنها) ما ذكرته في سياق الكلام في المختلفين في لعن معاوية بن أبي سفيان من

(المنار ص ٧٦٣م) بعد بيان ما يترتب على لعنه من التعادى بين الشيعة والسنيين وهو : لهذا لا أبالي أن أقول لو اطلع مطلع على الغيب وعلم أنه مات على غير الإسلام لما جاز له أن يلعنه . وغرضي من هذا أن اللعن يترتب عليه من مفاسد الشقاق وبين المسلمين ما يجعله محرماً وأكثر المسلمين يجرمون لعنه ، وقد لعن الله الشيطان وبعنه اللاعنون في كل مكان ومن لا يلعنه طول عمره لا يسأله الله عن ذلك لأنه لم يوجبه عليه كما قال بعض الأئمة ، وليس هو من الطاعات التي أمرنا الله تعالى بها وإن كان جائزاً في نفسه (ومنها) ما نقل عن أبي منصور قال : كيف نهانا الله تعالى عن سب من يستحق السب لئلا يسب من لا يستحقه - وقد أمرنا بقتالهم وإذا قاتلناهم قتلونا وقتل المؤمن بغير حق منكر؟ وكذا أمر النبي (ص) بالتبليغ والتلاوة عليهم وإن كانوا يكذبونه وأجاب عنه بأن سب الآلهة مباح غير مفروض وقتالهم فرض وكذا التبليغ ، وما كان مباحاً ينهى عما يتولد منه ويحدث ، وما كان فرضاً لا ينهى عما يتولد عنه واختلف الفقهاء في إجابة الدعوة إلى وليمة النكاح المقارنة لبعض المعاصي كما يقع كثيراً هل يجيب الدعوة بغير ما يراه من المنكر بيده أو بلسانه إن قدر ، وإلا أنكره بقلبه وصبر؟ أم يجيب في حال القدرة على التغيير دون حال العجز؟ أم يفرق فيه بين من يقتدى به وغيره فيحرم حضور المنكر ولو مع النهي عنه على الأول دون الثاني؟ أفعال لا مجال هنا لتحقيق الحق فيها ، ولا للاطالة في فروع المسألة

كذلك زينا لكل أمة عملهم أي مثل ذلك التزين الذي يحمل المشركين على ما ذكره من دعوى من دون الله زينا لكل أمة عملهم من إيمان وكفر ، وخير وشر ، أي مضت سنتنا في أخلاق البشر وشؤونهم أن يستحسنوا ما يجرون عليه ويتعدونه مما كانوا عليه آبائهم ، أو مما استحدثوه بأنفسهم ، إذ صار يستندون بسب إليهم ، سواء كانوا على تقليد وجهل ، أم على بينة وعلم ، فسيب التزين في الأول أنسبهم به وكونه من شؤون أممهم ، التي يعد مدحها مدحاً لها ولهم ، وذمها عاراً عليها وعليهم ، وزد على ذلك في الثاني ما يعطيه العلم من كون ذلك حقاً وخيراً في نفسه يترتب عليه فضلهم على غيرهم فيه وفي الجزاء عليه وشبهات الأول ليس لها مثل هذا التأثير فظهر بهذا أن التزين أثر الأعمال اختيارية لا جبر فيها ولا إكراه ، وليس



المراد به أن الله خلق في قلوب بعض الأمم تزيينا للكفر والشر وفي قلوب بعضها تزيينا للإيمان والخير خلقا ابتدائيا ، من غير أن يكون لهم عمل اختياري نشأ عنه ذلك . إذ لو كان الأمر كما ذكر لكان الإيمان والكفر والخير والشر من الغرائز الطبيعية التي تعد الدعوة إليها والترغيب فيها ، وما يقابلها من النهي والترهيب عنها ، من العبث الذي يبتز به الله تعالى عن إرسال الرسل وانزال الكتب لأجله ، ولكان عمل الرسل والحكماء والمؤدبين الذين يهددون الناس ويتركونهم بالتأديب - كله من الجنون ، ومن لوازم ذلك أن يكون التفاوت بين الأخيار والأشرار من الناس كالتفاوت بين الملائكة والشياطين وهو خلاف المقطوع به عقلا ونقلًا من استوائهم في قابلية كل منهم للإيمان والكفر والخير والشر ، وقد غفلت المعتزلة عن هذا التحقيق فأول بعضهم الآية بأنها خاصة بالمؤمنين الذين زين الله في قلوبهم الإيمان ، وبعضهم بغير ذلك ، واحتج بها بعض الجبرية في الظاهر والباطن معاً وبعض الأشعرية الذين يعتقدون الجبر و يقيمون الحجج لاثباته ويتهروون من لفظه والانتساب إلى أهله - احتج كل منهما بأنها نص في مذهبه وقد تفلسف الرازي في الاستدلال على أن تزيين الكفر بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد فزعم أن الانسان لا يختار الكفر والجهل ابتداء مع العلم لسكوته ككفرًا وجهلاً وإنما يختاره لا اعتقاده كونه إيماناً وعلماً وصدقاً وحقاً ، فلولا سابقة الجهل الأول لما اختار هذا الجهل الثاني ، وذلك الجهل السابق إن كان اختيارياً يقال فيه مثل ما قيل فيما قبله محال فيازم التسلسل المحال وقال « لما كان ذلك باطلا وجب انتهاء تلك الجهالات إلى جهل أول مخلقه الله تعالى فيه ابتداء وهو بسبب ذلك الجهل ظن في الكفر كونه إيماناً وحقاً وعلماً وصدقاً ، فثبت أنه يستحيل من الكافر اختيار الجهل في قلبه » اهـ ويطل هذا الدليل الذي سماه قطعياً أن الجهل أمر سلبى ، لا يوصف بأنه خلق ابتدائي ، وأنه ليس كل كفر مزيناً لصاحبه باعتقاده أنه حق وعلم وصدق كما زعم ، بل شر الكفر وأشدّه كفر الجحود والعناد والمكابرة ، وإنما يزينه الشيطان لصاحبه بعدّه من عزة النفس وشرفها ، بالامتناع من اعترافها بما تراها عاراً عليها وعلى الآباء والاجداد . باتباع من هو دونها في الشرف والجاه ، كما عرف من شأن الجاحدين ، من رؤساء الأمم المترفين ، مع الأنبياء المرسلين ، وورثتهم من العلماء المصلحين

فعلم من هذا التحقيق ان تزيين الأعمال للأُمم عبارة عن سنة الله تعالى في أعمالها وعاداتها وأخلاقها المكسوبة والموروثة وقد بينا في تفسير (١٣:٣) زين للناس حب الشهوات) ان ما كان كذلك لا يسند إلى الله تعالى واضع السنن وكاتب المقادير . وأما تزيين القبيح من عمل واعتقاد فيسند تارة إلى الشيطان وشواهد في هذه السورة (١٣٧ و٤٠:٦) وفي الانفال (٤٩:٨) والنحل (٦٣:١٦) والنمل (٢٤:٢٧) والعنكبوت (٣٨:٢٩) وخم السجدة (٢٥:٤١) وتارة إلى المفعول وشواهد في هذه السورة (٢٢:٦) وفي التوبة ويونس وفاطر والمؤمن والقتال والفتح . وورد إسناده إلى الله تعالى في أول سورة النمل فقط ، ويقال له إسناد تزيين الايمان إليه تبارك اسمه في سورة الحجرات فقط . ويجمعها معاً إسناد جميع الأعمال إليه تعالى في الآية التي نحن بصدد تفسيرها ، ونحوه إسناد حب الشهوات إلى المفعول في سورة آل عمران ويراجع تفسيرنا لها<sup>(١)</sup> واقوله تعالى في أوخر سورة البقرة (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت)<sup>(٢)</sup> وفي تفسير الأخيرة كلام حسن للاستاذ الامام في الخير والشر

﴿ ثم إلى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون ﴾ أي ثم يرجع جميع أفراد أولئك الأمم إلى ربهم الذي هو سيدهم ومالك أمرهم بعد أن يموتوا ويبعثوا لا إلى غيره إذ لا رب غيره ، فينبئهم عقب رجوعهم إليه للحساب والجزاء بما كانوا يعملون مما كان مزينا لهم وغير مزين ، ويجزئهم به ان خيراً فخير وإن شراً فشر

﴿ وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها ﴾ أي وأقسم أولئك المشركون المعاندون بالله أشد ايمانهم تأكيداً ومنتهى جهدهم ووسعهم مبالغة فيها ، لئن جاءتهم آية من الآيات الكونية التي اقترحوها أو مطلقاً ليؤمنن بها أنها من عند الله للدلالة على صدق رسوله (ص) فيكون ايمانهم بها ايمانا به أو ليؤمنن بما دعاهم إليه بسببها ﴿ قل إنما الآيات عند الله ﴾ أي قل أيها الرسول انما الآيات عند الله تعالى فهو وحده القادر عليها والمتصرف فيها يعطيها من يشاء ويمنعها من يشاء بحكمته (وما كان لرسول أن يأتي بآية إلا باذن الله) ومشيتته ، وكمال الأدب معه تعالى أن يفوض إليه الأمر في ذلك . وتقدم تحقيق المسألة في أوائل تفسير السورة

روى أبو الشيخ عن ابن جريج أن هذا نزل في المستهزئين الذين سألوا رسول الله (ص) الآية ، وأخرج ابن جرير مثله عن محمد بن كعب القرظي مفصلاً فذكر أنهم ذكروا له إخباره بصعاب موسى وإحياء عيسى الموتي وناقاة ثمود وطلبوا منه أن يجعل لهم الصفا ذهباً وأقسموا بالله لئن فعل ليتبعنه أجمعين ، فقام (ص) يدعو ، فجاء جبريل فخيره بين أن يصبح الصفا ذهباً على أن يعذبهم الله إذا لم يؤمنوا - أي عذاب الاستئصال حسب سنته تعالى كما تقدم في هذه السورة - وبين أن يتركهم حتى يتوب تائبهم ، فاختار الثاني فأنزل الله فيهم « وأقسموا بالله » حتى « ولكن أكثرهم يجهلون » أي فأنزل الله هذه الآيات في ضمن السورة التي نزلت دفعة واحدة ، وتقدم تحقيق مثله مراراً

﴿ وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون ﴾ أي إنكم ليس لكم شيء من أسباب الشعور بهذا الأمر الغيبي الذي لا يعلمه إلاعلام الغيوب سبحانه وتعالى وهو أنهم لا يؤمنون إن جاءت الآية. والخطاب للمؤمنين الذين تمنوا بحجى الآية ليؤمنوا والنبى (ص) معهم وقيل لهم وحدهم ، ويؤيد الأول رواية دعائه بذلك ورواية طلبه القسم منهم ليؤمنوا بها وقد غفل من غفل من المفسرين عن كون الاستفهام انكارياً نافية للشعورهم بهذا الأمر الثابت عنده تعالى في علم الغيب فذهب إلى أن المعنى وما يشعركم أنهم يؤمنون إذا جاءت؟ فجعلوا النفي لغواً، وذهب بعضهم إلى أن (أنها) بمعنى لعلمها، ونقلوا هذا عن الخليل وجاؤا عليه بشواهد ، هم في غنى عنه وعنهما . وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وأبو بكر بخلاف عنه عن عاصم ويعقوب (أنها) بكسر الهزة كأنه قال : وما يشعركم ما يكون منهم إذا جاءت؟ وكأنهم قالوا ماذا يكون منهم ؟ فأخبرهم بذلك قائلًا : أنها إذا جاءت لا يؤمنون . وقرأ ابن عامر وحمزة (لا تؤمنون) الخطاب للمشركين ، وهو كسابقه التفات وتلويح

﴿ وتقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ﴾ هذا عطف على قوله (لا يؤمنون) وبيان لسنة الله تعالى في عدم إيمانهم بروية الآية . أي وما يشعركم أيضاً أننا نقلب أفئدتهم عند حجى : الآية بالخواطر والتأويلات، والتفكير في استنباط الاحتمالات ، وأبصارهم في توهم التخيلات ، كشأنهم في عدم إيمانهم بما جاءهم

أول مرة من الآيات ، وقيل الضمير في قوله ( به ) للقرآن وقيل للنبي عليه الصلاة والسلام وتقليب الأبصار من قبيل قوله تعالى ( ١٥ : ١٤ ) ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون ١٥ لقالوا إنما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون ) فان من لم يقنعه ما اشتمل عليه القرآن من الآيات العقلية العلمية ، لا يقنعه ما يراه بعينه من الآيات الحسية ، بل يدعى أن عينه خُدعنا أو أصيبتا بأفة فهي لا ترى الا صوراً خيالية ، أو أنه من أعمال السحر الضناعية ، وهل هذا الأخلق الأولين ، في منكاره آيات من يبحث فيهم من المرسلين ؟

