

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
كلية القرآن الكريم والدراسات الإسلامية
قسم التفسير

مشكل القرآن الكريم في تفسير ابن عاشور جمعاً ودراسة

مشروع رسالة علمية مقدم لنيل درجة العالمية العالية (الدكتوراه)

إعداد الطالب

علي بن عبد الله بن حمد السكاك

إشراف

أ.د. عبد العزيز بن صالح العبيد

العام الجامعي

١٤٣١-١٤٣٢ هـ

معارضته لغيره، وهو ما وقع شيءٌ منه للصحابة رضي الله عنهم، لكنّه سرعان ما يزول بعرضه على النبي صلى الله عليه وسلم، حيث يجيبهم عما سألوا، ويدفع عنهم ما استشكلوا^(١)، ومن ذلك:

ما أخرجه البخاري ومسلم من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، قال: لَمَّا نزلت: **ثَأْبُ بٍ بٍ** [الأنعام: ٨٢] شقَّ ذلك على المسلمين، فقالوا: يا رسول الله، أئِنَّا لا يظلم نفسه؟ قال: (ليس ذلك، إنما هو الشرك، ألم تسمعوا ما قال لقمان لابنه وهو يعظه: **ثُ قُ قُ قُ قُ قُ قُ جُ جُ جُ جُ جُ** [لقمان: ١٣])^(٢).

وأخرج البخاري ومسلم أيضاً من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه: أن رجلاً قال: يا نبي الله، كيف يحشر الكافر على وجهه يوم القيامة؟ قال: (أليس الذي أمشاه على الرجلين في الدنيا قادراً على أن يمشيه على وجهه يوم القيامة؟) قال قتادة^(٣): بلى وعزّة ربنا^(٤).

ولمّا توفي النبي صلى الله عليه وسلم، وانقرض ذلك الجيل -الذي قلَّ عنده استشكال النصوص، لسلامة قصده، وصحة فهمه، ووضوح الخطاب لديه- كثر السؤال عن المشكل واشتدت الحاجة إلى بيانه وكشفه، وهكذا كلما بعد الناس أو الزمان عن آثار النبوة، وانتشر الجهل وقلَّ العلم، وظهرت الأهواء، عظمت الحاجة إلى بيان المشكل وكشفه^(٥).

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

ووجود النصوص التي يستشكل ظاهرها إنما هو لحكمة بالغة، وأمر مقصود شرعاً؛ ليلو الله تعالى

(١) ينظر: مختصر الصواعق (١/١٦٤).

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

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

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

(٥) ينظر: مجموع الفتاوى (١٧/٣٠٧).

ما في النفوس، ويمتحن ما في الصدور، ويسر للعلماء أبواباً من الاجتهاد، والجهاد يرفعهم الله بها درجات^(١).

ومن هنا اهتم العلماء بجمع النصوص المشككة في كتاب الله تعالى، ودفع الإشكال عنها^(٢).

ولا يخفى على أهل العلم عموماً وأهل التفسير خصوصاً أن كتاب "التحرير والتنوير" للإمام الطاهر ابن عاشور قد تميز عن غيره من التفاسير المتأخرة بميزات، ويدل على ذلك إمامة مصنفه، وسعة أفقه، وكثرة معارفه، وإن تأخرت طبقة مؤلفه فقد أتيح لصاحبه الاستفادة من تراث وجهود العلماء قبله، فقد عكف -رحمه الله- على هذا التراث فدرسه واستوعبه، ولذلك استطاع أن يضيف ويجدد في هذا الفن، مع سيره على سنن من سبقه، وسلوكه جادة العلماء قبله. فلأجل هذا بدا لي أن أسهم بجهد متواضع في هذا الجانب، وذلك من خلال جمع ودراسة "مشكل القرآن" عند الطاهر ابن عاشور، وسميته: ((مشكل القرآن الكريم في تفسير ابن عاشور - جمعاً ودراسة)).

أسباب اختيار الموضوع:

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

١ - أنه متعلق بأصل من أصول الدين، وهو هذا الكتاب العظيم، فيسهم في إزالة ما استشكل من آياته.

٢ - أن الطاهر ابن عاشور أولى مشكل القرآن الاهتمام والعناية، وطول النفس في دراسته، والجواب عن إشكالاته.

٣ - أن المتأمل في استشكالات الطاهر يجدها في الغالب هي استشكالات للمفسرين نقلها الطاهر عنهم، ومن جملة المفسرين: من كان له اهتمام بالتفسير من الصحابة الكرام كعمر، وابن عباس رضي الله عنهما، ثم من أتى بعدهم كالطبري، وابن العربي، والقرطبي. وكثيراً ما يقول: وهذا استشكله جمع

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

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

من المفسرين، أو: أشكل على المفسرين هذا القول، أو: هذه الآية قد عدت من المشكل في القرآن.
 ٤ - أن الغالب والأكثر في استشكالات الإمام الطاهر لها مكانتها وقوتها، بحكم أنه اطلع على كتب التفاسير التي سبقتها، وكذلك لم يجعل كل مشكل معتبراً إلا ما كان له حظ من النظر.

٥ - الدرجة العلية، والمكانة السنية، للإمام الطاهر بين علماء التفسير، وما حظي به كتابه من قبول واهتمام.

٦ - أن الإشكال الطارئ على قارئ القرآن قد يحول بينه وبين التدبر للآيات، وقد أمر الله تعالى بتدبر القرآن: ﴿يَجْزِيكَ يَوْمَئِذٍ الَّذِي أَبْقَيْتَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَّا تُبْصَرُ وَلَا تُمْسَقُ وَلَا يُغْنَىٰ عَنْهَا يَوْمَئِذٍ الْكَلِمَةُ﴾ [النساء: ٨٢]، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُرْءَانَهُمْ يُتْلَىٰ لَكَ فِي حَقِّ مَقَامٍ رَّحِيمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨]، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُرْءَانَهُمْ يُتْلَىٰ لَكَ فِي حَقِّ مَقَامٍ رَّحِيمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

٧ - أن التدبر لا يمكن إلا بفهم المعاني، وفهم المعاني هو غاية علم التفسير، ومن هنا وجب الاعتناء بهذا العلم؛ إذ هو أحد فروع علم التفسير^(١).

٨ - التعرف على أسباب وأنواع المشكل القرآني، وكذلك التعرف على طرق دفع المشكل فتسلك وتتبع.

٩ - دراسة هذا العلم سبيلاً إلى زيادة الإيمان؛ لأن النفس تطمئن إلى معاني كتاب الله تعالى، وأنها حق لا اختلاف فيها ولا تضاد.

١٠ - في دراسة هذا العلم ردُّ على الزنادقة، كما فعل الإمام أحمد - رحمه الله - في كتابه (الرد على الزنادقة والجهمية)؛ حيث قام - في صدر كتابه هذا - بالجمع والتأليف بين آيات ادعى هؤلاء الزنادقة التعارض بينها^(٢)، وكذلك فعل ابن قتيبة^(٣) في (تأويل مشكل القرآن)، واقتفى أثرهما أبو الحسين المَلْطِي^(٤) في كتابه: (التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع)، الذي نقل فيه عن مقاتل بن

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

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

(٣) هو أبو محمد، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدِّيَنُورِي، الإمام النحوي اللغوي، صاحب التصانيف النافعة، توفي سنة (٥٢٧هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (ج ١٣/ص ٢٩٦)، وشذرات الذهب (ج ٣/ص ٣١٨).

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

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

- ١١ - هذا العلم إظهارٌ لجانب من جوانب الإعجاز في القرآن الكريم.
- ١٢ - هذه الموضوعات إظهارٌ لنوع من أنواع جهاد العلماء، في الذب عن القرآن الكريم.
- ١٣ - الوصول إلى الحق مع وجود المشكل لا بد أن يتخلله مزيد من الصعوبة والمشقة، وذلك يوجب مزيداً من الثواب للباحثين عن الحق في دفع ما استشكل من الآيات.
- ١٤ - دراسة هذا الموضوع بيانٌ وتعريفٌ بمؤلفات ومناهج الأئمة في هذا المضمار^(٢). فتعيّن لهذه الأسباب الاعتناء بهذا الموضوع.

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

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

خطة البحث

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

التالي:

المقدمة

وتشتمل على:

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

التمهيد

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: ابن عاشور وتفسيره. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: ترجمة موجزة لابن عاشور.

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

المبحث الثاني: منهج ابن عاشور في مشكل القرآن الكريم. وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: التعريف بعلم مشكل القرآن.

المطلب الثاني: ضابط المشكل عند ابن عاشور.

المطلب الثالث: عباراته في بيان المشكل.

المطلب الرابع: منهجه في إيراد المشكل.

المطلب الخامس: منهجه في دفع المشكل.

المطلب السادس: أنواع المشكل عند ابن عاشور.

الفصل الأول: مشكل المعنى

وفيه ستة وعشرون مبحثاً.

وهي على النحو التالي:

المبحث الأول: مشكل المعنى في سورة البقرة. وفيه أربعة مطالب:

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

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿جِئْتُمْ نَارًا مِّنْ جَهَنَّمَ لَمَّا يُدْعَىٰ إِلَىٰ الْحِجَابِ﴾

[الأنفال: ٦٦]

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

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ الَّتِي كَفَرُوا بِهَا لَعَنَ اللَّهُ مَن كَفَرَ﴾

[التوبة: ٢٩]

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ الَّتِي كَفَرُوا بِهَا لَعَنَ اللَّهُ مَن كَفَرَ﴾

[التوبة: ٨٠]

المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ الَّتِي كَفَرُوا بِهَا لَعَنَ اللَّهُ مَن كَفَرَ﴾

[التوبة: ١٠١]

المطلب الرابع: المشكل في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ الَّتِي كَفَرُوا بِهَا لَعَنَ اللَّهُ مَن كَفَرَ﴾

[التوبة: ١٢٧]

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

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ الَّتِي كَفَرُوا بِهَا لَعَنَ اللَّهُ مَن كَفَرَ﴾

[١٠١]

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ الَّتِي كَفَرُوا بِهَا لَعَنَ اللَّهُ مَن كَفَرَ﴾

[النحل: ١٢٤]

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

المشكل في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ الَّتِي كَفَرُوا بِهَا لَعَنَ اللَّهُ مَن كَفَرَ﴾

[الإسراء: ٥٦]

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

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ الَّتِي كَفَرُوا بِهَا لَعَنَ اللَّهُ مَن كَفَرَ﴾

[مريم: ٢٠]

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ الَّتِي كَفَرُوا بِهَا لَعَنَ اللَّهُ مَن كَفَرَ﴾

[مريم: ٧١]

المبحث الحادي عشر: مشكل المعنى في سورة طه. وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ الَّتِي كَفَرُوا بِهَا لَعَنَ اللَّهُ مَن كَفَرَ﴾

[طه: ٥٦]

المبحث الثاني عشر: مشكل المعنى في سورة الحج. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ الَّتِي كَفَرُوا بِهَا لَعَنَ اللَّهُ مَن كَفَرَ﴾

[الحج: ٦٠]

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

المشكل في قوله تعالى: چ

ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك

[المائدة: ١٩]

المبحث الرابع: موهم الاختلاف والتناقض في سورة يونس. وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: چ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ

ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك

[٢٨]

المبحث الخامس: موهم الاختلاف والتناقض في سورة الأنفال. وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: چ ق ق ق ق ق ق ق ق ق ق ق ق ق ق ق ق ق ق ق

ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك

[الأنفال: ١٩]

المبحث السادس: موهم الاختلاف والتناقض في سورة الإسراء. وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: چ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ

ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك

[الإسراء: ٩٧]

المبحث السابع: موهم الاختلاف والتناقض في سورة النمل. وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: چ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □

ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك

[٨٨]

المبحث الثامن: موهم الاختلاف والتناقض في سورة فاطر. وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: چ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □

ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك

[فاطر: ١١]

المبحث التاسع: موهم الاختلاف والتناقض في سورة محمد. وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: چ ہ ہ ہ ہ ہ ہ ہ ہ ہ ہ ہ ہ ہ ہ ہ ہ ہ ہ ہ

ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك

[محمد: ٣٦-٣٨]

المبحث العاشر: موهم الاختلاف والتناقض في سورة النجم. وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: چ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □

ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك

[النجم: ٣٩]

الفصل الرابع: المشكل في السياق أو في موقع الآيات

وفيه سبعة مباحث:

وفيها: أهم النتائج، والتوصيات التي توصلت إليها.

الفهارس

فهرس الآيات.

فهرس الأحاديث.

فهرس الأعلام.

فهرس المراجع والمصادر.

فهرس الموضوعات.

منهج البحث

سلكت في كتابة هذا البحث المنهج الآتي:

- ١ - قمت بتتبع الآيات التي نص المؤلف على إشكالاتها، وأجاب عن ذلك، سواء رأى أنها مشكلة، أو نقل ذلك عن غيره، وشارك في الجواب عنه، ثم ميزت نوع إشكال كل آية، وذلك -بعد إعانة الله- بإيراد جميع الإشكالات الواردة في الكتاب.
- ٢ - لما كان ضابط الإشكال مشكلاً، ويصعب تحديده، فما يكون مشكلاً عند شخص قد لا يكون كذلك عند آخر، فقد التزمت ألا أدرج آية في هذا البحث إلا وقد نص الطاهر ابن عاشور على أنها مشكلة، أو ما يقوم مقام النص، معرضاً في ذلك عن ذكر آيات الصفات وعدم إيرادها مع المشكل؛ التزاماً بمنهج أهل السنة والجماعة في هذا الباب.
- ٣ - اجتهدت في دراسة الآيات المشكلة لتكون بطريقة تتناسب مع الأصل الذي قام عليه البحث، وذلك بتقسيمها على النحو التالي:
 - أ- أذكر نص كلام الطاهر ابن عاشور في نصه على المشكل عند كل آية أوردها.
 - ب- تحرير محل الإشكال.
 - ج- دفع الإشكال.
- ٤ - دفعت الإشكال أولاً بنقل كلام الإمام الطاهر ابن عاشور، ثم الزيادة عليه من كلام غيره بما يوافقه، أو يخالفه إذا تبين لي بالدليل رجحان قول المخالف.
- ٥ - لا أذكر ما يتعلق بالآية من مسائل أخرى، ما لم تكن ذات صلة واضحة في دفع الإشكال.
- ٦ - عزو الآيات إلى سورها، بذكر اسم السورة، ورقم الآية، مع كتابتها بالرسم العثماني.
- ٧ - تخريج الأحاديث والآثار من مصادرها الأصلية.
 - فإن كان الحديث أو الأثر في الصحيحين، أو أحدهما فإني أكتفي بالإحالة إليهما، ولا أذكر تخريج غيرهما إلا لفائدة إسنادية أو متنية.
 - أما إذا كان الحديث أو الأثر في غير الصحيحين فإني أجتهد في تخريجه من المصادر الحديثية المشهورة، مع بيان درجته، والحكم عليه من كلام أهل العلم.

- ٨ - ترجمت للأعلام غير المشهورين.
- ٩ - عرفت بالفرق.
- ١٠ - بينت معاني الألفاظ الغريبة، وضبطت ما يحتاج إلى ضبط.
- ١١ - وثقت النقول، ونسبتها إلى أصحابها.
- ١٢ - التزمت بعلامات الترقيم.
- ١٣ - وضعت خاتمة في آخر الرسالة، بينت فيها أهم نتائج وتوصيات هذا البحث.
- ١٤ - وضعت عدة فهارس في آخر الرسالة؛ تسهياً للوصول إلى ما حوته من مسائل وغيرها، وذلك على النحو التالي:
 - أ- فهرس الآيات.
 - ب- فهرس الأحاديث.
 - ج- فهرس الأعلام.
 - د- فهرس المراجع والمصادر.
 - هـ- فهرس الموضوعات.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

التمهيد

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: ابن عاشور وتفسيره. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: ترجمة موجزة لابن عاشور.

المطلب الثاني: التعريف بكتاب التحرير والتنوير وبيان قيمته العلمية.

المبحث الأول: ابن عاشور وتفسيره

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: ترجمة موجزة لابن عاشور

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

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

-
- (١) اعتنى كثير من الباحثين بشخصية الطاهر ابن عاشور، فمنهم: من أفردها بالتأليف في تراجم مستقلة، تناولت شخصيته، وبيئته الاجتماعية، وحياته العلمية، ونتاجه العلمي، ونواحي شتى من حياته، ومن هؤلاء:
١. الشيخ محمد الحبيب بن الخوجه، في كتابه: شيخ الإسلام، الإمام الأكبر، محمد الطاهر ابن عاشور.
 ٢. الدكتور بلقاسم الغالي، في كتابه: شيخ الجامع الأعظم، محمد الطاهر ابن عاشور، حياته وآثاره، وكتابه: الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، رائد الفكر الإسلامي.
 ٣. الأستاذ خالد الطباع، في كتابه: محمد الطاهر بن عاشور، علامة الفقه وأصوله، والتفسير وعلومه.
 ٤. خصته مجلة جوهر الإسلام بعدديها ٣-٤ السنة العاشرة (١٣٩٨هـ) تضمنا العديد من المقالات والبحوث والمدخلات حول الشيخ، وحياته، وإنتاجه العلمي والأدبي.
- ومنهم: من تناوله في كتب التراجم والأعلام، مثل:
١. تراجم المؤلفين التونسيين، لمحمد محفوظ.
 ٢. وكتاب الأعلام، للزركلي.

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

١. الشيخ: محمد الحبيب خوجة، في تحقيقه كتاب مقاصد الشريعة للإمام الطاهر.
٢. الشيخ: محمد الطاهر الميساوي في تحقيقه أيضاً مقاصد الشريعة - دار النفائس، بيروت، الطبعة الأولى.
٣. مقدمة كتاب مباحث التشبيه والتمثيل في تفسير التحرير والتنوير، دراسة دكتوراه، مقدمة لكلية اللغة العربية بجامعة

اسمه ونسبه:

هو محمد الطَّاهر بن محمد بن محمد الطَّاهر بن محمد بن محمد الشَّاذلي بن عبد القادر بن محمد ابن عاشور، وهذا الأخير من أشرف الأندلس، قدم إلى تونس، واستقرَّ بها بعد خروج والده من الأندلس فارتأ من القهر والتَّنصير، وكان عالماً عاملاً صالحاً. وقد برز في عائلة ابن عاشور جَدُّ العلامة المفسر محمد الطَّاهر ابن عاشور الذي كان من فقهاء عصره، وتقلد مناصب هامّة في القضاء والإفتاء والتَّدريس، إضافة إلى تولّيه نقابة الأشراف، وله مؤلّفات مطبوعة.

وأيضاً والده محمد ابن عاشور، الذي تولى رئاسة مجلس دائرة جمعيّة الأوقاف. أما جَدُّه لأُمّه، فهو العالم الوزير محمد العزيز بُوعُتُّور ١٣٢٥هـ، الذي تولّى الوزارة الكبرى بعد مصطفى إسماعيل، وتحققت على يديه إصلاحات نالت إعجاب الوزراء وتقدير الأمراء^(١).

مولده ونشأته:

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

أبناؤه:

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

أم القرى، من الباحث : شعيب بن أحمد الغزال.

٤. ومقدمة كتاب الإمام الطاهر ابن عاشور ومنهجه في توجيه القراءات من خلال كتابه التحرير و التنوير، لمحمد سعد القرني، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى.

(١) ينظر: شيخ الجامع الأعظم، د/ بالقاسم الغالي (ص ٣٥)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص ٢٥).

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

وكذلك الأستاذ عبد الملك، وكان موظفاً سامياً، وله بحوث وتحقيقات علمية نُشرت له بالمجلات التونسية.

وللشيخ محمد الطاهر أحفادٌ بررة أساتذة جامعيون، منهم الأستاذ الدكتور المؤرخ محمد بن عبد الملك، والأستاذ الدكتور الحفوي عياض بن محمد الفاضل الذي رأس الجامعة التونسية^(١).

نشأته العلمية:

التحق الشاب محمد الطاهر بجامع الزيتونة سنة ١٣١٠هـ، وقرأ فيه علوم القرآن، والقراءات، والحديث، والفقہ المالكي، وأصوله، والفرائض، والسيرة، والتاريخ، والنحو، واللغة، والأدب، والبلاغة، وعلم المنطق.

كما تعلم الفرنسية على يد أستاذه الخاص أحمد بن وناس المحمودي. حصل على شهادة التطويح - وهو ما يعادل التعليم الثانوي - من الجامع الأعظم سنة ١٣١٧هـ - ١٨٩٩م، وعاد بعدها إلى حضور دروس شيوخه، فقرأ على الشيخ محمد النخلي الأوسطي في العقيدة، وشرح المحلي في أصول الفقه، والمطوّل في البلاغة، والأشموني في النحو، وعلى الأستاذ عمر ابن الشيخ تفسير البيضاوي، وعلى الشيخ سالم بوحاجب البخاري والموطأ بشرحيهما^(٢).

شيوخه:

اكتسب الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور ثقافة واسعة، شملت التفسير، والحديث، والقراءات، ومصطلح الحديث، والبيان، واللغة، والتاريخ، والمنطق، وعلم العروض، وأعمل فكره فيما حصله، وتوسع في ذلك، وحلله، فقد تخرج على أيدي ثلّة من علماء عصره من أعيان علماء تونس وشيوخ جامع الزيتونة، وقد امتازوا بثقافة موسوعية في علوم الدين، وقواعد اللغة العربية، وبلاغتها وبيانها وبديعها، إلى جانب قدرة على التبليغ، ومعرفة بطرق التدريس، والتركيز على تربية الملكات في العلوم، ومن أشهرهم:

(١) ينظر: شيخ الجامع الأعظم، د/ بالقاسم الغالي (ص ٣٥)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص ٢٥).

(٢) ينظر: المرجعان السابقان.

١. الشيخ أحمد بن بدر الكافي^(١).
٢. والشيخ أحمد جمال الدين^(٢).
٣. والعلامة الشيخ سالم بوحاجب^(٣)، وله منه إجازة.
٤. والشيخ محمد صالح الشريف^(٤).
٥. والشيخ عبد القادر التميمي^(٥).
٦. والفقهاء المتكلم الشيخ عمر ابن الشيخ^(٦)، وله منه إجازة.
٧. والشيخ عمر ابن عاشور^(٧).
٨. والشيخ المقرئ محمد الخياري^(٨).

(١) تلقى عليه المبادئ الأولى في قواعد العربية، اعتماداً على شرح خالد الأزهرى. ينظر: شيخ الجامع الأعظم، د/ بالقاسم الغالي (ص ٣٥)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباعة (ص ٣٠).

(٢) قرأ عليه "القطر" في النحو، و"الدردير" في الفقه المالكي. ينظر: تراجم المؤلفين (ج ٢/ص ٥٠)، وشيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور لابن الخوجة (ج ١/ص ١٥٦)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباعة (ص ٣٠).
(٣) الشيخ سالم بوحاجب؛ فقيه محقق، ولغوي أديب شاعر، له اليد الطولى في المعقولات، ملم بطرف من التاريخ والجغرافيا والرياضيات، كان له مشاركة قوية في علوم السنة، كما شارك في تحرير جريدة الحاضرة مات سنة (١٣٤٢هـ). ينظر: بلقاسم (ص ٤٤-٤٥)، وتراجم المؤلفين التونسيين (ج ٢/ص ٧٧)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباعة (ص ٣١-٣٢).

(٤) الشيخ محمد صالح الشريف (١٢٨٥-١٣٣٨هـ)، قرأ عليه الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور كتاب "شرح الشيخ خالد الأزهرى" و"القطر" لابن هشام، و"المكودي على الخلاصة" في النحو، و"السلم" في المنطق، و"مختصر السعد على العقائد النسفية" و"التداوي على التحفة" في الفقه. ينظر: شيخ الجامع الأعظم، شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور لابن الخوجة (ج ١/ص ١٥٦)، د/ بالقاسم الغالي (ص ٤٥)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباعة (ص ٣٣-٣٤).

(٥) تخرج عليه ابن عاشور في تجويد القرآن الكريم، وعلم القراءات، وبخاصة في رواية قالون. ينظر: شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور لابن الخوجة (ج ١/ص ١٥٥)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباعة (ص ٣٤).

(٦) هو عمر بن أحمد بن علي المعروف بابن الشيخ، (١٢٨٥-١٣٣٨هـ)، أخذ عنه الشيخ ابن عاشور "المواقف" للإيجي، و"تفسير البيضاوي" ينظر: تراجم المؤلفين التونسيين (ج ٣/ص ٢١٣)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباعة (ص ٣٤-٣٥).

(٧) أخذ عنه "لامية الأفعال" وشروحها في الصرح، وتعليق الدماميني على "المغني" لابن هشام في النحو، و"مختصر السعد" في البلاغة، و"الدردير" في الفقه، و"الدرة" في الفرائض. ينظر: شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور لابن الخوجة (ج ١/ص ١٥٥)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباعة (ص ٣٥).

٩. والشيخ محمد طاهر جعفر^(٢).
 ١٠. والشيخ محمد العربي الدُّرعي^(٣).
 ١١. والعالم الوزير الشيخ محمد العزيز بوعثور^(٤)، وله منه إجازة.
 ١٢. والشيخ محمد بن عثمان النجار^(٥).
 ١٣. والشيخ محمد التَّخلي^(٦).

(١) مقرأ، قرأ عليه في مسجد سيدي أبي حديد القرآن الكريم وحفظه على يديه، وكان قد توجه إليه في أول أمره، ويقع مسجده مجاوراً لبيتهم بنهج الباشا بمدينة تونس. ينظر: شيخ الجامع الأعظم، د/ بالقاسم الغالي (ص٣٧)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٣٥).

(٢) قرأ عليه "شرح المحلي على جمع الجوامع" في أصول الفقه، و"شرح الشهاب الخفاجي على الشفا للقاضي عياض" في السيرة النبوية. ينظر: شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور لابن الخوجة (ج١/ص١٥٦)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٣٦).

(٣) قرأ عليه "كفاية الطالب على الرسالة" في فقه المالكية. ينظر: شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور لابن الخوجة (ج١/ص١٥٦)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٣٦).

(٤) الشيخ محمد العزيز بن محمد الحبيب بو عتور (١٢٤٠-١٣٢٥هـ)، هو جده للأُم، نشأ تحت رعاية والده الشيخ محمد الحبيب، وحفظ القرآن على يديه، التحق بجامع الزيتونة سنة (١٢٥٤هـ)، فتلقى العلوم الدينية والعربية وغيرها من كبار الأساتذة والشيخوخ، تصدر وزارة القلم، ثم عين وزيراً للمال سنة (١٢٨٣هـ). ينظر: تراجم الأعلام (ص١٤١-١٥٤)، وتونس وجامع الزيتونة (ص٨٩-٩١)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٣٧).

(٥) الشيخ محمد بن عثمان النجار (١٢٤٧-١٣١٣هـ)، مدرس في جامع الزيتونة، من مؤلفاته: "مجموع الفتاوى" و"بغية المشتاق في مسائل الاستحقاق، و"شمس الظهيرة" و"فقه أبي هريرة"، و"تحرير المقال"، درس عليه ابن عاشور كتاب "المكودي على الخلاصة في النحو" و"مختصر السعد في البلاغة" و"المواقف في علم الكلام" بالاشراك مع الشيخ محمد الخضر حسين، و"البيقونية في المصطلح". ينظر: شيخ الجامع الأعظم، د/ بالقاسم الغالي (ص٣٥)، وشيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور لابن الخوجة (ج١/ص١٥٥)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٣٨).

(٦) من أشهر علماء الزيتونة، برع في العلوم العقلية والنقلية، ووصفه تلميذه عبد الحميد بن باديس فقال: ((رجلان يشار إليهما بالرسوخ في العلم، والتحقيق في النظر، والسمو والاتساع في التفكير؛ أولهما: العلامة الأستاذ شيخنا محمد النخلي القيرواني -رحمه الله-، وثانيهما: العلامة شيخنا محمد الطاهر ابن عاشور، كانا يجبذان آراء الأستاذ محمد عبده في الإصلاح ونباضلان عنها فيمن يقرأ عليهما)). ينظر: شيخ الجامع الأعظم، د/ بالقاسم الغالي (ص٤٦-٤٧)، وشيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور لابن الخوجة (ج١/ص١٥٥)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٣٩).

١٤ . والشيخ محمود ابن الخوجه^(١)، وله منه إجازة.

رحمهم الله تعالى جميعاً^(٢).

أقرانه:

عايش الإمام الطاهر علماء أجلاء في جامع الزيتون، منهم:

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

(٢) محمد النخلي (١٣٤٢هـ)^(٤).

(٣) محمد البشير النيفر (١٣٩٤هـ)^(٥).

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

وكان من أعزّ أقران الشيخ إليه الشيخ الإمام محمد الخضر حسين محمد الخضر حسين، الذي زامله في الزيتونة دراسة، وتوجّهاً فكرياً؛ إذ انعقدت بينهما صداقة بدأت سنة ١٣١٧هـ، بلغت في صفائها ومتانتها -على حدّ قول الإمام- الغاية التي ليس بعدها غاية. وكان في محطّات حياة الشيخين كثيرٌ من التّشابه، فالشيخ محمد الطاهر تولى مشيخة جامع الزيتونة، في حين تولى الشيخ محمد الخضر حسين مشيخة الجامع الأزهر، وكان كلاهما من المعتنين بالأدب إلى جانب العلوم الشّرعية، وتولى الاثنان الردّ على الشيخ علي عبد الرزّاق في كتابه (الإسلام وأصول الحكم).

وهذه العلاقة جسّدها الرجلان بقصائد ومراسلات^(١).

(١) شيخ الإسلام، أجاز الشيخ بالرواية. ينظر: محمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص ٣٩).

(٢) للاستزادة ومعرفة تراجم هؤلاء الأعلام، ينظر: شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور لابن الخوجه (ص ٧٦) وشيخ الجامع الأعظم، د/ بالقاسم الغالي (ص ٣٥)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص ٢٥)، وتراجم المؤلفين (ج ٢/ص ٥٠).

(٣) علامة كبير، مفتي تونس، شيخ جامع الزيتونة، له مؤلفات مطبوعة. ينظر: محمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص ٦٥).

(٤) تقدمت ترجمته.

(٥) فقيه، مشارك في العلوم، عارف بالمخطوطات، وأستاذ زيتوني، باشر القضاء، والإمامة، والخطابة في الزيتونة. ينظر: محمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص ٦٦).

(٦) ينظر: محمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص ٦٥)، وتراجم المؤلفين لمحمد محفوظ (ج ٢/ص ٥٠).

تدريسه وتلامذته:

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

وقد أدخل الشيخ بعض الإصلاحات على التعليم الزيتوني، كتقسيم التعليم إلى المراحل الثلاث المعروفة الآن، وتحديد زمن الحصّة، وتعيين مواد الدراسة، والشيخ المدرّس لها في كل فصل، مع بيان أوقات الدّرس لكل مادة.

أما تلامذته، فقد تحمّل عنه العلم جمٌّ غفير من أهل تونس والجزائر ممّن كان يقصد الزيتونة، فكان منهم الأديب، والفقهاء، والمؤرّخ، والصّحافي، والاقتصادي، وكبار الوزراء، والكتّاب، وممّن عُرف بالتأليف منهم أذكر:

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

١٣٩٨هـ)^(٢).

٢. ومحمد الصّادق الشّطيّ (١٣١٢-١٣٦٤هـ)^(٣).

٣. وأبو الحسن ابن شعبان (١٣١٥-١٣٨٣هـ)^(٤).

٤. وابنه محمد الفاضل (١٣٢٧-١٣٩٠هـ)^(١).

=

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

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

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

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

٥. وعلي بن محمد البوديلمي^(٢).
 ٦. ومحمد العيد آل خليفة (١٣٢٣-١٣٩٩هـ)^(٣).
 ٧. وأحمد كريمة (١٢٤٣-١٣٤٧هـ).
 ٨. ومحمد الشاذلي النيفر (١٣٣٠-١٤١٨هـ). رحمهم الله جميعاً^(٤).