﴿ ونذرهم في ظنهم يعمهون ﴾ العمه التردد في الأمر من الخيرة فيته ، أي وتدعهم في تجاوزهم الحدود في الكفر والعصيان ، المشابهة لظغيان الماء في الطوفان ، الذي رسخوا فيه فترتب عليه ما ذكر من سنتنا في تقليب القلوب والأبصار ، يترددون متحيرين فيما سمعوا ورأوا من الآيات ، هل هو الحق المبين ، أم السحر الذي يخدع الناظرين ؟ وهل الأرجح اتباع الحق بعد ماتين ، أم المكابرة له والجدال فيه كبراً أنفة من الخضوع لمن يروونه دونهم ؟ وهذا صريح في أن رسوخهم في الطغيان ، الذي هو منتهى الاسراف في الكفر والعصيان ، وهو سبب تقليب القلوب والأبصار ، وإنما إسناده إلى الخالق لما لبيان سنته الحكيمة فيها . كغيره من ربط المسببات بأسبابها ، وإنما يخطئ كثير من الناس هذا الأمر الواقع لعدم التأمل فيه ، وتوهم أن جميع ما يستند إليه تعالى فهو من الخلق المستقل دون نظام المقادير ، وهي نزعة قدرية داخلة في قولهم « الأمر أنف » أي لا نظام فيه ولا قدر ، يتبعهم خصومهم فيها وهم لا يشعرون ، ويوقعهم التعصب للمذاهب في أظهر التناقض وهم غافلون ، فساله تعالى أن يثبت أفئدتنا وأبصارنا على الحق ، ويحفظنا من الطغيان والعمه في كل أمر ، ويجعلنا ممن أبصر بما جاءه من البصائر ، ويصلح لنا السرائر والظواهر ، اللهم آمين

### تم الجزء السابع

وكان تمام الطبعة الأولى في شهر شعبان سنة ١٣٣٧ هـ

وتمام الطبعة الثانية في أوائل ذي القعدة سنة ١٣٤٦ هـ

وتمام الطبعة الثالثة هذه في أوائل رجب سنة ١٣٦٨ هـ

﴿ فهرس ﴾

## الجزء السابع

من

# تفسير القرآن الحكيم

الشرير بتفسير المنار

يراعى في هذا الفهرس :-

- ١ - أنه قد روعي الترتيب الهجائي في الكلمة الثانية والثالثة وقدم المعروف وأهمل اعتبار واو العطف وحرف الجر
- ٢ - أن الأضفار التي عن يسار الأرقام تشير إلى إتمام أو إعادة المعنى في الصفحة الثانية أو ما بعدها
- ٣ - أن الترتيب على حسب النطق لا المادة

(تنبيه) أرقام عدد الآيات في الشواهد تختلف باختلاف عد المصاحف  
فمن لم يجد الآية موافقة لمصحفه وجدها بالقرب من عدده

## فهرس عام للجزء السابع من تفسير المنار

صفحة	* ١ *	صفحة
والاموات والنبات والقرآن والجنان		آباء الرسول . دعوى إيمانهم ٥٣٧
٦٤٤-٦٣٠ والوجدان		الآباء . تقليدهم المانع من الاتباع ٢٠٥
آيات الاشهاد والاستشهاد ٢٢٩ والشهادة		» الحلف ٣٣ ٤٢٦٤٠
٢١٥ في الوصية		الآثار . الاحتجاج بها على ترك العمل ٤٩٨
» تحريم الخمر ٣٩ ، ٦٣ ، ٧٢		الآخرة . حال الناس وظهور حقائقهم فيها
» القرآن . اشتغالها على الآيات الكونية		٣٥٣ - ٣٦٨ قياس الدنيا عليها ٤٤٤
٦٣٠ الاعراض عنها ٣٠٠ تحريفها		كونها خيراً للمتقين ٣٦٤ النجاة فيها
٥٠٦ تصريفها ٦٥٨ تفصيلها ٤٥١		بتزكية النفس ٤٣١ نعيمها جسماني
» ٦٣٨ المتشابهة منها لفظاً أو معنى ٤٠٤		وررحاني ٢٧٤
آية عليكم أنفسكم ٢١٠		آدم . خلقه من طين ٢٩٦ عصيانه ٥١٣
» قل هو قادر على أن يبعث الخ ٤٩٠		النصوص في عدم رسالته
» مفاتيح الغيب وحكمة ماورد في كونها		وتحقيق ذلك ٦٠٢
الحس التي في آخر سورة لقمان ٤٥٦		آزر أبو ابراهيم ٥٣٥
» انتهى عن السؤال ١٢٥-١٣٨		آل الرسول . حذر إيمانهم ٥٥٠
الابتداع في الدين ١٤١		» موالاتهم ٦١٠
ابتلاء الله المؤمنين وتعليه ١٠٠		الآلوسى وأبو السمود ٤٣٢
ابراهيم . اسمه ووطنه وجنسه ولغته واسم		الآيات العلمية أقوى من الكونية ٣٨٨
أبيه وكفر أبيه ٥٣٤-٥٥٤ تضليله		» الكونية . اقتراحها على الرسول
لأبيه وقومه وقوله في الكواكب		والرد على مقترحيها ٣٠٩ -
والتوحيد ٥٥٣ عقائد قومه وثالوثهم		٣١٤ ، ٣٨٠ ، ٣٨٦ ، ٤٤٨
ووثنيهم بقسميها ٥٦٥ محاجة قومه		» تصريفها وتويعها ٤١٧ ، ٤٩٢
له وحجته عليهم ٥٧٤ الانبياء من		٦٢٩-٦٤٣ الخوض فيها ٥٠٤
ذريته ٥٨٥ اتهام من ضل عن		» مكابرتها وتسميتها سحراً ٣١٠
التوحيد إلى ملته زوراً ٥٧٧		آياته في فلق الحب والنوى والاحياء
ابن تيمية وكونه مجدداً ١٤٤		

صفحة		صفحة	
٣٠٦	الاحتباك وبلاغته	١٤٤	ابن حزم وكونه مجدداً
١٩٩	الاحرام قبل الميقات	١٤٥	« القيم »
٢٠٠	الاحكام الدنيوية وأدلتها	»	« حجر وشرحه للبخارى »
٢٤	الاختصاص . تحريره	١٧٤	« عباس . فهمه القرآن »
١٢٨	الاختلاف على الأنبياء	١٩٥	ابن عربى الحاتمي فهمه القرآن
٣٢٨	الارادة . ضعفها من خسران النفس	٦٤١	« المنير والوخشري »
٦٥٦	الازواج . تجليها وجهل كنهها	١٧٤	أبو بكر الصديق فهمه القرآن
٦٤٨	اساطير الموافقة للوحى فى الجن	٥٥١	أبو داود . أدبه مع الزهراء
٥٦٨ و ٤٥٣	الاسباب وما وراءها	٥٤٨ و ٥٤٢	أبو طالب . ماورد فى موته
	الاسباب والمسببات والحقى والوهمي منها	٢٩	أبو عجبىن توبته من الحمر
٦٧٢ و ٥٧٦			الاجتهاد . عذر النبي للمخطئ . فى ٦٨ و ٧٢
٤٣٦	الاستاذ الامام . رأيه فى علم المجلس	٤١ و ١٤٠	الاجتهاد فى القضاء
٦١٣	الاستاذ كلامه فى الحاجة الى الرسل	٥١١ و ٤٢٩	اجتهاد النبي ﷺ
١٣٨	الاستصحاب	٢٩٦	الاجل المقضى به والمسمى عند الله
٣٠٨	الاستقلال . عقاب الأمم بسلبه	١٥٥	الاجماع . الاستدلال به على القياس
٣٢٠	الاستهزاء	١٩٨	
٥٢٤	الاستهواء والاستهامة من الجن	٨٢	الاجماع المعتد به فى الحمر
٧٥ و ٢٦ و ١٩	الاسراف فى الطيبات	١١٨	اجماع الصحابة هو الحجة
٢٠٦ و ١٨	الاسلام . امتيازه على الأديان		الاحاديث فى تحريم الطيبات والغلو فى العبادة
٦١٨ و ٣١٥ و ١٣٨ و ٨٥	تأثير هديه	٢١ - ٢٥	فى تحريم الحمر ٦٦ و ٨٤
	فى حالى القوة والضعف ٤٩٧	٨٧	فى تلييح النخل والزول بيد
	فى وثني الهند ١٩	٥١١	فى الفن وحكتها ٤٩٣ - ٥٠٠
	تمهيد اليهودية والنصرانية واصلاحه		فى فضيلة الجوع لا تصح ٣١
	فيهما وقر بهما وبعدهما منه ٨	٤٧٠	كتابة المقادير وبدء الخلق
	أمر المسلمين اليهم ١٤٠ و ٦١٨		فى النهى عن السؤال ١٤٦ المتعارضة
	حرر به ٣٧٠		فى تعادى المسلمين وتداعى الأمم
	حريته وبقية الرياسة ٤٣٨ - ٤٤٣		عليهم
	٥٠١ و ٦٦٢ عدله ١١٤ و ٦٨		٤٩٣ - ٥٠١

صفحة		صفحة	
٦٥١	الاله هو الرب الخالق	٦٢١	عموم دعوتة ٢٤١ و٢٢١ فرق الناس
٣١٨	الالهام بوساطة الملائكة	٤٤٧	فيه وحكمه في معاملتهم كاله
٤٤١	الامام كونه راعيا مسئولاً	١٣٨ و ٨٥	كونه ديناً وسطاً جامعاً
١٩٦	امامة غير الاهل ابتداء و دواماً	٦١٨ و ١٤٢ و ١٣٨ و ٢٠	المصالح كونه
٢١٠	الامر بالمعروف والنهي عن المنكر	دين البرهان	وجنسية المقلدين
الأمم . تأثير أحوالها في تطبيق الأحكام	٣٠٤	و المتفرنجين عليه	
على الوقائع ٢٣٦ تأثيرها في فهم الدين	٥٣٥	اسماعيل وهاجر بوادي مكة	
و الحكمة ٤٩٧ و ابطها ٣٦٩ عقابها	٥٨٥	اسماعيل و اسحاق	
قسمان ٣٠٨ و ٣٢٥ في حالي الحياة		الاسماء الالهية . قرنها بالافعال المناسبة	
و الضعف	٢٦٩	لها	
أم الدواب و الطير و مماثلتها للناس ٣٩٢	٤٣٩	اسم الجنس و علم الجنس	
الامن من عذاب الله خاص بالمؤمنين الذين	٦٢٢	الاسود العنسي مدعى النبوة	
لم يلبسوا ايمانهم بظلم	٥٧٩	الاشعرية . اثباتهم للمصالح و انكارها على	
أمة محمد . تفويض الله أمر دنياها لها ١٤٠		المعتزلة ٣٩٠ قولهم في غفران الشرك	
شهادتها على الناس ١٢ عدم اجتماعها على	٢٧٠	قولهم بعدم التلازم بين الطاعة	
ضلالة ١٤٣ ما ورد في مستقبلها و ملكها	٣٢٣	و الثواب و مقابلهما	
و تنازعها و تداعى الأمم عليها و ما ينبغي	٨٦	اشعيا : ذمه السكر و السكرارى	
لها الآن ٤٩٣	١٦٩	الأصل في العبادات و المعاملات	
الانبياء . تحريمهم الخمر و عدمه ٧٥ جواز	٥٤٥	أصنام قوم نوح أصل الوثنية	
النسيان و السهو عليهم و وقوعه منهم	٨٦	الاضطرار المبيح للخمر و نحوها	
٥٠٨ ضرر الاختلاف عليهم ١٣٢	٣٥١	الاعراب و المعاني	
التأسي بهم ٥٩٦ معارفهم استدلالية	٤٤٠	الاعبى في سورة عبس	
أم ضرورية	٥٣٤	الاقوال و السعالي	
٢٥٩ الانجيل . قصة المائدة فيه	٩	الافرنج و نصارى الشرق	
٤٣٠ الانذار لمن يخاف الحشر	٣٧٤	الاكنة . جعلها على القلوب	
٥٧ الانصاب و الازلام	٤٨٥	الالتفات و بلاغته	
أهل الأهواء و البدع . تحريمهم و النهي	٢٦١	إلهية المسيح و امة من دون الله	



صفحة		صفحة	
٢٠٢	البحائر والسوائب	٥٠٥	عن مجالستهم
٨٨	بجيرا الراهب	١٧٢	إنكار النبي على بعض الصحابة خطأ القوم
١٩٣	البدع . تحرير الشاطبي لها	١٩٨٠ و ١٤٠	أهل الحل والعقد
١٩	بدعة التنسك بترك الطيبات	٢٣٦ و ٢١٤	« الزمة . العدل فهم
٦٤٩	بديع السموات والأرض	٥٥٢	« السنة . مذهبهم
١٩	البراهمة . تحريمهم النعيم والزينة		« الكتاب . بيان حالهم وعقائدهم
٣٨٢ و ٣١٠	البشر . اختلاف استعدادهم		ومحاجتهم ٢٨٠ الحكم بشاداتهم
٣٥٤	انكشاف حقائقهم في الآخرة	٢٣١ و ٢٢٥	عدم احتجاجنا بنقلهم
٣١٣	تعظيمهم وتحقيرهم لأنفسهم	٦	٨٦ مقابلتهم بالمشركين
	تكليمهم بالاسلام ١٤١ تمحيصهم	٦٤٨	عقيدتهم في الجن
	بالشدائد ٤١٣ حال غالبهم مع مغلوبهم		أوربة . كشف الحرب لمفاسد مدنيتها ٣٦٩
٦٣٨	٢٣٧ خلقهم من نفس واحدة	٣٠٥	الأوريون . فتنتهم للمسلمين
	عدم استعدادهم لرؤية الملائكة والجن	٣٦١	الأوزار . حملها في الآخر
٣١٥	الإذات شكلو بصور مماير و نه عادة	٤٩٧	الأوقاف . تحويلها إلى ملك
٣١٧	علمهم من الحس والعقل	٤٧٠	أول الخلق
٤٤٣	غرورهم وفتنة بعضهم ببعض	١٩٨ و ١٤٠	أولو الأمر
٦٥٧	البصائر المنزلة والابصار بها والعصى	٤٨ - ٣٦	الايان . أحكامها
٥٣٠	البعث . إنكاره ٣٥٧ بنفخ الصور	٥٤٦	الايان الاذعانى وتوقف النجاة عليه
٣٢٧ و ٣٢٥	فرادى ٦٢٧ كونه رحمة	٧١	« بعد الايمان وزيادته
٢	اليفضاء . معناها	٣٤٠	« الفطرى
٣٤٧	البلادة . منعها من الايمان	٧٢	« المزكى للنفس
١٢٥ و ١٢١	البلاغ وظيفه الرسول	٤٠٤ و ٣٤٧	« موانمه وأمثلتها
٢٦٥	البلاغة في تنزيه المسيح لربه	٥٨٠	« الموجب للامن ولبسه بالظلم
	البهايم حشرها وتحريم ظلمها والقول بانها	٦٠١ و ١٣٧	« والكفر بهم يتحققان
٣٩٦	ذات أنفس ناطقة ومكلفة		﴿ ب ﴾
١٩٦	بيعة من لم تتوفر فيه شروط الامامة	٥٧٨	الباطل لا يقوم عليه برهان

صفحة	صفحة
١٠١	تفسير (ليعلم الله)
١٧٤	« الالتقاء بالأيدي إلى التهلكة ١٧٤
١٧٤	تفسير عليكم أنفسكم
٦٠٩	« إلا المودة في القربى
٦٥١	« لاتدركه الأبصار
٢٧٣	التقوى لله والشفاعة عنده
٣١	التقشف والدين
٦٧١	تقليب القلوب والأبصار
٢٠٥١٨٤	التقليد . بطلانه وحال أهله ٢٠٥١٨٤
٥٧٨ و ٥٧٥	خسران للنفس ٣٢٩ منعه
٠٣٤٧	من الايمان ٠٣٤٧ نهي الأئمة عنه
١٤٣ - ١٧٦	وفسوه
٧١	التقوى . تكرر اها ثلاثا في آية واحدة ٧١
٢٨	« في الأكل ونحوه ٢٨
٢٢٣	« في الشهادة والامانة ٢٢٣
٢٥٢	« كونها عمرة الايمان ٢٥٢
٣٢٤	« كون الآخرة خيرا لاهلها ٣٢٤
٥١٦ و ٤٣٠	« مزية أهلها ٥١٦ و ٤٣٠
التكذيب	بالحق للاعراض عن الآيات
٣٧٢	٣٠٢ والجحود
٣١٧	التلغراف اللاسلكي
٦٢٧	تكليم الله الناس في القيامة
٩٤	تيمم الدارى . إهداؤه الحجر للنبي ٩٤
٤٠١ و ٣٩٧	التناسخ
	(تنبيه غافل وتعليم جاهل) وهو بحث مهم
	في أحاديث مستقبل الأمة من ضعف وبدع
٤٩٧	
	(ت - ث)
٤٧٢	التأويل والتشبيه لعالم الغيب
٤٥٦	« لتوهم لو ازم باطله للنص ٤٥٦
٣٨	تحرير الرقبة كفارة
٥٠٦	تحريرات أهل الاهواء للنصوص ٥٠٦
٠٦٩	التحريم بالنص القطعي رواية ودلالة ٠٦٩
٢٠٤	« أسبابه الخمسة ٧٢ بغير حجة ٢٠٤
٣٢ - ١٨	« للطيبات والاعتداء فيها ٣٢ - ١٨
٢٨	« كونه للرب وحده ٢٨
	(تحقيق مسألة الايمان بالرسول تفصيلا)
٦٠١	
٢٣٦	تحقيق المناط
٣٥٦	التربية بالعمل وكلها في الصغر
٤١٣	« بالشدائد ٤١٣
١٢١	الترغيب والترهيب
٧٢ و ٢٩	تزكية النفس
٦٦٨	تزيين الله الأعمال للافراد والامم ٦٦٨
٢٦٤	التسبيح . تحقيق معناه ٢٦٤
٦٩ و ٢٨	التشريع الدينى لله وحده ٦٩ و ٢٨
	التصرف في الكون بالرزق وغيره . نفيه
٤٢١	عن النبي وادعاء بعض الشيوخ له ٤٢١
٢٠ - ٧٥ و ٢٧	تعذيب النفس تنسكا ٢٠ - ٧٥ و ٢٧
٦٦٥	التعصب وفضاؤه إلى سب الخالق ٦٦٥
٧٩	التعريض بالتحريم . حكمه ٧٩
٦٢٠	التفسير . بركته ٦٢٠
٩٤	« كيف نكتبه ٩٤

صفحة	موضوع	صفحة	موضوع
٢٩٠٢٠	الجسد . حقوقه ورياضته	٤٥٠	التوبة والاصلاح ترتيب المغفرة عليهما
١١٦	الجمال تكويني وتشريعي	٣١٠	التوحيد آياته في الأنفس والآفاق
٢٩٢	جمال الظلمات والنور	» الخالص ٤١٠ ٥٦٨ ٥٧٥ ٥٧٥	دعوة
٨٠	جمعية ترك الخمر	المسيح اليه ٢٦٧	غريزته الفطرية
٧١	الجنح ومعنى نفيه عما فعل قبل التحريم	٤٨٨ ٤٠٩	الفرق بينه وبين الوثنية
الجن جنهم شركاء وأولاداً لله وعبادة		٥٤٥	
٦٤٥	الناس لهم وعقائد المال قيم	التوراة حكمة كونها شريعة خاصة ٠٧	
٦٧٢	الجهل بالقدر والأسباب	» نزولها متفرقة ٦٦١	
٣٢٧	الجهمية تأويلهم للصفات	التوسل بأشخاص الانبياء والصالحين	
٠٠٤	جيفر بن الجندى ملك عمان	٥٧٧ ٥٤٧	
	(ح)	التوفى بإسناده إلى الله وإلى الملك والرسول	
٠٠٣	حاطب بن أبي بلتعة والمقوقس	٤٨٤	
٣٥٢	الحال مفردة وجملة الفرق بينهما	٤٧٨	» كونه موتاً ونوما
٥٤٨	حب الرسول عصبية وجه ديننا	الثواب بالطاعة والعقاب بالمعصية ٣٣٣	
٥٨٥	حب العبادة وغيره	» طلبه بالعمل وكون العمل لله ٣٤٧	
	الحبشة مودتها للنبي وأمره بتركها ٣		
٥٩٠	حبوط الأعمال بالشرك		
٠١١٨	الحج جعله قياماً للناس		
٥٨٢ ٥٧٠	حجة ابراهيم على قومه		
٥٢٧	حديث خرافة		
١٥٨	» ذروني ما تركتكم		
	» الزهراء عليها السلام في حظر الذهب		
	إلى المقبرة ومن لم يروه بنصه ادبا		
٥٥١	معها		
٧٢	الحرام حصره في المضار		
٨٩	الحرام شرط اباحته		
	الحرب الأوربية - فضيحة مدنية أوربية		
		الجاهلية ضلالها بالتقليد ٢٠٥	
		» وما حرمت من الانعام ٢٠٢	
		الجب . تحريمه كالحصاء ٢٤٠ ٣١	
		الجبر وخلق الشر والكفر ٦٦٩	
		الجحود بالآيات مع عدم تكذيب النبي ٣٧٢	
		الجزاء بالآيمان والعمل ٤٣١ ٤١٩ ٥٧٢	
		الجزاء الإلهي تفويضه إلى الله ٢٦٨	
		» قسمان فطري لازم للعمل وانشاء	
		بمقتضى العدل والفضل ٣٢٥	
		جزاء صيد الحرم ١٠٢	

صفحة	صفحة
٤٨٣	٣٦٩
« حكمة ككتابة الملائكة للأعمال »	بها وتفضيل الدينية عليها
٥٤٥	٠٩
« كفر بعض أقارب الرسل »	الحرب الصليبية والمسيحية
٦٣٣	٣٧١
« الليل والنهار »	الحزن استاده للنبي ونهيه عنه
« مسخ أبي ابراهيم في الآخرة ٥٣٩ »	الحساب وكونه تعالى أسرع الحاسبين ٤٨٧
« موافقة الوحي لبعض الاساطير في الجن ٦٤٨ »	الحساب نفيه عن النبي ٤٣٨
٢٦	٣٩٦
الحلال الطيب والتمتع به	حشر البهائم للقصاص
الحلف منعه بغير الله وأحكامه والحنت باليمين ٤٥ - ٤٠	٤٨١
الحمد لله خيرا وانشاء ٢٩٢	الحفظه على العباد
الحواريون.. ما أخذ وصفهم وطلبهم المائدة من السماء وإيمانهم والخلاف فيهم ٢٤٨	١٤٦
الحياة - إنباتها لكل موجود ٤٠٠	الحق ظهوره على الباطل
الحى - إخراجها من الميت وعكسه ٦٣١	« كون الخلق والتكوين والامر والتكليف به ٥٣٠ »
« خ »	حقوق الجسد والروح والزواج والزائر على المكلف ٢٩ - ٢٠
الحبث والطيب عدم استوائهما خلقاً وتشريعاً ١٢٢	الحكم لله وحده ٤٨٦
الخسران المانع من الايمان ٣٤٣ و ٣٢٨	« معناه وايتاؤه الانبياء ٥٩١ »
خسران كل شىء بخسران النفس ٣٥٩	حكمة ما سكت الله عنه ١٣٧
الخطأ في الواضحات بالروايات ٤٤٠	الحكمة والرحمة تقضيان بعنة الرسل ٦١٢
الخلافة (راجع امامة) ١٩٦ و ٤٤١	حكمة اباحة المتعة ثم تحريمها ٢٢
خلق السموات والأرض ٢٩٢	« أحاديث الفتن ٤٩٩ »
خلق المسيح الطير من الطين ٢٤٥	« تحريم الحر بالتدريج والتشديد فيها ٥٠ »
الحر. استحلالها بتغيير اسمها ٥٥ تأكيد تحريمها ٦٣ تحريمها في الأديان السابقة وتشديد الاسلام فيها ٨٥ التداوى بها ٨٨ تحريمها بالتدريج ٤٩ و ٦٦٠	« تخصيص العقلاء بالخطاب ١٢٤ »
	« ذكر ١٤ نبياً بغير ترتيب التاريخ ولا الفضيلة ٥٨٦ »
	« تنويع الأساليب ٣٢٤ »
	« جعل الرسل رجالا ٣١٥ »
	« خلق البشر مختلفي الاستعداد ٣٨٢ »
	« قشف الراشدين ٢٦ »
	« كتابة المقادير ٤٧٧ »

صفحة	صفحة
٥٠٥	٨٠
١٣٨ و ٧٥٥ المراة والحصومة فيه	٧٢٥ رأى الافرنج والعرب فيها
المقابلة بينه وبين المدينة في الخير	شبهات اباحتها ٧٤ - ٧٨ شبهات
٣٦٩ والشر	شاربها مع اعتقاد تحريمها أو العلم
٥٨٩ الذرية . شمولها أولاد البنات	بضررها ٩١ عقوبة شاربها ٩٧ ممتاها
٦١٩ الذكر بأسماء الله مفردة	لغة وشرعا ٦٧ و ٥١
الذكورة والانوثة . سنة الله فيهما ٤٦٤	الحمر نوعان : تخمير وتقطير ٨٠
٥١٧ الذكري سبب التقوى	الخوارق والاشتباه فيها ٢٥٤
٦٦٧ الذمي . تحريم ايذائه	الحوض في آيات الله ٥٠٤
﴿ ر - ز ﴾	الخوف والتخويف من معبود غير الله ٥٧٧
الرازي فخر الدين اغلاطه ٢٤٢ و ٣٤٢	الخير والشر ٣٣٤
٥٨٤ و ٦٦١ و ٦٦٩	﴿ د - ذ ﴾
٧٤ » ضعفه في البلاغة	الدرجات . رفعها بالمشيئة ٥٨٣
الرأى في الدين . تعريفه وأدلته وأنواع	دعاء غير الله ٥٣٢ و ٥٢٢ و ٤٥٣
الباطل والحمود منه وعلله والفصل	دعاء الله وحده في الشدة ٤٠٨ و ٤٨٨
بين مثبتيه ونقائه ١٥٩ - ١٨٣	دعاء النبي لامته واستجابة بعضه ٤٩٣
الربا موضوعه وعلته تحريمه وحكمه والقطعي	الدعوة . تأثيرها بتنوع الأساليب ٣٢٤
المحرم لذاته منه والمحرم لسد الذريعة ١٨٠	الدنيا . تقويض أمر علمها إلى الناس ١٤٠
الرب رؤيته في الآخرة ٦٥١	الدنيا . كونها لعبا وهوا ٣٦١
» ظهوره وبطونه وحضوره وعدم	الدين . اتخاذ هز واول لعبا ٥١٨ اختلاف
أفوله وكونه غير كوكب ٥٥٨	فهمه باختلاف حال الأمة ٤٩٧ اضاءة
الربوبية اقتضاؤها الوحي ٣٠١	المقلدين له ٣٠٥ الاعتصام به والتفرق
الرجس لغة وشرعا ٥٧	فيه ١٤٢ الاقتداء والتأسي فيه ٥٩٦
الرحمة كتابتها على الله ٣٢٥ و ٤٤٩	تأثيره ولا سيما في أول نشأته ٧٩
رد الخلق إلى الله ٤٨٥	جملة رابطه قومية ٩ حريته ٤٣٨ -
الرسالة . الاستدلال عليها من صفات الله	٤٤٢ و ٦٦٢ الزيادة فيه والنقص منه
وسننه وحاجة البشر اليها في حياتهم	٢٠٤ كاله بالاسلام والخطر عليه ٥٧٢
٦١٣ الاجتماعية	