ثناء العلماء عليه:

يُزَيَّنُ الشَّيْخُ -رحمه الله- أخلاقاً رضية، وتواضع جم، فقد اشتهر بالصبر، وعلو الهمة، والاعتزاز بالنفس، وعفة القلم، وحسن المحاضرة، وطيب المعاشرة.
 يقول زميله في الطلب وصديقه المقرب الشيخ محمد الخضر حسين: ((شب الأستاذ على ذكاء فائق، وألمعية وقادة، فلم يلبث أن ظهر نبوغه بين أهل العلم)). وقال فيه: ((وللأستاذ فصاحة منطق، وبراعة بيان، بالإضافة إلى غزارة العلم، وقوة النظر، وصفاء الذوق، وسعة الاطلاع في آداب اللغة))^(٥).
 ويقول عنه أيضاً: ((ليس إعجابي بوضاءة أخلاقه، وسماحة آدابه، بأقل من إعجابي

(١) المولود في المرسي، بتونس، أحد الأئمة الأعلام في تاريخ تونس المعاصر، ومن أعلام الفكر الإسلامي الحديث، كان -رحمه الله- موسوعي الثقافة، وخطيباً لامعاً، وسياسياً محنكاً، اعتنى والده بتربيته وتوجيهه عناية بالغة فيها حزم ولين. ينظر: تراجم المؤلفين (ج٣/ص٣٠١-٣١٤)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٤٦-٤٧).
 (٢) عالم جزائري، درس على ابن باديس في قسنطينة، ثم توجه إلى جامع الزيتونة بتونس، ثم إلى القرويين بالمغرب، وتحصل على شهادات في العلوم الإسلامية، قيل: إنه ختم تفسير القرآن الكريم بالجامع الأعظم بتلمسان، إضافة إلى دروسه في الحديث الشريف، جمع بين العلم والتصوف. ينظر: تاريخ الجزائر الثقافي، لأبي القاسم سعد الله (ج٧/ص٢٣-٢٦)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٤٧-٤٨).
 (٣) شاعر جزائري، سجل شعره أطوار النهضة الإسلامية في الجزائر، وكان من تلاميذ الزيتونة، شارك في حركة الانبعاث الفكري بالتعليم والنشر في الصحف والمجلات، كما شارك في تأسيس جمعية المسلمين الجزائريين، اختير عضواً في مجمع اللغة العربية بدمشق، له "ديوان محمد العيد خليفة" ينظر: تراجم المؤلفين (٣/١٩٨)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٤٥-٤٦).
 (٤) ينظر: شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور لابن الخوجه (ص٧٦)، شيخ الجامع الأعظم، د/ بالقاسم الغالي (ص٣٥)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٢٥)، وتراجم المؤلفين (ج٢/ص٥٠)، وتونس وجامع الزيتونة لمحمد خضر (ص١٢٤).
 (٥) ينظر: تونس وجامع الزيتونة (ص١٢٤).

بعبقريته في العلم))^(١).

ويقول بالقاسم الغالي: ((كان في مناقشاته العلمية لا يُجرح أحداً، ولا يحط من قدره، فإذا لاحظ تهافتاً في الفكر لَمَحَ إلى ذلك تلميحاً، وبرغم الحملات التي شنتَّ ضده لم ينزل عن المستوى الخُلقي الذي يتصف به العلماء، بل لم يُشر إلى خصومه، ولم يَشكُ منهم قط))^(٢).

ويقول الأستاذ محمد الطاهر الميساوي: ((ومن ثمَّ فلا غرابة أن جاءت هذه السيرة وارفة الأفتان، متنوعة العطاء، دانية القطوف، وكأنما أنت في حضرة مجمع من العلماء ضُمَّ في صعيد واحد: اللغوي، والأديب، والمفسر، والمحدث، والأصولي، والفقهاء، والمربي، والمؤرخ، والفيلسوف، والمنطقي، بل وحتى العالم بأمور الطب))^(٣).

ويقول فيه الدكتور محمد الحبيب بلخوجه: ((هو نمط فريد من الأسيخ، لم نعرف مثله بين معاصريه، أو طلابه، أو من كان في درجتهم من أهل العلم، وقد وهبه الله متانة علم، وسعة ثقافة، وعمق نظر، وقدرة لا تفتقر على التدوين والنشر، وملكات نقدية يتضح أثرها في طريقة الجمع بين الأصول والتعريفات، وما يلحق بها من ابتداعات وتصرفات))^(٤).

مذهبه العقدي والفقهي^(٥):

لا ريب أن ابن عاشور أشعري العقيدة على وجه العموم، ويتضح ذلك جلياً بأمرين: الأمر الأول: تصريحه بذلك^(٦).

الأمر الثاني: تقريره لمذهب الأشاعرة وترجيحه له عند عرض المذاهب في

(١) ينظر: تونس وجامع الزيتونة (ص ٨١)، ومحمد الطاهر بن عاشور للطباع (ص ٨١)، ومجلة جوهر الإسلام عدد ١، السنة ١٩٦٣م (ص ٥٦)، وشيخ الجامع الأعظم (ص ٦٣).

(٢) ينظر: شيخ الجامع الأعظم، د/ بالقاسم الغالي (ص ٣٥).

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

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

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

(٦) ينظر: تفسيره لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ لِيُذْخِرِ الْبَلَاءَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة: ٢١٠] حيث يقول: ((فلا بد من تأويل هذا الإتيان عندنا على أصل الأشعري في تأويل المتشابه)). التحرير والتنوير (ج ٢/ص ٢٨٤).

المسألة^(١).

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

بل أحياناً يكون له في الصفة الواحدة قول يسير فيه على منهج أهل التأويل، وفي موضع آخر يوافق فيها السلف، كما في مسألة الرؤية والجهة^(٢)، فتراه -على سبيل المثال- يتردد فيها في بعض المواضع^(٣)، وفي سورة المطففين عند قوله تعالى: **ثَ دَ تَ دُ دُ دُ دُ تَ ثَ** تجده يثبت

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

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

وهذا قول باطل يعلم بطلانه ببديهة العقل حيث لا يمكن للإنسان أن يرى إلا في جهة، والمرئي لا بد أن يكون في جهة. ثم إن الشرع دل على ذلك، والله جل وعلا قد ثبت له صفة العلو سبحانه ثبوتاً قاطعاً بدلالة القرآن والسنة والعقل والفطرة فزعم أنه يرى لا في جهة قول معلوم الفساد كقولهم إنه لا فرق ولا تحت ولا بذي جهة. كما أن تفسيرهم للرؤية بنوع إدراك وكشف وليس هو رؤية بصر وعين تخوض بالباطل وقول لا دليل عليه وتحكم بأمر لم يطلعوا عليه ولم يعاينوه، فعليهم أن يثبتوا دليلهم عليه من القرآن أو السنة، لأنهما جاءا بالرؤية بالعين والبصر، وهم زعموا أنها رؤية قلبية ونوع كشف فعليهم أن يأتوا بالدليل على ذلك أو يكون تخوضاً بالباطل وقول بلا علم.

ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (ص ٤٤)، وغاية المرام في علم الكلام للآمدي (١٦٦)، المواقيف للإيجي (ص ٢٩٩)، مجموع الفتاوى (ج ٢/ص ٨٢-٨٩).

(٣) ومن أمثلة ذلك ما ذكره في الرؤية عند قوله: **ثَ دَ تَ دُ دُ دُ دُ تَ ثَ** حيث يقول: ((والخلاف في رؤية الله في الآخرة شائع بين طوائف المتكلمين، فأثبتته جمهور أهل السنة لكثرة ظواهر الأدلة من الكتاب والسنة، مع اتفاقهم على أنها رؤية تخالف الرؤية المتعارفة، وعن مالك -رحمه الله-: "لو لم ير المؤمنون ربهم يوم القيامة لم يعبر الكفار بالحجاب، في قوله تعالى: **ثَ دَ تَ دُ دُ دُ دُ تَ ثَ** [المطففين: ١٥]". وعنه أيضاً: "لم ير الله في الدنيا لأنه باقٍ، ولا يرى

الرؤية من غير أن ينفي الجهة^(١)، ولعلّه رأيه الذي انتهى إليه^(٢).

وفي قوله تعالى: زُذُّرُ زُذُّرُ [طه:ه] نقل عن جمهور الأشاعرة وفي مقدمتهم إمام

الحرمين: أن معنى الاستواء (القهر والغلبة والاستيلاء) كما في قول الأخطل:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهران^(٣)

ثم قال: ((وهذا التأويل أراه بعيداً؛ لأن العرش ما هو إلا من مخلوقاته، فلا وجه للإخبار باستيلائه عليه، مع احتمال أن يكون الأخطل قد انتزعه من هذه الآية، وقد قال أهل اللغة: إن معانيه تختلف باختلاف تعديته بعلی أو بإلی، قال البخاري، عن مجاهد: زُذُّرُ: علا على العرش. وعن أبي العالية: زُذُّرُ □ □ □ [البقرة: ٢٩]: ارتفع فسوى خلقهن))^(٤).

ويُلتمس له العذر فيما وقع فيه من تأويلٍ وقع فيه كثير من المفسرين، بأنه نشأ في بيئة علمية أشعرية؛ هذا بالنسبة لباب الصفات.

أما منهجه في أبواب العقيدة عدا آيات الصفات؛ فهو يسير فيها في الجملة على طريقة السلف، كإثبات الوجدانية، أو الإيمان بالملائكة والكتب والرسول واليوم الآخر والقدر. وكذلك الحال بالنسبة لباب الإيمان، وحكم مرتكب الكبيرة، ومسألة الشفاعة، ومسائل الحكمة والتعليل، وفي باب الصحابة، وغير ذلك من أبواب العقيدة.

بل إنه يرد على المخالفين في ذلك؛ فتراه يناقش المعتزلة، والخوارج في مسألة مرتكب

الباقي بالفاني، فإذا كان في الآخرة ورزقوا أبصاراً باقية رأوا الباقي بالباقي " ثم يقول: " وقد اتفقنا جميعاً على التنزيه عن المقابلة والجهة". ينظر: التحرير والتنوير (ج ٧/ص ٤١٥).

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

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

(٣) الصحيح أن هذا البيت لا أصل له. قال شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى (ج ٥/ص ١٤٦): ((أنه لم يثبت أن لفظ استوى في اللغة بمعنى استولى؛ إذ الذين قالوا ذلك عمدتهم البيت المشهور:

ثم استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهران

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

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٨/ص ١٦٤).

الكبيرة، ويُفند رأبهم، وتراه يُخطئ الفلاسفة ويرد عليهم في عدد من المسائل كقولهم: بعلم الله بالكليات دون الجزئيات، وقولهم في صدور المعلول عن العلة، أو إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد^(١).

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

كما أنه يُنكر البدع الحادثة، والأباطيل والخرافات، كالطيرة، وأداء صلاة الظهر بعد صلاة الجمعة، وغيرها مما ورد في التفسير، وإن كان أحياناً يميل إلى تسويغ بعض البدع كما في سورة القدر؛ حيث قال في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ نُنزِّلُ الْآيَةَ [القدر:٤]: ((وفي هذا أصل عظيم لإقامة الموكب؛ لإحياء ذكرى أيام مجد الإسلام، وأن من كان له عمل في أصل تلك الذكرى ينبغي أن لا يخلو عنه موكب البهجة بتذكارها))^(٣).

كما أنه يرد على أباطيل الصوفية، وإن كان -أحياناً- يورد أقوالاً لبعضهم كابن عربي دون تعليق عليها.

مذهبه الفقهي:

نشأ العلامة ابن عاشور في بيئة انتشر فيها المذهب المالكي، وكان من أوائل المتون التي حفظها وهو صغير قبل أن يلتحق بجامعة الزيتونة (متن ابن عاشور في الفقه المالكي)^(٤).

وسار ابن عاشور على تعلم هذا المذهب السائر في بلده، والتفقه فيه، حتى صار

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

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

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

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

مفتياً عاماً مالكيّاً عام (١٣٤٢هـ)، ثم كبير أهل الشورى المالكية، ثم شيخ الإسلام للمذهب المالكي عام (١٣٥١هـ).

ومع هذا كله لم يكن متعصباً لمذهب المالكية، بل كان ينظر في الأقوال كلها، فينقد ويرجح، ويختار ما يراه موافقاً للدليل وإن خالف المذهب المالكي، وهذا واضح بجلاء في ما يتناوله من مسائل الأحكام في تفسيره. ومن الأمثلة على ذلك:

ما ذكره في مسألة (عورة المرأة المسلمة عند المرأة المشركة)، حيث يقول: ((اختلف الفقهاء في جواز نظر النساء المشركات والكتائبات إلى ما يجوز للمرأة المسلمة إظهاره للأجنبي من جسدها، وكلام المفسرين من المالكية وكلام فقهاءهم في هذا غير مضبوط))^(١). مثال آخر: في مسألة (الفطر في نهار رمضان لمن يباح لهم الفطر). حيث يقول: ((إن أفطر فعليه القضاء دون الكفارة، وبالغ بعض المالكية فقال: عليه الكفارة، ومن العجب اختيار ابن العربي إياه))^(٢).

مثال آخر في قوله تعالى: **زُجَّجَ بِيَّ جِجَّ** [البقرة: ٢٣٨] يقول ما نصه: ((الطهر مذكر؛ فلذلك ذكر معه لفظ **زُجَّجَ**، ولو كان القرء الحيضة والحيض مؤنث لقال ثلاث قروء، حكاة ابن العربي في "الأحكام عن علمائنا - يعني المالكية -، ولم يتعقبه، وهو استدلال غير ناهض))^(٣).

بل كان أحياناً يرحح مذهباً مخالفاً لمذهب الإمام مالك. من ذلك ترجيحه مذهب الإمام أبي حنيفة في طهارة جلد الميتة بالدبغ ما عدا الخنزير؛ لأنه محرم العين، قال: ((وقول أبي حنيفة أرجح للحديث الصحيح))، ثم ذكره^(٤).

ومن هنا فهو يعتبر من كبار المجتهدين في الفتوى، ومستقل الرأي، ناقد

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

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

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

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

لآراء الفقهاء، محقق من كبار المحققين لمختلف المسائل العلمية، معرض عن التقليد^(١).

وظائفه:

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

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

١٣٦٧هـ: عُيِّنَ عميداً لجامع الزيتونة إثر استقلال البلاد، وبقي فيه حتى سنة ١٣٨٠هـ. كما انتُخب الشيخ عضواً مراسلاً في المجمع العلمي العربي (بمجمع اللغة العربية بدمشق حالياً) وذلك في سنة ١٣٧٥هـ^(١).

إصلاحاته ورؤيته للإصلاح:

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

يقول الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في كتابه "أليس الصبح بقريب" -إيداناً منه بقرب النصر واستعادة الأمة مجدها، وتخلصها من المستعمر الفرنسي الذي باغتها في عقر دارها-: ((رأيت الذي يُطمعُ في البحث عن موجبات تدني العلوم يرمي بنفسه إلى متسعٍ ربما لا يجد منه مخرجاً في أمد غير طويل، وأيقنْتُ أن لأسباب تأخر المسلمين عموماً رابطةً وثيقةً بأسباب تأخر العلوم))^(٢).

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

(١) ينظر: شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور لابن الخوجه (ص ٧٦)، وشيخ الجامع الأعظم،

د/ بالقاسم الغالي (ص ٣٥)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص ٢٥).

(٢) ينظر: أليس الصبح بقريب (ص ١٧٥).

على استبدال كتب كثيرة كانت منذ عصور ماضية تدرّس^(١).

أوليّاته:

- للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور أوليّات تمثّل مظهراً من مظاهر تميّزه - رحمه الله -، وهي:
- أوّل من فسّر القرآن كاملاً في إفريقيّة، وذلك في كتابه (التّحرير والتّنوير).
- وهو أوّل من جمع بين منصب شيخ الإسلام المالكي وشيخ الجامع الأعظم (الزيتونة)، وأوّل من سمّي شيخاً للجامع الأعظم.
- وأوّل من تقلّد جائزة الدولة التقديرية للدولة التونسيّة، ونال وسام الاستحقاق الثّقافي سنة ١٩٦٨م.

• وهو أوّل من أحيا التّصانيف في مقاصد الشريعة في العصر الحديث بعد العز بن عبد السلام (٦٦٠هـ)، والشاطبي (٧٩٠هـ).

• وأوّل من أدخل إصلاحات تعليمية وتنظيمية في الجامع الزيتوني، في إطار منظومة تربوية فكرية^(٢).

مؤلفاته^(٣):

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

١. تفسيره المسمى بالتحرير والتّنوير - مطبوع.

(١) ينظر: جامع الزيتونة المعلم ورجاله، محمد العزيز ابن عاشور (ص ١٢١).

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

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

وقد ذكر د/ علي العطار في رسالته التي أعدها لدرجة الدكتوراه الاستعارة التمثيلية في التحرير والتّنوير (ص ٥١) أنه وقف على مكتبة الشيخ الطاهر ابن عاشور وتراثه العلمي، والتقى بأحفاده، فترجم للشيخ ترجمة رائدة فيما يقارب مائتي صفحة، تناول فيها أهم كتبه وتراثه العلمي - والرسالة بكلية اللغة العربية في الأزهر تحت رقم (٤٨/٢٧٢) -.

ينظر: مقدمة كتاب خصائص بناء الجملة القرآنية ودلالاتها البلاغية في تفسير التحرير والتّنوير (ص ٢) للدكتور: إبراهيم الجعيد.

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

٢٥. تحقيق لشرح القرشي على ديوان المتنبي - مخطوط.

٢٦. شرح ديوان الحماسة - مخطوط.

٢٧. شرح معلقة امرئ القيس - مخطوط.

وفاته:

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

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

(٢) شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور، للشيخ محمد الحبيب بن الخوجه (ج ١/ص ١٦٩)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص ٧٨).

المطلب الثاني:

التعريف بكتاب "التحرير والتنوير"، وبيان قيمته العلمية

أولاً: التعريف بالكتاب من خلال ما يلي:

أ - اسم الكتاب:

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

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

ب - سبب تأليفه:

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

يقول الطاهر واصفاً هذه الحال: ((وفيما أنا بين إقدام وإحجام، أتخيل هذا الحقل مرة القتاد^(١)، وأخرى الثمام^(٢)، إذا أنا بأملّي قد خيل إلي أنه تباعد أو انقضى، إذا قدر أن تسند إلي خطة القضاء^(٣)، فبقيت متلهفاً ولات حين مناص، وأضمرت تحقيق هاته الأمنية متى أجمل الله الخلاص، وكنت أحادث بذلك الأصحاب والإخوان، وأضرب المثل بأبي الوليد ابن رشد في كتاب «البيان»^(٤)، ولم أزل كلما مضت مدة يزداد التمني وأرجو إنجازَه، إلى أن

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

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

(٣) تولى القضاء في ٢٦ رمضان ١٣٣١هـ.

(٤) ذكر ابن رشد أنه شرع في كتابه «البيان والتحصيل»، ثم عاقه عنه تقليد خطة القضاء بقرطبة، فعزم على الرجوع إليه إن أريح من القضاء، وأنه عرض عزمه على أمير المؤمنين علي بن يوسف بن تاشفين، فأجابته لذلك، وأعفاه من

أو شك أن تمضي عليه مدة الحيازة، فإذا الله قد منَّ بالنقلة إلى خطة الفتيا، وأصبحت المهمة مصروفة إلى ما تنصرف إليه الهمم العليا، فتحول إلى الرجاء ذلك اليأس، وطمعت أن أكون ممن أوتي الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها الناس، هنالك عقدت العزم على تحقيق ما كنت أضمرته، واستعنت بالله تعالى واستخرته، وعلمت أن ما يهول من توقع كلل أو غلط، لا ينبغي أن يحول بيني وبين نسج هذا النمط، إذا بذلت الوسع من الاجتهاد، وتوخيت طرق الصواب والسداد^(١).

ج - مدة التأليف:

يصف الشيخ الإمام الطاهر مدة تأليفه في آخر كتابه، ويشير إلى ما في هذه المدة من البسط والانقباض، والسعة والضيق، وكأنه يعتذر عن ما يصيب كتابه من نقص أو قصور. قال - رحمه الله -: ((وكان تمام هذا التفسير عصر يوم الجمعة الثاني عشر من شهر رجب عام ثمانين وثلاثمائة وألف، فكانت مدة تأليفه تسعاً وثلاثين سنة وستة أشهر، وهي حقبة لم تخل من أشغال صارفة، ومؤلفات أخرى أفناها وارفة، ومنازع بقريحة شاربة طوراً، وطوراً غارقة، وما خلا ذلك من تشتت بال، وتطور أحوال، مما لم تخل عن الشكاية منه الأجيال، ولا كفران لله، فإن نعمه أوفى، ومكاييل فضله علي لا تطفف ولا تكفا... وكان تمامه بمنزلي ببلد المرسى شرقي مدينة تونس))^(٢).

القضاء؛ ليعود إلى إكمال كتابه، وهذا الكتاب هو شرح جليل على كتاب «العتبية» الذي جمع فيه العتبي سماع أصحاب مالك منه، وسماع أصحاب ابن القاسم منه. ينظر: مقدمة كتاب البيان والتحصيل (ج ١/ص ٣٠).

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

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

ثانياً: قيمته العلمية:

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

أ - منهج ابن عاشور في تفسيره من حيث الإجمال:

لقد سلك ابن عاشور في تفسيره منهجاً متميزاً، فجاء محتويّاً على مزايا عظيمة، متضمناً علوماً كثيرة، وفوائد جمّة، وربما كانت عزيزة.

وقد بذل في هذا التفسير قصارى جهده، واستجمع قواه العقلية والعلمية؛ فتجلت فيه مواهبه المتعددة، وتبين من خلاله علوّ كعبه، ووفرة اطلاعه، وعلميته الفذة النادرة، ومنهجه التربوي، ونظراته الإصلاحية.

ولقد بين -رحمه الله- في مقدمته الرائعة منهجه بإجمال، ويمكن حصر ذلك بما يلي:

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

المقدمة الأولى: في التفسير والتأويل.

المقدمة الثانية: في استمداد علم التفسير.

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

المقدمة الرابعة: غرض المفسر.

المقدمة الخامسة: أسباب النزول.

المقدمة السادسة: في القراءات.

المقدمة السابعة: القصص القرآني.

المقدمة الثامنة: ما يتعلق باسم القرآن وآياته.

المقدمة التاسعة: المعاني التي تتحملها جمل القرآن.

المقدمة العاشرة: في إعجاز القرآن.

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

الاستعمال.

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

باعتدال ودون توسع أو إغراق في تفرعاتها ومسائلها.

ومما قاله في تقديمه لكتابه: ((قد نحا كثير من المفسرين بعض تلك الأفنان، ولكن فناً من فنون القرآن لا تخلو عن دقائقه ونكته آية من آيات القرآن، وهو فن دقائق البلاغة هو الذي لم يخصه أحد من المفسرين بكتاب كما خصوا الأفانين الأخرى، من أجل ذلك التزمت أن لا أغفل التنبيه على ما يلوح لي من هذا الفن العظيم في آية من آي القرآن كلما ألهمته، بحسب مبلغ الفهم وطاقة التدبر)).

ثم يقول: ((وقد اهتمت في تفسيري هذا ببيان وجوه الإعجاز ونكت البلاغة العربية وأساليب الاستعمال))^(١).

٣. اهتم ببيان تناسب اتصال الآي بعضها ببعض.

يقول الطاهر: ((واهتمت أيضاً ببيان تناسب اتصال الآي بعضها ببعض))، وبَيِّن أن البحث عن تناسب مواقع السور ليس حقاً على المفسر^(٢).

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

يقول: ((ولم أغادر سورة إلا بينت ما أحيط به من أغراضها؛ لئلا يكون الناظر في تفسير القرآن مقصوراً على بيان مفرداته ومعاني جملة، كأنها فقر متفرقة، تصرفه عن روعة انسجامه، وتحجب عنه روائع جماله))^(٣).

٥. اهتم بتحليل الألفاظ، وتبيين معاني المفردات بضبط وتحقيق مما خلت عن

ضبط كثير منه قواميس اللغة.

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

٦. غني باستنباط الفوائد، وربطها بحياة المسلمين.

يقول الطاهر: ((وهذا الكتاب عسى أن يجد فيه المطالع تحقيق مراده، ويتناول منه فوائد

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

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

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

ونكتاً على قدر استعداده))^(١).

٧. حرص على استلهام العبر من القرآن؛ لتكون سبباً في النهوض بالأمة.

ومما لاحظته في تفسير ابن عاشور أنه كان يحرص على إظهار الآداب التي توحى بها الآيات، والمعاني التي تحملها لتربية النفوس وتهذيبها، وهو بهذا يبرز الجانب التربوي في الآيات، الأمر الذي يعدّ من أهم الجوانب التي تظهر بها وظيفة القرآن الأولى، وهي الهداية. يقول الطاهر: ((إن القرآن كتاب جاء لهدي أمة والتشريع لها، وهذا الهدي قد يكون وارداً قبل الحاجة، وقد يكون مخاطباً به قوم على وجه الزجر أو الثناء أو غيرهما، وقد يكون مخاطباً به جميع من يصلح لخطابه، وهو في جميع ذلك قد جاء بكليات تشريعية وتهذيبية، والحكمة في ذلك أن يكون وعي الأمة لدينها سهلاً عليها، وليمكن تواتر الدين، وليكون لعلماء الأمة مزية الاستنباط))^(٢).

٨. اهتمامه المميز بآيات الأحكام.

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

٩. اهتمامه بتحرير المشكل من معاني الآيات:

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

يقول الطاهر: ((فجعلت حقاً علي أن أبدي في تفسير القرآن نكتاً لم أر من سبقني

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

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

إليها، وأن أقف موقف الحكم بين طوائف المفسرين تارة لها، وآونة عليها، فإن الاختصار على الحديث المعاد تعطيل لفيض القرآن الذي ماله من نفاذ، ولقد رأيت الناس حول كلام الأقدمين أحد رجلين: رجل معتكف فيما شاده الأقدمون، وآخر آخذ بمعوله في هدم ما مضت عليه القرون، وفي تلك الحالتين ضرر كثير، وهنالك حالة أخرى ينحصر بها الجناح الكسير، وهي أن نعلم إلى ما أشاده الأقدمون فنهذه ونزيده، وحاشا أن نقضه أو نبيده، علماً بأن غمط فضلهم كفران للنعمة، ووجد مزايها سلفها ليس من حميد خصال الأمة...)).

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

ثم قال: ((... وقد ميزت ما يفتح الله لي من فهم في معاني كتابه، وما أجلبه من المسائل العلمية مما لا يذكره المفسرون، وإنما حسبي في ذلك عدم عثوري عليه فيما بين يدي من التفاسير في تلك الآية خاصة، ولست أدعي انفرادي به في نفس الأمر، فكم من كلام تنشئه تجددك قد سبقك إليه متكلم، وكم من فهم تستظهره وقد تقدمك إليه متفهم))^(١).
وسأبين منهجه في المشكل بتوسع في المبحث الثاني: وهو (منهج ابن عاشور في مشكل القرآن الكريم).

١٠. يعتمد الطاهر ابن عاشور في تفسيره على قراءة نافع، مختاراً رواية عيسى بن مينا المدني الملقب بقالون، لأنها القراءة المدنية إماماً ورواية، والمعتمدة في تونس، ثم يذكر القراءات الأخرى.

فهذا مجمل منهجه الذي بيّنه، وسار عليه.

ب - منهجه في تناوله لتفسير سور القرآن.

بعدما ذكر المقدمات العشر بدأ بتفسير الآيات القرآنية في سورها، مرتبة حسب ترتيب المصحف، ونجده يقدم للسورة بمقدمة يذكر فيها أسماء السورة - إن كان لها أكثر من اسم -، ووجه تسميتها، ثم يذكر آراء العلماء في مكية السورة ومدنيتها، ورقمها في ترتيب النزل،

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

ويستشهد في ذلك كله بالآثار والروايات -إن وجد-، ويأتي باختلاف العلماء في عدد آيها. وبعد هذا يعرض أغراض السورة، والموضوعات التي تحدثت عنها السورة على شكل نقاط، ثم يبدأ بتفسير الآيات.

وأول ما يبدأ به هو بيان مناسبة الآية للسياق، ونلمح من هذا حرصه على إظهار الصلات والروابط بين الآيات الكريمة، وإبرازها كنسيج واحد.

ونراه يهتم بالقراءات اهتماماً ملحوظاً، فهو يذكر القراءات، وينسبها إلى أصحابها، ثم يوجهها، فيذكر ما تحتمله من معانٍ، مع عدم ترجيحه بين القراءات المتواترة.

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

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

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

ج - موقفه من الإسرائيليات:

شأن ابن عاشور شأن معظم المفسرين، حيث ذكر الإسرائيليات، إلا أنه كان مُقلداً منها إذا ما قارناه مع غيره من المفسرين، وكان أحياناً يُحذر منها، ويصفها بالخرافات، من ذلك ما جاء في تفسير قوله تعالى: **ثُمَّ نُنزِّلُهَا نَزْلاً سَاجِداً وَمِنْهَا نَخْلٌ وَعَنَابٌ وَمِمَّا يُنْتَجَبُ مِنْهَا زَبِيبٌ حَلَالٌ حَلَالٌ** (ص: ٣٤)، قال: ((وقد أشارت الآية إلى حدث عظيم حلّ بسليمان، واختلفت أقوال المفسرين في تعيين هذه الفتنة، فذكروا قصصاً هي بالخرافات أشبه، ومقام سليمان عن أمثالها أنزه))^(١)، ثم ذكر بعض الروايات الإسرائيلية، إلا أن الغريب أنه بعد وصفه الإسرائيليات بالخرافات، ورفضه ما جاء من هذا الطريق، ذكر

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

رواية إسرائيلية أخرى من طريق وهب بن منبه، وشهر بن حوشب، وفسّر الآية بناءً على ما جاء فيها^(١).

وعلى كل حال، فهو بالنسبة لغيره يُعدّ من المقلّين في هذا المجال. ومما يؤخذ على الشيخ -رحمه الله- أنه كان أحياناً يستدل بما جاء في التوراة لتأييد ما يذهب إليه، فيقول: (وجاء في سفر كذا)، وهذا مما لا يقبل، فالقرآن مهيمن على الكتب السابقة، فكيف يُستدل بها عليه؟!^(٢).

د - مصادره:

من أهم مصادره التي اعتمد عليها ابن عاشور في التفسير: تفسير الطبري، وتفسير الزمخشري، وحواشيه -حاشية الطيبي، والقزويني، والقطب، والتفتازاني-، وابن عطية، والرازي، والقرطبي، والبيضاوي، وحواشيه -مثل حاشية الخفاجي-، وأبي السعود، والألوسي، وتفسير الشيخ ابن عرفة التونسي.

وأهم هذه التفاسير بالنسبة له كان تفسير البيضاوي بحاشية الخفاجي، وكان يرجع باطراد للكشاف وحواشيه؛ لكونه أصل تفسير البيضاوي وأساسه^(٣). ولعل سبب كثرة نقل الطاهر عن الكشاف يعود إلى اهتمام ابن عاشور بإبراز الجانب البلاغي في الآيات، ومعلوم أن تفسير الكشاف من أبرز التفاسير التي اعتنت بهذا الجانب، إلا أن ابن عاشور لم يكن يوافق الزمخشري على آرائه جميعها، فهو يناقشه ويرد بعض أقواله. ولا تنحصر مصادر ابن عاشور في هذه المذكورة، فهو يستعين بغيرها كذلك، وإنما ذكرت أهمها.