صفحة	صفحة
٦٤١	٣٠٩
الزخمشرى . علمه باللغة	الرسالة والشبهات عليها
٣٦٠	الرسول سرد أسماء ١٤ منهم غير مرتين
سب معبودات الكفار . النهى عنه وعلته	بحسب التاريخ ولا الفضيلة وكونهم
٦٦٤	٥٨٧
والأحكام المستنبطة من النهى	٣ أصناف ونكتة ذلك
٤٥١	» زعم الرازى أن علمهم بالأمم ظنى ٢٤٢
سبيل الجرمين . استبانتها	وأن معارفهم استدلالية
٦٠٠	٥٨٤
سجدة سورة (ص)	» سؤالهم عن إجابة أقوامهم
٣١١	» سنة الله في أتباعهم وأعدائهم ٤٣٥
السحر . بطلانه	» صبرهم على التكذيب والايذاء ٣٧٧
٢٤٧	» ضرورة جعلهم رجالا لاملأئكة ٣١٥
السفر والسياحة . الأمر بهما	» عدم استطاعتهم الايمان بالآيات لانها
٣٢١	عند الله وحده ٥٤٦ و ٣٨١
السكر (راجع الحجر)	» عدم سؤالهم اجرا على الرسالة ٦٠٩
السكن وكون الليل منه	» المذكورون في القرآن وحكم انكار
٦٣٤	نبوة أحد منهم ٦٠١
السلام على المؤمنين في القرآن	» المفاضلة بينهم وبين الملائكة ٤٢٦
٤٤٨	» نقي التصرف وعلم الغيب عنهم ٢٤٢
السلطان راع مسئول محاسب	٤٣٠ و ٤٢١
٤٤١	» هداية لاجبارون ٦٦٣
السلف . أدبهم مع قرابة الرسول	» هدايتهم تبليغ وتعليم لايجاد ٥٤٥
٥٥٠	الرسول . مساواته لامته وخصائصه ٤٣٨
» سيرتهم في الاعتصام والبدع ١٤١	الرفق بالحيوان ٣٩٦
» مذهبيهم في عالم الغيب ٤٧١	الرياسة والرهن فيها ٩٨
» مقابلة الخلف بهم ٤٩٧	الروايات . الخطأ بسببها ٤٤٠
سلمان الفارسى . اسلامه ١٦	روح القدس وتأيد المسيح به ٢٤٤
السمع والسمع ٣ مراتب ٣٨٥	رؤية الرب (راجع الرب)
سنن الله في الأمم . تقصير علمائنا في بيان	الرياسة الدينية . نفي الاسلام لها ٤٤٢
آياتها وأحاديثها ٤٩٩	
السنة أنصارها المجددون ١٤٣	
» في شرب النبيذ (ماء النقيع) ٦٨	
» في الطعام والشراب ٣٢	
» التي لا ذكر لها في القرآن ١٣٩	
سنة الله في ذكورة الفسل وأنوته ٤٦٤	

صفحة	صفحة
الشرك- لا تجوز مغفرته فتطلب ٢٧٠ جبوط	سنة الله في عقاب معاندى الرسل ٣٠٨
الأعمال ٥٩٠هـ درجاته الثلاث ٤٠٩	و٣١٤ و٣٢٠ و٣٢٥ و٣٥٠ و٣٧٧
شبهاته الحقيقية ٥٧٧ ذكره في الرخا٠	و٤١١ و٤١٤ و٤١٨ و٤٥٤ و٤٩٠
دون الشدة ٤٨٩	سنة الله بالهلاك وعقاب المختلفين في دينهم
شرعنا وشرع من قبلنا ٥٩٩	بالتفرق والتقاتل ٤٩٤
شرعنا موافقه القياس الصحيح ١٧٨	سنة الله في المقلدين ٣٤٧
شرعنا يسره وسماحته ١٣٩	السؤال والجواب . أسلوبهما ٣٢٣
الشروط الأصل فيها الصحة ١٦٨ و٦٧٩	السؤال الدينى . النهى عنه ١٢٥
الشرطيخ من الميسر ٥٦ و٦٢	السور . تناسبها في الترتيب ٢٨٨ ومجموع
الشعرانى تصويره لميزان الأعمال ٤٧١	مسائل الأربع الطول منها والمبدوء
الشفاعة كونها لله وحده ٥٥٤٦	منها بالحمد ٢٩١
الشفاعة لأبى طالب ٥٤٨ للكفار ٢٧٣	سورة الانعام نزولها بمكة جملة واحدة
الشفاعة المثبتة والمنقبة ١٢٢ و٥٢٠	ومناسبتها لما قبلها وما بعدها ٢٨٣ -
الشفاعة والتوحيد والوثنية ٤١٠ ر ٥٦٩ و	٢٩١ و٤٣٤ و٤٤٦ و٦٦١
٥٧٦ و٦٢٨	سورة المائدة خلاصتها في الأصول والفروع
الشفعاء من دون الله ٤٣١	والاخبار والحاجة ٢٧٦
الشكر بالقول والفعل ٢٧	سورة النصر نعمها النبي ﷺ ١٧٥
الشمس والقمر . جعلهما حسباناً ٦٣٥	السوائب للبدوى (ولى طنطا) ٢٠٤
شهادة الله برسالة رسوله وما جاء به	السين وسوف الوعيد بهما ٣٠٤
وأواعها ٣٣٨	السيوطى . تمصيه لرأيه باعلال بعض الصحاح
شهادة الشىء ومشاهدته والشهادة به ٣٣٨	وتقصيه من بعض ٥٤٣
شهادة غير المسلم ٢٢٥ و٢٢٩	
الشهداء والشاهدون ١٢	
الشورى . أهلها ١٩٨	
الشورى في المصالح ١٤٠	
الشوكانى تحقيقه مسألة القياس ١٨٤	
الشوكانى تحقيقه مسألة التقليد ٢٠٦	
	﴿ ش ﴾
	الشافعى أدبه مع الزهراء ٥٥١
	شبهات إباحة الخمر ٧٤ - ٧٨
	شبهات المعاندين على الوحى ٣٠٩
	الشذائد فوائدها ٤١٣ و٤٨٩

صفحة		صفحة	
٢٥	صيام الدهر وصيام داود	٥٢٤	الشياطين استهواؤهم الناس
١٠٠	الصيد في حال الاحرام	٥١٤	« تشبيههم بميكرويات الأمراض
	﴿ ض ﴾	٥٢٥	الشیطان اطلاقه على بعض الناس
٣٣٤	الضرر والنفع	« انساؤه الانبياء ومسه ووسوسته	
	الضلال . معناه وكون الوصف به غير	وتزغه ونفى سلطانه عن المخلصين	
٥٥٣	بناء ولا غلظه	٥٠٨ تزينه الأعمال	
٤٠٢	الضلال والهدى بمشيئة الله	٤١٣	
٦٥٩	ضلال الجاهلين واضلال الله لهم	٤٦٨	شيوخ المؤلف
	﴿ ط - ظ ﴾		
٣٣٣	الطاعة والثواب تلازمهما وعدمه	٥٤٥	الصالحون تعظيمهم أصل الوثنية
٦٦٧	الطاعة المؤدية إلى المعصية	الصحابة إجماعهم هو الحجة ١٩٨ إجماعهم	
٧٦ و ٦٩	الطعام والطعم لغة	من أن الخمر كل مسكر ٨٢ أقوالهم	
٦٢٤	طليحة الاسدى مدعى النبوة	في السؤال ١٤٨ تفاوتهم في الفهم	
	الطميمات إنكار تحريمها ووجوب الاعتقاد	١٥٠ رأيهم في القياس وأصول القضاء	
	بها بغير إسراف وسيرة السلف فيها	١٥٥ كشف شبهة لهم ٧٢ ما أنكره	
٣٢ - ١٨		النبي عليهم ١٧٢ نهيه عن طرد فقراءهم	
٦٢٥	الظالمون حالهم عند الموت	٤٣٣	
٤١٨ و ٤١٦	« قطع دابرهم	الصراط المستقيم هو الاعتدال	
٦٢٣	الظلم بالافتراء على الله وادعاء الوحي	« » والجعل عليه	
	وبالافتراء عليه والنكديب بآياته	٣٩٠	الصالح والاصلاح في أفعال الله
٤٣٩	بطرد المؤمنين المخلصين	٥٣٠	الصلاة . اقامتها
	الظلمات والنور وكونهما مجعولين وكل	٦٢٢	الصلاة مكانها من الدين
	منها قسمين ونكتة جمعها وافراده	٤٠٤	الصم البكم العمى من الكفار
٢٩٢	وتقديمها في الذكر	٥٣١	الصور الذى ينفخ فيه
	﴿ ع - غ ﴾	المصوفية . اشاراتهم في حجة ابراهيم	
٢٠١	العادات . حكم النصوص فيها	٥٧١	في الكواكب
٤٧٠	عالم الغيب والمذاهب فيه	٣٠	الصيام رياضة جسدية نفسية
		٣٩	« في كفارة اليمين



صفحة	صفحة
٩٣	عبادة حقيقتها ٥٦٨ توقف أحكامها
٣٠٨	على النص ١٦٩ و ١٩١ و ٢٠٤
١٢١ و ٩٣	عبادة القبور ٥٧٢
٨٥	عبادة النصارى لمريم ٢٦٢
١٧٨	عبد الله بن أبي سرح رده و تفنيد
٢٠٤	ماروى من طعنه فى القرآن قبل
١٢٤	رجوعه إلى الاسلام ٦٢٤
١٧٩ و ١٦٨	عثمان بن مظوم . تبته ٢٣ و ٢١
٦٢٨	المداوة و البغضاء فى الحمر و الميسر ٥٩
٥٠٠	« و المودة بين الملل و الشعوب ٥
٦٠١	العدل بمعنى الشرك ٢٩٥
٧٩	العذاب - استعجال الكفار له ٤٥٤
٦٤١	« على المعصية ٣٣٢
٤٥٨	عذاب الاستئصال تخصيصه بالكفار
٤٦٤	الظالمين ٤١٨
	عذاب الأمم بالاستئصال لمعاودة الرسل
	و بقصد الاستقلال للاختلاف فى دينها ٣٠٨
	عذابا الاستئصال و الساعة كشفهما جائز
	لا يقع ٤١١
	العرب - استعمارها لبلاد الكلدان ٥٣٥
	تفضيلها بالعدل و الرحمة ٣٧٠ خرافاتها
	فى الجن و الأغوال ٥٢٤ و نذيتها
	باتخاذ الأولياء و الشفعاء عند الله ٥٤٥
	العرفى فى الإيمان ٤٨
	العرش . مبدأ العالم و مركز تديره ٤٧٠
	العزير الحكيم هل يقرنان بفعل المغفرة ٢٧٠
	عصمة الرسول فى التبليغ ١٤٠
	عفو الله - العرور به
	العقاب على الكفر بالله و للنعيم
	عقاب الله و مغفرته
	العقد الفريد - شبهته على قليل الحمر
	العقل . موافقة الشرع له
	العقل نفيه عن المشركين
	العقلاء تخصيصهم بالخطاب
	العقود الأصل فيها الصحة
	عقيدة الشفاعة و الفداء
	العلم بسنن الله أعلى من الكلام و الفقه
	العلم القطعى فى الدين
	العلم و العمل تلازمهما و تفارقهما
	العلم و الفقه - الفرق بينهما
	العلم و أنواع المعلومات
	علم البشر بما فى الأرحام
	علم الغيب . حقيقته و كونه قسمين حقيقيا
	لا يعلمه إلا الله و اضافيا يقف بعض
	الخلق على بعضه و ما نفى عن النبى
	منه و ما يظهر الله عليه بعض الرسل
	و ما يدعيه الشيوخ منه
	علم الفلك و الاعتبار به
	علم الفلك و علم الحيوان
	علم الله - تعليل ابتلاء المؤمنين به
	العلماء المصلحون
	علمائونا - تقصيرهم فى بيان سنن الاجتماع
	من السكتاب و السنة و فى شرح
	أحاديث الفتن

صفحة		صفحة	
٢٧	الفطرة . الجنابة عليها	٨٨ و ٧٤	علمة التحريم وحكم تخلفها
٣٠	الفطرة السليمة والاعتدال في التمتع		العلوم والفنون المادية وأثرها في الناس
	الفعل المضارع (راجع المضارع)	٣٦٩	
٢٣٣	الفقهاء تشديدهم	٣٣٧	علو الله تعالى ومن تأوله
٤٦	الفقهاء مداركهم في الكفارة	٢٣	على - بتله
	الفلاسفة - آراؤهم في حجة ابراهيم	١٠٤	عمر . اجتهاده غير حجة
٥٧٠	بالكواكب	٠١٧٤	عمر فهمه النصوص
٥٨٤	الفلاسفة نظرياتهم		عمر بن عبدالعزيز أذبه مع قرابة الرسول
١٢٢	قاعدة التفرقة بين الخبيث والطيب	٥٥٠	
٧٨	قاعدة في تخلف الحكم عن علته	٢٣٧	العمل كونه لوجه الله ولثوابه
	قاعدة في دلالة التعريض بالحكم والتصريح	٦٠١	العوام ما يعذرون بجهله
٦٨	به		عيسى (راجع المسيح)
٤٨١ و ٣٣٦	القاهر فوق عباده	٩٣	الغرور بالعمو والمغفرة
٤٦٨	القاقوجي (الشيخ محمد)	٤٤٤	الغرور بالنعم
	القدر الاحتجاج والاعتذار به عن العمل		الغزالي استدلاله بالموضوعات والضعاف
٤٩٨		٢٠	الغلو في الدين
٦١١	قدر الله حق قدره	٥٤٧	الغلو في الصالحين والرسول
٣٥٢	القراءات حكمة اختلافها		الغيب (راجع علم الغيب)
	القرآن آيته على نبوة من جاء به		﴿ ف - ق ﴾
٤٢٦ و ٣٨٧		٣٣١	فاطر السموات والأرض
٤٢٦ و ٢٠٥	القرآن ابطاله التقليد	٥٨٩	فاطمة أولادها أولاد الرسول
٢٠٥	القرآن أحكامه مؤيدة بالحجة والمصلحة	٤٤٣	فتنة كبراء الكفار بضعفاء الصحابة
٠٢١٢	القرآن أحكامه المتعلقة بالمستقبل	٦٢٨ و ٥٢٠	الفداء من الوثنية
٦٤١	القرآن اختلاف التذليل في فواصله	٣٢٢	الفرق بين المتشابهات بالعطف
٦٤٣			الفرق بين نهي نبينا ونهي نوح عن
	القرآن ارشاده إلى علمي الفلك والحيوان	٣٨٢	الجهل
٦٣٧ و ٣٩٢			