هـ - الدراسات السابقة لتفسير التحرير والتنوير:

لقد اعتنى بعض الباحثين بتراث ابن عاشور العلمي، وشملت هذه العناية دراسة جوانب

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

(٢) يقول الطاهر (ج ١٨/ص ٢٢٢): ((قد كان البغاء مشروعاً في الشرائع السالفة، فقد جاء في سفر التكوين في الإصحاح ٣٨: "فلعلت عنها ثياب ترملها، وتغطت ببرقع، وتلففت، وجلست في مدخل (عينائم) التي على الطريق" ... "فظرها يهودا، وحسبها زانية؛ لأنها كانت قد غطت وجهها، فمال إليها على الطريق، وقال: هاتي أدخل عليك.

فقالت: ماذا تعطيني؟ فقال: أرسل لك جدي معزى من الغنم ... ودخل عليها فجلت منه)).

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

متعددة من فكره وجهده، فغدا كتابه "التحرير والتنوير" مرتعاً لأصحاب الدراسات العليا والباحثين، وقد وقفت خلال بحثي على عشرات الرسائل الجامعية التي عنيت بتفسير "التحرير والتنوير" وسأذكر بعض أسماء هذه الرسائل، منها:

(١) منهج ابن عاشور في أصول الاعتقاد، دراسة وتقويم، وهي رسالة ماجستير في جامعة الإمام، للباحث محمد العمري، نوقشت عام ١٤١٧هـ.

(٢) الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور ومنهجه في تفسيره التحرير والتنوير، وهو كتاب أصله رسالة دكتوراه للباحثة هيا ثامر العلي، نشرته دار الثقافة في قطر سنة ١٩٩٤م.
(٣) المناسبات وأثرها في تفسير التحرير والتنوير - دراسة ونقداً - مجموعة رسائل في جامعة أم القرى.

(٤) استدراقات الإمام الطاهر ابن عاشور في التفسير على من سبقه في أسباب النزول: جمعاً ودراسة، رسالة ماجستير في جامعة الملك سعود، للباحث: سعيد الزهراني.

(٥) السياق القرآني ودلالته على الترجيح في التحرير والتنوير للطاهر ابن عاشور، محمد إبراهيم الشمسان، جامعة أم القرى.

(٦) الإمام الطاهر ابن عاشور ومنهجه في توجيه القراءات من خلال كتابه التحرير والتنوير، محمد سعد القرني، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى.

(٧) الإعجاز عند ابن عاشور، محمود البعداني، الجامعة الإسلامية المدينة المنورة.

(٨) قواعد الترجيح المتعلقة بالنص عند ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير، لعبير النعيم، رسالة دكتوراة في جامعة الملك سعود، ١٤٣٠هـ.

(٩) مباحث التشبيه والتمثيل في تفسير التحرير والتنوير دراسة دكتوراه مقدمة لكلية اللغة العربية بجامعة أم القرى من الباحث : شعيب بن أحمد الغزال.

(١٠) خصائص بناء الجملة القرآنية ودلالاتها البلاغية في تفسير (التحرير والتنوير) دراسة مقدمة لكلية اللغة العربية بجامعة أم القرى من الباحث: إبراهيم الجعيد.

(١١) الاستعارة التمثيلية في تفسير (التحرير والتنوير) رسالة علمية مقدمة إلى كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر لنيل درجة الدكتوراه من الباحث: علي محمد العطار.

(١٢) المقاييس البلاغية في تفسير (التحرير والتنوير)، للدكتور حواس بري، كتاب مطبوع.

وفي الختام يقول الطاهر عن تفسيره "التحرير والتنوير": ((فإني بذلت الجهد في الكشف عن نكت من معاني القرآن وإعجازه خلت عنها التفاسير، ومن أساليب الاستعمال الفصيح ما تصبو إليه همم النحارير، بحيث ساوى هذا التفسير على اختصاره مطولات القماطير، ففيه أحسن ما في التفاسير، وفيه أحسن مما في التفاسير))^(١).

(١) مقدمة التحرير والتنوير (ج ١/ص ٨).

المبحث الثاني: منهج ابن عاشور في مشكل القرآن الكريم

وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: التعريف بعلم مشكل القرآن

تعريف المشكل في اللغة:

المُشْكَل: اسم فاعل من أشكل يشكل إشكالاً، فهو مشكل.

واسم الفاعل من غير الثلاثي يأتي على زنة مضارعه، بإبدال حرف المضارعة ميماً مضمومة، وكسر ما قبل الآخر^(١).

والمعنى اللغوي للمشكل يدور حول: الاختلاط، والالتباس، والاشتباه، والمماثلة^(٢).

تقول: أشكل علي الأمر، أي: اختلط بغيره^(٣).

ويقال: حرف مشكل، أي: مشتبّه ملتبس، وأمور أشكال، أي: ملتبسة، وبينهم أشكلة، أي: لبس^(٤).

والشكّل: الشبه والمثّل، والجمع أشكال، وشكّول، يقال: هذا أشكّلُ بكذا، أي: أشبه^(٥).

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

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

(٢) ينظر: مشكل القرآن للمنصور (ص ٤٦).

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

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

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

(٦) هو أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، من أئمة اللغة والأدب، صاحب "مقاييس اللغة"، مات سنة (٣٩٥هـ). ينظر: إنباه الرواة (ج ١/ص ١٢٧)، وسير أعلام النبلاء (ج ١٧/ص ١٠٣)، وشذرات الذهب (ج ٤/ص ٤٨٠).

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

تعريف المشكل في الاصطلاح:

تعددت آراء العلماء في تعريف المشكل اصطلاحاً، وأحب أن أشير إلى أن المشكل الموجود في القرآن هو متعلق بفهم القارئ للآيات، وليس أصلاً في الآيات. ومعرفة المشكل عند علماء التفسير وعلوم القرآن يتطلب النظر في نوعين من المؤلفات:

الأول: الكتب المؤلفة في تفسير القرآن الكريم.

والثاني: الكتب المؤلفة في علوم القرآن.

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

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

والثاني: كتب عامة، جل اهتمامها هو التفسير؛ إلا أن مؤلفيها ربما تطرقوا لحل بعض مشكلات القرآن.

فمن الأول: (تأويل مشكل القرآن) لابن قتيبة، وكتاب (حل مشكلات القرآن) لابن فورك، وكتاب (درة التنزيل وغرة التأويل) للخطيب الإسكافي، وكتاب (دفع إيهاام الاضطراب عن آي الكتاب) للشنقيطي^(١).

ومن أشهر الذين اعتنوا بحل بعض مشكلات القرآن في مؤلفاتهم التفسيرية: القاضي ابن عطية في كتابه (المحرر الوجيز)، وابن العربي في كتابه (أحكام القرآن)، وأبو عبد الله القرطبي في كتابه (الجامع لأحكام القرآن)، والخازن في كتابه (لباب التأويل في معاني التنزيل)، والألوسي في كتابه (روح المعاني)، والطاهر في (التحرير والتنوير) وقد استفاد ممن سبقه.

وفي تلك الكتب لم يتطرقوا لتعريف المشكل، إلا أن مقتضى صنيعهم يدل على أن مصطلح المشكل عندهم عام، يشمل كل إشكال يطرأ على الآية، سواء كان في اللفظ، أم في المعنى، أو كان لتوهم تعارض، أو توهم إشكال في اللغة، أو القراءات التي خالفت قاعدة لغوية من نحو أو تصريف أو إعراب، أو غير ذلك^(٢).

وأما كتب علوم القرآن فقد أفرد بعض مؤلفيها أبواباً خاصة لمشكل القرآن، تناولوا فيها

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

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

تعريف المشكل، وموهم التناقض بين آي القرآن، ومن أبرز من اعتنى بذلك: الزركشي في كتابه (البرهان في علوم القرآن)، والسيوطي في كتابه (الإتقان في علوم القرآن)، وابن عقيلة المكي في كتابه (الزيادة والإحسان في علوم القرآن)^(١).

أما تعريف المشكل من حيث هو كفن مدون:

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

يقول الشاطبي: ((ومعنى المتشابه: ما أشكل معناه، ولم يبيّن مغزاه))^(٢).

ويقول أبو الوليد الباجي^(٣): ((المتشابه: هو المشكل الذي يُحتاج في فهم المراد به إلى تفكير وتأمل))^(٤).

ويقول ابن عقيلة^(٥): ((هو ما أشكل معناه على السامع، ولم يصل إلى إدراكه إلا بدليل آخر))^(٦).

ويقول الجرجاني^(٧): ((المشكل: هو ما لا ينال المراد منه إلا بتأمل بعد الطلب))^(٨).

ويقول القصير: ((كل نص شرعي استغلق وخفي معناه، أو أوهم معارضة نص شرعي آخر، أو أوهم معاني مستحيلة شرعاً أو عقلاً، أو شرعاً وعقلاً))^(٩).

ويلاحظ بجلاء أن هؤلاء الذين عرفوا (المشكل) عرفوه بتعريف عام، يشمل كل إشكال

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

(٢) ينظر: الاعتصام (ج ٢/ص ٧٣٦).

(٣) هو سليمان بن خلف بن سعد التجيبي القرطبي، أبو الوليد الباجي، (٤٠٣-٤٧٤هـ) فقيه مالكي كبير، من رجال الحديث. ينظر: سير أعلام النبلاء (ج ١٨/ص ٥٣٥).

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

(٥) هو محمد بن أحمد بن سعيد الحنفي المكي، شمس الدين، المعروف كوالده بعقيلة، مؤرخ، من المشتغلين بالحديث، من أهل مكة، مولده ووفاته فيها سنة ١١٥٠هـ. ينظر: الأعلام للزركلي (ج ٦/ص ١٣).

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

(٧) هو الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت ٨١٦هـ)، صاحب كتاب التعريفات. ينظر: الأعلام للزركلي (ج ٥/ص ٧).

(٨) ينظر: التعريفات (ص ٢١٥).

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

يطراً على الآية.

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

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

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

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

المطلب الثاني: عباراته في بيان المشكل

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

ومن أهم عباراته في هذا الباب:

١. ((هذه الآية مثار إشكال)).
٢. ((قد عُدَّت هذه الآية من مشكلات القرآن)).
٣. ((سكت عن الآية جميع المفسرين، عدا ابن عطية استشعر إشكالها)).
٤. ((موضع الآية إشكال عند جميع المفسرين)).
٥. ((هذه آية مشككة وليس للمفسرين كلام واضح في اتصالها بما قبلها)).
٦. ((وموقع الآية ومعناه مشكل، وفي نظمه إشكال أيضاً)).
٧. ((والخلاصة أن الآية لا يلتئم منها معنى سليم من الإشكال)).
٨. ((وأعلم أن استخلاص معاني هذه الآية من أعقد ما عرض للمفسرين)).
٩. ((هذه الآية من أصعب ما في القرآن نظماً وتفسيراً)).
١٠. (((اعلم أن تفسير هذه الآية معضل، وأن المفسرين ما وقَّوها حق البيان)).
١١. ((تخير المفسرون في تفسير الآية)).
١٢. ((لم يأت المفسرون بوجه ينثلج له الصدر)).
١٣. ((موقع هذه الآية دقيق، ومعناها أدق، وإعرابها تابع لدقة الأمرين)).
١٤. ((معنى هذه الآية غامض بدءاً، ونهايتها أشدَّ غموضاً، وموقعها في هذا السياق خفي المناسبة)).
١٥. ((هذا المعنى غريب ولم يُعَنَّ المفسرون والمعربون بيانته)).

المطلب الثالث: ضابط المشكل عند ابن عاشور

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

١. أن ينص المفسرون السابقون على الإشكال نصاً واضحاً.

وقد سلك الطاهر في هذا الضابط مسلكين:

الأول: أن ينص المفسرون - أو ما يقوم مقام النص - بأن معنى الآية مشكل.

والثاني: أن ينقل استشكال أحد المفسرين، كعمر بن الخطاب رضي الله عنه أو مجاهد، أو الزجاج، أو ابن جني، أو ابن الفرس، أو الزمخشري، أو ابن العربي، أو الرازي، أو القرطبي، أو أبي حيان، أو غيرهم، بأن هذه الآية مشكلة. ومن أمثلة ذلك:

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

وفي قوله تعالى: **رُثِرْنَا نَدْمَةً دُونَ دُمُوعِهِمْ** [الأنعام: ١٢٨].

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

وفي قوله تعالى: **رُجِدِي دَمْعًا دُونَ دُمُوعِهِمْ** [المائدة: ١٠٦] ينقل عن مكّي بن أبي طالب: ((أن هذه الآيات عند أهل المعاني من أشكل ما في القرآن إعراباً، ومعنى، وحكماً))^(٣)^(٤).

٢. أن يختلف المفسرون اختلافاً شديداً يصل بالمتأمل الحيرة عند النظر

في أقوالهم:

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

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

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

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

المطلب الرابع: منهجه في إيراد المشكل

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

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

٤. يسلك طريقتين في إيراده للمشكل:

أ) أن ينص على الإشكال، ثم يحرر محل النزاع وهو الغالب.
مثاله: في قوله تعالى: **زُورُوا زُورًا** [المائدة: ٦٩] يقول الطاهر: ((وقد تحير الناظرون في الإخبار عن جميع المذكورين بقوله: **زُورُوا زُورًا**؛ إذ من جملة المذكورين المؤمنون، وهل الإيمان إلا بالله واليوم الآخر؟ وذهب الناظرون في تأويله مذاهب))^(١).
ب) أو يحرر محل النزاع مع ذكر الخلاف، ثم بعد ذلك ينص على الإشكال بقوله: ((وهذه الآية مشكلة)).

ومثاله: في قوله تعالى: **زُورُوا زُورًا** [النساء: ٢٤] يقول الطاهر: ((ومن العلماء من قال: إن دخول الأمة ذات الزوج في ملك جديد غير ملك الذي زوجها من ذلك الزوج يسوغ لمالكها الجديد إبطال عقد الزوجية بينها وبين زوجها، كالتي تباع أو توهب أو تورث...)).

ثم بدأ يذكر أقوال العلماء في ذلك مع الترجيح.

ثم بعد ذلك يذكر أن هذه الآية أشكلت على ابن عباس رضي الله عنه، حيث يقول: ((وقد نقل عن ابن عباس أنه تحير في تفسير هذه الآية، وقال: لو أعلم أحداً يعلم تفسيرها لضربت إليه أكباد الإبل))^(٢).

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

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٥/ص ٦).

المطلب الخامس: منهجه في دفع المشكل

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

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

في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ يَكْفُرُ بِهِ هُم مُّذِمِّينَ لِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٣٤] يقول: ((وجملة ﴿ثُمَّ يَكْفُرُ بِهِ هُم مُّذِمِّينَ لِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ لا تفيد إلا أنه اتصف بالكفر في زمن مضى قبل زمن نزول الآية، وليس المعنى أنه اتصف به قبل امتناعه من السجود لآدم، وقد تحير أكثر المفسرين في بيان معنى الآية من جهة حملهم فعل (كان) على الدلالة على الاتصاف بالكفر فيما مضى عن وقت الامتناع من السجود، ومن البديهي أنه لم يكن يومئذ فريق (يوصف بالكافرين))، ثم بدأ يذكر الأجوبة في ذلك، ثم ذكر ترجيحه مع الأدلة، وأطال الكلام في توجيه ما ذهب إليه^(١).

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

مثاله: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ يَكْفُرُ بِهِ هُم مُّذِمِّينَ لِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الزخرف: ٨١] يقول: ((نظم الآية دقيق ومعضل، وتحتته معان جمة: وأولها وأولاهها))، ثم يبدأ بسرد الأجوبة^(٢).

- ب) أو يذكر أجوبة من سبقه، ثم يبين أن فيها تكلفاً وتعسفاً، ثم يذكر اختياره في دفع الإشكال.

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

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

مثاله:

في قوله تعالى: ﴿هُوَ أَنبَأُ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ قَدِ اسْتَشْفَعُ إِلَيْهِ﴾ (البقرة: ٣٤) يقول: ((وقد تحير أكثر المفسرين في بيان معنى الآية))، ثم ذكر أجوبتهم في ذلك، ثم يقول بعد سرد أجوبتهم: ((وكل ذلك تمحل لا داعي إليه))، ثم يذكر اختياره بدليله وشواهد^(١).
 ج) أنه لا يذكر بعض الأجوبة التي وردت في دفع الإشكال بحجة أنها لا ينشج بها الصدر.

مثاله:

يقول: ((وقد تحير المفسرون في تعيين المراد من المرتين في قوله: ﴿قَدْ أَهْلَكَ مَا كَانُوا يَعْبُدُونَ﴾ [التوبة: ١٠١]، وحملوه كلهم على حقيقة العدد، وذكروا وجوهاً لا ينشج لها الصدر، والظاهر عندي أن العدد مستعمل مجرد قصد التكرير المفيد للتأكيد، كقوله تعالى: ﴿قَدْ أَهْلَكَ مَا كَانُوا يَعْبُدُونَ﴾ [التوبة: ٤] أي: تأمل تماماً متكرراً^(٢).

مثال آخر: في قوله تعالى: ﴿قَدْ أَهْلَكَ مَا كَانُوا يَعْبُدُونَ﴾ (وكل من يركب الكفر والفسق فهو من هؤلاء) يقول: ((وتكلف المفسرون لدفع ما يرد على تأويلهم هذا، وذلك مبسوط في تفسير الفخر، وكله تعسفات))، ثم يقول: ((والذي أراه في تفسير الآية)) ثم يذكر اختياره وأدلته^(٣).

٤. يحاول أن يجمع شتات المسألة في دفعه للإشكال، ويلخص الأقوال بإدراج ما يندرج تحت كل قول، وإبعاد ما هو بعيد.
 مثاله:

يقول في الأحرف المقطعة: ((والذي يستخلص من أقوال العلماء بعد حذف متداخله، وتوحيد متشاكله، يؤول إلى واحد وعشرين قولاً، ولشدة خفاء المراد من هذه الحروف لم أر بدأً من استقصاء الأقوال، على أننا نضبط انتشارها بتنويعها إلى ثلاثة أنواع))، ثم يذكر

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

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١/ص ٢٠).

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

الأنواع الثلاث وما يندرج تحتها من هذه الأقوال^(١).

مثال آخر:

يقول: ((وقد أحصيت لهم عشرة تأويلات، بعضها لا يتم، وبعضها بعيد))^(٢).

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

مثاله:

في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لِيَسْأَلَنَّ أَقْرَبَهُمْ بِأَلْسِنَتِهِمُ الْوَعْدَ الَّذِي لَعَنُوا﴾ [الإسراء: ٨٥] يقول بعد ما أورد الإشكال: ((ويدفع الإشكال: أنه يجوز أن يكون السؤال عن الروح وقع منفرداً أول مرة، ثم جمع مع المسألتين الأخرين ثاني مرة.

ويجوز أن تكون آية سؤال الروح مما لحق بسورة الإسراء، كما سنبينه في سورة الكهف))^(٣).

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

٧. قد يكون في الآية أكثر من مشكل، وكل واحد منهما مترتب على الآخر، فيبدأ بدفع الإشكال الذي يرى أنه بدفعه يمهد لحل الإشكال الآخر.

مثاله:

في قوله: ﴿ثُمَّ لِيَسْأَلَنَّ أَقْرَبَهُمْ بِأَلْسِنَتِهِمُ الْوَعْدَ الَّذِي لَعَنُوا﴾ [الحج: ١٥] يقول: ((موقع هذه الآية غامض، ومفادها كذلك، ولنبدأ ببيان موقعها، ثم نتبعه ببيان معناها، فإن بين موقعها ومعناها اتصالاً))^(٤).

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

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

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

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

الفصل الأول: مشكل المعنى

المبحث الأول: مشكل المعنى في سورة البقرة

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ژ أ ب ژ

أولاً: نص الإشكال

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

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

ويقول أبو حيان بعدما سرد الأقوال في ذلك: ((فانظر إلى هذا الاختلاف المنتشر الذي لا يكاد ينضب في تفسير هذه الحروف، والكلام عليها))^(٣).

ويقول د. حفني محمد شرف: ((والكلمة الأخيرة التي أود أن أقولها: أن هذه الفواتح لم نصل بعد إلى حقيقتها))^(٤).

ويقول د. عبد المنعم السيد حسن: ((لا أحسب أن المفسرين اختلفوا في مسألة من المسائل المتصلة بتفسير القرآن الكريم كاختلافهم في المراد من الحروف المقطعة التي افتتحت بها طائفة من السور))^(٥).

ويقول د. فهد الرومي: ((فإن الأحرف المقطعة التي افتتح الله سبحانه وتعالى بعض سور

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

(٢) ينظر: قانون التأويل (ص ١٣٨٥).

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

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

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

القرآن الكريم بما مما أشكل فهم معانيه، والمراد به، وكثرت الأقوال في ذلك وتعددت^(١).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

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

ووجه استشكالهم وتخيرهم فيها راجع إلى أمور، من أهمها:

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

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

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

ونسب هذا القول إلى أبي بكر، وعلي بن أبي طالب -رضي الله عنهما-، وإلى غيرهما. وقال جماعة من العلماء: بل يجب أن نتكلم فيها، ونلتمس الفوائد التي تحتها، والمعاني التي تتخرج عليها^(٣).

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

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

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

أثنى على نفسه سبحانه بثبو
ت المدح والسلب لما استفتح السورا
والأمر شرط الندا التعليل والقسم الد
دعاء حروف التهجي استفهم الخبرا

ينظر: نور المسرى في تفسير آية الإسراء لأبي شامة (ص ٢٧-٣٣)، والبرهان في علوم القرآن (ج ١/ص ١٨١).

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

قال الشوكاني: ((فإن قلت: هل ثبت عن رسول الله ﷺ في هذه الفواتح شيء يصلح للتمسك به؟ قلت: لا أعلم أن رسول الله ﷺ تكلم في شيء من معانيها، بل غاية ما ثبت عنه هو مجرد عدد حروفها))^(١).

ثالثاً: أن افتتاح الكلام بالأحرف الهجائية المقطعة أسلوب لم يكن معروفاً عند العرب ولم يألفوه من قبل، وإنما كان أسلوباً جديداً؛ ولذا فلن نجد لها شاهداً من كلام العرب. قال الشوكاني: ((إن كان تفسيره لها بما فسرها به راجعاً إلى لغة العرب وعلومها فهو كذب بحت، فإن العرب لم يتكلموا بشيء من ذلك))^(٢).

وهناك فريق آخر قال بالتوقف؛ فلم يحددوا هل هي من المحكم أو من المتشابه. يقول الشيخ محمد بن عثيمين لَمَّا ذكر الأقوال في المسألة قال: ((والقول الرابع: التوقف، وألا نزيد على تلاوتها؛ ونقول: الله أعلم: أَلها معنى، أم لا؛ وإذا كان لها معنى فلا ندري ما هو..))^(٣).

وهذا الاختلاف المتباين بين العلماء في تحديدها، والذي جعل كلاً منهم يرجح قوله ويضعف الآخر، هو الذي أدى بالإمام الطاهر إلى استشكالها وجعلها مثار حيرة. قال ابن كثير: ((والمسألة مختلف فيها، وليس فيها إجماع حتى يحكم به))^(٤).

ثالثاً: دفع الإشكال

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

ونجد أن الطاهر قد ذكر واحداً وعشرين قولاً، أرجعها إلى ثلاثة أنواع، وهي كالتالي:
النوع الأول: يرجع إلى أنها رموز اقتضبت من كلم أو جمل؛ فكانت أسراراً يفتح غلقها مفاتيح أهل المعرفة.

(١) ينظر: فتح القدير (ج ١/ص ٥٤).

(٢) ينظر: فتح القدير (ج ١/ص ٥٢).

(٣) ينظر: تفسير ابن عثيمين (الفاتحة والبقرة) (ج ١/ص ٢١).

(٤) تفسير ابن كثير (ج ١/ص ١٥٩).

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

النوع الثالث: تندرج فيه الأقوال الراجعة إلى أن هاته الحروف حروف هجاء مقصودة بأسمائها لأغراض داعية لذلك^(١).

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

ونريد بالمتشابه: الحقيقي الذي لا يعلمه إلا الله.

أولاً: حكى هذا القول بأنها من المتشابه: الثعلبي وغيره: عن أبي بكر، وعمر، وعثمان وعلي بن أبي طالب، وابن مسعود - رضي الله عنهم -^(٢).

والقرطبي: عن سفيان الثوري، والربيع بين خيثم^(٣)، وأبي بكر الأنباري^(٤).

وابن أبي حاتم، وجماعة من المحدثين^(٥).

والرازي: عن ابن عباس^(٦).

وحكى السيوطي هذا القول: عن ابن أبي المنذر^(٧)، وأبي الشيخ^(٨)، عن داود بن أبي

هند^(٩)، عن الشعبي^(١)، كلهم بألفاظ متقاربة تفيد بأن الحروف المقطعة من المكتوم الذي لا

(١) ينظر: التحرير والتنوير (١ / ٢١٢).

(٢) ينظر: الكشف والبيان للثعلبي (ج ١/ص ٥٩)، وبحر العلوم للسمرقندي (ج ١/ص ٦).

(٣) هو الربيع بن خثيم - بضم المعجمة وفتح المثناة - ابن عائد بن عبدالله الثوري، أبو يزيد الكوفي، ثقة عابد، قال له ابن مسعود: لو رآك رسول الله ﷺ لأحبك. مات سنة (١٦٥هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (ج ٤/ص ٢٥٨).

(٤) هو الإمام الحافظ اللغوي ذو الفنون، محمد بن القاسم بن بشار، أبو بكر ابن الأنباري، المقرئ النحوي (٢٧١-٥٣٢٨هـ). ينظر: تاريخ بغداد (ج ٣/ص ١٨١-١٨٦).

(٥) ينظر: تفسير القرطبي (ج ١/ص ١٥٤).

(٦) ينظر: تفسير الرازي (ج ١/ص ٢٦٧).

(٧) هو الإمام الحافظ العلامة، شيخ الإسلام، محمد بن إبراهيم بن المنذر، أبو بكر النيسابوري الفقيه، نزيل مكة، وصاحب التصانيف (ت ٣١٩هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (ج ١٤/ص ٤٩٠).

(٨) هو عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان، أبو محمد الأصبهاني، المعروف بأبي الشيخ، صاحب التصانيف. ينظر:

ذكر أخبار أصبهان (ج ٢/ص ٩٠)، وطبقات المفسرين للداودي (ج ١/ص ٢٤٠-٢٤١).

(٩) هو داود بن أبي هند القشيري مولاهم، أبو بكر أو أبو محمد البصري، ثقة متقن، كان يهيم بأخرة، من الخامسة،

يفسر، وأن لكل كتاب سرّاً، وسر القرآن أوائل السور، وأنها من المتشابه الذي استأثر الله تعالى بعلمه، فنحن نؤمن بظواهرها، ونكل العلم فيها إلى الله تعالى.

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

حتى التفاسير التي تعتني بالأثر لم يسندوا ذلك، بل أوردوها أقوالاً مجردة، كابن جرير الطبري إمام المسندين في التفسير، حيث نجده يقول: وقال بعضهم: لكل كتاب سرٌّ، وسرُّ القرآن فواتحه^(٢). ولم يسند ذلك إلى أحد، وكذلك ابن أبي حاتم^(٣).

وقال الطاهر: ((ونسب هذا القول إلى الخلفاء الأربعة في روايات ضعيفة)).

ومما يؤكد عدم صحة هذا القول عنهم أننا نجد جملة من الصحابة والتابعين ممن نُقل عنهم أنهم يقولون بأنها من المتشابه قد تناولوا ذلك بالبيان وتأويل هذه الأحرف، وكذلك غيرهم من أئمة السلف، كما ذكر ذلك ابن جرير الطبري في تفسيره بالأسانيد المتصلة عنهم^(٤)، ولو كانت الحروف من المتشابه لما نُقل ذلك عنهم، ولما صحح وضعف وخاض في بيان معناها والترجيح فيها السلف.

قال ابن كثير بعد ذكر الروايات: ((فمن ظهر له شيء من الأقوال فيجب عليه اتباعه؛ وإلا فالوقف حتى يتبين الدليل))^(٥). فلو عدها من المتشابه الكلي لما قال ذلك، بل يجب التسليم ورد علمها إلى الله.

وقد أشار د. مساعد الطيار إلى سؤال قد يسأل عنه القارئ، وهو: هل الأحرف المقطعة من المتشابه؟

مات سنة أربعين، وقيل قبلها. ينظر: التقريب (ترجمة رقم ١٨١٧).

(١) ينظر: الدر المنثور (ج ١/ص ١٢٧).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١/ص ٢١٠).

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

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

(٥) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ١٦٠).

فقال: ((الجواب فيه تفصيل؛ فإن كان المراد أنها من المتشابه النسبي الذي قد يخفى على قوم؛ فنعم.

وإن كان المراد أنها من المتشابه الكلي؛ فلا، ومن أدخلها في المتشابه الكلي فقد أخطأ؛ لأن السلف قد تعرّضوا للقول فيها، ولو كانت من المتشابه الكلي لما قالوا فيها شيئاً، وهذا من أدلّ الدليل على خروجها عن أن تكون من المتشابه الكلي الذي لا يعلمه إلا الله^(١).

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

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

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

قلت لها قفي فقالت قاف^(٢)

أراد: قالت وقفت.

وكقول القائل:

بالخير خيرات وإن شراً فَا ولا أريد الشر إلا أن تا^(٣)

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

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

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

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

والشواهد في هذا كثيرة، فليس كونها في القرآن مما تنكره العرب في لغتها، فينبغي إذا كان من معهود كلام العرب أن يطلب تأويله ويلتمس وجهه^(١).

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

والتدبر بدون الفهم ممتنع، ولو كان من القرآن ما لا يتدبر لم يعرف؛ فإن الله لم يميز المتشابه بحد ظاهر حتى يجتنب تدبره)).

ثم قال: ((وأيضاً، فالكلام إنما المقصود به الإفهام، فإذا لم يقصد به ذلك كان عبثاً وباطلاً، والله تعالى قد نزه نفسه عن فعل الباطل و العبث، فكيف يقول الباطل والعبث ويتكلم بكلام ينزله على خلقه لا يريد به إفهامهم^(٢).

وبعد أن تبين لنا أن العلماء قد تناولوا ذلك بالبيان وأنها من المحكم نجد أنهم انقسموا إلى فريقين:

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

الفريق الثاني: قالوا: هي حروف هجائية ليس لها معنى إطلاقاً.

وسأذكر أشهر وأهم الأقوال الواردة وأترك ما سواها؛ فإن الطاهر قد ذكر ما يقارب عشرين قولاً، منها ما هو متداخل، ومنها البعيد والغريب؛ لما فيه من شطط وتكلف، أو أقوال تفقد الدليل.

قال أبوحيان: ((وتكلموا على هذه الحروف بما يشبه اللغز والأحاجي، فتركت نقله؛ إذ لا دليل على شيء مما قالوه^(٣).

(١) ينظر: المحرر الوجيز (ج ١/ص ٨٢).

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

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

فأقول -وبالله أستعين-:

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

روي هذا القول عن علي بن أبي طالب^(١)، وابن عباس^(٢)، وابن مسعود^(٣) رضي الله عنه، وروي عن جماعة من التابعين فيهم: سالم بن عبد الله^(٤)، والشعبي^(١)، والسُّدِّي^(٢).

(١) أخرجه ابن جرير في تفسيره (٤٥١:١٥) من طريق أبي بكر الهذلي، عن عاتكة، عن فاطمة ابنة علي قالت: كان علي يقول: ((يا كهيعص، اغفر لي)).

وأبو بكر الهذلي، قيل: اسمه سلمى -بضم المهملة- بن عبد الله، قال عنه ابن حجر في تقريب التهذيب (ج ٢/ص ٦٢٥): (أخباري، متروك الحديث).

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

وقال السيوطي في الإتقان (ج ٣/ص ٢٨): ((وأخرجه ابن ماجه في تفسيره، من طريق نافع، عن أبي نعيم القاري، عن فاطمة بنت علي بن أبي طالب، أنها سمعت علي بن أبي طالب يقول: يا كهيعص، اغفر لي)).

(٢) أخرجه ابن جرير (ج ١/ص ٢٠٦)، وابن أبي حاتم في تفسيره (ج ٩/ص ٩٣٨) من طريق شعبة، قال: سألت السُّدِّي عن ز ت ز و ز آ ز و ز ث ز، فقال: قال ابن عباس: ((هو اسم الله الأعظم)). وابن أبي حاتم في تفسيره (ج ٩/ص ٢٨٣٨) من طريق شعبة.

فالظاهر في الأثر أن السدي لم يسمع من ابن عباس.

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

وأخرج الحاكم في مستدرکه (ج ٨/ص ٥٢) بسنده عن سعيد بن جبیر، عن ابن عباس -رضي الله عنهما-، في قوله عَلَيْكَ ز آ ز قال: ((كاف هاد أمين عزيز صادق))، وقال الحاكم: ((هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه)).

(٣) أخرجه ابن جرير (ج ١/ص ٢٠٦) عن محمد بن المثني، قال: حدثني أبو النعمان، قال: حدثنا شعبة، عن إسماعيل السُّدِّي، عن مُرَّة الحمداني قال: عبد الله فذكر نحوه.

وقد أورد البيهقي في كتاب الأسماء والصفات (ص ٩٤) روايات متعددة عن ابن عباس تحت باب: ما جاء في الحروف المقطعات في فواتح السور أنها من أسماء الله عَلَيْكَ.

قال السيوطي في الإتقان في علوم القرآن (ج ٣/ص ٢٧): ((أخرج ابن جرير بسند صحيح عن ابن مسعود أنه قال: هو اسم الله الأعظم)).

(٤) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (ج ١/ص ٣٢) عن أبيه، ثنا محمد بن عبد العزيز بن أبي رزمة، ثنا أبي، ثنا

ومن فسرهما بأنها تدل على اسم الله الأعظم فهي تدخل في هذا القول من وجه، وأنها من العلم المستور من وجه آخر؛ لأن الله أخفى اسمه الأعظم، وتكون من أسمائه التي استأثر الله بها في علم الغيب عنده - سبحانه وتعالى -.

ويدخل في هذا القول أيضاً قول من قال بأنها حُرُوفٌ مَقْطَعَةٌ من أسماء وأفعالٍ، كلُّ حرفٍ من ذلك لمعنى غير معنى الحرف الآخر، **ث ه** **ث** قال: أنا الله أعلم.

روي هذا الوجه عن ابن عباس^(٣)، وابن مسعود عن ناس من أصحاب النبي ﷺ^(٤)، وسعيد بن جبير^(٥).

وروي: أنها حروف مشتقة من حروف هجاء أسماء الله^(٦).

عيسى بن عبيد، عن حسين بن عثمان المزني، عن سالم بن عبد الله، قال: ((**ث** **ث** **ث** **ث** **ث** **ث** **ث** **ث** ونحوها: أسماء الله مقطعة)).

(١) أخرجه: ابن جرير (ج ١/ص ٢٠٦) عن محمد بن المثني، قال: حدثنا إسحاق بن الحجاج، عن عبيد الله بن موسى، عن إسماعيل، عن الشعبي به نحوه.

(٢) أورده السيوطي في الدر المنثور (ج ١/ص ٥٧) عن أبي الشيخ، والبيهقي في الأسماء والصفات، عن السدي قال: ((فواتح السور كلها من أسماء الله)).

(٣) أخرجه ابن جرير، من طريق أبي كريب قال: حدثنا وكيع، وحدثنا سفيان بن وكيع قال: حدثنا أبي، عن شريك، عن عطاء بن السائب، عن أبي الصُّخِّي، عن ابن عباس به.

وأورده السيوطي في الدر المنثور (ج ١/ص ١٦) عن وكيع، وعبد بن حميد، وابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، والنحاس، من طرق عن ابن عباس في قوله: **ث** **ث** **ث** **ث** **ث** **ث** **ث** **ث** قال: ((أنا الله أعلم)).

(٤) أخرجه ابن جرير (ج ١/ص ٢٠٧) عن موسى بن هارون الهمداني، قال: حدثنا عمرو بن حماد القنَّاد، قال: حدثنا أسباط بن نصر، عن إسماعيل السُّدِّي في خبر ذكره، عن أبي مالك، وعن أبي صالح، عن ابن عباس وعن مُرَّة الهمداني، عن ابن مسعود وعن ناس من أصحاب النبي ﷺ: **ث** **ث** **ث** **ث** **ث** **ث** **ث** **ث** قال: ((أما **ث** **ث** **ث** فهو حرف اشتق من حروف هجاء أسماء الله جل ثناؤه)).

(٥) أخرجه ابن جرير (ج ١/ص ٢٠٧) عن أبي عبيد، قال: حدثنا أبو اليقظان، عن عطاء بن السائب، عن سعيد بن جبير.

(٦) أخرجه ابن جرير (ج ١/ص ٢٠٧) عن موسى بن هارون الهمداني، قال: حدثنا عمرو بن حماد القنَّاد، قال: حدثنا أسباط بن نصر، عن إسماعيل السُّدِّي في خبر ذكره، عن أبي مالك، وعن أبي صالح، عن ابن عباس، وعن مُرَّة الهمداني، عن ابن مسعود وعن ناس من أصحاب النبي ﷺ: **ث** **ث** **ث** **ث** **ث** **ث** **ث** **ث** قال: ((أما **ث** **ث** **ث** فهو حرف اشتق من حروف هجاء أسماء الله جل ثناؤه)).

والأثر رجاله ثقات، غير إسماعيل السدي فإنه مُتَّكَلَفٌ فيه، وحديثه عند مسلم وأهل السنن الأربعة، وهو تابعي صدوق،

ونلاحظ أن الروايات في هذا القول متداخلة.

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

القول الثاني: قَسَمَ أقسَمَ الله به، وهو من أسمائه: روي عن ابن عباس^(١)، وعكرمة^(٢).

قال القرطبي: ((قال الكلبي: هي أقسام أقسم الله تعالى بها لشرفها وفضلها، وهي من

=

يهم، ورمي بالتشيع. ينظر: تهذيب الكمال (ج ٣/ص ١٣٢) وتقريب التهذيب (ج ١/ص ٩٧). وأسباط بن نصر قال عنه ابن حجر في التقريب (ج ١/ص ٧٦): ((صدوق، كثير الخطأ، يغرّب)). ونقل السيوطي كلام أبي يعلى الخليلي في كتاب الإرشاد على أشهر التفاسير فقال: ((وتفسير إسماعيل السدي يورده بأسانيد إلى ابن مسعود وابن عباس، وروى عن السدي الأئمة مثل الثوري وشعبة، لكن التفسير الذي جمعه رواه أسباط بن نصر، وأسباط لم يتفقوا عليه)). ينظر: الإتيان في علوم القرآن (ج ٤/ص ٢٣٨). وقال الذهبي: طريق السدي الكبير، عن مرة الهمداني، عن ابن مسعود. وهذا الطريق يُجَرِّجُ منه الحاكم في مستدركه، ويصحح ما يُجَرِّجُه. وابن جرير يُجَرِّجُ منها في تفسيره كثيراً. ينظر: التفسير والمفسرون للذهبي (ج ٢/ص ٢٢).

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

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

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

(٢) أخرجه الطبري (ج ١/ص ٢٠٧) عن يعقوب بن إبراهيم، قال: حدثنا ابن عُليّة، قال: حدثنا خالد الحذاء، عن عكرمة، قال: ((ژ ژ قسم)).

أسمائه، وروي عن ابن عباس أيضاً.

ورد بعض العلماء هذا القول فقال: لا يصح أن يكون قسماً؛ لأن القسم معقود على حروف مثل: إن وقد ولقد وما، ولم يوجد لها هنا حرف من هذه الحروف، فلا يجوز أن يكون يميناً.

والجواب أن يقال: موضع القسم قوله تعالى: **ثُ بِّبِ بِّبِ بِّبِ**، فلو أن إنساناً حلف فقال: والله هذا الكتاب لا ريب فيه، لكان الكلام سديداً، وتكون **ثُ بِّبِ** جواب القسم.

فثبت أن قول الكلبي وما روي عن ابن عباس سديد صحيح.

فإن قيل: ما الحكمة في القسم من الله تعالى، وكان القوم في ذلك الزمان على صنفين: مصدق، ومكذب، فالمصدق يصدق بغير قسم، والمكذب لا يصدق مع القسم؟ قيل له: القرآن نزل بلغة العرب، والعرب إذا أراد بعضهم أن يؤكد كلامه أقسم على كلامه، والله تعالى أراد أن يؤكد عليهم الحجة فأقسم أن القرآن من عنده^(١). وقال الأخفش^(٢): ((إنما أقسم الله بهذه الحروف لشرفها وفضلها؛ لأنها مبادئ كتبه المنزلة، ومباني أسمائه الحسنی))^(٣).

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

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

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

(٣) ينظر: تفسير البغوي (ج ١/ص ٥٩).

(٤) أخرجه ابن جرير (٢٠٧/١) عن يونس بن عبد الأعلى، قال: أنبأنا عبد الله بن وهب، قال: سألت عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، عن قول الله: **ثُ بِّبِ بِّبِ** و **ثُ بِّبِ بِّبِ**، و **ثُ بِّبِ بِّبِ**، فقال: ((قال أبي: إنما هي أسماء السور)).

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

(٦) الذي حكى بأن عليه إجماع أكثر العلماء والمتكلمين: الرازي (ج ١/ص ٢٧٠)، وأبو السعود (ج ١/ص ١٩)،

واختاره الفخر.

ونقل عن القفال^(١) أنه قال: وقد سمت العرب بهذه الحروف أشياء، فسموا بلام: والد حارثة بن لام الطائي^(٢)، وكقولهم للثَّحَّاسِ: صاد، وللنقْد: عين، وللشَّحَاب: غين، وقالوا: جبل: قاف، وسموا الحوت: نونا^(٣).

القول الرابع: أنها اسم من أسماء القرآن. روي عن قتادة^(٤)، ومجاهد^(٥)، وابن جريج^(٦)، وزيد بن أسلم^(٧).

قال الإمام الطبري: ((في توجيه هذا القول وجهان:

والبيضاوي (ج ١/ص ٨٥)، والزمخشري (ج ١/ص ١١)، والألوسي (ج ١٧/ص ٢٨٣)، وابن عادل (ج ١/ص ٤٥).
(١) هو الإمام العلامة، الفقيه الأصولي اللغوي، عالم خراسان، محمد بن علي بن إسماعيل بن الشاشي أبو بكر القفال الكبير الشافعي (ت ٣٦٥هـ). ينظر: الأنساب (ج ٧/ص ٢٤٤)، وطبقات المفسرين للسيوطي (ص ٣٦-٣٧)، وطبقات المفسرين للداوودي (ج ٢/ص ١٩٦-١٩٨).

(٢) هو حارثة بن لام الطائي، جد الصحابي الجليل عروة بن مضر. ينظر: التاريخ الكبير (ج ٥/ص ٢٨٤)، وسير أعلام النبلاء (ص ٨/ج ٣٤٩).

وهذا القول أخرجه ابن جرير (ج ١/ص ٢٠٧) عن يونس بن عبد الأعلى، قال: أنبأنا عبد الله بن وهب، قال: سألت عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، عن قول الله: **ثَّ أ ب ب ب ب** و **ثَّ أ ب ب ب ب**، و **ثَّ أ ب ب ب ب**، فقال: ((قال أبي: إنما هي أسماء السُّور)).

(٣) ينظر: تفسير الرازي (ج ١/ص ٢٧٠).

(٤) أخرجه ابن جرير (ج ١/ص ٢٠٥) من طريق الحسن بن يحيى، قال: أخبرنا عبد الرزاق، قال: أخبرنا معمر، عن قتادة بن دعامة السدوسي (٦١ - ١١٨ هـ)

وأورده السيوطي في الدر المنثور (ج ١/ص ١٦) عن عبد الرزاق وعبد بن حميد وابن أبي حاتم، عن قتادة في قوله: **ثَّ ثَّ** قال: ((اسم من أسماء القرآن)).

(٥) أخرجه ابن جرير (ج ١/ص ٢٠٥) من طريق المثني بن إبراهيم الأملي، قال: حدثنا أبو حذيفة موسى بن مسعود، قال: حدثنا شبل، عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد.

(٦) أخرجه ابن جرير (ج ١/ص ٢٠٧) عن القاسم بن الحسن، قال: حدثنا الحسين بن داود، قال: حدثني حجاج، عن ابن جريج.

وابن جريج هو الإمام العلامة الحافظ، شيخ الحرم، عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج، أبو خالد، وأبو الوليد القرشي الأموي، المكي، صاحب التصانيف (ت ١٥٠هـ). ينظر: التاريخ الكبير (ج ٥/ص ٤٢٢)، وتهذيب التهذيب (ج ٦/ص ٤٠٢-٤٠٦).

(٧) ينظر: تفسير ابن أبي حاتم (ج ١/ص ٨٦).

أحدهما: أن يكونوا أرادوا أنه اسمٌ من أسماء السورة التي تُعرف به، كما تُعرف سائر الأشياء بأسمائها التي هي لها أمارات تعرف بها، فيفهم السامع من القائل يقول: قرأت اليوم ز أ ز و ز د ز، أي السُور التي قرأها من سُور القرآن^(١).

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

وقال د. فاروق بن حسين بن محمد: ((والراجع أن يقال: إن من ثبت عنه هذا القول أراد أنه اسم من أسماء السور التي تعرف به خصوصاً، وأن الكلام لن يستقيم إذا قيل: ز أ ب ب ب ب ب ب ب القرآن ذكر رحمة ربك ... وهكذا في بعض الفواتح الأخرى^(٣))).

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

القول السادس: هي حروفٌ هجاءٍ موضوع. قال به مجاهد^(٥).

وهذا القول مال إليه كثير من المعاصرين، منهم الطاهر ابن عاشور، فبعدما سرد جملة من الأقوال قال: ((القول الرابع عشر: أنها سيقت مساق التهجي مسرودة على نمط التعديد في

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١/ص ٢١١).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ١٥٧).

(٣) ينظر: فواتح السور (ص ١٥١).

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

من طريق هارون بن إدريس الأصم الكوفي، قال: حدثنا عبد الرحمن بن محمد المحاربي، عن ابن جريج، عن مجاهد.

ومن طريق أحمد بن حازم الغفاري، قال: حدثنا أبو نعيم، قال: حدثنا سفيان، عن مجاهد.

ومن طريق المثني بن إبراهيم، قال: حدثنا إسحاق بن الحجاج، عن يحيى بن آدم، عن سفيان، عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد.

ومن طريق القاسم بن الحسن، قال: حدثنا الحسين، قال: حدثني حجاج، عن ابن جريج، عن مجاهد.

(٥) أخرجه ابن جرير (ج ١/ص ٢٠٥) قال: حَدَّثْتُ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ أَبِي نُؤَيْرَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو سَعِيدٍ الْمُؤَدَّبُ، عَنْ خُصَيْفٍ، عَنْ مَجَاهِدٍ، قَالَ: ((فَوَاتِحُ السُّورِ كُلِّهَا زَ أ زَ وَ زَ د زَ، وَ زَ أ زَ، وَ زَ ك زَ وَغَيْرِ ذَلِكَ، هَجَاءٌ مَوْضُوعٌ)).

التهجوية؛ تبيكتاً للمشركين، وإيقاظاً لنظرهم في أن هذا الكتاب المتلو عليهم وقد تُحدوا بالإتيان بسورة مثله)).

ثم قال: ((وهو الذي نختاره، وتظهر المناسبة لوقوعها في فواتح السور أن كل سورة مقصودة بالإعجاز))^(١).

وكذلك الشيخ ابن عثيمين عندما أرجع المسألة إلى أربعة أقوال قال: ((وأصح الأقوال فيها أنها حروف هجائية ليس لها معنى على الإطلاق، وهذا مروى عن مجاهد، وحجة هذا القول: أن القرآن نزل بلغة العرب؛ وهذه الحروف ليس لها معنى في اللغة العربية، مثل ما تقول: ألف؛ باء؛ تاء؛ ثاء؛ جيم؛ حاء...؛ فهي كذلك حروف هجائية. أما كونه تعالى اختار هذا الحرف دون غيرها، ورتبها هذا الترتيب فهذا ما لا علم لنا به))^(٢).

وهو القول الذي اختاره د. فاروق بن حسين بن محمد بقوله: ((والراجح من الأقوال: أن فواتح السور أسماء مسميات الحروف الهجائية، مسرودة على نمط التعديد؛ لبيان إعجاز القرآن والتحدي به))^(٣).

القول السابع: هي حروف يشتمل كل حرفٍ منها على معانٍ شتى مختلفة. روي عن أبي العالية^(٤)، والربيع بن أنس^(٥).

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

(٢) ينظر: تفسير ابن عثيمين (الفاحة والبقرة) (ج ١/ ص ٢٢).

(٣) ينظر: فواتح السور (ص ٢١٧).

(٤) هو ربيع بن مهران، الإمام المقرئ الحافظ المفسر، أبو العالية الرياحي البصري، أحد الأعلام، كان مولى لامرأة من بني رياح بن يربوع، ثم من بني تميم. ينظر: تهذيب التهذيب (ج ٣/ ص ٢٨٤)، وطبقات المفسرين (ج ١/ ص ١٧٢). أخرج ابن أبي حاتم في تفسيره (ج ١/ ص ٨٤) من طريق عصام بن رواد بن الجراح العسقلاني، ثنا آدم بن أبي إياس، ثنا أبو جعفر الرازي، عن الربيع بن أنس، عن أبي العالية، في قوله: **ثُ ثُ ثُ** قال: ((هذه الأحرف الثلاثة من التسعة والعشرين حرفاً، دارت فيها الألسن كلها، ليس منها حرف إلا وهو مفتاح اسم من أسمائه، وليس منها حرف إلا وهو في آلائه، وليس منها حرف إلا وهو في مدة أقوام وآجالهم، وقال عيسى بن مريم **الْحَمْدُ لِلَّهِ**: "وعجب فقال: وأعجب أنهم ينطقون بأسمائه ويعيشون في رزقه، فكيف يكفرون به؟" فالألف مفتاح اسمه الله، واللام مفتاح اسمه لطيف، والميم مفتاح اسمه مجيد، فالألف آلاء الله، واللام لطف الله، والميم مجد الله فالألف ستة، واللام ثلاثون، والميم أربعون)). قال أبو محمد: وروي عن الربيع بن أنس مثل ذلك.

(٥) هو الربيع ابن أنس البكري أو الحنفي، بصري، نزل خراسان، صدوق له أوهام، ورمي بالشيعة، من الخامسة مات سنة (٢٤٠هـ). ينظر: تهذيب التهذيب (ج ٣/ ص ٢٣٨-٢٣٩).

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

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

ثم نجد أن الرازي أطال القول في أول تفسير سورة البقرة في الحروف المقطعة في أوائل السور، واختار أنها أسماء للسور، واستمر مرتضياً هذا القول في أول آل عمران والأعراف ويونس وهود ويوسف والرعد وإبراهيم والحجر ومريم وطه، وكذا في أول سورة الشعراء والنمل والقصص.

فأما أول العنكبوت فابتدأ المفسر بكلام طويل في تثبيت قول جديد حاصله: أن الحروف المقطعة إنما أتت بها لتنبية السامع، قال: ((الحكيم إذا خاطب من يكون محل الغفلة يقدم على الكلام المقصود شيئاً غيره ليلتفت المخاطب.

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

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

(١) هو العلامة المحدث، إمام النحو، أحمد بن يحيى بن يزيد، أبو العباس الشيباني مولا هم البغدادي، صاحب "الفصيح" والتصانيف، مات سنة (٥٢٩١هـ). ينظر: تاريخ بغداد (ج ٥/ص ٢٠٤)، ومروج الذهب (ج ٢/ص ٤٩٦).

(٢) هو أبو عبيدة بن معن بن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود الهذلي، ثقة، روى القراءة عن الأعمش، وهو أحد الثلاثة الذين ختموا عليه. ينظر: غاية النهاية في طبقات القراء (ج ١/ص ٢٧٥).

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

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

وقد يكون ذلك المقدم على المقصود صوتاً غير مفهوم، كمن يصفر خلف إنسان ليتلفت إليه، وقد يكون ذلك الصوت بغير الفم كما يصفق الإنسان بيديه ليقبل السامع عليه..^(١).

القول التاسع: إنما جاءت للإعجاز والتحدي. قاله قطرب^(٢)، والمبرد^(٣)، واختاره جمع من المحققين^(٤)، وذلك لأن الله تعالى إنما ذكرها احتجاجاً على الكفار، لما تحداهم الرسول ﷺ أن يأتوا بمثل القرآن، أو بعشر سور، أو بسورة واحدة فعجزوا عنه، أنزلت هذه الأحرف تنبيهاً على أن القرآن ليس إلا من هذه الحروف التي أنتم تتكلمون بها، وأنتم قادرون عليها، وعارفون بقوانين الفصاحة، فكان يجب أن تأتوا بمثل هذا القرآن، فلما عجزتم عنه دل ذلك على أنه من عند الله لا من البشر^(٥).

وساق الحافظ ابن كثير الأقوال في الحروف المقطعة وخلاف العلماء في تفسيرها والحكمة التي اقتضت إيرادها، واستبعد ما لا يساعده الدليل، وقال: ((وقال آخرون: بل إنما ذكرت هذه الحروف في أوائل السور التي ذكرت فيها بيانا لإعجاز القرآن، وأن الخلق عاجزون عن معارضته بمثله، هذا مع أنه مركب من هذه الحروف المقطعة التي يتخاطبون بها))^(٦). وقال الشنقيطي: ((وأما القول الذي يدل استقراء القرآن على رجحانه فهو: أن الحروف المقطعة ذكرت في أوائل السور التي ذكرت فيها بياناً لإعجاز القرآن، وأن الخلق عاجزون عن معارضته بمثله مع أنه مركب من هذه الحروف المقطعة التي يتخاطبون بها)).

(١) ينظر: تفسير الرازي (ج ١٢/ص ١١٩).

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

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

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

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

(٦) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ١٦٠).

ثم قال: ((وجه شهادة استقرار القرآن لهذا القول: أن السور التي افتتحت بالحروف المقطعة يذكر فيها دائماً عقب الحروف المقطعة الانتصار للقرآن وبيان إعجازه، وأنه الحق الذي لا شك فيه))^(١).

القول العاشر: هي على طريقة حساب الجُمَّل: وهي عشرون حرفاً يجمعها (أبجد، هوز، حطي، كلمن، سعفص، قر) فالألف بواحد والباء باثنين وهكذا إلى الياء بعشرة والكاف بعشرين واللام بثلاثين وهكذا إلى القاف بمائة والراء بمائتين. وقد روي في ذلك أثر نقله جملة من المفسرين وضعفوه^(٢).

قال ابن حجر: ((قد ثبت عن ابن عباس الزجر عن عد أبي جاد، والإشارة إلى أن ذلك من جملة السحر، وليس ذلك ببعيد؛ فإنه لا أصل له في الشريعة))^(٣).

الترجيح:

بعد تحرير أصل الكلام في هذا الإشكال، في مسألة هل الحروف المقطعة من المتشابه أم من المحكم؟، وتوصلنا إلى التوفيق بين القولين، وأنها تعتبر من المتشابه النسبي الذي يعلمه خواص العلماء دون عامتهم، وذلك عند تدبرهم لكلام الله وَعَلَيْكُمْ، أو يعرفه طلاب العلم عن طريق البحث والدرس، وهي تعتبر كالمتشابحات التي نشأ التشابه فيها من الإجمال والبسط وغيرها.

قال ابن فارس عند ذكره للأقوال: ((قال آخرون: لكل كتاب سرٌّ، وسرّ القرآن فواتح

(١) **ينظر:** أضواء البيان (ج ٣/ص ٨).

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

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

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

السور. وأظنّ قائل هذا أراد أن ذلك من السرّ الذي لا يعلمه إلا الخاص من أهل العلم والراسخون فيه^(١).

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

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

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

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

أما بقية الأقوال: فمنها ما يصلح أن يكون من معاني الحروف المقطعة، ومنها ما يصلح أن يكون من الحكم المتلمسة من ورودها.

فأقول وبالله أستعين مستنداً إلى ما ذكره الحافظ ابن كثير بعد ذكر الروايات: ((فمن ظهر له شيء من الأقوال فيجب عليه إتباعه؛ وإلا فالوقف حتى يتبين الدليل))^(٢).

فإن الراجح من الأقوال: أنها حروف هجاء دالة على اسم من أسماء الله^(٣)، أقسم الله بها بنفسه سبحانه وتعالى، وهي اسم للسورة التي وردت فيها، كما سمي بذلك الرسول ﷺ

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

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ١٦٠).

(٣) وقد وردت تسمية بعض سور القرآن على لفظ الجلالة (كغافر، والرحمن، والأعلى).

والصحابة بعض السور بالحروف المقطعة^(١)، وقد افتتح الله بها في بعض سور القرآن مثلها مثل غيرها في بقية السور في أسماء الله، كالرحمن، أو الثناء، كالحمد، أو التنزيه، كسبحان، أو لتنوع في معرفة بدايات السور؛ هذا بالنسبة لذات الحروف.

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

ومما يعضد ما اخترته، ويدل دلالة واضحة عليه: اختلاف أقوال السلف وتنوعها في بيانها، فقد ورد عن ابن عباس عدة أقوال في روايات مختلفة، وكذلك ابن مسعود، ومجاهد، والسدي، وغيرهم^(٢).

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

يقول أبو العالية والريبع بن أنس - كما مر معنا في القول السابع - في قول الله تعالى ذكره: **ث ه ث**، قالوا: هذه الأحرف من التسعة والعشرين حرفاً، دارت فيها الألسن كلها^(٣).

(١) كسورة (ق) و(ص) وكما روى البخاري في صحيحه (ج ٢/ص ٥، ح ٨٩١) و(ج ٢/ص ٤٠، ح ١٠٦٨) من طريقتين عن سفيان، عن سعد بن إبراهيم، عن عبد الرحمن بن هرمز، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «كان النبي ﷺ يقرأ في الجمعة في صلاة الفجر **ث أب ب ث السجدة و ژ و ژ و ژ و ژ**».

وروى البخاري في صحيحه (ج ٦/ص ١٨٥ ح ٤٩٩٣) في (باب تأليف القرآن) عن عبد الله بن مسعود: ((قد علمت النظائر التي كان النبي ﷺ يقرؤها من اثنين اثنين في كل ركعة)). فقام عبد الله ودخل معه علقمة، وخرج علقمة فسألناه فقال: ((عشرون سورة من أول المفصل على تأليف ابن مسعود، آخرهن الحواميم، **ث أ ژ الدخان**، و**ژ أب ث**.

(٢) ينظر ما سبق ذكره في تعداد الأقوال.

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

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

ثم بدأ يوجه الأقوال ويجمع بينها.

وكذلك الطبري^(٢) يرجح كل ما قيل فيها، حتى ما قيل في حساب الجُمَّل^(٣)، ما عدا من قال: إنها حروف هجاء ذكرت للاستغناء عن بقية الحروف.

قال الطبري: ((والصوابُ في تأويل ذلك عندي: أن كلَّ حرفٍ منه يحوي ما قاله الربيع، وما قاله سائر المفسرين غيره فيه، سوى ما ذكرتُ من القولِ عَمَّنْ ذكرتُ عنه من أهل العربية: أنه كان يوجّه تأويل ذلك إلى أنه حروف هجاء، استُغني بذكر ما ذُكر منه في مفاتيح السور عن ذكر تمة الثمانية والعشرين حرفاً من حروف المعجم، بتأويل: أن هذه الحروف ذلك الكتاب مجموعة، لا ريب فيه؛ فإنه قول خطأ فاسدٌ، لخروجه عن أقوال جميع الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الخالفين^(٤) من أهل التفسير والتأويل)).

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

قيل: كما جاز أن تكون كلمة واحدةٌ تشتمل على معانٍ كثيرة مختلفة، كقولهم للجماعة من الناس: أمة، وللحين من الزمان: أمة، وللرجل المتعبّد المطيع لله: أمة، وللدين، والمللة: أمة. وكقولهم للجزء والقصاص: دين، وللسلطان والطاعة: دين، وللتدليل: دين،

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

(١) ينظر: تأويل مشكل القرآن (ص ٢٩٩).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١/ص ٢١٧).

(٣) مع العلم بأنه ضعف هذه الرواية، وكره ذكر الذي حكى عنه ذلك، ثم نبهه يرجح أنها تشمل جميع المعاني بما فيها هذا القول: - كما سيأتي في الكلام الذي نقلناه عنه - حيث يقول: ((وقال بعضهم: هي حروف من حساب الجُمَّل كرهنا ذكر الذي حكى ذلك عنه، إذ كان الذي رواه ممن لا يُعتمد على روايته ونقله)). ينظر: تفسير الطبري (ج ١/ص ٢٠٨).

(٤) قال أحمد شاكر في تحقيقه لتفسير الطبري (٢٢/١): الخالفين جمع خالف، خلف قوم بعد قوم، -يخلفون خَلْفًا، فهم خالفون: جاءوا بعدهم، وتبعوهم على آثارهم. تقول: أنا خالِفُهُ وخالِفَتُهُ: أي: جئتُ بعده. ينظر: لسان العرب (ج ٩/ص ٨٢) مادة (خلف).

وللحساب: دِينٌ، في أشباه لذلك كثيرة يطول الكتاب بإحصائها - مما يكون من الكلام بلفظ واحد، وهو مشتمل على معان كثيرة. وكذلك قول الله جل ثناؤه: **زَآءٌ، وَزَآءٌ، وَزَآءٌ**، وما أشبه ذلك من حروف المعجم التي هي فواتح أوائل السور، كل حرف منها دالٌّ على معانٍ شتى، شاملٌ جميعها من أسماء الله **وَعَبَّكُ** وصفاته ما قاله المفسِّرون من الأقوال التي ذكرناها عنهم. وهنَّ مع ذلك فواتح السور، كما قاله من قال ذلك.

وليسَ كونُ ذلك من حُرُوفِ أسماءِ الله جل ثناؤه وصفاته، بمانعها أن تكون للسُّور فواتح؛ لأن الله جلّ ثناؤه قد افتتح كثيراً من سور القرآن بالحمد لنفسه والثناء عليها، وكثيراً منها بتمجيدها وتعظيمها، فغيرُ مستحيل أن يتبدى بعض ذلك بالقسم بها.

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

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

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

وكذلك يُسأل كلٌّ من تأوّل شيئاً من ذلك - على وجهٍ دون الأوجه الأخر التي وصفنا - عن البرهان على دَعْوَاه، من الوجه الذي يجبُ التسليم له، ثم يُعارض بقول مُخالفه في ذلك، ويسأل الفرق بينه وبينه: من أصل، أو مما يدل عليه أصل، فلن يقول في أحدهما قولاً إلا ألزم

في الآخر مثله)).

وقد ذهب إلى هذا القول - بدون استثناء - ابن فارس بقوله:

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

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

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

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

ثم إن لفظ الأمة تدل على كل معانيه في سياق الكلام بدلالة الوضع، فأما دلالة الحرف

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

الواحد على اسم يمكن أن يدل على اسم آخر من غير أن يكون أحدهما أولى من الآخر في التقدير أو الإضمار بوضع ولا بغيره، فهذا مما لا يفهم إلا بتوقيف، والمسألة مختلف فيها، وليس فيها إجماع حتى يحكم به^(١).