صفحة	القرآن	صفحة	القرآن
٤٦٩	سنن الله	٤٠٦ و ٣٢٤	القرآن أساليبه ولاسيما في فواتح الكلام
١٢٥ و ١٧	تناسب آياته وتناسقها	١٤٨	» في شرح المقاصد
٣٨٩ و ٣٣٩ و ٣٢٣ و ٤٠٩ و ٣٠٠		٢٤٨	» الاضطراب في اعراب بعضه
٦٤١ و ٦٢٩ و ٥٣٣ و ٥٢٢ و ٤٢٠			» اعجازه بايجازه (راجع ايجازه)
٦٤٦ و ٦٤٤			» » بلاغته (راجع بلاغته)
٢٩١ — ٢٨٣	تناسب سوره	٦٤١ و ٣٨٥	» في مفرداته
٣٢٣	تنوع أساليبه		» اعراض المقلدين والمستكبرين عنه
٣٤١	تواتره و امتيازها على الحديث	٤٢٦ و ٤٠٤	
	توقف دعوة الاسلام على تبليغه		» » المشركين و أهل عصر ناعن
	لوجوب تعميمه و ترك المسلمين لذلك		دلالته على نبوة من جاء به ٣٤٧ -
	و كون قارئه و سامعه كالماتقي له عن		» اغلاط المفسرين فيه ٦٦٠
٣٤١	الرسول		» ايجازه المعجز ٣٠٣ و ٣٠٧ و ٤٥٢
٤٢٦ و ٣٠٥	حجته على المقلدين	٦٢٠	» بركة تفسيره
٦٩	حكم تعريضه بالنحریم و حكمة	٣٠٣ و ٢٢٤ و ٢١٢ و ٦٣	» بلاغته
٦٠١	» من أنكر شيئا منه	٣٠٧ و ٣٢٣ و ٣٢٩ و ٣٣٤ و ٢٤٨	» و
٦٤١	حكمة اختلاف تذييل فواصله	٥٢٣ و ٤٨٥ و ٤٢٥ و ٤٠٤ و ٣٥٢	» و
٦٤٣ و ٣٥٢	حكمة قراءاته	٦٣٤ و ٥٨٢ و ٥٧٨	» و
٣٩٥	دعوى اشتهاه على علوم الكون	٥٠٢ و ٤٩١	» بيانه للامور المستقبلية
٤٠٤ و ٣٩١	دقائق عباراته و نكتها	٠١٤ و ١٢	» تأثيره
٥٨٢ و ٤٠٦		٤٩١	» تأويله في المستقبل
٣٦٥ و ٣٢١	دقائق العطف فيه	٥٨٦	» ترتيب أسماء الرسل فيه
٤٥٢		٦٢٠	» تصديقه للكتب قبله
٣٨٨٤ و	دلالته على نبوة من جاء	٦١٤ و ٣٤٥	» التعارض الصوري فيه
٣٢٦		١٧٢	» تفاوت الصحابة في فهمه
٣٤٨	رد زعمهم أنه أساطير الاولين		» تفنيد ما روى من طعن ابن
٦٥٨	» أن النبي درسه و دارسه	٦٢٤	» أبي سرح فيه

صفحة	صفحة
٣٩٤	القرآن . الرسل الذين سبهم وحكم ترتيبهم
٥٠٢	٦٠١ و ٥٨٦
١٩٨	» الروايات الضعيفة في أسباب نزوله
٦٤١	٤٤٦
٦١٤	» سعة أحكامه ويسرها ٠٢٢٣
٢٣٧	» سماع كبراء قريش له سرأ وأقوالهم
٤٠٦ و ١٨	فيه ٣٨٣
٣٦٥	» سنته في تفريق المسائل والأحكام
٦٤٤ و	١٢٦
٦٦٠	» صدق وعيمده ٥٠٢ و ٣٠٣
قريش . اقتراح كبرائها على النبي طرد	» ظهور أسرار له لبعض الناس دون
فقراء أصحابه ٤٣٣ شكواهم إياه	بعض ٥٨٨
لعمه ٦٦٦ قولهم فيه ٣٧٣	» عجز النبي عن مثله ٣٤٦
» جزمها بكون النبي أميا ٣٤٩	» عدم سؤال أجر عليه ٦٠٩
» كفرها . جحود لا تكذيب ٣٧٢	» التعارض والتفارض فيه ٦١٤ و ٣٤٥
» وتميتها ٥٦٩ و ٤١٠	» عموم الخطاب فيه ٥٠٤
التفسيريون والرهبان وتأثيرهم ٧	» دعوته لكل من بلغه ٣٤١
قصص القرآن . دلالتها على النبوة وحجتها	» فهم المؤلف الخاص وتحقيقاته فيه
حتى على كفار هذا العصر ٣٤٨	٣٨٢ و ٣٥٣ و ٤٢٦ و ٤٢١ و ٣١٦
القطعي الدلالة والرواية ٦٠١	و ٤٦٤ - ٤٦٨ و ٤٩٠ - ٥٠٠ و ٥٠٨
القلم الالهي . كونه أول الخلق وتأويله ٤٧٠	و ٥١٦ و ٥١٤ و ٥٣٩ - ٥٣٤ و ٥٥٤
القهار . أحكامه ٥٥	و ٦٥٣ و ٥٨٨ و ٥٩٧ و ٦٠١ و ٥٨٨
القياس الصحيح والباطل في الدين وفصل	» فوائد قصصه وامتيازها ٣٤٨
الخلايف فيه ١٥٢ - ٤٢٩ و ١٩٠	» كشفه للحقائق المجهولة ٤٩١
القيامة . سؤال الرسل فيها ٢٤٠	» كونه أدل على النبوة من
» كبرى ووسطى وصغرى ٣٦٠	المعجزات الكونية ٣٨٨
	» كونه أساس الدين ١٩٨ و ١٣٩

صفحة	
١٣٧	وشرعا وعرفا ٦٦٧ باستقباح الشرع
١٧٦	الكلاذلة . استشكال عمر فيها
٥٦٥	الكلدانيون . عقائدهم
٢٧٨	كلمات الله لا مبدل لها ولا لضمونها
٢١٤	كنيسة مسجد دمشق
٣٦٣	لذات الدنيا سلبية
	لطف الله في ذاته وصفاته وأفعاله ومراتب
٦٥٣	المحدثات في اللطف
٤٧٦ — ٤٧١	اللوح المحفوظ
٦٤٦	الله . اتخاذ الولد له
١٩٩	« في السموات والارض
٦٥١	« لا تدرکه الأبصار وهو يدركها
٦٣٣	الليل والنهار وحكمتها
	م
٤٧٠	الماء مبدأ العالم
	المائدة . سؤال الحواريين إنزالها من السماء
	وهل يناق إيمانهم والخلاف في نزولها
٢٤٩	ودليها من الانجيل
٦٥٧	مادة العالم . جهل كنهها
١٩٢	مالك . مذهبه في النصوص والمصالح
٣٠٥	المتفرنجون . اضعتهم الدين
٢٢	المتعة . إباحتها ثم تحريمها
٥٥٩	المتكلمون . آراؤهم في حجة ابراهيم
٥٨٤ و ٥٧٠ و	
١٤٤	المجددون في الاسلام
٢	الحبة والمودة . معناها

صفحة	
	ك ل
٣٩٤	الكتاب المبين لكل شيء ومرادفه
٤٦٩ و	
٢٣٣	« والسنة : سياحتها ويسرها
٣٢٣ و ٣٢٥	كتابة الله الرحمة على نفسه
١٤٤	الكتب الإسلامية الجامعة
	كتب أهل الكتاب ومزاياها ٨
	« الفقه ومسائلها التي سكت الله ونهى
١٥١	النبي عنها
٢٥٨	« النصارى في نظرنا
١٢٣	الكثرة . الفخر بها وإنكاره
٦٢٣	الكذب على الله وادعاء الوحي
٣١٩	الكشف وقول الاستاذ الامام فيه
٤٦٣	« وكونه ليس علما بالغيب
	المكعبة . جعلها قايما للناس وكونه دليلا على
١١٧	علم الله وحكته
	الكفار . انكشاف حالهم في الآخرة
٣٣٥	
٤٠٤	« تشبيههم بالصم البكم العمى
٣٥١	« تنبيههم العودة الى الدنيا
٢٣١	« شهادتهم
	« همهم الشهوات البدنية والنفسية
٣٦٨	كالرياسة والعلو واستدلال الضعفاء
٤٦٠ ٤٣٠ ٣٦	كفارة اليمين
	الكفر . بم يتحقق ١٣٧ و ٦٠٩ سببه
٤٤٧ و ٣١٣	كونه تقليديا وعناديا
	كونه مخلوقا ٦٧٢ و ٦٦٩ معناه لغة

صفحة	صفحة
اتخاذہ وأمه إلهين ٢٦١ من الله	المحرم بالنص لا يباح لتخلف علته ٧٣
٢٤٤ عليه	٨٨ و
مسيح الهند القادياني الدجال واستدلاله	« لدائته ولسد الدريرة ٩٠ ومق يباح
٣٩٥ بالقائحة على مسيحيته	١٨٢ كل منهما
٦٢٤ مسيلمة الكذاب	محمد نشابه (الشيخ) ٤٦٨
المشركون اقتراحهم الآيات ١٢٥ و ٣١٠	المدنية الأوربية . مفاسدها ٣٦٩
٣٨١ و ٣٨٦ و ٦٧٠ . انكارهم واعترافهم	مذهب أهل السنة . ماهوه ٥٥٢
بشركهم في الآخرة ٣٤٤ تفاوت أصنافهم في	المراهنة المشروعة ٩٨
الفهم والكفر ٣٤٦ الحججة عليهم	مریم : تأليلها وعبادتها ٢٦١ و ٢٢٦
بالحلم ووجدانهم ٤١٧ رد اقتراحهم	المزني . إبطاله التقليد عن الشافعي ٢٠٨
ازال كتاب وملك من السماء ٣١٠	المستقر والمستودع ٦٣٩
مشيئة الله وعدم تأثير مخلوق فيها	المستقلون . حججهم على القلدين ٤٢٦
٥٧٥ وكونها لاتنافي اختيار الانسان	المسلمون . افتتانهم بالافرنج ٣٠٥ أمرهم
٣٠٢ و ٤٠٢ و ٦٥٩	بالجماعة ونهيهم عن القرقة ٥٠٥
المصالح . اعتبارها في المعاملات ١٩٣ و ٢٩٧	تفضيل العرب منهم بالعدل والرحمة
« رعايتها في أفعال الله وأحكامه ٣٩٠	٣٧٠ حالهم في دينهم ودنياهم وأوقافهم
المصلحة . تقديمها على النص ١٩٤	٤٩٧ حالهم مع غيرهم في العصر الاول
المصلحون لاخوف عليهم ولا هم يحزنون	٢٣ صحة عقودهم وشروطهم ١٦٨
والمفسدون بالخذ ٤١٩	عدلهم في أهل الذمة وفساد أمرهم
المضارع . معانية واستعماله ٤٤٧ و ٦٣٢	يتركه ٢١٤ لو كانوا عاملين بالقرآن
المعاصي . تأثيرها الدائى والدينى ١١٣	٢٣٧ هلاكهم بتعاديتهم ٤٩٣ - ٥٠٥
المعاملات . اعتبار المصالح في أحكامها ٩١	المودة بينهم وبين أهل الكتاب وضدها
و ١٩٧ توقف فسادها على النص ١٩٤	وتأثير الدين والافرنج في ذلك ٦ -
معاوية . الخلاف والتفرق في لعنه ٦٦٧	١١ والجاهلية ٠٢٠٤
المعجزة الكبرى لتينا ٢٥٥	المسيح . تفويضه جزاء متخديه إلها إلى
المعروف . متى يسقط وجوب الأمر به ٢١١	الله وعدم شفاعته لهم ٢٦٨ دعوته
المعقبات ملائكة أم لا ٤٨٢	إلى التوحيد وسؤاله يوم القيامة عن

صفحة	صفحة
٦٣-٥٥	٤٥٠
٤٢١	٢٢٨
	٤٦٧-٤٥٦
	٦٦٠
	٥٤٥
	٤٤٧ و ٤٦٩
	٣٠٥
	٥٧٨ و ٥٧٥
	٥٠٦
	٣٥٤
	٤٠٤ و ٣٤٧
	٣
	٣١٢
	٦٢٦ و ٣١٥
	٤٨٢
	٤٨٤
	٢١١
	٣٦٠
	٧
	٥٠٦
	٥٨٨
	٧٥٩
	٤٤٨
	٥٧٩ و ٤١٩