ف نجد أن اعتراض ابن كثير على الإمام الطبري في الدليل لا في المدلول، وفي توجيهه للقول لا في اختياره؛ لأن ابن جرير بدأ يبين أن كل واحد من هذه الأقوال يمكن أن يوفق بينها، وأنه لا منافاة بين كل واحد منها وبين الآخر، وأن الجمع ممكن. ثم بدأ يوجه قوله بأربعة توجيهات وهي كتالي:

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

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

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

الثالث: أن الكلمة الواحدة تطلق على معان كثيرة، كلفظة الأمة فإنها تطلق ويراد به الدين، كقوله تعالى: زى ي ي ي □ ز [الزخرف: ٢٢، ٢٣]، وتطلق ويراد بها الرجل المطيع لله، كقوله: ز ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ [النحل: ١٢٠]، وتطلق ويراد بها الجماعة، كقوله: ز ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ [الفص: ٢٣]، وقوله: ز ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج [النحل: ٣٦]، وتطلق ويراد بها الحين من الدهر كقوله: ز پ پ پ پ پ ذ ذ ذ [يوسف: ٤٥] أي: بعد حين.

الرابع: أن من اختار قولاً من الأقوال ورجحه على غيره أنه: يسأل عن البرهان على دعواه، من الوجه الذي يجب التسليم له، ثم تجد من يخالفه بقوله في ذلك فلن يقول في

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ١٥٨).

أحدهما قولاً إلا ألزم في الآخر مثله.

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

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

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

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ١٦٠).

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ژ ئ ئ كئ ژ

أولاً: نص الإشكال

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

ثانياً: تحريف محل الإشكال

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

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

ثم قال بعد ذلك: ((وكل ذلك تمحل لا داعي إليه؛ لما علمت من أن فعل المضى يفيد مضى الفعل قبل وقت التكلم)).

ثالثاً: دفع الإشكال

أولاً: من جهة تحيرهم في حمل فعل (كان) على دلالة الاتصاف بالكفر فيما مضى.

يقال: إن فعل كان في الأصل يدل على المضى، ولكن ذكر علماء اللغة أنه قد يأتي ويخالف أصله في عدة أوجه:

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

(٢) تمحل: أي تكلفه واحتال. ينظر: لسان العرب (ج ١١/ص ٦١٦).

قال أبو بكر الرازي: ((كان) في القرآن تأتي على خمسة أوجه:

- بمعنى الأزل والأبد، كقوله: ژ ژ ژ ژ ك ژ [النساء: ١٧]، أي: لم يزل كذلك، وعلى هذا المعنى يتخرج جميع الصفات الذاتية المقترنة بـ(كان).

- وبمعنى الماضي المنقطع، وهو الأصل في معناها، نحو: ژ چ چ چ ژ [النمل: ٤٩].

- وبمعنى الحال، نحو: ژ ن ن ن ژ [آل عمران: ١١٠]، وقوله تعالى: ژ ؤ ؤ ه ه ه ه ژ [النساء: ١٠٣].

- وبمعنى الاستقبال، نحو: ژ پ پ پ ن ن ژ [الإنسان: ٧].

- وبمعنى صار، نحو: ژ ئ ئ ئ ژ ((انتهى ^(١))). وهذا هو الإشكال.

ثانياً: من جهة قول الطاهر عند هذه الآية: من البديهي أنه لم يكن يومئذ فريق يوصف بالكافرين فاحتاجوا أن يتمحلوا بأن إبليس كان من الكافرين أي في علم الله، وتمحل بعضهم بأن إبليس كان مظهراً للطاعة مبطناً للكفر نفاقاً.

أما الأقوال في معنى هذه الآية فقد تعددت إلى أربعة أقوال، ذكرها المفسرون في هذه الآية، وهي كالتالي:

القول الأول: أنه سبق في علم الله أنه كان من الكافرين.

قال الطبري: ((كان بتعظيمه ذلك، وتكبره على ربه، ومعصيته أمره، ممن كفر في علم الله السابق، فجدد ربوبيته، وأنكر ما عليه الإقرار له به من الإذعان بالطاعة)) ^(٢).

ونقل القرطبي عن جمهور المتأولين: ((أن المعنى أي: كان في علم الله تعالى أنه سيكفر؛ لأن الكافر حقيقة والمؤمن حقيقة هو الذي قد علم الله منه الموافاة، قلت: وهذا صحيح، لقوله ﷺ في صحيح البخاري: «وإنما الأعمال بالخواتيم»)) ^(٣).

القول الثاني: أن كان بمعنى صار.

(١) ينظر: الإتقان في علوم القرآن (ج ١/ص ١٩٢)، وكتاب الكليات لأبي البقاء الكفومي (ص ٧٤٨) وزاد: (كان) بمعنى حضر، نحو: ژ پ پ پ ژ، وبمعنى وقع، نحو: ما شاء الله كان.

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢٠/ص ١٤٤).

(٣) الحديث أخرجه البخاري (ج ٨/ص ١٢٤، ح ٦٦٠٧) من حديث سهل بن سعد ؓ. ينظر: أحكام القرآن (ج ١/ص ٢٩٧)، وكذلك شرح السنة للبلغوي (ج ١/ص ٨٢).

ورد هذا ابن فورك^(١) وقال: ((تردّه الأصول، والأظهر أنها على باهما، والمعنى: كان من القوم الكافرين الذين كانوا في الأرض قبل خلق آدم على ما روي، أو كان في علم الله))^(٢).

القول الثالث: أنه كان منافقاً، فأظهر الله ذلك عنه بأمره بالسجود^(٣).

ويعترض على هذا القول بأن اصطلاح النفاق والمنافقين لم يظهر إلا في الإسلام. قال ابن قتيبة: ((النفاق: لفظ إسلامي، وهو اسم من الأسماء الشرعية التي وضعها الشرع لم تكن العرب تعرفه قبل الإسلام)).^(٤)

ولكن يقال كما قال الطاهر عند قوله تعالى في سورة ص: **ثُمَّ كَفَّرَ كُفْرًا سَوْسًا ثُمَّ كَفَّرَهُ هَٰ**

قال: ((قد بدت من إبليس نزعة كانت كامنة في جبلته، وهي نزعة الكبر والعصيان، ولم تكن تظهر منه قبل ذلك؛ لأن الملاء الذي كان معهم كانوا على أكمل حسن الخلطة، فلم يكن منهم مثير لما سكن في نفسه من طبع الكبر والعصيان، فلما طرأ على ذلك الملاء مخلوق جديد، وأمر أهل الملاء الأعلى بتعظيمه، كان ذلك مورباً زناد الكبر في نفس إبليس؛ فنشأ عنه الكفر بالله وعصيان أمره)).^(٥)

القول الرابع: إنه كان كافراً وقت أمره بالسجود.

قال أبو حيان: ((الظاهر أن قوله: **ثُمَّ كَفَّرَهُ كُفْرًا سَوْسًا** به كُفْرُهُ ذلك الوقت، وإن لم يكن قَبْلَهُ كافراً؛ وَعُطِفَ عَلَى **(استكبر)**، فَعَوِيٌّ ذلك؛ لأن الاستكبار عن السجود إنما حصل له وَقْتُ الأَمْرِ)).^(٦)

(١) هو الإمام العلامة الصالح، محمد بن الحسن بن فورك، أبو بكر الأصبهاني، له كتب كثيرة، قال ابن عساکر: بلغت تصانيفه في أصول الدين وأصول الفقه ومعاني القرآن قريباً من المئة، مات سنة (٤٠٦هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (ج ١٧/ص ٢١٤)، والوافي بالوفيات (ج ٢/ص ٣٤٤).

(٢) ينظر: الدر المصون (ج ١/ص ٢٠٦)، وتفسير اللباب لابن عادل (ج ١/ص ٢٣٢).

(٣) ينظر: تفسير الرازي (ج ٢/ص ٢١).

(٤) ينظر: زاد المسير (ج ١/ص ٤٥٠)، وكشف المشكل من حديث الصحيحين (ج ٣/ص ٤٠٨)، لسان العرب (ج ١٠/ص ٣٥٧).

(٥) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٢/ص ٢٦٠).

(٦) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٩/ص ٣٥٥).

وقال الزمخشري: ((ژ ے ے لڙ آرید: وجود كفره ذلك الوقت، وإن لم يكن قبله كافراً؛ لأن (كان) مطلق في جنس الأوقات الماضية، فهو صالح لأبيها شئت))^(١).

ويؤيد هذا القول ما قاله الشيخ ابن عثيمين: ((ژ ے ے لڙ زعم بعض العلماء أن المراد: كان من الكافرين في علم الله، بناءً على أن (كان) فعل ماضٍ؛ والمضي يدل على شيء سابق، لكن هناك تحريماً أحسن من هذا: أن نقول: إن (كان) تأتي أحياناً مسلوبة الزمان، ويراد بها تحقق اتصاف الموصوف بهذه الصفة؛ ومن ذلك قوله تعالى: ژ چ چ چ ژ [النساء: ٩٦]، وقوله تعالى: ژ گ گ گ ژ [النساء: ١٥٨]، وقوله تعالى: ژ □ □ □ ژ [النساء: ١٣٤]، وما أشبهها؛ هذه ليس المعنى أنه كان فيما مضى، بل لا يزال؛ فتكون (كان) هنا مسلوبة الزمان، ويراد بها تحقيق اتصاف الموصوف بما دلت عليه الجملة، وهذا هو الأقرب، وليس فيه تأويل، ويُجرى الكلام على ظاهره))^(٢).

القول الخامس: أنه قد كان قبله قوم كفار، كان إبليس منهم^(٣).

فأما مسألة: هل كان قبل إبليس كفار أما لا؟

فقد قال القرطبي فيها: ((اِخْتَلَفَ هل كان قَبْلَ إبليسِ كافرًا أو لا؟ فقيل: لا، وأن إبليسَ أَوَّلَ مَنْ كَفَرَ.

وقيل: كان قَبْلَهُ قَوْمٌ كفار، وَهُمْ الجن، وَهُمْ الذين كانوا في الأرض))^(٤).

وقال أبو حيان: ((وَصِلَةُ أَل **يحيى لڙ هيا** ظاهرها الماضي؛ فيكون قد سبق إبليس كُفَّارًا، وَهُمْ الجنُّ الذين كانوا في الأرض، أو يكون إبليسُ أَوَّلَ مَنْ كَفَرَ مطلقاً إن لم يَصِحَّ أنه كان كفارًا قَبْلَهُ، وإن صَحَّ، فَيَفِيدُ أَوَّلَ مَنْ كَفَرَ بَعْدَ إيمانه، أو يُرَادُ الكفرُ الذي هو التغطية للحق))^(٥).

فهذه مسألة لا نستطيع الجزم بها؛ لأنه لم يرد هنالك دليل عن الصادق

المصدوق عليه السلام.

(١) ينظر: الكشاف (ج ٦/ص ٣٦).

(٢) ينظر: تفسير القرآن (الفاخرة والبقرة) للعثيمين (ج ١/ص ١٢٥).

(٣) حكى هذا القول الماوردي في النكت والعيون (ج ١/ص ٣٥).

(٤) ينظر: تفسير القرطبي (ج ١/ص ٢٩٨).

(٥) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ١/ص ٣٥٥).

أما مسألة: أن الجن سكنوا الأرض قبل الإنس، أو أنهم أفسدوا فيها وأرسلت الملائكة لقتالهم. نعم دل القرآن على أن الجن خلقوا قبل الإنس، قال الله تعالى: **ثُمَّ وَوَلُو وَوُ** [الحجر: ٢٧]، ولكن القول بأنهم أفسدوا في الأرض وقاتلهم الملائكة يحتاج إلى دليل من الوحي.

فهذا الأمر لا أعلم له دليلاً صحيحاً، وإن كان بعض العلماء قاله، كما أن البحث في هذا لا يفيد الباحث شيئاً، ولا يترتب عليه عمل، فلا يضر الجهل به ولا ينفع العلم به، والأولى بالمسلم أن يصرف وقته فيما يترتب عليه عمل وثمره. والذي عليه أكثر أهل العلم أن إبليس أول من سن الكفر، كما قال ذلك النيسابوري في تفسيره^(١) والرازي^(٢).

الترجيح

هذه الآية ليس فيها إشكال، وكل ما قاله المفسرون في هذه الآية محتمل وجائز، إلا قولاً واحداً سأدفعه في آخر المبحث.

ومن أحسن من جمع بين هذه الأقوال الرازي بقوله: ((إن إبليس كان مؤمناً ثم كفر بعد ذلك، وهؤلاء اختلفوا في تفسير قوله تعالى: **ثُمَّ وَوَلُو وَوُ**، فمنهم من قال: معناه: وكان من الكافرين في علم الله تعالى، أي: كان عالماً في الأزل بأنه سيكفر؛ فصيغة (كان) متعلقة بالعلم لا بالمعلوم.

والوجه الثاني: أنه لما كفر في وقت معين بعد أن كان مؤمناً قبل ذلك فبعد مضي كفره صدق عليه في ذلك الوقت أنه كان في ذلك الوقت من الكافرين، ومتى صدق عليه ذلك وجب أن يصدق عليه أنه كان من الكافرين جزء من مفهوم قولنا: كان من الكافرين في ذلك الوقت، ومتى صدق المركب صدق المفرد لا محالة.

الوجه الثالث: أنها تأتي بمعنى صار، أي: وصار من الكافرين.

وههنا أبحاث، البحث الأول: اختلفوا في أن قوله تعالى: **ثُمَّ وَوَلُو وَوُ** هل يدل على أنه وجد قبله جمع من الكافرين حتى يصدق القول بأنه من الكافرين، قال قوم: إنه يدل عليه لأن كلمة **ثُمَّ وَوَلُو وَوُ** للتبعيض، فالحكم عليه بأنه بعض الكافرين يقتضي وجود قوم آخرين من

(١) ينظر: تفسير النيسابوري (ج ١/ص ٢٥٣).

(٢) ينظر: تفسير الرازي (ج ٢/ص ٢١).

الكافرين، حتى يكون هو بعضاً لهم، والذي يؤكد ذلك ما روي عن أبي هريرة أنه قال: «إن الله تعالى خلق خلقاً من الملائكة، ثم قال لهم: إني خالق بشراً من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين، فقالوا: لا نفعل ذلك، فبعث الله عليهم ناراً فأحرقتهم، وكان إبليس من أولئك الذين أبوا»^(١).

وقال آخرون: هذه الآية لا تدل على ذلك، ثم لهم في تفسير الآية وجهان:

أحدهما: معنى الآية أنه صار من الذين وافقوه في الكفر بعد ذلك، وهو قول الأصم، وذكر في مثاله قوله تعالى: **ثُمَّ هَاجَهُمْ أَهْلَهُمْ بِمَثَلِ مَا عَصَوْا** [التوبة: ٦٧] فأضاف بعضهم إلى بعض بسبب الموافقة في الدين، فكذا ههنا، لما كان الكفر ظاهراً من أهل العالم عند نزول هذه الآية صح قوله: **ثُمَّ هَاجَهُمْ أَهْلَهُمْ**.

وثانيها: أن هذا إضافة لفرد من أفراد الماهية إلى تلك الماهية، وصحة هذه الإضافة لا تقتضي وجود تلك الماهية، كما أن الحيوان الذي خلقه الله تعالى أولاً يصح أن يقال: إنه فرد من أفراد الحيوان، لا بمعنى أنه واحد من الحيوانات الموجودة خارج الذهن، بل بمعنى أنه فرد من أفراد هذه الماهية، وواحد من آحاد هذه الحقيقة، واعلم أنه يتفرع على هذا البحث: هل كان إبليس أول من كفر بالله؟، والذي عليه الأكثر أن أول من كفر بالله^(٢).

ولكن الإشكال الذي ينبغي رده ودفعه عنه قول من قال: إن إبليس كان كافراً في الأصل عند أمره بالسجود.

ومن قال بهذا القول فهو موافق لقول الجبرية بأن إبليس ليس له اختيار فهو مجبور على الامتناع.

يقول السمرقندي: ((وبعضهم قال بظاهر الآية: كان كافراً في الأصل، وهذا قول أهل الجبر . وقالوا: كل كافر أسلم ظهر أنه كان مسلماً في الأصل، وكل مسلم كفر ظهر أنه كان كافراً في الأصل، لأنه كان كافراً يوم الميثاق، ألا ترى أن الله تعالى قال في قصة بلقيس: **وَإِنَّهَا لَكَاذِبَةٌ** □

(١) قال ابن كثير في تفسيره (ج ١/ص ٢٣١): ((وهذا غريب، ولا يكاد يصح إسناده، فإن فيه رجالاً مبهمًا، ومثله لا يحتج به، والله أعلم)). وفي موضع آخر من تفسيره (ج ٤/ص ٥٣٤) قال: ((وفي ثبوت هذا عنه بعد، والظاهر أنه إسرائيلي، والله أعلم)).

(٢) ينظر: تفسير الرازي (ج ٢/ص ٢١).

فجعل الكبر يضاد الإيمان))^(١).

وقبل أن أختتم المبحث: أذكر لطيفة ذكرها الطاهر، وهي تعتبر في قواعد التفسير بوجوه المخاطبات، وهو تنوع ضروب الخطاب، والتصرف فيها بألوان التصرف تحسیناً في الكلام أو تقريراً للمعاني المختلفة^(٢).

وما سيذكره الطاهر يعتبر أسلوباً من أساليب أوجه المخاطبات في القرآن وهو الالتفات من اللفظ الظاهر إلى الغائب؛ وذلك للتفنن بالخطاب، أو تقرير معانٍ غائبة.

قال الطاهر: ((والذي أراه أحسن الوجوه في معنى ژ ے ے كڙ: أن مقتضى الظاهر أن يقول: "وكفر"، كما قال: ژ ے ے ژ، فعدل عن مقتضى الظاهر إلى ژ ے ے كڙ لدلالة (كان) في مثل هذا الاستعمال على رسوخ معنى الخبر في اسمها، والمعنى: أبي واستكبر وكفر كفرة عميقاً في نفسه، وهذا كقوله تعالى: ژ ذذت ت ذذت ژ [الأعراف: ٨٣]، وكقوله تعالى: ژ وؤ وؤ وؤ وؤ ژ [النمل: ٤١] دون أن يقول: "أم لا تهتدي"؛ لأنها إذا رأيت آية تنكير عرشها ولم تهتد كانت راسخة في الاتصاف بعدم الاهتداء.

وأما الإتيان بخبر ژ ے ے كڙ دون أن يقول: "وكان كافراً" فلأن إثبات الوصف لموصوف بعنوان كون الموصوف واحداً من جماعة يثبت لهم ذلك الوصف أدل على شدة تمكن الوصف منه، مما لو أثبت له الوصف وحده بناء على أن الواحد يزداد تمسكاً بفعله إذا كان قد شاركه فيه جماعة؛ لأنه بمقدار ما يرى من كثرة المتلبسين بمثل فعله تبعد نفسه عن التردد في سداد عملها، وعليه جاء قوله تعالى: ژ ژ ژ ك ك ك ژ [النمل: ٢٧]، وقوله الذي ذكرناه آنفاً: ژ وؤ وؤ وؤ وؤ ژ، وهو دليل كنائي، واستعمال بلاغي، جرى عليه نظم الآية، وإن لم يكن يومئذ جمع من الكافرين بل كان إبليس وحيداً في الكفر))^(٣).

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ١٨/ص ٣٣٠).

(٢) ينظر: قواعد التفسير (ج ١/ص ٢٧٠).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١/ص ٤٢٧).

بينهما، فأمره الله بالتوجه إلى بيت المقدس، قاله ابن عباس والجمهور^(١).
فلما توجه نحو بيت المقدس في أول الهجرة اعترضوا عليه.

فالذين قالوا بأن السفهاء هم اليهود وقعوا في حيرة من أمرهم؛ لأنه كيف يمكن أن اليهود يطعنون في التحول من الكعبة إلى بيت المقدس، وأن يعترضوا على التحول إلى قبلتهم، وهذا محال؛ لأنه محل فخر واعتزاز لهم، فلا يمكن أن يقولوا ذلك.

وإذا كان هذا الاعتراض من اليهود بعد تحويل القبلة إلى الكعبة فكيف يعترضون على أمر لم ينزل نسخه بعد؟ لأن الأصل موافقة التلاوة للتزول، فكيف يقول اليهود هذا القول قبل حدوث داعٍ إليه، وأن هذه الآية متقدمة على آية نسخ القبلة وهي قوله تعالى: **ثُمَّ كُنَّا سِنًا** **ثُمَّ كُنَّا سِنًا** **ثُمَّ كُنَّا سِنًا** [البقرة: ١٤٤].

ثالثاً: دفع الإشكال

الذي حمل الطاهر على هذا القول - واستشكاله لأقوال المفسرين، ووصفهم بأنهم تحيروا في توجيه هذه الآية - إشكالان:

أحدهما: أنه حمل **ثُمَّ كُنَّا سِنًا** على أنهم كفار قريش، والقبلة المتولى عنها في قوله تعالى: **ثُمَّ كُنَّا سِنًا** **ثُمَّ كُنَّا سِنًا** **ثُمَّ كُنَّا سِنًا** وهي: الكعبة.

فيكون تفسير الآية على قول الطاهر أن كفار قريش اعترضوا على النبي ﷺ وأصحابه في توليهم عن قبلتهم التي كانوا عليها بمكة - وهي الكعبة - إلى بيت المقدس بعد هجرته ﷺ هو وأصحابه إلى المدينة.

وعامة المفسرين اختلفت عباراتهم في المراد ب**ثُمَّ كُنَّا سِنًا**، لكن اتفقت أقوالهم بأن القبلة المتولى عنها أو التي كانوا عليها في أول الهجرة هي بيت المقدس، ثم أمرهم الله بالتحول إلى الكعبة.

وفي الحقيقة لم يتحيروا، بل وجهوا أقوالهم بأوجه معقولة مقبولة، وأما القول الذي اختاره الطاهر في القبلة لم يوافق عليه أحد من المفسرين، وهو الذي أوقعه في الحيرة والتكلف.

وقبل أن نجيب على استشكالات الطاهر يجب علينا أن نبين أقوال العلماء في المراد ب**ثُمَّ كُنَّا سِنًا**

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ٤٥٣).

فمن يكون كذلك في أمر دينه كان أولى بهذا الاسم، فلا كافر إلا وهو سفيه، فهذا اللفظ يمكن حمله على اليهود، وعلى المشركين، وعلى المنافقين، وعلى جملتهم.

وقال كذلك: إنه يدخل فيه الكل؛ لأن لفظ **ژ ب ژ** لفظ عموم، دخل فيه الألف واللام.

ثم قال: والنص أيضاً يدل عليه وهو قوله: **ژ د ژ د ژ د ژ د ژ د ژ ك ژ** [البقرة: ١٣٠] فوجب أن يتناول الكل.

قال القاضي: ((المقصود من الآية بيان وقوع هذا الكلام منهم في الجملة، وإذا كان كذلك لم يكن ادعاء العموم فيه بعيداً، قلنا: هذا القدر لا ينافي العموم، ولا يقتضي تخصيصه، بل الأقرب أن يكون الكل قد قال ذلك؛ لأن الأعداء مجبولون على القدح والطعن، فإذا وجدوا مجالاً لم يتركوا مقالاً ألبتة))^(١).

بعد أن اتضح أن **ژ ب ژ** لفظ عام يتناول كل من اعترض على أمر القبلة وتحويلها من بيت المقدس إلى الكعبة، فقد يسأل سائل: ما موجب اعتراض كفار قريش مع أن القبلة حوت إلى مكة؟

وقد أجاب العلماء على هذا التساؤل بقولهم:

أمّا كفار قريش قالوا لما حولت القبلة: رجع محمد إلى قبلتنا، وسيرجع إلى ديننا وموافقتنا؛ فإنه علم أنا على الحق، ولو ثبت عليه لكان أولى به. وذلك لأنه ﷺ كان متوجّهاً إلى الكعبة حينما كان في مكة باتجاه الصخرة، ثم لما هاجر لم يستطع أن يجمع بينهما، فاتجه نحو بيت المقدس، حتى جاء تحويل القبلة إلى الكعبة.

وأما أهل النفاق فقالوا: إن كان أولاً على الحق فالذي انتقل إليه باطل، أو العكس، وهؤلاء إنما ذكروا ذلك استهزاء، وأن هذا التحويل لمجرد العبث والعمل بالرأي والشهوة.

وأما اليهود فقالوا: خالف قبلة الأنبياء، ولو كان نبياً لما خالف، وذلك لأنهم كانوا يأنسون بموافقة الرسول ﷺ لهم في القبلة، وكانوا يظنون أن موافقته لهم في القبلة ربما تدعوه إلى أن يصير موافقاً لهم بالكلية، فلما تحول عن تلك القبلة استوحشوا من ذلك واغتموا وقالوا: قد عاد إلى طريقة آبائه، واشتاق إلى دينهم، ولو ثبت على قبلتنا لعلمنا أنه الرسول

(١) ينظر: تفسير ابن عطية لرازي (ج ٤/ص ٨٠).

وللرد على ما تقدم من دعوى الإدراج، يقال:

أولاً: دعوى الإدراج ليست بصحيحة؛ لأن الزيادة ثابتة في صحيح البخاري بأكثر من طريق عن البراء^(١).

وجاء عن النسائي من غير طريق إسرائيل عن أبي إسحاق، وعمرو بن خالد، ب بسنده عن شريك عن أبي إسحاق عن البراء: في قوله: ب ب ب ب، قال: هم أهل الكتاب^(٢).

وجاءت هذه الرواية عند الطبري من عدة طرق، عن أكثر من صحابي، بأسانيد صحيحة، كما أشار إلى ذلك ابن حجر^(٣).

وهذا التخريج المطول الذي ذكره الطاهر - بالنسبة للتفسير - لاقيمة له من حيث الصناعة الحديثية لإثبات الإدراج في الحديث، ولا بد في ذلك من نص عالم متخصص من الحفاظ على ذلك الإدراج، أو التتبع الكامل لجميع طرق الحديث، ثم عرضها على قواعد أهل المصطلح للوصول لتلك الدعوى العريضة، ولكن تحير الشيخ في حمل هذا القول هو الذي دعاه إلى مثل هذا القول.

أما استشكال الطاهر الآخر: في قوله: ((الأصل موافقة التلاوة للنزول، فكيف يقول السفهاء هذا القول قبل حدوث داعٍ إليه)).

فقد حكى جمع من السلف بأن هذه الآية متقدمة في الترتيب والتلاوة، متأخرة في النزول عن آية تحويل ونسخ القبلة.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ١/ص ٨٠) من طريق عمرو بن خالد قال: حدثنا زهير، قال: حدثنا أبو إسحاق عن البراء به.

وكذلك (ج ٢/ص ١٩٢) من طريق عبد الله بن رجاء قال: حدثنا إسرائيل، عن أبي إسحاق، عن البراء بن عازب. ولا يمكن أن يتواطأ الراويان على الإدراج.

(٢) ينظر: سنن النسائي الكبرى (ج ٦/ص ٢٩٠).

(٣) أخرج الطبري في تفسيره (ج ٢/ص ٦١٦): ((عن أحمد بن يونس، عن زهير، عن أبي إسحاق، عن البراء: ب ب ب ب قال: اليهود. وقال: حدثنا أبو كريب، قال: حدثنا وكيع، عن إسرائيل، عن أبي إسحاق، عن البراء: ب ب ب ب قال: اليهود. وقال: حدثني المثنى، قال: حدثنا الحماني، قال: حدثنا شريك، عن أبي إسحاق، عن البراء في قوله: ب ب ب ب قال: أهل الكتاب. وقال: حدثني المثنى، قال: حدثنا أبو صالح، قال: حدثني معاوية بن صالح، عن علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس قال: اليهود)).

وقد ظفرت بمواضع أخرى، منها في البقرة أيضاً قوله: **زٌ كٌ كٌ كٌ كٌ كٌ** [البقرة: ١١٥]؛ فإنها محكمة في التطوع، مخصصة لعموم قوله: **زٌ نٌ نٌ نٌ نٌ نٌ نٌ**، كونها مقدمة في التلاوة، ومنها في البقرة أيضاً قوله تعالى: **ژ ب ب ب ب ب ب ب** [البقرة: ١٠٦] على قول من قال: إن سبب نزولها أن اليهود طعنوا في تحويل القبلة؛ فإنه يقتضى أن تكون مقدمة في التلاوة متأخرة في النزول، وقد تبعت من ذلك شيئاً كثيراً ذكرته في غير هذا الموضوع، ويكفى هنا الإشارة إلى هذا القدر))^(١).

وقال في العجائب: ((حكى يحيى بن سلام عن تفسير الحسن البصري، ونبه على أن هذه الآية سابقة على ما قبلها في التأليف، وهي بعدها في التنزيل))^(٢).

فيكون تفسير هذه الآية كما قال أبو جعفر:

((فتأويل الكلام إذًا - إذ كان ذلك معناه-: سيقول السفهاء من الناس لكم، أيها المؤمنون بالله ورسوله، - إذا حوّلتم وجوهكم عن قبلة اليهود التي كانت لكم قبلة قبل أُمري إياكم بتحويل وجوهكم عنها شَطْرَ المسجد الحرام-: أي شيء حوّل وجوه هؤلاء، فصرفها عن الموضع الذي كانوا يستقبلونه بوجوههم في صلاتهم؟.

فأعلم الله - جل ثناؤه - نبيه ﷺ ما اليهود والمنافقون قائلون من القول عند تحويل قبلته وقبله أصحابه عن الشام إلى المسجد الحرام، وعلمه ما ينبغي أن يكون من رده عليهم من الجواب. فقال له: إذا قالوا ذلك لك يا محمد، فقل لهم: لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم))^(٣).

ويقول أبو حيان: ((ژ ب ب ب ب ب ب ب ظاهر في الاستقبال، وأنه إخبار من الله تعالى لنبيه ﷺ أنه يصدر منهم هذا القول في المستقبل، وذلك قبل أن يؤمروا باستقبال الكعبة، وتكون هذه الآية متقدمة في النزول على الآية المتضمنة الأمر باستقبال الكعبة، فتكون من باب الإخبار بالشيء قبل وقوعه، ليكون ذلك معجزاً، إذ هو إخبار بالغيب))^(٤).

(١) ينظر: فتح الباري (ج ٨/ص ١٩٤).

(٢) ينظر: العجائب في بيان الأسباب (ج ١/ص ٣٨٩).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢/ص ٦١٨).

(٤) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٢/ص ٤٨).

وقال الشوكاني: ((ث ب ب ث بمعنى: قال، وإنما عبّر عن الماضي بلفظ المستقبل للدلالة على استدامته، واستمراره عليه، وقيل: إن الإخبار بهذا الخبر كان قبل التحول إلى الكعبة، وأن فائدة ذلك أن الإخبار بالمكروه إذا وقع قبل وقوعه كان فيه تهوين لصدمته، وتخفيف لروعته، وكسراً لسوّرته))^(١).

وقال الزمخشري: ((إن قلت: أي فائدة في الإخبار بقولهم قبل وقوعه؟ قلت: فائدته أن مفاجأة المكروه أشد، والعلم به قبل وقوعه أبعد من الاضطراب إذا وقع؛ لما يتقدمه من توطين النفس، وأن الجواب العتيد قبل الحاجة إليه أقطع للخصم؛ وأرذُّ لشغبه))^(٢).

(١) ينظر: فتح القدير (ج ١/ص ١٩٢).

(٢) ينظر: الكشف (ج ١/ص ٩٩).

من مضاف أو مفعول، وإلى هذه الاحتمالات ترجع الوجوه التي ذكرها المفسرون.
وأما الوجه الثاني: اقتضاء إتيان الله بالظرفية وهي ژ □ □ □ ژ، وهي مستحيلة
 على الله تعالى، وتأويله إما بأن ژ □ □ □ بمعنى الباء، أي: يأتيهم بظلل من الغمام، وهي ظلل
 تحمل العذاب من الصواعق، أو الريح العاصفة، أو نحو ذلك إن كان العذاب دنيوياً، أو في
 ظلل من الغمام تشتمل على ما يدل على أمر الله تعالى أو عذابه)).
 وقد ذكر صاحب مغني اللبيب أن حرف الجر (في) له عشرة معان، ومن معانيه الظرفية،
 وهي إما مكانية أو زمانية^(١).

فحملها في هذه الآية على الظرفية هو وجه الإشكال؛ لأن فيه تحديد كيفية مجيء الله،
 ومن عقيدة أهل السنة والجماعة أن كيفية الأسماء والصفات وكنهها مجهولة، والإيمان بها
 واجب.