ن

٣٨٧	٤٢٩
٥٤١	٦٧٠ و ٣٨٦ و ٣٨١ و ٣١٠ و ١٢٥
٦٥٨ و ٣٧٣	٦٦١
٥٩٥	٣٤٨
٥٥٠	٥٥٠
٤٠٥	٣٧٧
٣٧٧	٣٧١ و ٣٠١
٥٩٧	٥١١
٤٥٨	٣٧١
٤٢٩	٥١٠ و ٤١

صفحة

من كلامه ولا في استطاعته ٣٤٧ ولا  
يعلم الغيب ولا يملك التصرف في الكون  
وليس ملكا ٤٢١  
نبينا معرفة أهل الكتاب له كأنبيائهم ٣٤٢  
» موته في قرباه ومودتهم ٦٠٩  
» نسبة أولاد فاطمة اليه ٥٨٩  
» نسيانه وسهوه وحظ شيطانه وكونه  
اسلم ٥٠٨  
» نعيه في سورة النصر ١٧٥  
» بهيه عن الجهل ونعي نوح عنه ٣٨٢  
» هديه في الاكل والشرب ٣٢  
النبط قوم ابراهيم ٥٥٥  
النبوة . مدعوها كذبا ٦٢٤  
النيذ وكونه غير الحمر ٦٧ و٥٤  
نيذ سقاية الحاج ٩٥ و٨٧  
النجاشي (أصمة) اسلامه ١٣ و٤  
النجاة (راجع الآخرة والجزاء)  
النجوم الاهتداء بها وعددها وابعادها ٦٣٧  
٦٤١ و  
نذر ترك المباح ١٩  
الرد . تحريمه وكونه ميسرا ٥٦  
النسيان . عدم المؤاخذه به ٥١٥  
نصر الله المؤمنين كالمسلمين وشرطه ٣٧٩  
النصارى . استنباطهم عبادة مريم من كتبهم  
٢٦٢ تأثير الافرنج في مشارقتهم ٩  
تأثير القسسوس والرهبان فيهم ٧  
عقيدتهم في الجن والشياطين ٦٤٨

صفحة

نبينا ختمه للنبين وكال دينه وكتابه  
٦٦٠ و٥٩٩  
» خصائصه  
» خوفه من الله قسمان ٢٣٢ و٢  
» دعاؤه لأمته واستجابة بعضه ٤٩٣  
» دعوته وتبليغه ٦٢١ و٣٤١ و٣٠٩  
» دلالة قصص القرآن على نبوته ٣٤٨  
» رأيه في تأبير النخل وماء بدر ٥١١  
» رساله إلى مصر وعمان ٤٥٣  
» سؤال المشركين اليهود عنه ٦١٦  
٦٦٠ و  
» سيرته في سياسة الامة ١٤٠  
» شأنه مع بحيرا الراهب ٨٨  
» شربه النبيذ دون الحمر ٩٤ و٨٧  
» شكوى مشيخة قريش منه ٦٦٦  
» شهادة الله له وأنواعها وما جاء به ٣٣٩  
» كتيبه إلى الملوك والرؤساء ٣  
» كراهته السؤال عن الاحكام وما لا  
يعنى ونهيه عنه ١٤٦ و١٤١ و١١٦  
» كونه أول من أسلم ٣٣٢ وعلى بيته  
من ربه ٤٥٣ والمصلح الاعظم ٢٠  
وهاديا غير مسيطر ولا جبار ولا وكيل  
على الأمة ولا عليه من حسابها شيء  
٤٣٨ - ٤٤٢ و٤٥٠ و١٥٠ و٦٦٢ ولا يملك  
ما يستعجله الكفار من العذاب ٤٥٤  
ولم يشرك بالله قط ٤٥٣ ولم يطلب  
أجراً على التبليغ ٦٠٩ وليس القرآن



صفحة		صفحة	
٤٠٢	الهدى بمشيئة الله	١١-٣	مودتهم للمسلمين
٦٥٩	هدى الله الخاص ٥٩٠ المستعد له		النصرانية : كونها ملة خاصة مؤقتة وأشهر
٥٢٩	والاسلام والصلاة له	٩-٧	آدابها وقربها من الاسلام
٦٨	الهنود . مراتب الجن عندهم	١٤٦	النصوص . الاستغناء بها عن السؤال
	« الوثنيون . تحريمهم النعيم والزينة ١٩		وعن القياس ١٧٦، ١٧١ أنواع دلالتها
٦٥٣	الهواء وما تركب منه	٢٠٠	تأويلها لتوهم لوازم باطله لها
	الوثنية . أصلها والفرق بينها وبين التوحيد	٦٥٦	التقصير في فهمها ١٦٨ . الفرق
	٥٤٥ راجع ( القدية والشفاعة )		فيها بين العبادات والمعاملات ١٦٨
٥٦٨ و ٥٦٤	وحدانية الالهوية والربوبية	١٩١ و ١٩٨	
٦٢٣	الوحي . ادعاه كذباً	٣٢١	النظر والاعتبار بعواقب الأمم
٣٠٩	« الشبهات عليه	٤١٤	النعم . البطر والفرح بها
٦١٢	« كونه من آثار صفات الله		« غرور أهلها وزوالها بكفرها وزيادتها
٣٠١	« كونه شأن الربوبية		بشكرها ٤٤٤ وكون قبولها من
٥٧٧	الوساطة بالشفاعة	٢٧	شكرها
٢٦	الوسط خير الأمور	٤٧٤	نعيم الآخرة جسماني وروحاني
٦٦١	الوصايا العشرة نزولها دفعة	٢٦٦	النفس . إضافتها إلى الله
٢١٦	الوصية في السفر		« الكفر بتعظيمها وتخفيفها
	الوعد والوعيد الالهيين والاخلاف في الثاني	٣١٣	« كونها مثني لكل إنسان
٣٧٩		٤٧٩	« الواحدة التي خلقنا منها
٣٠٤	الوعد بالسين وسوف	٦٣٨	نقل الكلام بالمعنى مفسدة له
٦٤٩ و ٦٤٦	الولد اتخاذ الله تعالى	٣٦٧	« المخالف لا يعتد به
٣٣٠	الولي هو الله ، واتخاذ غيره ولياً	٣٩٠	نوح أول رسول
٥٨٨	اليسع عليه السلام	٦٠٤	« والأنبياء من ذريته
٢٢٨ و ٢٢١	اليمين على الشهادة والاقرار	٥٨٦	النور . حقيقته وكونه حسياً ومعنوياً
	« لغوها وتعقيدها وكفارتها ٣٦	٢٩٢	النور وفوائده
	اليهود أخلافهم ٦ عداوتهم للنبي والمؤمنين	١٣٥	
	ثم ميلهم للمسلمين الفاتحين ٣-٧		
٧٧٤	اليونان مراتب الجن عندهم		

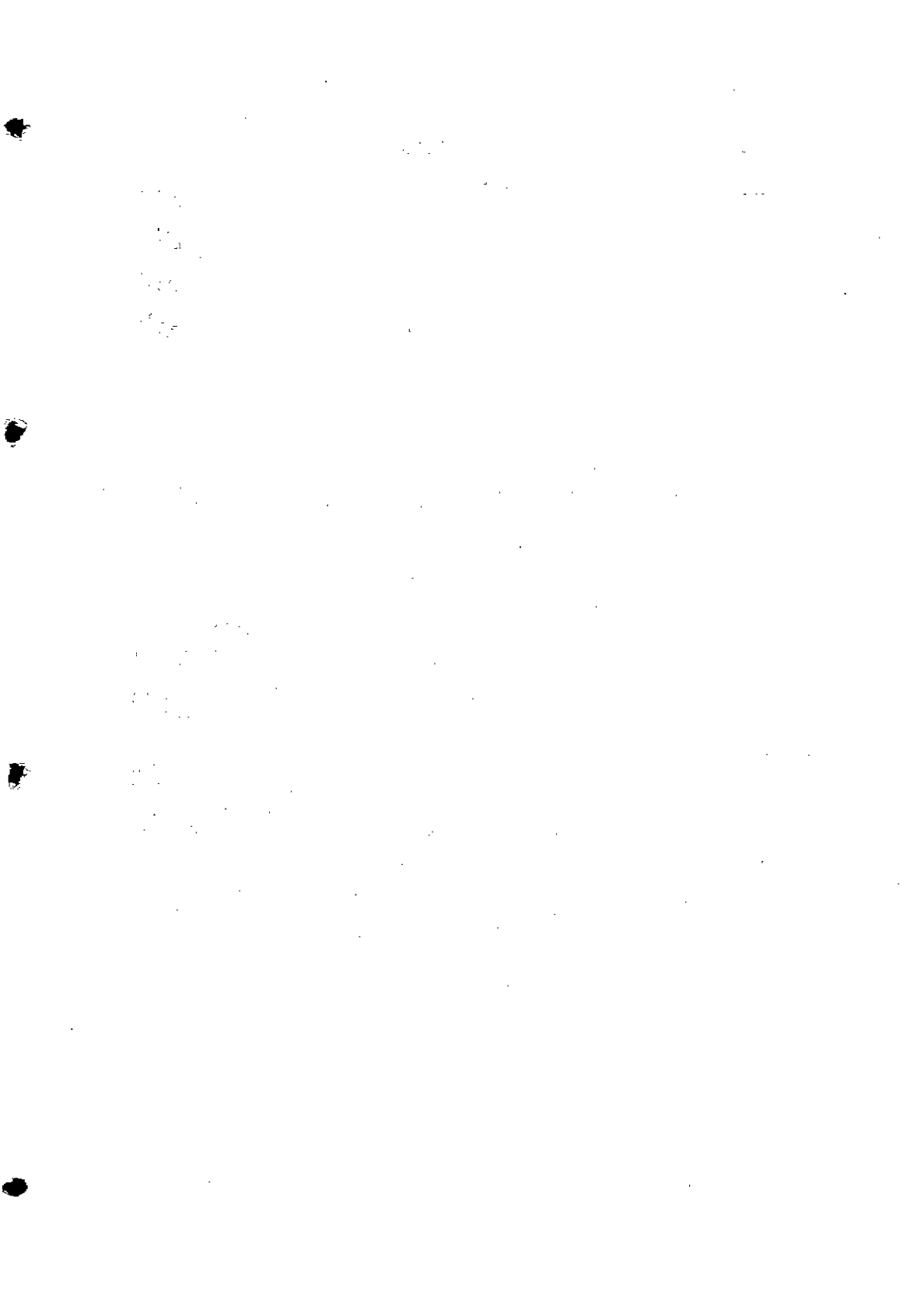
فهرس لبعض الكلم المفردة التي حقق معناها في هذا الجزء

صفحة		صفحة	
٦٥٨	الدرس والمدارسة	٥١٩	الابسال
٥٦٨	الرب	٣٨٠	الابتغاء
٥٧	الرجس	٣٨٤	الاجابة
٢٦٤	سيحان	٦٥١	الادراك
٣٢٠	السخرية	٤٠٧	أرأيتكم
٤١٢	السراء	٣٠٦	الارسال
٦٣٤	السكن	٣٨٤	الاستجابة
٣٨٠	السلم	٥١	الاستطاعة والاطاعة
	الشق وما يرادفه	٣٢٠	الاستهزاء
٢١٩	الشهادة ومشتقاتها	٣٨٠	الاعراض
٤١٢	الضر والضراء	٥٥٩	الافول
٢٥١	الطاعة	٥٦٨	الاله
٧٦٩٦٩	الطعام والطعم	٣٠٦	الانزال من الله
٥٦٨	العبادة	٦١٢	الانشاء
٣٤٦	غدوة والغدوة	٤٣٨	البأس والبؤس والبأساء
٦٢٥	الغمر والغمرات	٦٤٩	البيديع ومادته
٦٣٠	الفرق والخلق وما جانسها	٢٨٩	بين
٦٤١	الفقه	٤٣٦	يكرة والبكرة
٣٠٥	القرن		التسييح
٣٨٠	كبر عليه	٣٨٤	الجواب
٦٥٣	الالطف	٣٠٦	التمكن
٤١٩	المس	١٥١	الحكم
٣٠٦	مكنه ومكن له	٥٦٤	الحيف
٥٥٥	الملكوت	٦٤٦	الحرق والخلق وما جانسها
٦٧٥٥٤	النبيذ	٦٧٥٥١	الحرق

صفحة		صفحة	
٢٦٧	الهول	٢٦٦	النفس
٤٢٠	الوظيفة	٣٨٠	النفق
٦٢٦	اليوم والايام	٢٩٢	النور
		٢٢٠	الجزء

### فهرس آخر لطائفة من مسائل حققها المؤلف ولم يسبق اليها

صفحة		صفحة	
	السحر والمعجزة وبطلانه . تحقيق ذلك	١٨٤ و ٣٨٤	الاستجابة . حقيقتها
١٣٢		٢٥١	الاطاعة والاستطاعة تحقيق معناها
	شهادة غير المسلمين على المسلمين . حكمها	٢٦٤	التسييح وسبحان تحقيق معناها
٢٢٩		٢٦٥ و	
	المضارع استعماله بمعنى الماضي وبمعنى الشأن	٣٥٤	التكذيب بالرب وبآيات الرب
٤٤٧	ومعنى « الدين يؤمنون »		الجناح في المحرمات فعلت قبل تحريمها
٣٠٧	مكنه ومكن له تحقيق معناها	٧٣ — ٧١	
٤٥٨	الورق والحب ، واليابس والرطب	٥٨٧	الحساب وكونه تعالى أسرع الحاسبين