ثالثاً: دفع الإشكال

هذه الآية من الآيات الدالة على صفات الله الاختيارية التي يفعلها بمشيئته سبحانه
 وتعالى، كالأستواء، والنزول، والمجيء، والخلق، والرزق، ونحو ذلك، وآيات الصفات ليست
 من المتشابهة من حيث المعنى، ولكنها من المتشابهة الحقيقي الذي لا يعلمه إلا الله من حيث
 الكيفية.

أما دفع الوجه الأول: وهو نسبة الإتيان إلى الله.

فإننا ثبت ما أثبتته الله لنفسه وما أثبتته له رسوله ﷺ، وبنفي ما نفاه الله عن نفسه ونفاه
 عنه رسوله ﷺ، وقد تكلم علماء السلف في مثل هذه الآيات، وبينوا فيها وجه الحقيقة،
 والمعنى الذي يليق بجلال الله وعظمته على مبدأ ژ ذت ت ت ت ت ت ت ژ [الشورى: ١١].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: ((ومذهب سلف الأمة وأئمتها أن يوصف الله بما وصف
 به نفسه وبما وصفه به رسوله ﷺ، من غير تحريف، ولا تعطيل، ولا تكييف، ولا تمثيل؛ فلا
 يجوز نفي صفات الله تعالى التي وصف بها نفسه، ولا يجوز تمثيلها بصفات المخلوقين، بل هو
 سبحانه ژ ذت ت ت ت ت ت ت ژ، ليس كمثل شيء لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في

(١) ينظر: مغني اللبيب (ص ٢٢٣).

ولا غير ذلك من الأفعال الاختيارية القائمة به. فقال الفضيل: إذا قال لك الجهمي: أنا أكفر برب يزول عن مكانه، فقل: أنا أؤمن برب يفعل ما شاء. فأمره أن يؤمن بالرب الذي يفعل ما يشاء من الأفعال القائمة بذاته التي يشاؤها، لم يرد من المفعولات المنفصلة عنه. ومثل ذلك يروى عن الأوزاعي وغيره من السلف أنهم قالوا في حديث التُّنُوز: يفعل الله ما يشاء^(١).

وقال ابن كثير: ((قوله تعالى: ﴿ثُمَّ نَزَّلْنَا الْبُرْجَانَ﴾، يعني: يوم القيامة لفصل القضاء بين الأولين والآخرين، فيجزى كل عامل بعمله، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر، ولهذا قال تعالى: ﴿ثُمَّ نَزَّلْنَا الْبُرْجَانَ﴾^(٢)).

يقول الشيخ السعدي في تفسيره لهذه الآية: ((هذه الآية وما أشبهها دليل لمذهب أهل السنة والجماعة، المثبتين للصفات الاختيارية، كالاستواء، والتُّنُوز، والجمي، ونحو ذلك من الصفات التي أخبر بها تعالى عن نفسه، أو أخبر بها عنه رسوله ﷺ، فيشتونها على وجه يليق بجلال الله وعظمته، من غير تشبيه ولا تحريف، خلافاً للمعطلة على اختلاف أنواعهم، من الجهمية، والمعتزلة، والأشعرية ونحوهم، ممن ينفي هذه الصفات، ويتأول لأجلها الآيات بتأويلات ما أنزل الله عليها من سلطان، بل حقيقتها القدح في بيان الله وبيان رسوله، والزعم بأن كلامهم هو الذي تحصل به الهداية في هذا الباب، فهؤلاء ليس معهم دليل نقلي، بل ولا دليل عقلي).

أما النقلي: فقد اعترفوا أن النصوص الواردة في الكتاب والسنة، ظاهرها بل صريحها، دال على مذهب أهل السنة والجماعة، وأنها تحتاج لدالاتها على مذهبهم الباطل أن تخرج عن ظاهرها، ويزاد فيها وينقص، وهذا كما ترى لا يرتضيه من في قلبه مثقال ذرة من إيمان.

وأما العقل: فليس في العقل ما يدل على نفي هذه الصفات، بل العقل دل على أن الفاعل أكمل من الذي لا يقدر على الفعل، وأن فعله تعالى المتعلق بنفسه والمتعلق بخلقه هو كمال، فإن زعموا أن إثباتها يدل على التشبيه بخلقه، قيل لهم: الكلام على الصفات، يتبع الكلام على الذات، فكما أن الله ذاتاً لا تشبهها الذوات، فله صفات لا تشبهها الصفات،

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ٥/ص ٣٧٥).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ٥٦٦).

فصفاته تبع لذاته، وصفاته خلقه تبع لذواتهم، فليس في إثباتها ما يقتضي التشبيه بوجه. ويقال أيضاً لمن أثبت بعض الصفات ونفى بعضاً، أو أثبت الأسماء دون الصفات: إما أن تثبت الجميع كما أثبتته الله لنفسه وأثبتته رسوله، وإما أن تنفي الجميع وتكون منكراً لرب العالمين، وأما إثباتك بعض ذلك ونفيك لبعضه فهذا تناقض، ففرق بين ما أثبتته، وما نفيتته، ولن تجد إلى الفرق سبيلاً.

فإن قلت: ما أثبتته لا يقتضي تشبيهاً، قال لك أهل السنة: والإثبات لما نفيتته لا يقتضي تشبيهاً.

فإن قلت: لا أعقل من الذي نفيتته إلا التشبيه، قال لك النفاة: ونحن لا نعقل من الذي أثبتته إلا التشبيه، فما أجبت به النفاة، أجابك به أهل السنة لما نفيتته. والحاصل أن من نفى شيئاً وأثبت شيئاً مما دل الكتاب والسنة على إثباته، فهو متناقض، لا يثبت له دليل شرعي ولا عقلي، بل قد خالف المعقول والمنقول^(١).

وإن قيل: كيف توجهون الآيات الواردة بأن الآتي هو أمر الله كما في سورة النحل في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَمْ يَكُنِ يَظُنُّ أَهْلَ الْأَرْضِ بِالْحَقِّ﴾ [النحل: ٣٣]، أليس بأن الذي يأتي هو أمر الله وليس الله نفسه؟ فنحجب على ذلك بما أجاب عليه فضيلة الشيخ ابن عثيمين في تفسيره.

حيث يقول: ((والمراد هو إتيان الله نفسه؛ ولا يعارض ذلك أن الله قد يضيف الإتيان إلى أمره، مثل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَمْ يَكُنِ يَظُنُّ أَهْلَ الْأَرْضِ بِالْحَقِّ﴾ [النحل: ١]، ومثل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَمْ يَكُنِ يَظُنُّ أَهْلَ الْأَرْضِ بِالْحَقِّ﴾؛ لأننا نقول: إن هذا من أمور الغيب، والصفات توقيفية؛ فنتوقف فيها على ما ورد، فالإتيان الذي أضافه الله إلى نفسه يكون المراد به إتيانه بنفسه، والإتيان الذي أضافه الله إلى أمره يكون المراد به إتيان أمره؛ لأنه ليس لنا أن نقول على الله ما لا نعلم، بل علينا أن نتوقف فيما ورد على حسب ما ورد^(٢).

فبعد هذه الطائفة من أقوال السلف نجد أن هذه الآية ظاهرة الدلالة لمن تأمل نصوص الكتاب والسنة على وفق فهم السلف الصالح لها، فمذهبهم في إثبات الأسماء والصفات أعلم وأسلم وأحكم.

(١) ينظر: تفسير السعدي (ص ٩٤).

(٢) ينظر: تفسير القرآن للعثيمين (ج ٣/ص ١٦).

أما الإشكال الآخر الذي قال عنه الطاهر إنه أشد إشكالاً من الإتيان، وهو حمل إتيان الله على الظرفية، وأنه يأتي في ظلل من الغمام.

فإني أتساءل وأقول: ما الموجب لاستشكال الطاهر لهذا القول؟ مع العلم بأني لم أجد أحداً قال به من المفسرين أو من العلماء المعترين، وذلك لأنه يستحيل على الذات المقدسة أن تحل في ظلة، فمن أين أتى بهذا الإشكال.

لكن الأمر الذي يستدعي الحيرة هو ما ذكره الطاهر من التأويلات في حمل معنى الآية على أوجه لم يسبق بها وهي بعيدة كل البعد، ولم يقل بها أحد من المفسرين.

ومن هذه التأويلات المذكورة هو قوله: ((إما أن تحمل على كلامه تعالى، أو الحاجة لأنوار يجعلها الله علامة للناس يوم القيامة على ابتداء فصل الحساب يدرك دلالتها أهل الموقف وبالانكشاف الوجداني)).

فلم يكتف بما تناقلته كتب التفاسير من تأويل خاطئ لهذه الآية وهو قولهم: ((على أن يأتيهم أمر الله تعالى أو عذابه في ظلل من الغمام))، بل زاد ما زاد من الاحتمالات البعيدة كل البعد عن مفهوم هذه الآية.

لكن القول الذي ينبغي أن يحزر وينظر فيه هو ما ذكره الطاهر أن في الآية تقديمًا وتأخيراً، وأن الملائكة هي التي تأتي في ظلل من الغمام، وبما أن هذا القول صادر عن أحد كبار التابعين - وهو الربيع بن أنس عن أبي العالية - فقد حاولت دفع هذا الإشكال^(١).

أقول وبالله أستعين:

قد أشار ابن جرير الطبري في تفسيره إلى هذا الخلاف حيث قال: ((اختلف أهل التأويل في قوله: $\square \square \square$ ، وهل هو من صلة فعل الله - جل ثناؤه -؟، أو من صلة فعل الملائكة؟، ومن الذي يأتي فيها؟).

فقال بعضهم: هو من صلة فعل الله، ومعناه: هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من

(١) قد ذكرت في منهجي في هذا البحث عدم ذكر آيات الصفات وإيرادها في المشكل؛ التزاماً بمنهج أهل السنة والجماعة في هذا الباب، ولكن هذا القول هو الذي دفعني لذلك، وكذلك حتى يكون في هذه الآية توضيحاً لمنهج السلف في هذه الآية، ويقاس عليها بقية آيات الصفات.

ومما يرجح ذلك وينبغي التنبيه عليه: أن الأصل في كلام الله تقديم ما قدمه الله وتأخير ما أخره الله، وأن كل تقديم وتأخير في الكلام هو خلاف الأصل، وأن كل كلام قاله قائل فهو على ما كان عليه من أصل وضعه، وكلام الله سبحانه وتعالى أولى في هذا الأصل؛ فهو على سياقه وترتيبه.

وإذا ورد في معنى الآية قولان: قول يقول بالترتيب، وقول بالتقديم والتأخير، يقدم القول بالترتيب؛ لأنه الأصل^(١).

يقول أبو جعفر النحاس: ((ولا يقع التقديم والتأخير إلا بتوقيف، أو دليل قاطع))^(٢).

قال الطبري: ((إنما يجتال لمعنى التأويل المخرج بالتقديم والتأخير إذا لم يكن له وجه مفهوم إلا بتقديمه عن موضعه أو تأخير، فأما وله في موضعه وجه صحيح فلا وجه لطلب الاحتيال لمعناه بالتقديم والتأخير))^(٣).

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: ((التقديم والتأخير خلاف الأصل، فالأصل إقرار الكلام على نظمه وترتيبه، لا تغيير ترتيبه))^(٤).

فإذا كان هذا من صلة الله سبحانه يوصف به مجيئه يوم القيامة، فعلى أي المعاني يحمل حرف الجر (في)؟

فيجاب على ذلك: بأن يحمل على الوجه الذي يليق بجلال الله وعظمته.

وقد ذكر ابن هشام في مغني اللبيب أن من معانيها المصاحبة، وذلك كقوله تعالى: **ث ب ب** [الأعراف: ٣٨]، أي: معهم، وقيل التقدير: ادخلوا في جملة أمم، فحذف المضاف^(٥).

يقول الشيخ ابن عثيمين: ((وقوله تعالى: **ث □ □ □ □** **ث** أي: يأتيهم الله نفسه، هذا ظاهر الآية، ويجب المصير إليه؛ لأن كل فعل أضافه الله إليه فهو له نفسه، ولا يعدل عن هذا الظاهر إلا بدليل من عند الله. قوله تعالى: **ث □ □ □ □** **ث** معناها (مع)؛ يعني:

(١) ينظر: قواعد الترجيح عند المفسرين (ج ٢/ص ٢٥١).

(٢) ينظر: القطع والائتناف (ص ٥٤٤).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٢/ص ٥٤٤).

(٤) ينظر: الفتاوى (ج ١٦/ص ٢١٨).

(٥) ينظر: مغني اللبيب (ص ٢٢٣).

يأتي مصاحباً لهذه الظلل؛ وإنما أخرجناها عن الأصل الذي هو الظرفية لأننا لو أخذناها على أنها للظرفية صارت هذه الظلل محيطة بالله ﷻ، والله أعظم وأجلّ من أن يحيط به شيء من مخلوقاته، ونظير ذلك أن نقول: جاء فلان في الجماعة الفلانية، أي: معهم، وإن كان هذا التنظير ليس من كل وجه؛ لأن فلاناً يمكن أن تحيط به الجماعة، ولكن الله لا يمكن أن يحيط به الظلل، وهذا الغمام يأتي مقدمة بين يدي مجيء الله ﷻ، كما قال تعالى: **ثَدَّ ثَدَّ ثَدَّ** [الفرقان: ٢٥]؛ فالسماء تشقق - لا تنشق - كأنها تنبعث من كل جانب.

وقيل: إن **ث** □ **ث** بمعنى الباء؛ فتكون كقوله تعالى: **ث س ث س ث س ث** **ثَدَّ ثَدَّ ه ه ه** **بِث** [التوبة: ٥٢]، وهذا قول باطل لمخالفته ظاهر الآية^(١).

(١) ينظر: تفسير القرآن للعثيمين (ج ٣/ص ١٢).

المبحث الثاني: مشكل المعنى في سورة آل عمران

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: **ث ث ث ذ ذ ت ت ت ت ت**

(١) ُ

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((من الحيرة التجاء جمع من المفسرين إلى جعل الإخبار عن المخاطبين بكونهم فيما مضى من الزمان أمة بمعنى كونهم كذلك في علم الله تعالى وقدره، أو ثبوت هذا الكون في اللوح المحفوظ، أو جعل كان بمعنى صار)). (٢)

ثانياً: تحريف محل الإشكال

إن التجاء جمع من المفسرين إلى جعل الإخبار عن المخاطبين فيما مضى من الزمان أمة؛ بسبب أنهم جعلوا (كان) على أصلها، فوجهوا أقوالهم إلى هذه المعاني التي ذكرها الطاهر. وإن كانت هذا الأقوال من حيث الجملة صحيحة ولا خلاف فيها، إلا أن الطاهر -رحمة الله عليه- سبب تحيره وإشكاله هو أن بيان المفسرين لهذه الآية عام، وهو لا يدل على أمة معينة، أي: هل كان في علم الله الصحابة خير أمة، أم هي عامة في جميع أمة محمد ﷺ، وهذا الإشكال ينطبق تماماً على من قال: إنه كان مكتوباً في اللوح المحفوظ، ويقال مثل ذلك في صار.

أو أن تحيره حمل (كان) هنا على بابها يتطرق له الاحتمال الذي ذكره ابن جرير عندما قال: ((قد يسأل سائل فيقول: وكيف قيل: **ث ث ث ذ ذ ت ت ت ت ت** وقد زعمت أن تأويل الآية: أن هذه الأمة خير الأمم التي مضت، وإنما يقال: **ث ث ث ذ ذ ت ت ت ت ت** لقوم كانوا خياراً فتغيروا عما كانوا عليه؟)). (٣)

أو أن هذا المعنى لا يفيد معنى جديداً؛ لأن كل شيء في علم الله، وهو في اللوح المحفوظ.

(١) سورة آل عمران: ١١٠.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٤/ص ٥٠).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ٧/ص ١٠٦).

ثالثاً: دفع الإشكال

قبل أن أَدفع الإشكال يجب أن نعلم أن (كان) النَّاقِصَةُ قد تستعمل تامةً، فَتَكْتَفِي بِمَرْفُوعِهَا؛ فاكتفاء "كان وأخواتها" بمرفوعها يجعلها تامة، وعدم اكتفائها بمرفوعها يجعلها ناقصة، فإن معنى تمامها: دلالتها على الحدث والزمان، ومعنى نقصانها: عدم دلالتها على الحدث، وتجردها للدلالة على الزمان عن منصوبها، نحو: $\square \square \square \square \square \square \square$ $\square \square \square \square \square \square \square$ [البقرة: ٢٨٠] أي: إن وُجد أو إن حَصَلَ دُو عُسْرَةٍ.

ومثلها أخواتها^(١).

فالفعل (كَانَ) قد يكون تاماً، أو ناقصاً، أو زائداً^(٢)، على ما هو مشروح في كتب النحو.

واختلف المفسرون في قوله: $\square \square \square \square \square \square \square$ إلى أقوال:

القول الأول: أن (كان) هنا ناقصة.

والذين حملوها على هذا المعنى اختلفت تأويلاتهم في معنى الآية إلى عدة وجوه، وهي كالتالي:

الوجه الأول: أنها على بابها؛ فتكون هذه الخيرية لأصحاب النبي ﷺ دون غيرهم.

فيكون المراد بالأمة الجماعة، وأهل العصر النبوي^(٣). وقد ورد بذلك أثر عن عمر وابن عباس.

(١) ينظر: توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك (ج ١/ص ٤٩٨).

(٢) لم أعد قول من قال إنها زائدة ضمن الأقوال؛ لأن (كان) الزائدة لا تأتي في بداية الكلام، ولا بد أن تكون بين شيعين متلازمين. ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٣/ص ٣١)، وأوضح المسالك (ج ١/ص ٢٥٧).

قال ابن الأنباري: ((هذا القول ظاهر الاختلال، لأن (كان) تلغى متوسطة ومؤخرة، ولا تلغى متقدمة، تقول العرب: عبد الله كان قائم، وعبد الله قائم كان، على أن (كان) ملغاة، ولا يقولون: كان عبد الله قائم على إلغائها، لأن سبيلهم أن يبدؤا بما تنصرف العناية إليه، والمعنى لا يكون في محل العناية، وأيضاً لا يجوز إلغاء الكون في الآية لانتصاب خبره، وإذا عمل الكون في الخبر فنصبه لم يكن ملغى)). ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٨/ص ٣٢٤).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ٧/ص ١٠٠)، والمحرر الوجيز (ج ١/ص ٥١٢).

أما أثر عمر فقوله: ((إن هذه الآية تكون لأولنا، ولا تكون لآخرنا))^(١).
وقال أيضاً: ((لو شاء الله لقال: أنتم خير أمة؛ فكننا كلنا، ولكن قال: ث ن ث؛ فهي
خاصة لأصحاب محمد ﷺ، ومن صنع مثل صنيعهم))^(٢).
وأما أثر ابن عباس رضي الله عنه: فقد قال في هذه الآية: ((هم الذين هاجروا من مكة إلى
المدينة))^(٣).

الوجه الثاني: أنها ليست على بابها، فهي لا تدل على الانقطاع ولا على
الاستمرار.

قال الطاهر: ((وفعل (كان) يدل على وجود ما يسند إليه في زمن مضى، دون دلالة
على استمرار، ولا على انقطاع، قال تعالى: **ث ج ج ج ج** [النساء: ٩٦]، أي: وما زال،
فمعنى: **ث ن ث ن**: وجدتم على حالة الأخيرة على جميع الأمم))^(٤).
الوجه الثالث: أن المراد: كنتم في علم الله، أو في اللوح المحفوظ، أو في الأمم السالفة،
مذكورين بأنكم خير أمة^(٥).

الوجه الرابع: أنها بمعنى: "صرت"، و(كان) تأتي بمعنى: "صار" كثيراً^(٦).

القول الثاني: إن فعل (كان) ههنا تام، بمعنى الوقوع والحدوث، وهو لا يحتاج إلى خبر،
والمعنى: حدثتم خير أمة، ووجدتم وخلقتم خير أمة، ويكون قوله: **ث ن ث ن** بمعنى الحال، وهذا

(١) رواه ابن جرير (ج ٧/ص ١٠٠، ح ٧٦٠٨)، وابن أبي حاتم (ج ٣/ص ٧٣٢، ح ٣٩٧٠) كلاهما من طريق أسباط،
عن السدي . وهذا الأثر إسناده ضعيف؛ لأنه من طريق السدي، وفيه علة أخرى، وهي انقطاع السند؛ فإن السدي
المتوفى سنة ١٢٧ هـ لم يلق من الصحابة إلا أنس بن مالك. ينظر: العجائب في بيان الأسباب (ج ١/ص ٢١٢)، وفتح
الباري (ج ٨/ص ٢٢٥).

(٢) أخرجه الطبري كذلك بعد الأثر السابق من طريق السدي عن عمر رضي الله عنه.

(٣) أخرجه عبد الرزاق (ج ١/ص ١٣٠)، وابن جرير (ج ٥/ص ٦٧١، ح ٧٦٤٦)، وابن أبي حاتم (ج ٢/ص ٢٩٤)،
والحاكم (ج ٢/ص ٢٩٤)، وصححه على شرط مسلم، وأقره الذهبي، كلهم من طرق عن إسرائيل، عن سماك بن
حرب، عن سعيد بن جبير، عنه، به. قال ابن حجر: ((وهذا إسناد جيد، وهذا أخص من الذي قبله)). كما صححه
الشيخ أحمد شاكر في تفسير الطبري. ينظر: فتح الباري (ج ٨/ص ٢٢٥).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٤/ص ٤٩).

(٥) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ٥/ص ٤٦٤).

(٦) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ٥/ص ٤٦٤).

قول جمع من المفسرين^(١).

مناقشة الأقوال:

الذين قالوا بأن هذه الخيرية خاصة بأصحاب محمد ﷺ استدلوا بحديث عمر رضي الله عنه، وهو أصرح شيء في الباب، لكن سبق وأن بينت ضعفه وانقطاعه.

وأما رواية ابن عباس فهي تحمل على التفسير بالمثل^(٢) وليس على التخصيص. أي: من جملة الذين وصفوا بهذا الوصف هم الصحابة رضي الله عنهم الذين هاجروا، وهم خير القرون، والهجرة من بلاد الشرك إلى بلاد الإسلام هي من أعظم الأمر بالمعروف؛ لأنه أمر بالإسلام ودخول فيه، وهي نهي عن المنكر لأنه مفارقة للشرك وأهله.

أما الوجه الثاني: فقد قال أبو حيان - في معرض رده على الزمخشري في قوله: ((إن كان) لا تدل على انقطاع طارئ)) - ((إن الصحيح أن (كان) كسائر الأفعال، يدل لفظ المضى منها على الانقطاع، ثم قد يستعمل حيث لا انقطاع، وفرق بين الدلالة والاستعمال؛ ألا ترى أنك تقول: "هذا اللفظ يدل على العموم"، ثم قد يستعمل حيث لا يراد العموم، بل يراد الخصوص.

وقوله: "كأنه قيل: وجدتم خير أمة"، هذا يعارض قوله: إنها مثل قوله: ژ چ چ چ ژ ؛ لأن تقديره: "وجدتم خير أمة" يدل على أنها التامة، وأن ژ ث ذ ژ حال ، وقوله: ژ چ چ چ ژ لا شك أنها - هنا - الناقصة؛ فتعارضها^(٣).

أما الوجه الثالث والرابع: هو وجه تحير الطاهر، وكأنه يتساءل: ما الداعي إلى التجاء المفسرين إلى هذا المعنى.

فأقول: إن الذي حملهم على قولهم: كنتم في علم الله، أو في اللوح المحفوظ، وصرتم. هو جعلهم (كان) هنا الناقصة، وهذا هو الذي أدى بهم إلى هذا المعنى وإلى هذا القول. وهذا

(١) ينظر: تفسير الفخر الرازي (ج ٨/ص ٣٢٣).

(٢) قال شيخ الإسلام في مقدمة أصول التفسير (ص ٢٧): ((إن التعريف بالمثل قد يسهل أكثر من التعريف بالحد المطابق)) وذكر لذلك أمثلة، ثم قال: ((إذا عرف هذا، فقول أحدهم: "نزلت في كذا" لا ينافي قول الآخر: "نزلت في كذا"؛ إذا كان اللفظ يتناولهما، كما ذكرناه في التفسير بالمثل)).

(٣) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٣/ص ٣٠).

المدلول صحيح؛ لكن حمله على هذا الدليل فيه نظر.
ونحن نعلم أن كل شيء هو في علم الله هو مكتوب في اللوح المحفوظ، وهذا يدل عليه آيات كثيرة، منها: **ث** **چ** **د** **ذ** **ر** [الأنعام: ٣٨]، وقوله تعالى: **ث** **پ** **ق** **ك** **خ** **د** **ذ** **ر** [يس: ١٢].

لكن حمل المعنى على هذا القول، وجعل الآية تدل عليه هو وجه الإشكال؛ لأن فيه من الأقوال ما هو أولى وأقرب بالنظر من هذا المعنى.
أما حمل (كان) على معنى صار فهذا لأن معنى ذلك أن الأمة لم تكن خير أمة إلا بعد نزول هذه الآية، فصارت خير أمة، والصحيح خلافه؛ لأن ما قبل (صار) يخالف ما بعدها، ومعنى (صار): التحول من صفة إلى صفة أخرى، كما ذكر ذلك علماء النحو^(١).

الترجيح:

بعد النظر في هذه الأقوال نجد أن المفسرين ذكروا هذه الأقوال، وأجمعوا أن هذه الآية عامة في أمة محمد ﷺ - وسنذكر ذلك -، لكنهم أغفلوا القول الراجح في معنى الفعل (كان) في هذه الآية.
فينبغي أن نبين ما هو الوجه الصحيح في معنى الفعل (كان) المترتب عليه دلالة المعنى للآية.

فالقول الراجح هو القول الثاني: إن فعل (كان) ههنا تام بمعنى الوقوع والحدوث، وهو لا يحتاج إلى خبر، والمعنى: وجدتم وخلقتم خير أمة، ويكون قوله: **ث** **ذ** **ر** بمعنى الحال، وهذا قول جمع من المفسرين كما نقلنا ذلك سابقاً^(٢).
وذلك لأمر منها:

أولاً: أن السبب في خيرية هذه الأمة المذكورة في هذه الآية ليس لكونهم صحبوا النبي ﷺ، أو بشيء آخر امثلوه، بل هو بأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر وإيمانهم بالله. والصحابة الكرام ﷺ قد امثلوا هذه الآية ووفوا شروطها، فكانوا هم أولى الناس بهذه الخيرية. فيكون تقدير الآية إذاً: وجدتم في هذه الحال خير أمة أمرين بالمعروف ناهين عن المنكر

(١) ينظر: شرح ابن عقيل (ج ١/ص ٢٦٨).

(٢) ينظر: تفسير الفخر الرازي (ج ٨/ص ٣٢٣).

مؤمنين بالله. وهذا القول يرجح بشدة أن يكون فعل (كان) هنا تاماً. قال الشوكاني: ((وهذا يقتضي أن يكون ث ت ث وما بعده في محل نصب على الحال، أي: كنتم خير أمة حال كونكم أمرين ناهين مؤمنين بالله وبما يجب عليكم الإيمان به من كتابه ورسوله وما شرعه لعباده؛ فإنه لا يتم الإيمان بالله سبحانه إلا بالإيمان بهذه الأمور))^(١).

قال القاضي عبد الحق: ((وهذه الخيرية التي فرضها الله لهذه الأمة إنما يأخذ بحظه منها من عمل هذه الشروط من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله، وقوله: ث ت ث وما بعده أحوال في موضع نصب))^(٢).

ثانياً: أن القول بأنها (كان) الناقصة قد يتطرق لها عدة احتمالات، ذكرها المفسرون وأجابوا عنها، أما إذا قلنا بأنها بمعنى (كان) التامة فلا يتطرق لها أدنى احتمال. والقول الذي لا يوجب الاحتمال إذا كان صحيحاً وقال به المفسرون ولم يضعفوه يقدم على غيره من الأقوال.

ومن الاعتراضات المترتبة على أنها الناقصة: ما ذكره ابن جرير الطبري عندما قال: ((فإن سأل سائل فقال: وكيف قيل: ث ت ث ت وقد زعمت أن تأويل الآية: أن هذه الأمة خير الأمم التي مضت، وإنما يقال: "كنتم خير أمة" لقوم كانوا خياراً فتغيروا عما كانوا عليه؟. قيل: إن معنى ذلك بخلاف ما ذهب إليه، وإنما معناه: أنتم خير أمة، كما قيل: ث أب ب ب [الأنفال: ٢٦]، وقد قال في موضع آخر: ث ه ه ه ه ه ه ه [الأعراف: ٨٦].

فإدخال (كان) في مثل هذا وإسقاطها بمعنى واحد؛ لأن الكلام معروف معناه. ولو قال أيضاً في ذلك قائل: ث ت ث بمعنى التمام، كان تأويله: خلقتكم خير أمة، أو: وجدتم خير أمة، كان معنى صحيحاً. وقد زعم بعض أهل العربية أن معنى ذلك: كنتم خير أمة عند الله في اللوح المحفوظ أخرجت للناس.

(١) ينظر: فتح القدير (ج ١/ص ٥٦٠).

(٢) ينظر: المحرر الوجيز (ج ١/ص ٥١٣).

والقولان الأولان اللذان قلنا أشبه بمعنى الخبر الذي رويناها قبل^(١).

ومن الاحتمالات: أن تأتي بمعنى: في علم الله، أو في اللوح المحفوظ، أو صار، وقد سبق أن بيّنا ذلك، وكان ابن جرير في الكلام السابق لم يرتض هذا القول.

وحمل ث ث على التمام يدل دلالة تامة على أنها عامة في كل قرن وكل عصر، من زمن الصحابة إلى قيام الساعة، لمن أدى شرطها. وذهب إلى القول بأنها عامة في جميع أمة محمد ﷺ ابن جرير، وابن كثير، وغيرهم من المفسرين، لكن بشرط أن نؤدي حق الله فيها.

ويدفع بهذا القول تحير الطاهر؛ لأن هذا القول الذي اخترته لا يمكن حمله على المعاني التي ذكرها الطاهر عن المفسرين، واستشكل التجاء المفسرين إليها.

قال الحسن في قوله: ز ث ن ذ ذ ت ت ث ذ ت ت ت ن: ((نحن آخرها، وأكرمها على الله)).

ثم قال أبو جعفر: ((وأولى هذه الأقوال بتأويل الآية ما قال الحسن، وذلك أن الرسول ﷺ يقول: «ألا إنكم وفيتم سبعين أمة، أنتم آخرها وأكرمها على الله»^(٢)).

ولهذا قال ابن كثير: ((والصحيح أن هذه الآية عامة في جميع الأمة، كل قرن بحسبه، وخير قرونهم الذين بعث فيهم رسول الله ﷺ، ثم الذين يلونهم، كما قال سبحانه في الآية الأخرى: ز ف ف ف ق ق ق ج ج ج ج [البقرة: ١٤٣].

والمعنى: وجدتم يا معشر المسلمين العاملين بتعاليم الإسلام وآدابه وسنته وشريعته خير أمة أخرجت وأظهرت للناس، من أجل إعلاء كلمة الحق وإزهاق كلمة الباطل، ونشر الإصلاح والنفع في الأرض)).

ثم بعد ذلك ذكر أحاديث كثيرة في فضلها.

ثم قال: ((فهذه الأحاديث في معنى قوله تعالى: ز ث ن ذ ذ ت ت ث ذ ت ت ت ن: فمن اتصف من هذه الأمة بهذه الصفات دخل معهم في هذا الثناء عليهم والمدح لهم، كما قال قتادة: بلَغْنَا أن عمر بن الخطاب ﷺ في حجة حجّها رأى من الناس سُرعة فقراً هذه الآية:

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج٧/ص١٠٦).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج٧/ص١٠٤).

والحديث أخرجه أحمد (ج٣٣/ص٢٢٨، ح ١٩١٦٤)، والترمذي (ج٥/ص٢٢٦، ح ٣٠٠)، وابن ماجه (ج٢/ص١٤٣٣، ح ٤٢٨٨)، والدارمي (ج٢/ص٢٠٧، ح ٢٨٠٢) من طرق عن حكيم بن معاوية البهزي عن أبيه. وقال الترمذي: ((حديث حسن))، وقال ابن حجر في الفتح (ج٨/ص٢٢٥): ((وهو حديث حسن صحيح)).

ژ ٹ ٹ ڈڈٹ ژ شم قال: من سَرَّه أن يكون من تلك الأمة فَلْيُؤَدِّ شَرْطَ اللَّهِ فِيهَا^(١).
ومن لم يتصف بذلك أشبه أهل الكتاب الذين ذمهم الله بقوله: ژ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ
ڈژ [المائدة:٧٩]، ولهذا مَدَحَ اللَّهُ تَعَالَى هَذِهِ الْأُمَّةَ عَلَى هَذِهِ الصِّفَاتِ^(٢).

(١) أخرج ابن جرير (ج ٧/ص ١٠٢، ح ٧٦١٢) من طريق قتادة به. والأثر فيه جهالة.

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٢/ص ١٠٣).

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ هُوَ يَوْمَ عَمَلِكُمْ لَا يَكْفُرُ بِهِ إِبْرَاهِيمُ وَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ الْإِسْلَامُ فَهُوَ بِهِ حَنِينٌ وَلَا يَجْرُؤُنَا مِنَ عَدُوِّهِمْ يَوَدُّ إِذْ يُبَدَّلُ الْأُمَّةَ سِحْرِ يُتْلَىٰ عَلَيْهِ هَٰذَا الْقُرْآنُ فَهُوَ يَكْفُرُ بِهِ إِذَا اتَّخَذَ الْمُشْرِكُونَ حِجَابًا مِّنْهُ﴾

﴿ثُمَّ هُوَ﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((قد أهمل التنبيه على إشكال الغاية هنا صاحب الكشاف ومتابعوه، وتنبه لها أبو حيان، فاستشكّلها حتى اضطّر إلى تأوّل النفي بالإثبات، فجعل التقدير: إنّ الله يخلّص بينكم بالامتحان، حتى يميز))^(٢).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

استشكل هذه الآية جمع من المفسرين، منهم: أبو حيان، والسمين الحلبي، وابن عادل، قالوا: الغاية هنا مشكلة على ظاهر اللفظ.

قال أبو حيان: ((حتى) للغاية المجردة، والتقدير: إلى أن يميزها، كذا قالوا، وهو مشكل على أن تكون غاية على ظاهر اللفظ؛ لأنه يكون المعنى: لا يتركهم مختلطين إلى أن يميز، فيكون قد غيا نفي الترك إلى وجود التمييز، فإذا وجد التمييز تركهم على ما هم عليه من الاختلاط، وصار نظير ما أضرب زيداً إلى أن يجيء عمرو، فمفهومه: إذا جاء عمرو ضربت زيداً، وليس المراد من الآية هذا المعنى.

وقد أجاب عن هذا الإشكال بقوله: وإنما هي غاية لما تضمنه الكلام السابق من المعنى الذي يصح أن يكون غاية له. ومعنى ﴿ثُمَّ هُوَ﴾ أي: أنه تعالى يخلص ما بينكم بالابتلاء والامتحان، إلى أن يميز الخبيث من الطيب))^(٣).

وتابعه على هذا الجواب السمين الحلبي^(٤)، وابن عادل^(٥)، والألوسي^(٦)، وابن عطية^(٧)

(١) سورة آل عمران: ١٧٩.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج٤/ص١٧٩).

(٣) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٣/ص١٣١).

(٤) ينظر: الدر المصون (ج٣/ص٥٠٨).

(٥) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج٦/ص٨٠).

(٦) ينظر: تفسير الألوسي (ج٣/ص٣٣٤).

(٧) ينظر: المحرر الوجيز (ج١/ص٥٨٢).

قبلهم.

لكن هذا الجواب اعترض عليه الطاهر بقوله: ((تنبّه لهذه الغاية أبو حيان، فاستشكله حتّى اضطرّ إلى تأوّل النفي بالإثبات، فجعل التقدير: إنّ الله يخلّص بينكم بالامتحان حتّى يميز. وأخذ هذا التأويل من كلام ابن عطية، ولا حاجة إليه، على أنّه يمكن أن يتأوّل تأويلاً أحسن من هذا))^(١).

ثالثاً: دفع الإشكال

أولاً: لنعلم أن (حتى) حرف يأتي لأحد ثلاثة معانٍ: انتهاء الغاية - وهو الغالب -، والتعليل، وبمعنى إلا في الاستثناء^(٢)، وهذا أقلها، وقلّ من يذكره^(٣).

وسبب استشكال العلماء لهذه الآية هو: أن مفهوم المخالفة لهذه الآية مشكل على ظاهره؛ لأجل ذلك تنبه إلى دفع الإشكال أبو حيان ومن جاء بعده، كما سبق وأن بينا ذلك عند تحرير الإشكال.

فكان الطاهر لم يرض بجواب أبي حيان في دفعه للإشكال.

وقال: ((ولا حاجة إليه، على أنّه يمكن أن يتأوّل تأويلاً أحسن، وهو أن يجعل مفهوم الغاية^(٤) معطّلاً؛ لوجود قرينة على عدم إرادة المفهوم، ولكن فيما ذكرته وضوح وتوقيف على استعمال عربيّ رشيق)).

والذي ذكره الطاهر هو قوله: ((ژ كآ كؤؤ ژ غاية للجحود المستفاد من قوله: ژ ه ه ژ المفيد أنّ هذا الوذر لا تتعلّق به إرادة الله بعد وقت الإخبار، ولا واقعاً منه تعالى إلى أن يحصل تمييز الخبيث من الطيّب، فإذا حصل تمييز الخبيث من الطيّب صار هذا الوذر ممكناً، فقد تتعلّق الإرادة بحصوله وبعدم حصوله، ومعناه رجوع إلى حال الاختيار بعد الإعلام بحالة الاستحالة)).

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

(٢) مثال الاستثناء قوله تعالى: ژ فف ففؤف ژ. ينظر: الإتقان في علوم القرآن (ج ١/ص ٤٧٠).

(٣) ينظر: مغني اللبيب (ص ١٦٦).

(٤) مفهوم الغاية: هو دلالة النص الذي قيد فيه الحكم بغاية على انتفاء الحكم بعد هذه الغاية.

ينظر: إرشاد الفحول (ج ٢/ص ٤٦)، وأصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله (ص ٢٦١)، وتلخيص الأصول للزاهدي (ص ١٥).

ثم قال بعد ذلك: ((و(حتى) لها استعمال خاصّ بعد نفي الجحود، فمعناها تنهية الاستحالة، ذلك أنّ الجحود أخصّ من النفي؛ لأنّ أصل وضع الصيغة الدلالة على أنّ ما بعد لام الجحود منافٍ لحقيقة اسم كان المنفية^(١)، فيكون حصوله كالمستحيل، فإذا غيَّاه المتكلّم بغاية كانت تلك الغاية غاية للاستحالة المستفادة من الجحود، وليست غاية للنفي حتّى يكون مفهومها أنّه بعد حصول الغاية يثبت ما كان منفيّاً، وهذا كلّه لمح لأصل وضع صيغة الجحود من الدلالة على مبالغة النفي، لا لغلبة استعمالها في معنى مطلق النفي)).

والتأمل في كلام الطاهر يجده جعل مفهوم الغاية في هذه الآية راجع إلى خبر كان المحذوف، وتقديره: ما كان الله مريداً أن يذر المؤمنين على ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب. فإذا ابتلاكم واختبركم وحصل ما أَرادَه الله - وهو تمييز الخبيث من الطيب - صار هذا الودر - وهو ترككم مختلطين - ممكناً، فقد تتعلّق الإرادة بحصوله أو بعدم حصوله، ومعناه رجوع إلى حال الاختيار بعد الإعلام بحالة الاستحالة، والاستحالة هي أن يترككم مختلطين من غير تمييز.

وليست (حتى) غاية للنفي حتّى يكون مفهومها أنّه بعد حصول الغاية يثبت ما كان منفيّاً، وهو أن بعد التمييز والاختبار سترجعون مختلطين، لا يفرق بين الخبيث منكم والطيب. فعلى قول الطاهر: يستحيل أن يترككم مختلطين حتى يميز الخبيث من الطيب، أما بعد التمييز فالأمر تحت إرادة الله ومشيتته، إن شاء جعلكم على ما أنتم عليه، وإن لم يشأ فلا. ثم ذكر فائدة وقوع (حتى) بعد لام الجحود، وأنها تفيد الاستحالة، وهي أن الله لا يريد، ويستحيل أن يريد أن تكونوا على ما أنتم عليه مختلطين، وأن تستمروا على هذا الأمر قبل أن يميز بين الخبيث من الطيب.

(١) لعله خبر كان؛ لأنه لا يستقيم الكلام إلا بهذا، ولأن لفظ الجلالة اسم كان، وهو أنّ خبر «كان» محذوف، وهذه اللام في ز هـ تُسمّى لام الجحود ينتصب الفعل بعدها بإضمار (أن) وجوباً، فينسبُ منها ومن الفعل مصدرٌ مُنَجَّرٌ بهذه اللام، وتتعلّق هذه اللام بذلك الخبر المحذوف، والتقدير: وما كان الله مريداً ليذر أعمالكم. ينظر: الدر المصون (ج ٣/ص ٥٠٧)، ومشكل إعراب القرآن للخراط (ج ١/ص ٧٣).

فيكون المعنى الذي أَرادَه الطاهر: أن ما بعد لام الجحود منافٍ لحقيقة خبر (كان) المنفية وهو إرادة الله تعالى، فيكون حصول ترك المؤمنين على ما هم عليه من الاختلاط وعدم التمييز بين المؤمن والمنافق كالمستحيل؛ لأنه يخالف ما أَرادَه الله سبحانه.

وقفه مع استدراك الطاهر على أبي حيان

إن استدراك الطاهر على أبي حيان عندما قال عنه: أنه استشكلها حتى اضطرّ إلى تأويل النفي بالإثبات، فجعل التقدير: إنّ الله يخلّص بينكم بالامتحان حتى يميز. وقد قال أبو حيان قبل ذلك: (حتى) للغاية المجردة، والتقدير: إلى أن يميزها كذا قالوا، وهو مشكل على أن تكون غاية على ظاهر اللفظ، لأنه يكون المعنى: لا يتركهم مختلطين إلى أن يميز، فيكون قد غيا نفي الترك إلى وجود التمييز، فإذا وجد التمييز تركهم على ما هم عليه من الاختلاط.

فكأن الطاهر يعترض على هذا القول ويقول: لماذا تلجأ إلى تأويل النفي بالإثبات، وهو يمكن أن يتأول تأويلاً أحسن بأن يجعل الكلام على ظاهره، ويجعل مفهوم الغاية هنا ملغاة، وانتهى الإشكال ولكن فيما ذكرته - أي ما اختاره الطاهر - وضوح وتوقيف على استعمال عربيّ رشيق.

أقول: الذي يظهر أن أبا حيان لم يُأَوَّلِ النفي بالإثبات، بل جعل الكلام على ظاهره، وقدر محذوفاً في صيغة الإثبات، كما قدر الطاهر في جوابه عن هذا الإشكال محذوفاً آخر.

وقد جعل أبو حيان الغاية لما تضمنه الكلام السابق من المعنى الذي يصح أن يكون غاية له.

فعلى تقديره تكون الغاية لما يفهمه النفي السابق، كأنه قيل: ما يتركهم على ذلك الاختلاط، بل يقدر الأمور ويرتب الأسباب، حتى يعزل المنافق من المؤمن، وليس غاية للكلام السابق نفسه؛ إذ يصير المعنى أنه تعالى لا يترك المؤمنين على ما أنتم عليه إلى هذه الغاية، ويفهم منه كما قال السمين: إنه إذا وجدت الغاية ترك المؤمنين على ما أنتم عليه، وليس المعنى على ذلك^(١).

وأما قول أبو حيان بأن هذا المفهوم على ظاهر اللفظ مشكل، وقول الطاهر: يمكن أن يجعل مفهوم الغاية معطّلاً لوجود قرينة على عدم إرادة المفهوم.

فأقول لكلا الإمامين: إن ظاهر هذا اللفظ ليس بمشكل، ويمكن إعمال مفهومه من دون

(١) ينظر: الدر المصون (ج ٣/ص ٥٠٨).

تعطيل، وسنوضح ذلك عند الترجيح.

وأما قول الطاهر: ((ولكن فيما ذكرته -أي ما اختاره- وضوح وتوقيف على استعمال عربيّ رشيق)).

في الحقيقة إن ما ذكره الطاهر لا يستطيع الإنسان فهمه حتى يعمل فيه عقله، ويعيد النظر في قوله مرة بعد مرة، وقوته اللغوية والبلاغية جعلته يقول ما يقول على ما فيه من تكلف وشطط ظاهر، مع أن كبار المفسرين كانت هذه الآية عندهم واضحة فلم يقفوا عندها كما وقف الطاهر، بل فسروها بالقرآن وبمثيلتها من الآيات.

قال أبو جعفر: ((يعني بقوله: **ث ه ه ه ه ه ه ه ه ه ه** ما كان الله ليدع المؤمنين **ث ه ه ه ه ه ه ه ه ه ه** من التباس المؤمن منكم بالمنافق، فلا يعرف هذا من هذا، **ث ل ث ل ث ل ث ل ث ل** يعني بذلك: **ث ل ث ل ث ل** وهو المنافق المستتر بالكفر **ث ل ث ل** وهو المؤمن المخلص الصادق الإيمان، بالحن والاختبار، كما ميّز بينهم يوم أحد عند لقاء العدو عند خروجهم إليهم^(١)).

وقال القرطبي: ((وقيل: الخطاب للمؤمنين. أي وما كان الله ليذركم يا معشر المؤمنين على ما أنتم عليه من اختلاط المؤمن بالمنافق، حتى يميز بينكم بالحنه والتكليف؛ فتعرفوا المنافق الخبيث، والمؤمن الطيب. وقد ميز يوم أحد بين الفريقين. وهذا قول أكثر أهل المعاني^(٢))).

وقال ابن كثير: ((قال تعالى: **ث ه ه ه ه ه ه ه ه ه ه** أي: لا بُد أن يعقد سبباً من الحنة، يظهر فيه وليه، ويفتضح فيه عدوه، يُعرف به المؤمن الصابر، والمنافق الفاجر، يعني بذلك: يوم أحد الذي امتحن به المؤمنون، فظهر به إيمانهم وصبرهم وجلدهم وثباتهم وطاعتهم لله ورسوله ﷺ، وهتك به ستر المنافقين، فظهر مخالفتهم ونكولهم عن الجهاد وخيانتهم لله ورسوله ﷺ، ولهذا قال: **ث ه ه ه ه ه ه ه ه ه ه** يعني **ث ل ث ل ث ل**^(٣))).

فهذا قول كبار المفسرين وعامتهم، أجروا اللفظ على ظاهره، من دون أي تعنت وتكلف، وحكى القرطبي بأنه قول عامة أهل المعاني.

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج٧/ص٤٢٤).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج٤/ص٢٨٩).

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٢/ص١٧٣).

غائية باعتبار ما ذكرناه سابقاً، تعليلية أي: أن هذا الابتلاء والاختبار من أجل أن يعرف الصادق مع الله من الكاذب.

أي: لن يترككم مختلطين إلى أن يتليكم ويختبركم من أجل أن يعرف الخبيث من الطيب.
فتكون هذه الآية كقول الله تعالى: ﴿كَلِمَاتٍ كَثِيرًا مِّنْ كِتَابٍ مُّطَهَّرٍ﴾ [البقرة: ٢١٧].

يقول الطاهر: ((حتى) للغاية، وهي هنا غاية تعليلية، والمعنى: أن فتنهم وقتالهم يدوم إلى أن يحصل غرضهم وهو أن يردوكم عن دينكم))^(١).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ٣٣١).

المبحث الثالث: مشكل المعنى في سورة النساء

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ژ ژ ژ ژ ژ

ژ ژ^(١)، ژ أ ب ب ب ب ب ب^(٢)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((قد عدّ الصحابة معنى الكلاله هنا من مشكل القرآن، حتى قال عمر بن الخطاب: "ثلاث لأن يكون رسول الله بينهن أحب إلي من الدنيا: الكلاله، والربا، والخلافة"))^(٣).

ثانياً: تخريب محل الإشكال

إن وجه الإشكال ليس في معنى الآية، إنما هو في فهم عمر رضي الله عنه للآية، مع أنها ظاهرة الدلالة، وزادها وضوحاً بيان النبي صلى الله عليه وسلم لها عند ما سأله عنها عمر رضي الله عنه، فقد ثبت عنه رضي الله عنه أنه قال: ما سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شيء أكثر مما سألته عن الكلاله، حتى طعن بإصبعه في صدري، وقال لي: «يكفيك آية الصيف التي في آخر سورة النساء»^(٤).

وقد ذكر ابن كثير في تفسيره أن المراد بالكلاله: ((من يرثه من حواشيه لا أصوله ولا فروعه.

وعن أبي بكر الصديق: أنه سئل عن الكلاله، فقال: أقول فيها برأبي، فإن يكن صواباً

(١) سورة النساء: ١٢.

(٢) سورة النساء: ١٧٦.

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

والأثر أخرجه ابن ماجه (ج ٢/ص ٩١١، ح ٢٧٢٧)، وأبو داود الطيالسي في مسنده (ص ١٢، ح ٦٠)، وابن أبي شيبة في مصنفه (ج ٦/ص ٥٦٠، ٢٢٤٣٤) من طريق عمرو بن مرة، عن مرة بن شرحبيل الهمداني عنه به. قال أبو حاتم: ((حديث مرة بن شرحبيل عن عمر بن الخطاب مرسل، وقال: مرة لم يدركه)). المراسيل لابن أبي حاتم (ج ١/ص ٢٠٨)، وضعفه الألباني في ضعيف ابن ماجه (ج ١/ص ٢١٩).

ولكن جاء عند البخاري بنحوه مع اختلاف في بعض الألفاظ كما سيأتي في (ص ١٤٥) **مرجعاً**: "ثلاث وددت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يفارقنا حتى يعهد إلينا عهداً: الجد، والكلاله، وأبواب من أبواب الربا".

(٤) أخرجه مسلم مطولاً في صحيحه (ج ٢/ص ٨١، ح ٥٦٧).

فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان منه: الكلاله من لا ولد له ولا والد. فلما ولي عمر بن الخطاب قال: إني لأستحيي أن أخالف أبا بكر في رأي رآه^(١). ثم قال بعد ذلك: قال ابن أبي حاتم في تفسيره - بسنده إلى ابن عباس - أنه يقول: كنت آخر الناس عهداً بعمر بن الخطاب، فسمعتة يقول: القول ما قلت، قلت: وما قلت؟ قال: الكلاله من لا ولد له ولا والد^(٢).

وهكذا قال علي بن أبي طالب، وابن مسعود، وصح من غير وجه عن عبد الله بن عباس، وزيد بن ثابت، وبه يقول الشعبي، والنخعي^(٣)، والحسن البصري، وقتادة، وجابر بن زيد^(٤)، والحكم، وبه يقول أهل المدينة والكوفة والبصرة، وهو قول الفقهاء السبعة، والأئمة الأربعة، وجمهور السلف والخلف، بل جميعهم، وقد حكى الإجماع على ذلك غير واحد، وورد فيه حديث مرفوع.

قال أبو الحسين ابن اللبان^(٥): "وقد روي عن ابن عباس ما يخالف ذلك، وهو أنه لا ولد

(١) هذا الأثر مشهور عن أبي بكر، رواه الطبري (ج ٨/ص ٥٣)، والبيهقي (ج ٦/ص ٢٢٥) وغيرهم كلهم من طريق الشعبي قال: سئل أبو بكر عن الكلاله... الأثر، ورجاله ثقات، إلا أن الشعبي لم يدرك أبا بكر؛ فقد ولد في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه. ينظر: تهذيب التهذيب (ج ٥/ص ٦٨).

(٢) بهذا اللفظ لم يخرج إلا ابن أبي حاتم في تفسيره (ج ٣/ص ٨٨٧، ح ٤٩٣٣). أما بقية من خرَّج هذا الحديث ذكروا عنه أنه قال: الكلاله من لا ولد له. ينظر: مصنف عبد الرزاق (ج ١٠/ص ٣٠٣، ح ١٩١٨٨)، وابن جرير في التفسير (ج ٤/ص ٢٨٦)، والبيهقي (ج ٦/ص ٢٢٥، ح ١٢٠٥٨). قال البيهقي معقباً على هذه الرواية: ((والذي روينا عن عمر وابن عباس في تفسير الكلاله أشبه بدلائل الكتاب والسنة من هذه الرواية، وأولى أن يكون صحيحاً؛ لانفراد هذه الرواية وتظاهر الروايات عنهما بخلافها، والله أعلم)). وقال الطحاوي في مشكل الآثار (ج ١١/ص ٣٧٧) بسنده إلى ابن عباس أنه قال: "كنت آخر الناس عهداً بعمر، فسمعتة يقول: القول ما قلت. قلت: وما قلت؟ قال: الكلاله: من لا ولد له." ((وكان الذي في ذلك من عمر يعني: الولد أن يكون كلاله، والوقوف عن الوالد، هل هو كلاله أم لا؟، وقد روي عنه رضي الله عنه في ذلك خلاف ما في هذا الحديث)).

(٣) هو الإمام الحافظ، فقيه العراق، إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود بن عمرو بن ربيعة، أبو عمران النخعي، اليماني ثم الكوفي (ت ٥٩٦هـ). ينظر: تذكرة الحفاظ (ج ١/ص ٦٩)، وشذرات الذهب (ج ١/ص ١١١).

(٤) هو جابر بن زيد الأزدي اليماني، مولاهم، أبو الشعثاء البصري، الخوفي (ت ٩٣هـ). ينظر: تهذيب التهذيب (ج ٢/ص ٣٨).

(٥) هو الإمام العلامة الكبير، إمام الفرضيين في الآفاق، محمد بن عبد الله بن الحسن، أبو الحسين ابن اللبان البصري

وجاء عند البخاري في باب مناقب عمر رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «بيننا أنا نائم شربت -يعني- اللبن، حتى أنظر إلى الري يجري في ظفري أو في أظفاري، ثم ناولت عمر». فقالوا: يا رسول الله، فما أولته؟ قال: «العلم»^(١).

وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: «لقد كان فيما كان قبلكم من الأمم ناس محدثون، فإن يك في أمتي أحد فإنه عمر»^(٢).

ولما مات قال ابن مسعود: ((إني لأحسب تسعة أعشار العلم ذهب يوم ذهب عمر))^(٣).

وليست هذه الرواية التي ذكرها الطاهر في تردد عمر الفاروق وتحيره في الكلاله نقص في حقه، أو تدل على جهله وعدم معرفته بالأحكام الشرعية كما طعن في ذلك الطاعنون في الخليفة الراشد^(٤)، بل تدل على فهمه للنصوص والتكلم عن فهم وعلم، لا تخرص وظن، بل تكفي الآثار التي ذكرناها في فضله وقدره في شهادة النبي صلى الله عليه وسلم له بالفضل والعلم.

فلأجل ذلك استشكل العلماء استشكال عمر ما هو؟ وأي أمر في الكلاله دعى لتحيره؟ فأجابوا عن ذلك بأجوبة كثيرة، كلها تدل على تلمس سر استشكاله مع كمال علم الفاروق وفضله.

والأقوال هي كالتالي:

القول الأول: التوقف، وعدم معرفة سبب تحيره.

قال الثعالبي: ((وكان أمر الكلاله عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه مشكلاً، والله أعلم ما الذي

(١) صحيح البخاري (ج ٥/ص ١٠، ح ٣٦٨١).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٤/١٧٤، ح ٣٤٦٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

قال النووي: واختلف تفسير العلماء للمراد بـ«محدثون»، فقال ابن وهب: ملهون، وقيل: مصيبون وإذا ظنوا فكأنهم حدثوا بشي، وقيل: تكلمهم الملائكة، وجاء في رواية: «متكلمون». وقال البخاري: يجري الصواب على ألسنتهم، وفيه إثبات كرامات الأولياء. ينظر: شرح النووي على مسلم (ج ١٥/ص ١٦٦).

(٣) رواه الطبراني في الكبير (١٧٩/٩، ح ٨٨٠٩) من طريق أبي يزيد القراطيسي، عن أسد بن موسى، عن وكيع، عن الأعمش، عن أبي وائل به. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (ج ٩/ص ٦٩): ((رواه الطبراني بأسانيد، ورجاله رجال الصحيح، غير أسد بن موسى وهو ثقة)).

(٤) ينظر: ما كتبه الشيعي د/محمد التيجاني السماوي، في كتابه (ثم اهتديت) (ص ١٤٦)، وقد ملأه بحقده الدفين على الصحابة الكرام رضي الله عنهم.

أشكل عليه منها، وقول النبي ﷺ له: «تكفيك منها آية الصيف التي نزلت في آخر سورة النساء» بيان فيه كفاية^(١).

القول الثاني: أن عمر لم يفهم معنى الكلالة.

قال ابن حزم في معرض كلام له في فهم معاني القرآن: ((يختلف في الوضوح - أي القرآن-، فيكون بعضه جلياً، وبعضه خفياً فيختلف الناس في فهمه، فيفهمه بعضهم، ويتأخر بعضهم عن فهمه، كما قال علي بن أبي طالب ﷺ: "إلا أن يؤتي الله رجلاً فهماً في دينه"، وكما تعذر على عمر ﷺ -وهو الغاية في العلم بنص النبي ﷺ على ذلك فيه- فهم آية الكلالة، فمات وهو يُقر أنه لم يفهمها، وفهمها غيره من الصحابة ﷺ، وانتهره علي بن أبي طالب، وأخبره بأنها بينة يكفي من فهمها الآية التي نزلت في الصيف))^(٢).

ويقول الشنقيطي: ((وكثرة علم العالم لا تستلزم اطلاعه على جميع النصوص، فهذا عمر بن الخطاب ﷺ وهو عجز عن أن يفهم معنى الكلالة حتى مات ﷺ، وقد سأل النبي ﷺ عنها كثيراً فبينها له ولم يفهم))^(٣).

فالعالم مهما بلغ من العلم فإنه لا يحيط به، ويخفى عليه أشياء، وليس في الصحابة أعلم من عمر بعد أبي بكر، ومع هذا أشكلت عليه هذه المسائل الثلاث، وتمنى أنه استوثق في علمه بهن من النبي ﷺ.

وليس معنى هذا أن النبي ﷺ لم يبينهن، فقد أتم الرسالة، وأدى الأمانة، وبلغ عن الله ما هو أخفى وأقل شأنًا منهن، ولكن ليس أحد يحيط بجميع ما جاء به الرسول ﷺ^(٤).

القول الثالث: أن إشكاله في دلالات اللفظ.

قال ابن عطية: ((وقول رسول الله ﷺ: «تكفيك منها آية الصيف» بيان فيه كفاية وجلاء، ولا أدري ما الذي أشكل منها على الفاروق ﷺ، إلا أن تكون دلالة اللفظ، ولذلك

(١) ينظر: تفسير الثعالبي (ج ١/ص ٤٣٦).

(٢) ينظر: الإحكام لابن حزم (ج ١/ص ٨٥).

(٣) ينظر: أضواء البيان (ج ٧/ص ٥٦٨).

(٤) ينظر: تيسير العلام (ج ٢/ص ٢١٥).

قال بعضهم: الكلالة: الميت نفسه، وقال آخرون: الكلالة: المال، إلى غير ذلك من الخلاف^(١).

وقال ابن العربي: ((فإذا كان هذا أمراً وقف في وجه عمر، فمتى يُسْفَرُ لنا عن وجه النظر؟ لكن الآن نَرُدُّ في اقتحام هذا الوَعْرِ بِنِيَّةٍ وعلم، فنقول فيهما -والله الموفق المنعم-: إن الكلالة -وإن كانت معروفة- لغةٌ مُتَوَارِدَةٌ على معانٍ متماثلة ومتضادة، فعلينا أن نتبصر مواردها في الشريعة فنقول ...^(٢).

ثم بدأ يفصل القول في المراد بالكلالة واشتقاقها، والخلاف فيها، وما الفرق بين الكلالة في الآية الأولى والكلالة في الآية الثانية.

قال القرافي^(٣): ((استشكل جماعة استشكال عمر رضي الله عنه لها؛ فإنها بينة، غير أن اللفظ لا دلالة له على خصوص كونه اسماً للميت، أو المال، أو الورثة، ولا على إحوة لأُم، أو أشقاء، أو لأب، فلعله موضع الإشكال^(٤).

وقال الجصاص: ((فلما اختلف السلف في الكلالة على هذه الوجوه، وسأل عمر النبي صلى الله عليه وسلم عن معناها، فوكله إلى حكم الآية وما في مضمونها، وقد كان عمر رجلاً من أهل اللسان لا يخفى عليه ما طريق معرفته اللغة. ثبت أن معنى اسم الكلالة غير مفهوم من اللغة، وأنه من متشابه الآي التي أمرنا الله تعالى بالاستدلال على معناه بالحكم ورده إليه، ولذلك لم يجب النبي صلى الله عليه وسلم عمر عن سؤاله في معنى الكلالة، ووكله إلى استنباطه والاستدلال عليه^(٥).

القول الرابع: أن إشكاله في حكم الكلالة والمسائل التي تندرج تحتها.

فاستشكال عمر رضي الله عنه ليس في المعنى أو دلالات اللفظ أو الفهم، إنما هو في الأحكام التي تندرج تحت الكلالة في الموارث.

(١) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٢/ص ١٦٥).

(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٢/ص ٢١٤).

(٣) هو شهاب الدين، أبو العباس، أحمد بن أبي العلاء إدريس بن عبد الرحمن بن عبد الله بن يلين الصنهاجي البهشمي البهنسي المصري (ت ٦٨٠هـ). ينظر: الديباج المذهب (ج ١/ص ٦٦).

(٤) ينظر: الذخيرة (ج ١٣/ص ٣٦).

(٥) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (ج ٣/ص ١٩).

قال ابن كثير: ((وقد أُشْكِلَ حُكْمُ الكَلَالَةِ عَلَى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه))^(١).
وقال الطاهر: ((ليس تحير عمر في أمر الكلالاة بتحير في فهم ما ذكره الله تعالى في كتابه،
ولكنه في اندراج ما لم يذكره القرآن تحت ما ذكره بالقياس))^(٢).

الترجيح:

نقول: إن استشكل عمر رضي الله عنه عندما قال: ((ثلاث وددت لو أن النبي صلى الله عليه وسلم بينها)) عام،
ولم يحدد نوعية استشكله، وما مراده من البيان الذي يريده من الرسول صلى الله عليه وسلم.
والذي يظهر لي -والعلم عند الله- أنه يريد بياناً كافياً شافياً شاملاً قاطعاً لكل خلاف
ونزاع في معنى الكلالاة وفي أحكامها ومسائلها، وهذا يدل على فطنته وفراسته، وأن فيها أموراً
متشابهة، ومسائل شائكة، كمسألة المشركة أو ما تسمى بالحجرية^(٣)، أو توريث الإخوة مع
الجد، والنبي صلى الله عليه وسلم أراد أن يحيل ذلك للاستنباط والفهم.

جاء في الحديث الذي رواه مسلم: أن عمر رضي الله عنه قال: إني لا أدع بعدي شيئاً أهم عندي
من الكلالاة، ما راجعت رسول الله صلى الله عليه وسلم في شيء ما راجعته في الكلالاة؟ وما أغلظ لي في
شيء ما أغلظ لي فيه؟ حتى طعن بأصبعيه في صدري، وقال: «يا عمر ألا يكفيك آية
الصيف التي في آخر سورة النساء!»، وأني أن أعش أقض فيها بقضية يقضي بها من يقرأ
القرآن ومن لا يقرأ القرآن^(٤).