# خطأ وصواب

## تفسير المنار الجزء السابع

صواب	خطأ	صفحة	سطر	صواب	خطأ	صفحة	سطر
قال	وقال	٨	٤٢	بأن يفتحها	أن يفتحها	١٣	٥
وروى	ورواه	٩	٤٣	نعم	نعم	٦	٧
الطلاق وأحكامها	الطلاق	٤٥	عنوان الصفحة	ودعوا	ودعوهم	٨	١٠
لا أفعل كذا	لا أفعل كذا	١٤	٤٥	اليهودية	اليهود	١	١١
أو إن فعلت				الموادة	المودة	٨	١١
كذا ففعل				وهناك	وهناك	٢٤	١٦
ما أملكه حرام				صغره	الصغر	١٦	هامش
أو الطلاق				بالإيمان	بالإيمان	٢	١٧
يلزمني لافعلن				واعتداءه	واعتداء	٢٥	١٨
كذا				أو بالطلاق	بالطلاق	٨	١٩
خبزا وإداما	خبزا	٦	٤٦	وخبزنا	وأخبزنا	٦	٢٣
يقصد	بقصد	٨	٤٦	من	عن	١	٢٣
أهلكم	أهلكم	١٢	٤٧	بالغو	بالغو	١٣	٢٤
والولد	ولا الولد	١٣	٤٧	والشعوثة	والشعوذة	٢	٢٨
واحد	واحد	١٤	٤٧	في حياتهم	من حياتهم	١٠	٣٠
يقطع	يقطع	٢٥	٤٨	النيين	النيين	٦	٣٢
ووجه	وجه	١٩	٥٢	وفي إسناده	في إسناده	٧	٣٢
الحجاز	الحجاز اللغوي	٢١	٥٢	أدناه	أدناها	١٣	٣٦
عن أنس	ونقرأ عن أنس	١٢	٥٣	والحجاز	الحجاز	١٢	٣٨
تحريمها	تحريمها، لأنه قد	٢	٥٤	فعل ما حلف	ما حلف	٢	٤٢
	مضى عليه مدة			والبربه	والبربه فعلا	٢	٤٢
	وهو محتمر			أو تركا			

صواب	خطأ	صفحة	سطر	صواب	خطأ	صفحة	سطر
يوطنون	يوطنون	٧٤	٢	وأنه محرم من وأنه إجماع	١٩	٥٥	
بتحليلهم	بتحليلهم	٧٨	٥	غيرها القدر المسكر منه			
لسكره	لسكر	٧٩	٢٥	المسكر	١٥	٥٦	
الجرنوعان.	الشراب قبل	٨١		يزيد	١٧	٥٦	
وكل مسكر	اختاره وبعد			الحصيب	٢	٥٧	
محرم	زوال اختاره			رضى الله عنه كرم الله وجهه	٢٢	٥٧	
بالإجماع	بطبخه			ما ذكره	٢٢	٥٨	
الأولان زيادة	والسطران الأولان	٨١		وكتوبه	٢٥	٥٨	
من	أحد	٨١	٤	من الشيطان			
ويقطر	أو يقطر	٨١	٩	الشيطان	٢٣	٥٩	
لا يثنافي	لا يثنافي	٨١	١١	المولى	٧	٦٠	
صناعتهم	في صناعتهم	٨١	١٤	على كرم الله			
حلال	حلال قبل	٨٢	١	وجهه			
التمر	اختاره			الذكر	٦١		عنوان الصفحة
السكرى	التمر	٨٢	٩	تنبهم	١٣	٦٢	
من زعم أن حاول إثبات أن	العسكري	٨٢	١٤	والجلف	١٤	٦٢	
كلها	من زعم أن	٨٦	٦	من	١٠	٦٤	
ضرا	كلها حلال	٨٦	٦	الحازم	٤	٦٦	
وهما صريحان	ضرا	٨٦	٧	أمره	١٢	٦٦	
في تحريم كل	فهل يعد	٨٦	٩	رسول الله	٢٠	٦٦	
مسكر وفي	تسميته خجرا			وبيانه	١٠	٦٧	
فهل يعد	فهل يعد			ينضح	٦	٦٨	
ما حرم الحمر ما أكل دينه	فهل يعد	٨٦	١٥	فذكر	٢٣	٦٨	
والبته فيما أكل العام بالإسلام	فهل يعد	٨٦	١٦	ولا تلقوا	٢٥	٦٨	
به الإسلام	فهل يعد			بأيديكم إلى			
وأما	تسميته خجرا			التهلكة			
وأما	فهل يعد	٨٧	١١	ولا قيت	٧	٧١	

صواب	خطأ	صفحة سطر	صواب	خطأ	صفحة سطر
دلالة	دلالة عليه	٢١ ١٠٥	النيذ	النيذ	١٢ ٨٧
أبو حاتم	أبو حاتم	٢٢ ١٠٦	(أى التقيع)		
السياق	للسياق	١٢ ١١٦	الهامش	زيادة	٨٧
التكوينية	الكونية	١٥ ١١٩	١	ما كان يشرب ما يشرب	٨٨
النتية هنا	هنا	١١ ١٢٢	الهامش	زيادة	٨٨
الله لهم	الله	٦ ١٢٣	٢٥	تكون يكون	٩٠
بالقاعدة	والقاعدة	٢٤ ١٢٣	١	فتكون فيكون	٩١
آخر	أخرى	١٠ ١٢٥	مستثناة	مستثنى	
الأقرع	هو الأقرع	١٠ ١٢٨	١١	داء الحمار أو غول الحمر	٩١
القول به	القول	١٨ ١٢٩	غول الحمر	آخر	
لمقصده	لمقصد	١٣ ١٣٨	آخر		
وذراعا	وذراعا	٢١ ١٤٢	١٩	العلم تعلم	٩١
٣٢	بعلمهم	١٦ ١٤٥	٢٠	نعلم العلم	٩١
فتح	فتح به	١ ١٤٦	٢١	والحق أن العلم فالعلم	٩١
بعض	بعضهما	٨ ١٤٩	٩١	الهامش زيادة	
منها	بها	١٤ ١٥٤	٧	٧	٩٤
القياس	قياس	١ ١٥٨	الكراسة التي	قبل هذه قبل	هامش
واصطلاحا	واصلاحا	١٦١ عنوان الصفحة	أن نصححها	كلها	
يحسن	يحسن	١٢ ١٦١	٧	فكسر فكسره	٩٦
خمسة	الحسة	١٦٢ عنوان الصفحة	١١	الذى شربه الذى قد شربه	٩٦
يا أبا عبد الله	أبا عبد الله	١٦ ١٦٣	١٨	١٨	١٠١
ها هنا	هنا	١ ١٧١	١٠٣	عنوان الصفحة	
امرأة ولدت	امرأة	٦ ١٧٤	١٢	١٢	١٠٣
وضع	أوضح	٢١ ١٧٦	١٩	١٩	١٠٥
النخل	٢ هامش النخلة	١٨٢	عم	عم	

صواب	خطأ	صفحة سطر	صواب	خطأ	صفحة سطر
ميزان	ميزانة	١٧ ٢٣٦	الأمانة	الأمانة بالسوء	٥ ١٨٩
فانما	فانما قد	٥ ٢٣٨	تنقطع	تنقطع	١ ١٩٠
عندها	عندهما	٢٤ ٢٣٩	لبادى	بادى	١٣ ١٩٢
ويحق	ويحق	١ ٢٤٠	التحلل	هامش التحليل	٢ ١٩٢
استحق	استحق	١ ٢٤٠	هو الذى	الذى	٢١ ١٩٣
لتحقق	لتحقيق	١٧ ٢٤٢	مسألة	مسألة	١٨ ١٩٦
يوصف	يوصف	٢٤ ٢٤٢	المفروضة	المفروض	١٨ ١٩٦
أغنى	قد أغنى	٢١ ٢٤٦	للمفاسد	لسد المفاسد	١١ ١٩٨
هذا	من هذا	١٩ ٢٥٢	وعمر	وعمرة	١٦ ١٩٩
قال الله	قال	٢ ٢٥٦	وأن	ولا أن	٢١ ٢٠٠
من الجنة	الجنة	١٧ ٢٥٦	المتعلقة	المعلقة	٤ ٢٠١
الرجال	الرجال	١٩ ٢٥٩	البرهان	بالبرهان	١٠ ٢٠٦
كونكم	كونهم	١٥ ٢٦١	اجتماعا	اجتماعا	٢٠ ٢٠٨
تدبير	تدبر	٦ ٢٦٢	أصبت	أصيب	٢ ٢٠٩
ضرب	الضرب	١٥ ٢٦٦	وغيرهم	وغيرهم	٧ ٢١١
٧	١٧	٢٢ ٢٦٧	الله تعالى	الله	٢٢ ٢١١
ولا بأعلم	ولا أعلم	٩ ٢٦٨	وانهوا	وانهوا	١٤ ٢١٢
لرسل	الرسل	١٨ ٢٧٥	ولا لأحبابى	ولأحبابى	١٩ ٢١٢
تحكم	حكم	١٦ ٢٨٢	نصح	نصه	٢ ٢١٥
سور	سورة	٢١ ٢٨٤	الأرض	الأرض	١٢ ٢١٥
الصلاح	صلاح	٥ ٢٨٥	الدر	هامش الدار	١ ٢١٧
وإذا	وإذا	١٨ ٢٨٥	كيفية	كيفية	٧ ٢٢٠
وبعدها	وما بعدها	٢٨٧	تحبسونهما	تحبسونها	٨ ٢٢١
أولها	أوائلها	٨ ٢٨٧	لا تجعل	لا تجعل	١٢ ٢٢٢
في الصور	في السور	٢١ ٢٨٧	تحقق	تحقيق	٥ ٢٢٨
سورتا	سورة	٥ ٢٨٩	الأولين	الأولين	٥ ٢٢٨
			بنفسه	لنفسه	٦ ٢٣٣
			نضيع	نضع	٤ ٢٣٥



صواب	خطأ	صفحة سطر	صواب	خطأ	صفحة سطر
ما تدعو	ما تدعوا	٦ ٣٤٨	سورة	سورتي	٨ ٢٨٩
قال	قالوا	١٣ ٣٤٩	والنبايح	والنبايح	٩ ٢٨٩
(إذ) كلمة	(إذا) كلمة	٦ ٣٥١	وزاد	زاد	٢ ٢٩٣
(إذ) مقام	(إذ) مقام	٦ ٣٥١	يقضيه	يقضيه	٥ ٢٩٧
عادهم	عادتهم	١٩ ٣٥٦	على التقليد	عن التقليد	١٧ ٣٠١
والأعمال	وسوء الأعمال	١٦ ٣٥٧	بالغيب	الغيب	٦ ٣٠٢
عبارة	عبادة	١ ٣٥٨	سدوا	أسدوا	١٤ ٣٠٢
على	على	٢ ٣٥٨	منه	منها	١٩ ٣٠٢
وقف	أوقف	١٢ ٣٥٨	عليها	عليها	١٣ ٣٠٩
وعبادة	وعيادة	٦ ٣٥٩	خلقه	خلقه	٨ ٣١٦
حسابا	حسابها	٢ ٣٦١	الموجودات	الموجود	١٣ ٣١٦
صاحبها	صاحبه	٩ ٣٦٢	تقدم	وقد تقدم	٤ ٣١٩
المقصودة	المقصود	١٦ ٣٦٣	أبي	أبي	١٠ ٣١٩
العجز	العجر	٢٢ ٣٦٨	مشاهد	مشاهدة	١٩ ٣١٩
منها	منه	١٤ ٣٧٧	٣٢٥ عنوان البعث والجزاء البعث رحمة		
ما يقولون	ما يقولون	١٦ ٣٧٧	والجزاء	رحمة	الصفحة
يكون	يكون	١٩ ٣٧٧	إلحاء	الايحاء	٨ ٣٢٥
غيره	٣هامش غيره	٣٧٨	روى	وروى	١٦ ٣٢٧
مصادر	٤هامش مصاد	٣٧٨	جمع	جميع	٢١ ٣٢٧
البعي	البعي	٤ ٣٨١	أأخذ	أأخذ	٣ ٣٣١
يؤول	ويؤول	١٢ ٣٨١	والاستعانة	والاستعانة	١٢ ٣٣١
فذهب	فذهب	٢٥ ٣٨١	الله تعالى	الله	١٢ ٣٣٣
النبي ونوح	النبي	٣٨٣ عنوان الصفحة	إليها	إليهما	٢١ ٣٣٤
يختار	يختار	٢١ ٣٨٣	تجرى	تجرى	٨ ٣٣٥
دعا يا من	يا من دعا	٤ ٣٨٤	بعث	بعث	١٨ ٣٣٨
السؤال	السؤال	١٥، ١٣ ٣٨٤	الرواية	لرواية	١٩ ٣٣٨
الجامدين	الجامدين	٢ ٣٨٦	وتابعا	وتابعا	١٦ ٣٤٣

صواب	خطأ	صفحة سطر	صواب	خطأ	صفحة سطر
محدد	محدد	٨ ٤١٦	شهوآت	شهوآت	٢ ٣٨٧
بأبصاركم	أبصاركم	٩ ٤١٨	الحيوانات	الحيوانات	٤ ٣٩٠
يرد في	يرد	٤ ٤٢٠	المكلفين	التكلفين	١٣ ٣٩٠
بما خزنه	أخزنه	١٥ ٤٢١	بحشر	يحشر	٧ ٣٩٣
وحفظه أخزنه			وتقدمه	وتقومه	١٩ ٣٩٤
الله	الله	٢٤ ٤٢١	ومجازيها	ومجازيها	١٠ ٣٩٨
يمكن	يمكن	١٣ ٤٢٢	خفيرا	خفير	١٤ ٣٩٨
وسيلة	سيلة	١١ ٤٢٤	فشرا	فشمر	١٤ ٣٩٨
بما يكون	ما يكون	٣ ٤٢٥	الذباب	الذئاب	١١ ٣٩٩
استدللت بها	استدللت	٢١ ٤٢٦	صاحبه مثلا	صاحبه مثلا	١٥ ٣٩٩
بأن يقال	أن يقال	١٥ ٤٢٧	ووقفت	ووقفت	٨ ٤٠٠
المتقدمة	المتقدمة	١٧ ٤٢٧	وعلى	على	١١ ٤٠٠
ذكرنا	قررنا	١٨ ٤٢٧	قالى	قالى	٢٢ ٤٠٠
ما قرره	ما ذكره	١٨ ٤٢٧	يعترى	يعترض	٧ ٤٠١
إن	أن	١٠٤٦ ٤٣٠	منبثة	منبثه	٦ ٤٠٢
تحقيق	تحقيق	٢ ٤٣٣	يتمعون	يتمعون	١ ٤٠٨
الخبر	الخبر	٤ ٤٣٣	بعد	لم بعد	٥ ٤٠٨
سياق	سياق	٦ ٤٣٣	الخيالية	الخيالية	٢٤ ٤٠٩
الأولون	لأولون	١١ ٤٣٣	والبأس	والبأس	٢٥ ٤٠٩
أن تتبعك	إن تتبعك	١٨ ٤٣٣	ذكر	ذكرت	٩ ٤١١
الحلفاء	الحلفاء	٤ ٤٣٤	المختصر	المختصر	٤ ٤١٢
والحلفاء	والحلفاء	٦ ٤٣٤	الرجفة	الراجفة	٢٠ ٤١٢
ترد	ترد	١٦ ٤٣٤	فعلاء	فعلا	٤ ٤١٢
غير	غير	١٢ ٤٣٦	نائبين	نائبين	٢٠ ٤١٣
		هامش	مبلسون	مبلسون	١٦ ٤١٤
وجهه	وجه	٨ ٤٣٨	ضبعا وضبعة	ضبعا	٢١ ٤١٤
الذكاء	الذكاة	٢٠ ٤٣٨	بالاختيار	بالاختيار	٢٤ ٤١٤

صواب	خطأ	صفحة سطر	صواب	خطأ	صفحة سطر
العلوم	العلوم	٢٥ ٤٦٨	إذ	إذا	٢٢ ٤٣٨
الأزهرية	والأزهرية		إذ	إذا	١ ٤٤٠
إننا نحن	أنا نحن	١ ٤٧٠	العرض	العرض	٣ ٤٤٠
إن أولية	أن أولية	٢٥ ٤٧٠	لأصحابه	لأصحابها	٢١ ٤٤٤
من التشبيه	من التشبيهة	٢ ٤٧٢	فاعتذر	فاعتز	١١ ٤٤٦
إذ قال	إذا قال	٤ ٤٧٢	ققرأها	ققرأ	١٨ ٤٤٦
شأنى القلب	شأنى القلب	١٠ ٤٧٥	للموصول	للموصولين	١٣ ٤٤٧
يمن	يعين	١٦ ٤٧٥	يخشون	يخشون	٦ ٤٤٨
لا كإيمان	لا كإيمان		بمغفرتهم	بمغفرتهم	٧ ٤٤٩
بتخصيصها	بتخصيصها	١٦ ٤٧٦	وإن	وأن	١٤ ٤٤٩
وقيل إن	وقيل إ	٧ ٤٨٢	الجواب : إنه	الجواب : إنه	٤ ٤٥٠
« توفيه »	« توفته »	٧ ٤٨٤	( نقص )	( نقص )	١ ٤٥٥
بإدارته	بإرادته	١٤ ٤٨٤	بالموجود	بالموجود	٥ ٤٥٨
ويغفلون	ويغفلوا	٢٠ ٤٨٧	للعلم المعلول	للعلم المعلول	١٧ ٤٥٩
( أحيينا )	( أحيينا )	٢٠ ٤٨٩	الموجود	إن الموجود	١٨ ٤٥٩
وتحت	وتحت	٤٩٠ رأس	الصادر منه	الصادر عنه	٢٣ ٤٥٩
		الصفحة	إنه تعالى	إنه تعالى	١٥ ٤٦١
ببعض آياته	ببعض آياته	٣ ٤٩٠	فكذلك	فكذلك	١ ٤٦٢
لا فرق فيها	لا فرق فيها	٩ ٤٩٠	تغييرها على	تغييرها على	٢١ ٤٦٢
من تحوتهم	من تحوتهم	١٥ ٤٩١	بتلقيها	بتلقيها	٩ ٤٦٤
زمن من تزييله	زمن من تزييله	١٠ ٤٩٢	بماء الذكر	في الرحم	
وأذواق	وأذواق	١٦ ٤٩٢	ماء الذكر	ماء الذكر	
وادكاراً	وادكاراً	٧ ٤٩٧	أطال الله	أطال الله في	٢١ ٤٦٧
كان وقفنا بل	كان وقفنا بل	١٧ ٤٩٧	عمرنا	عمرنا	
وقف	وقفنا بل وقف		وأجيب	وأجبت	٦ ٤٦٨
مرارا	مرارا		كالأستاذ	كالأستاذ أحمد	٩ ٤٦٨
وظن جاهير وطن	وظن جاهير وطن	١٣ ٤٩٨	الشيخ محمد		

صفحة سطر	خطأ	صواب	صفحة سطر	خطأ	صواب
١٤ ٤٩٨	فعمدت همهم	فعمدت همهم	٣ ٥٤٢	المصيب	المصيبة
٧ ٤٩٩	سن	سنن	٢ ٥٤٣	أه	أنه
٥ ٥٠٢	أبرزه	أبرزوه	١٨ ٥٤٣	أنها	إنها
٧ ٥٠٢	نجزي	يجري	١٥ ٥٤٥	وأحبهم	وأحبه
٩ ٥٠٥	أن تخرج	أن نخرج	٧ ٥٤٦	بالاستغفار	بالاستغفار له
١٣ ٥٠٥	تباعا	اتباعا	٢ ٥٤٩	إعهم	إعلام
٢١ ٥٠٨	من سلطانه	من سلطان	٦ ٥٥٥	تختص	مختص
٩ ٥١٠	من بأنه سرقة	بأنه سرقة	٩ ٥٥٥	ملكوتا	ملكوتا
	الحاشية		١٥ ٥٥٥	الخبيرين	الخبيرين
٢٠ ٥١١	الحياب	الحياب	٢٣ ٥٥٥	الإرادة	الإراءة
٢٥ ٥١١	أسقط	أسقطت	٥٥٦	الرأس في الكواكب	في الكواكب
١٦ ٥١٣	أخذ	أحد	٤ ٥٥٦	ولأجل إن	ولأجل أن
١٣ ٥١٤	ألغنه الله	لعنه الله	٦ ٥٥٦	وقيل أن	وقيل إن
١٦ ٥١٦	قد	وقد	٢٥ ٥٥٦	الكواكب	الكواكب
١٦ ٥٢٣	والسكناية	والنكته	١ ٥٥٩	الباطل	الباطن
١ ٥٢٤	( استهوته )	( استهوته )	١٧ ٥٦٣	سها	سهاها
	وهو محتمل	وهو محتمل	٣ ٥٦٤	وأن	وإن
١ ٥٢٦	أن النبي	إن النبي	١٩ ٥٦٧	( أزور )	( أور )
١٩ ٥٣٠	المطرده ،	المطرده	٤ ٥٧٣	صوره	صورة
	والمشتملة	والمشتملة	١٦ ٥٧٣	آية الشمس	آية بعد الشمس
٢ ٥٣٤	الحليل الرحمن	الحليل الرحمن	٢٠ ٥٧٣	بوجهين	بوجهين
١٠ ٥٣٤	أته	أنه	٢٣ ٥٧٤	أهم	إهم
٤ ٥٣٦	القبول	بالتبول	٦ ٥٧٥	وتخذي	وتخذي
٧ ٥٣٦	يأبيه	بأبيه	١٢ ٥٧٨	دعواهم ،	هم دعواهم وهم
٨ ٥٣٦	آرز	آزر	١٦ ٥٧٨	أن	إن
٣٨ ٥٣٨	نجاه	ينجاه			
٧ ٥٤١	ككثيرة	ككثير			

صواب	خطأ	صفحة سطر	صواب	خطأ	صفحة سطر
وهم يكررون	وهم بكررون	٢٠ ٦١٩	عقاب	عذاب	٦ ٥٨١
الذى	الذى	٤ ٦٢٠	ولده	ولد	٦ ٥٨٢
أو أعمال	وأعمال	١٢ ٦٢٠	وبصرف	ويصرف	١٤ ٥٨٣
بلغ	بلغ	١٤ ٦٢١	إن	أن	٤ ٥٨٦
نزل	أنزل	١٥ ٦٢١	يكونون	يكون	٤ ٥٨٨
على	عل	٢ ٦٢٤	تقديم	تقديم	١٥ ٥٨٨
أملى	أتلى	٢٠ ٦٢٤	إن	أن	٥ ٥٩١
السدى	للسدى	٢٢ ٦٢٤	الفهم	لفهم	٦ ٥٩١
وثنتين	واثنتين	٢ ٦٢٥	لم يرو	لم يروى	٩ ٥٩١
بعد	عند	١٤ ٦٢٥	الجزم	الحرم	٢٢ ٥٩١
بعد	بعد	١٩ ٦٢٥	إن	أن	١٨ ٥٩٣
السائرة	السائرة	٢٤ ٦٢٥	ويعيدون	ويعدون	٩ ٥٩٥
وأنه	وإنه	١٥ ٦٢٦	إلا أتباعه	إلا أتباعه	٤ ٥٩٦
تغير	تغير	٩ ٦٢٧	إن	أن	١٦ ٥٩٦
المسيت	المسيت	٩ ٦٢٩	بعث	بعثك	٥ ٥٩٧
النيات	النيات	٤ ٦٣٠	بالاختبار	لاختبار	١١٦٩ ٦٠١
لنكتة	النكتة	٢١ ٦٣١	أن نوحاً	إن نوح	١٦ ٦٠٢
من أمامه	من أمامه	١٣ ٦٣٣	أكثر	أكثر	١٦ ٦٠٣
الذى يخرج	الذى يخرج	١١ ٦٣٤	بأنه	أنه	٢٤ ٦٠٣
الارادية	الادارية	٨ ٦٣٥	لإخبار	لأخبار	١٠ ٦٠٥
فتقتل	فتقتل	٩ ٦٣٥	بالضرورة	الضرورة	١٩ ٦٠٦
تعرف	تعرف	٧ ٦٣٦	يوحى	يوحى	١٢ ٦٠٧
جزاف	جزاف	١٠ ٦٣٦	وفى	أوفى	٢ ٦٠٩
أبعاد	إبعاد	٢٣ ٦٣٧	الله فائدة	الله فائدة	٤ ٦١١
شبهه	شبهة	١٣ ٦٣٩	الأصوب	الصواب	١٨ ٦١٥
تخترمه	تخترمه	٢٢ ٦٤٠	معروفاً	مفهوماً	٣ ٦١٧

صواب	خطأ	صفحة سطر	صواب	خطأ	صفحة سطر
وجهل	وجهل	٦٥٦ الرأس	النهاية إن	النهاية أن	٦ ٦٤١
كنها	وكنها		والانفاق	والانفاق	٩ ٦٤٤
النفوذ	النفوذ	٨ ٦٥٦	المراتب	الراتب	١ ٦٤٥
اللطيف	اللاطف	١٣ ٦٥٦	تأ يرد	تأ يراد	١٤ ٦٤٦
هذه السورة	هذه السور	١٦ ٦٥٨	كذبا أهو	كذبا اه	٧ ٦٤٧
بمثل	مثل	١٩ ٦٦١	ولعل	لعل	
باليان	فاليان	١ ٦٦٢	الفرس	القرص	١٩ ٦٤٨
وحكنا	أو حكنا	٢٤ ٦٦٢	خالقهما	خالقها	٢٢ ٦٤٩
السب	السباب	٩ ٦٦٤	ومبدعها	ومبدعها	
وإن	وأن	٣ ٦٦٦	أن الله	إن الله	٣ ٦٥٠
المراد	المراء	٢٤ ٦٦٦	بالحدود	بالحدود	٢ ٦٥٢
واستشكل	واششكل	٢٥ ٦٦٦	إعمال له	أعمال له	٥ ٦٥٢
والتعير	والتعير	٤ ٦٦٧	كإعماله	كأعماله	
الشقاق بين	الشقاق وبين	٣ ٦٦٨	سلم	أسلم	١٠ ٦٥٢
يهدون	يهددون	٦ ٦٦٩	بتجليه	يتجليه	٢٢ ٦٥٢
الأخبار	الأخبار	٧ ٦٦٩	يوصل	يواصل	٥ ٦٥٤
الإخلق	الأخلق	٦ ٦٧٢	كأفي	كأل في	١٨ ٦٥٥
وأثقة	أثقة	١٣ ٦٧٢	عنصريه	عنصرية	٢٥ ٦٥٥

﴿ انتهى خطأ صواب الجزء السابع من تفسير المنار ﴾