قال النووي: ((وأما قوله: وأني إن أعش... إلى آخره، هذا من كلام عمر، لا من كلام
النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما أخرج القضاء فيها لأنه لم يظهر له في ذلك الوقت ظهوراً يحكم به، فأخره
حتى يتم اجتهاده فيه، ويستوفي نظره، ويتقرر عنده حكمه، ثم يقضي به، ويشيعه بين الناس.
ولعل النبي صلى الله عليه وسلم إنما أغلظ له لخوفه من اتكاله واتكال غيره على ما نص عليه صريحاً،

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٢/ص ٤٨٢).

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

(٣) المشركة من أشهر مسائل الفرائض. أركانها: زوج وأم أو جدة فأكثر وإخوة لأم أشقاء ذكور محض أو ذكور وإناث،
وأقلهم ذكر واحد أو ذكر وأنثى لا إناث فقط ولا إخوة لأب، وسميت هذه المسألة بالمشركة لقول بعض أهل العلم
بتشريك الإخوة الأشقاء مع الإخوة لأم في الثلث، والجمهور منعوا ذلك. وسميت الحجرية: لأن الإخوة الأشقاء قالوا
لعمر: (هَبْ أَبانا حجراً في اليم). ينظر: الفوائد الجلية في المباحث الفرضية (ص ٢٩).

(٤) سبق تخرجه.

وتركهم الاستنباط من النصوص، وقد قال الله تعالى: **ثُمَّ كَفَّ بِيَدِيَّ وَأَخَذَتِ الْيَمَانُ الْغَلِيظَ** [النساء: ٨٣]؛ فالاعتناء بالاستنباط من أكد الواجبات المطلوبة؛ لأن النصوص الصريحة لا تفي إلا بيسير من المسائل الحادثة، فإذا أهمل الاستنباط فات القضاء في معظم الأحكام النازلة أو في بعضها، والله أعلم^(١).

وقال الجصاص: ((فقد وكل النبي ﷺ الأمة في كثير مما ورد به لفظ القرآن المفتقر إلى البيان إلى النظر والاستدلال، كما قال لعمر بن الخطاب رضي الله عنه في الكلالة: «يكفيك آية الصيف»، وفي أشياء كثيرة من الربا وغيره))^(٢).

وقال الماوردي: ((وإنما لم يزد النبي ﷺ في بيان الكلالة لأن في الآية من الإشارة ما يكتفي به المجتهد، وقد كان عمر رضي الله عنه من أهل الاجتهاد، وإن قصر عن إدراكه لعارض))^(٣). وقد أراد عمر رضي الله عنه النص القاطع في أحكام الكلالة؛ لأن العمل بالنص إصابة محضة بخلاف الاجتهاد.

جاء في الحديث أنه قال رضي الله عنه: ((ثلاث وددت أن رسول الله ﷺ لم يفارقنا حتى يعهد إلينا عهداً: الجد، والكلالة، وأبواب من أبواب الربا))^(٤).

قال ابن حجر: ((«وددت» أي: تمنيت، وإنما تمنى ذلك لأنه أبعد من محذور الاجتهاد وهو الخطأ فيه، فثبت على تقدير وقوعه ولو كان مأجوراً عليه، فإنه يفوته بذلك الأجر الثاني، والعمل بالنص إصابة محضة.

وقوله: "لم يفارقنا حتى يعهد إلينا عهداً" في رواية مسلم: "عهداً ينتهي إليه" وهذا يدل على أنه لم يكن عنده عن النبي ﷺ نص فيها))^(٥).

وقال ابن العربي: ((وكان عمر يطلب من النبي ﷺ النص القاطع للعدر، وهو التلذذ، يحمل على البيان الواقع مع الإطلاق الذي وكل فيه إلى الاجتهاد بالأخذ من اللغة ومقاطع

(١) ينظر: شرح النووي على مسلم (ج ١١/ص ٥٧).

(٢) ينظر: الفصول في الأصول (ج ١/ص ٤٣).

(٣) ينظر: الحاوي الكبير (ج ٨/ص ٢٥٧).

(٤) صحيح البخاري (ج ٧/ص ١٠٦، ح ٥٥٨٨)، وأخرجه مسلم بلفظ قريب منه في صحيحه (ج ٤/ص ٢٣٢٢،

ح ٣٠٣٢).

(٥) ينظر: فتح الباري (ج ١٠/ص ٥٠).

القول ومرابط البيان ومفاصله، وهذا نص في جواز الاجتهاد، ونص في التكلم بالرأي المستفاد عند النظر الصائب))^(١).

ولأجل ذلك قال النبي ﷺ عن عمر: «لن يفهمها» - أي: الكلالة-، كما جاء في الحديث عن سعيد بن المسيب: أن عمر سأل رسول ﷺ كيف يورث الكلالة قال: «أوليس قد بين الله ذلك» ثم قرأ: زُذْزُ زُذْزُ كُزُكُ زُ كُ زُ إلى آخر الآية، فكأن عمر لم يفهم، فأنزل الله: زُ أ ب ب ب د ب ب زُ إلى آخر الآية، فكأن عمر لم يفهم، فقال لحفصة: إذا رأيت من رسول الله ﷺ طيب نفس فاسأليه عنها، فسألته؟ فقال: «أبوك ذكر لك هذا؟!»، ما أرى أباك يعلمها أبداً»، فكان يقول: ما أراني أعلمها أبداً وقد قال رسول الله ﷺ ما قال^(٢).

والنبي ﷺ قال لحفصة: «إنه لن يعلمها»؛ لأنه حرص على النص القاطع للعدر، والنبي ﷺ يريد أن يحيل أمتة على الاستنباط الشرعي المستمد من نصوص الكتاب والسنة.

أما من قال بأن عمر لم يفهم معنى الكلالة، فهذا صحيح في بداية أمره، لكن فهمه هو الذي جرّه للاستشكال؛ لأنه لو كان لم يفهم الكلالة لما أوتر عنه شيء فيها، فقد جاء عنه أنه قال: ((أتى علي زمان ما أدري ما الكلالة؟! وإذا الكلالة من لا أب له ولا ولد))^(٣).

أما من قال: إن استشكله في دلالات اللفظ، فأقول: إن الاختلاف في دلالات الكلالة هل هي تطلق على الوارث أو الموروث؟ فإن هذا من اختلاف التنوع، ولا يترتب عليه حكم شرعي؛ لأن مآل القول واحد، وليس هناك موجب للتحرير والاستشكال.

قال صاحب الكشاف: ((إن الكلالة تنطلق على ثلاثة: على من لم يخلف ولداً ولا والدًا، وعلى من ليس بولد ولا والد من المخلفين، وعلى القرابة من غير جهة الولد

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٢/ص ٢١٤).

(٢) رواه ابن راهويه وابن مردويه كما في الدر المنثور (ج ٢/ص ٧٥٣)، وأورده الحافظ ابن حجر في المطالب العالية (ج ١/ص ٤٤١)، وقال: ((صحيح إن كان ابن المسيب سمعه من حفصة)).

(٣) أخرجه الطبري في التفسير (ج ٨/ص ٥٤)، والبيهقي في السنن الكبرى (ج ٦/ص ٢٢٤) عن عدد من الصحابة منهم ابن عباس وحذيفة ﷺ. وقد صححه الألباني في حاشية السلسلة الضعيفة (ج ١٠/ص ١٨٣).

والوالد))^(١).

(١) ينظر: الكشاف (ج ١/ص ٥١٦).

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى:

ز ب ب ب ب ب ب ب ب ب (١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((قد نُقل عن ابن عباس أنّه تحيّر في تفسير هذه الآية، وقال: "لو أعلم أحداً يعلم تفسيرها لضربت إليه أكباد الإبل")) (٢).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

عد جماعة من العلماء هذه الآية من مشكل القرآن، وقد التبست على كثير منهم.

قال ابن جرير: ((وقد ذكر ابن عباس وجماعة غيره أنه كان ملتبساً عليهم تأويل ذلك)) (٣).

قال ابن العربي: ((كان ابن عباس لا يعلمها. وقال مجاهد: "لو أعلم أحداً يفسر هذه الآية لضربت إليه أكباد الإبل")).

ثم قال بعد ذلك: ((وذلك لا يدريه -أي: معرفة إشكال الآية- إلا من أثلي بالقرآن ومعانيه، وتصدى لضم منتشر الكلام، وترتيب وضعه، وحفظ معناه من لفظه)) (٤).

إن الإشكال والغموض في الآية واقع في أمرين:

الأول: العموم في المحسنات، والثاني: العموم في ملك اليمين.

أما الإشكال الأول؛ فلأن لفظ "المحسنات" يأتي على عدة أوجه ومعانٍ:

قال ابن جرير: ((إن الإحصان يكون بالحريّة، كما قال جل ثناؤه: ز ب ب ب ب ب ب ب ب ب

□ ز [المائدة: ٥].

ويكون بالإسلام، كما قال تعالى ذكره: ز ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب [النساء: ٢٥].

ويكون بالعفة، كما قال جل ثناؤه: ز ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب [النور: ٤].

(١) النساء: ٢٤.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٥/ص ٦). وسيأتي الكلام عن هذا الأثر عند (دفع الإشكال).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ٨/ص ١٦٥).

(٤) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٢/ص ٢٧٧).

من حرائر، أو شراء من أمة.

قال ابن العربي: ((ويقع الاستثناء بقوله: ژ پ پ پ ژ في الإماء، أو في الزوجة والأمة، وهذا موضع الإشكال العظيم)).

ثالثاً: دفع الإشكال

قبل التكلم في دفع الإشكال نتكلم عن الأثر الذي ذكره الطاهر بقوله: ((وقد نقل عن ابن عباس أنه تحيّر في تفسير هذه الآية، وقال: "لو أعلم أحداً يعلم تفسيرها لضربت إليه أكباد الإبل"))).

قال الطاهر: ((ولعله يعني من يعلم تفسيرها عن النبي ﷺ)).

الأثر الذي أورده الطاهر عن ابن عباس ﷺ لم أجد من خرجه عن ابن عباس، ولعل الطاهر وهم في إيراده عن ابن عباس، والثابت أنه منقول عن مجاهد^(١).

لكن ورد عن ابن عباس ﷺ أثر خرجه الطبري في تفسيره بسنده عن عمرو بن مرة قال: ((قال رجل لسعيد بن جبير: أما رأيت ابن عباس حين سُئِلَ عن هذه الآية: ژ پ پ پ پ پ ژ فلم يقل فيها شيئاً؟ قال: فقال: كان لا يعلمها))^(٢).

أما ما جاء في هذا الأثر أن ابن عباس كان لا يعلمها ففيه نظر؛ لجهالة الرجل الذي روى عنه عمرو بن مرة.

قال ابن عطية: ((ولا أدري كيف نسب هذا القول إلى ابن عباس))^(٣).

ومن الأدلة على عدم ثبوت هذا عن ابن عباس: أنه قد ورد عنه روايات كثيرة تبين معاني هذه الآية، منها:

ما جاء عند الطبري وابن أبي حاتم في تفسيريهما عن ابن عباس في قوله: ژ پ پ پ پ پ

(١) أخرج الطبري بسنده عن مجاهد أنه قال: ((لو أعلم من يفسر لي هذه الآية، لضربت إليه أكباد الإبل، قوله: ژ پ پ پ پ پ ژ في قوله: ژ پ پ پ پ پ ژ)). ينظر: تفسير ابن جرير (ج ٨/ص ١٦٥، ح ٩٠١٤). وفيه عبد الرحمن بن يحيى. قال عنه الذهبي: ((هو الصدفي، أخو معاوية، يروي عنه هشيم، لينه أحمد بن حنبل)). ينظر: ميزان الاعتدال في نقد الرجال (ج ٤/ص ٣٢٧).

(٢) أخرجه القاسم بن سلام في فضائل القرآن (ج ٢/ص ٢٥٦)، والطبري في تفسيره (ج ٨/ص ١٦٥، ح ٩٠١٣). ورجاله ثقات، إلا أن فيه مجهولاً.

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٢/ص ٤١).

پ پڙ، يقول: ((كل امرأة لها زوجٌ فهي عليك حرام، إلا أمةٌ ملكتها ولها زوجٌ بأرض الحرب، فهي لك حلال إذا استبرأتمها))^(١).

وعنه أيضاً في هذه الآية قال: ((كل ذات زوج إتيانها زنا، إلا ما سببت))^(٢).

وعنه فيها: ((لا يحل له أن يتزوج فوق أربع نسوة، فما زاد منهن فهن عليه حرام، كأمه وابنته وأخته))^(٣).

لكن حكى كثير من المفسرين - كما سبق بيانه - أن في هذه الآية غموضاً وإشكالاً من حيث العموم، فقد أورد ابن جرير الطبري في هذه الآية ثمانية أقوال، أوردتها بإيجاز ولكل قول قائل به:

القول الأول: هن ذوات الأزواج غير المسيبات منهن. وملك اليمين: السبايا اللواتي فرّق بينهن وبين أزواجهن السبّاء، فحللن لمن صرّن له بملك اليمين، من غير طلاق كان من زوجها الحرّي لها.

القول الثاني: المحصنات ذوات الأزواج في هذا الموضع، بل هُنَّ كل ذات زوج من النساء، حرامٌ على غير أزواجهن، إلا أن تكون مملوكة اشتراها مشترٍ من مولاها، فتحلّ لمشتريها، ويُبطل بيع سيدها إياها النكاح بينها وبين زوجها.

القول الثالث: معنى المحصنات في هذا الموضع: العفائف. قال أصحاب هذا القول: وتأويل الآية: والعفائف من النساء حرام أيضاً عليكم، إلا ما ملكت أيماكم منهن بنكاح وصدّاق وشهودٍ، من واحدةٍ إلى أربع.

القول الرابع: المحصنات في هذا الموضع: ذوات الأزواج، غير أن الذي حرّم الله منهن في

(١) أخرجه الطبري (ج ٨/ص ١٥٢)، وابن أبي حاتم (ج ٣/ص ٩١٦) من طريق علي بن أبي طلحة عن ابن عباس، وإسناده صحيح.

(٢) الأثر أخرجه الحاكم في المستدرک (ج ٢/ص ٣٠٤)، ومن طريقه البيهقي في الكبرى (ج ٧/ص ١٦٧)، من طريق عبد الوهاب بن عطاء ثنا شعبة عن أبي حصين عن سعيد بن جبیر عن ابن عباس به. وقال الحاكم: ((هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه)) ووافقه الذهبي. وعزاه السيوطي في الدر المنثور (ج ٢/ص ٤٧٩) إلى ابن أبي شيبة، وعبد بن حميد، وابن جرير، وابن المنذر.

(٣) أخرجه عبد بن حميد في تفسيره كما في تعليق التعليق (ج ٤/ص ٤٠٠). قال ابن حجر في فتح الباري (ج ٩/ص ١٥٤): ((وصله الفريابي، وعبد بن حميد بإسناد صحيح عنه)).

هذه الآية الزنا بمنّ، وأباحهن بقوله: **ث ب پ پ** پ پ **پ** پ **پ** بالنيكاح أو الملك.

القول الخامس: هن الحرائر.

القول السادس: هن العفائف وذوات الأزواج، وحرام كُـلُّ من الصنفين إلا بنكاح أو ملك يمين.

القول السابع: أن هذه الآية نزلت في نساء كنّ يهاجرن إلى رسول الله ﷺ ولهن أزواج، فيتزوجهن بعض المسلمين، ثم يقدم أزواجهن مهاجرين، فنهى المسلمون عن نكاحهن.

القول الثامن: هن نساء أهل الكتاب.

وقد جمع ابن العربي هذه الأقوال كلها تحت قول واحد حيث يقول: ((المسألة السادسة: في تنزيل الأقوال وتقديرها: أما من قال: **إنهن ذوات الأزواج، فذوات الأزواج على قسمين:** مسلمات، وكافرات.

والمسلمات على قسمين: حرائر، وإماء؛ فيعمهن التحريم على هذا التأويل، ويرجع الاستثناء في قوله: **ث ب پ پ** پ **پ** إلى بعضهن، وهن الإماء، أو إلى بعض البعض، وهن المسيبات، فإن رجع إلى الإماء جملةً فعليه يتركب أن بيع الأمة المزوجة فراق بينها وبين زوجها، وإن رجع إلى المسيبات - وفيه وردت الآية - فيكون التقدير: **حرمتنا عليكم كل ذات زوج، إلا من سببتم.**

وعلى أنهن جميع الإماء يكون التقدير: **حرمتنا عليكم كل ذات زوج إلا ما ملكتم^(١).**

وأما من قال: **إنهن جميع النساء؛ فيكون تنزيل الآية عنده: حرمتنا عليكم من تقدم تحريمًا مُدَبَّرًا، وحرمتنا عليكم جميع النساء إلا بملك نكاح أو شراء، وكلهن ما ملكت إيمانكم^(٢).**

وأما من قال: **إنهن جميع النساء إلا أربع، فدعوى أن هذه الآية نزلت بعد الآية الأولى في ابتداء السورة في الأربع، فإن ثبت ذلك تعذر ذلك له لفظاً وبطل معنى.**

(١) لم أجد أحداً من المفسرين جعل المحصنات في هذه الآية في الإماء وحدهن.

(٢) هذا القول هو الذي اختاره ابن جرير الطبري.

ثم قال: ((وقول مجاهد مقدر بنوع ونحو مما تقدم))^(١).

ثم بعد ذلك اعترض على بعض الأقوال فقال: ((المسألة السابعة: في الاعتراض على الأقوال:

أما من خصصها في بعض النساء فيعترض عليه أن البعض يبقى حلاً، والآية إنما جاءت لبيان المحرمات والمحللات منهن، فإن بقي من الأزواج له من الحرائر أو من المسلمات، أو كل تأويل يقتضي بقاء بعضهن فذلك بعيد في التأويل مفسر للتنزيل.

وأما من عمم جميع المسائل إلا الأربع فمبني على دعوى لا برهان عليها.

وأما من عمم في الكل فهو الصحيح، ويقع الاستثناء بقوله: **ث ب پ پ** في الإمام، أو في الزوجة والأمة، وهذا موضع الإشكال العظيم))^(٢).

الترجيح:

ث ب پ پ المراد بالمحصنات في هذه الآية عام مخصوص، عام في جميع النساء، مخصوص بالمتزوجات، فجميع النساء المتزوجات حرام عليكم، سواء كن مسلمات أو كتابيات، حرائر أو إماءً، وهو معطوف على المحرمات المذكورة قبله، والمعنى: إنه لا يحل نكاح المرأة إذا كانت في عصمة الرجل، **ث ب پ پ** يريد السبايا في أشهر الأقوال، والاستثناء متصل، والمعنى: إن المرأة الكافرة إذا كان لها زوج، ثم سييت، جاز لمن ملكها من المسلمين أن يطأها، ودليل ذلك ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ يوم حنين بعث جيشاً إلى أوطاس^(٣) فلقوا العدو، فقاتلوهم، وظهروا عليهم، وأصابوا لهم سبايا؛ فكان ناس من أصحاب النبي ﷺ تخرجوا من غشيانهم من أجل أزواجهن من المشركين، فأنزل الله ﷻ في ذلك: **ث ب پ پ پ پ** أي: فمن لكم حلال إذا انقضت عدتكن^(٤).

وجاء في رواية أخرى عن أبي سعيد ﷺ: أن النبي ﷺ قال في سبايا أوطاس: «لا توطأ

(١) أي: إن إشكال مجاهد في ما تحتمله الآية من التقديرات السابقة التي ذكرها ابن العربي.

(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ١/ص ٤٩٠).

(٣) أوطاس: واد في ديار هوازن، قريب من الطائف، فيه كانت وقعة حنين بين النبي ﷺ وهوازن. انظر: معجم البلدان

(ج ١/ص ٢٨١)، ومراصد الإطلاع على الأمكنة والبقاع (١/١٣٢).

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه (ج ٤/ص ١٧٠).

حامل حتى تضع، ولا غير ذات حمل حتى تحيض»^(١).

قال الشافعي: ((والآية تدل على أنه لم يرد بالإحصان الحرائر، فبين أنه إنما قصد بالآية: ذوات الأزواج، ثم دل الكتاب وإجماع أهل العلم أن ذوات الأزواج من الحرائر والإماء محرمات على غير أزواجهن حتى يفارقهن أزواجهن بموت، أو فرقة، أو طلاق، أو فسخ نكاح، إلا السبايا؛ فإنهن مفارقات لهم بالكتاب والسنة والإجماع))^(٢).

قال القرطبي: ((وهذا نص صحيح صريح في أن الآية نزلت بسبب تخرج أصحاب النبي ﷺ عن وطء المسبيات ذوات الأزواج؛ فأنزل الله تعالى في جوابهم: **ث ب ب ب** **پ پ پ**. وبه قال مالك، وأبو حنيفة، وأصحابه، والشافعي، وأحمد، وإسحاق، وأبو ثور، وهو الصحيح إن شاء الله تعالى))^(٣).

قال ابن كثير: ((قوله تعالى: **ث ب ب ب** **پ پ پ** **پ پ پ** أي: وحرمت عليكم الأجنبية المحصنات، وهن المتزوجات، **ث ب ب ب** **پ پ پ** يعني: إلا ما ملكتموهن بالسبي، فإنه يحل لكم وطؤهن إذا استبرأتموهن، فإن الآية نزلت في ذلك))^(٤).

ورجح هذا القول الشنقيطي وقال: ((وهذا القول هو الصحيح، وهو الذي يدل القرآن لصحته))^(٥).

وهنا مسألتان بحاجة إلى بيان؛ للاحتجاج لهما بهذه الآية:

المسألة الأولى: من قال إن ملك اليمين يشمل الحرائر والإماء احتجاجاً بهذه الآية:

قال الطبري: ((إن الله تعالى لم يخص بقوله: **ث ب ب ب** **پ پ پ** المملوكات الرقاب، دون المملوك عليها بعقد النكاح أمرها، بل عمَّ بقوله: **ث ب ب ب** **پ پ پ** كلا المعنيين - أعني: ملك الرقبة، وملك الاستمتاع بالنكاح -؛ لأن جميع ذلك ملكته أيماننا، أما هذه فملك استمتاع،

(١) أخرجه أبو داود (ج ٢/ص ٦١٤، ح ٢١٥٧)، والحاكم (ج ٢/ص ١٩٥، ح ٢٧٤١) من طريق شريك، عن قيس بن وهب، عن أبي الوداك، عنه به، وصححه الألباني في إرواء الغليل (ج ١/ص ٢٠٠).

(٢) تفسير الإمام الشافعي (ج ٢/ص ٥٧٤)، تحقيق: أحمد الفران.

(٣) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٥/ص ١١٥).

(٤) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٢/ص ٢٥٦).

(٥) ينظر: أضواء البيان (ج ١/ص ٣٧٧).

وأما هذه فملك استخدام واستمتاع وتصريف فيما أبيح لمالكها منها^(١).
قال ابن العربي مبيناً إشكال هذا القول ومعتزلاً عليه: ((وأما من عمم الكل فهو الصحيح، ويقع الاستثناء بقوله: ژ پ پ پ ژ في الإمام، أو الزوجة والأمة، وهذا موضع الإشكال العظيم)).

ثم قال: ((المسألة الثامنة: في المختار: وهذا المشكل هو الذي ملنا إليه قديماً وحديثاً، وذلك أن من قال: إن قوله: ژ پ پ پ پ ژ راجع إلى الشراء والنكاح فيعترض عليه بقوله تعالى: ژ ف فؤف فؤ فؤ فؤ فؤ [المؤمنون: ٦]، فقد ميّز بينهما، ولم يطلق قط أحد من أرباب الشريعة على الحرة في ملك النكاح بأنها ملك اليمين، فإنها تملك منه ما يملك منها، أما إنه له عليه درجة، ولكن نقول: إن قوله: ژ پ پ پ پ ژ يرجع إلى الإمام، وقوله: ژ ن ن ن ن ن ن يرجع إلى من عدا المنصوص من تحريمهن^(٢))).

وقال الشنقيطي: ((إن حمل ملك اليمين على ما يشمل ملك النكاح، وملك اليمين لم يرد في القرآن إلا بمعنى الملك بالرق، كقوله: ژ ژ ژ ژ ك ك ك [النساء: ٢٥]، وقوله: ژ ژ ژ ه ه ه ه [الأحزاب: ٥٠]، وقوله: ژ ه ه ه ه ه ه ه [النساء: ٣٦]، وقوله: ژ ن ن ن ن ن ن ن [المؤمنون: ٥-٦، والمعارض: ٢٩] في الموضوعين، فجعل ملك اليمين قسماً آخر غير الزوجية، وقوله: ژ فؤ فؤ فؤ فؤ فؤ [النور: ٣٣]، فهذه الآيات تدل على أن المراد بما ملكت أيمانكم: الإمام دون المنكوحات، كما هو ظاهر^(٣))).

المسألة الثانية: هل بيع الأمة يعتبر طلاقاً أخذاً من عموم هذه الآية؟

هذه المسألة تكلم فيها الفقهاء وأصحاب المذاهب، واختلفوا فيها اختلافاً كثيراً، لكن الذي يعيننا في هذه المسألة هل هذه الآية حجة لمن قال بهذا القول؟

يقول أبو حيان: ((الذي يقتضيه لفظ الإحصان أن تعلق بالقدر المشترك بين معانيه الأربعة، وإن اختلفت جهات الإحصان، ويحمل قوله: ژ پ پ پ پ ژ على ظاهر استعماله في القرآن وفي السنة، وعرف العلماء من أن المراد به الإمام، ويعود الاستثناء إلى ما صح أن

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٨/ص ١٦٨).

(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٢/ص ٢٧٧).

(٣) ينظر: أضواء البيان (ج ١/ص ٣٧٧).

يعود عليه من جهات الإحصان، وكل ما صح ملكها ملك يمين حلت لملكها من مسبية أو مملوكة مزوجة))^(١).

وقال الشوكاني بعد ما أورد أثر مجاهد: ((معنى الآية -والله أعلم- لا سترة به: أي: حرمت عليكم المحصنات من النساء، أي: المزوجات، أعم من أن يكن مسلمات أو كافرات، إلا ما ملكت أيمانكم منهن، إما بسبي؛ فإنها تحل ولو كانت ذات زوج، أو بشراء؛ فإنها تحل ولو كانت مزوجة، وينفسخ النكاح الذي كان عليها بخروجها عن ملك سيدها الذي زوجها، وسيأتي ذكر سبب نزول الآية إن شاء الله، والاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب))^(٢).

ف نجد أن أبا حيان والشوكاني وقبلهما جماعة من السلف -رحمهم الله- كما نقل ذلك عنهم ابن كثير جعلوا هذه الآية عامة في ملك اليمين، وأنه ينفسخ عنها النكاح من زوجها بمجرد خروجها من ملك سيدها؛ فيباح للمشتري أن يطأها؛ لأنها انتقلت إلى ملكه، فهو يملك الرقبة والبضع.

قال القرطبي في رده على أن بيع الأمة طلاقها: ((وهذا يردده حديث بريرة؛ لأن عائشة -رضى الله عنها- اشترت بريرة، وأعتقتها، ثم خيرها النبي ﷺ، وكانت ذات زوج؛ وفي إجماعهم على أن بريرة قد خيرت تحت زوجها مغيث بعد أن اشترتها عائشة فأعتقتها، لدليل على أن بيع الأمة ليس طلاقها^(٣)، وعلى ذلك جماعة فقهاء الأمصار من أهل الرأي والحديث، ولا طلاق لها إلا الطلاق.

وقد احتج بعضهم بعموم قوله: *ز بپ پ پز*، وقياساً على المسيبات، وما ذكرناه من حديث بريرة يخصه ويرده، وأن ذلك إنما هو خاص بالمسيبات على حديث أبي سعيد، وهو

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٣/ص ٢٢٢).

(٢) ينظر: فتح القدير (ج ١/ص ٦٧٥).

(٣) جاء في صحيح البخاري (ج ٥/ص ١٢٨، ح ١٤٩٣): أن عائشة أرادت أن تشتري بريرة، فأبى موالها إلا أن يشترطوا الولاء، فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال: «اشتريتها، وأعتقيها؛ فإنما الولاء لمن أعتق». وفي رواية عند البخاري (ج ٥/ص ٢٣، ح ٤٩٧٩): أن زوج بريرة عبد أسود يقال له مغيث، كأني أنظر إليه يطوف خلفها يبكي ودموعه تسيل على لحيته، فقال النبي ﷺ لعباس: «يا عباس، ألا تعجب من حب مغيث بريرة، ومن بغض بريرة مغيثاً». فقال النبي ﷺ: «لو راجعته». قالت: يا رسول الله، تأمرني؟ قال: «إنما أنا أشفع». قالت: لا حاجة لي فيه.

الصواب والحق إن شاء الله تعالى))^(١).

وقال الجصاص: ((فإن قيل: أنتم لا تعتبرون السبب، وإنما تراعون حكم اللفظ إن كان عاماً؛ فهو على عمومته حتى تقوم دلالة الخصوص، فهلا اعتبرت ذلك في هذه الآية، وجعلتها على العموم في سائر من يطرأ عليه الملك من النساء ذوات الأزواج، فينتظم السبايا وغيرهن؟

قيل له: الدلالة ظاهرة في الآية على خصوصها في السبايا؛ وذلك لأنه قال: ث ب ب ب ب ب ب ، فلو كان حدوث الملك موجباً لإيقاع الفرقة لوجب أن تقع الفرقة بينها وبين زوجها، إذا اشترتها امرأة أو أخوها من الرضاعة لحدوث الملك))^(٢).

قال الكيا الهراسي: ((وظن هؤلاء أن الآية عامة، ولا نظر إلى خصوص السبب، والصحيح أن ذلك مختص بالسبي الوارد على نكاح غير محترم))^(٣).

قال ابن فرس^(٤): ((وجمهور العلماء على أن انتقال الملك في الأمة لا يكون طلاقاً، وقصروا الآية على سببها في سبايا أهل الحرب، وأن لا طلاق لها إلا الطلاق))^(٥).

وقال الشنقيطي: ((فإن قيل: عموم قوله تعالى: ث ب ب ب ب ب ب لا يختص بالمسيبات، بل ظاهر هذا العموم أن كل أمة متزوجة إذا ملكها رجل آخر فهي تحل له بملك اليمين، ويرتفع حكم الزوجية بذلك الملك، والآية وإن نزلت في خصوص المسيبات - كما ذكرنا - فالعبرة بعموم الألفاظ لا بخصوص الأسباب.

فالجواب: أن جماعة من السلف قالوا بظاهر هذا العموم، فحكموا بأن بيع الأمة مثلاً يكون طلاقاً لها من زوجها، أخذاً بعموم هذه الآية، ويروى هذا القول عن ابن مسعود، وابن عباس، وأبي بن كعب، وجابر بن عبد الله، وسعيد بن المسيب، والحسن، ومعمر، كما نقله عنهم ابن كثير وغيره، ولكن التحقيق في هذه المسألة هو ما ذكرنا من اختصاص هذا الحكم

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٥/ص ١٢٢).

(٢) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (ج ٣/ص ٨١).

(٣) ينظر: أحكام القرآن للكيا الهراسي (ج ٢/ص ٩٥).

(٤) هو أبو محمد، عبد المنعم بن عبد الرحيم المعروف "بابن الفرس الأندلسي" صاحب كتاب أحكام القرآن، مات

سنة (٥٩٧هـ). ينظر: ابن فرحون في الديباج المذهب (ج ٢/ص ١٣٣).

(٥) ينظر: أحكام القرآن (ج ٢/ص ١٣٨).

بالمسبيات دون غيرها من المملوكات بسبب آخر غير السبي، كالبيع مثلاً وليس من تخصيص العام بصورة سببه. وأوضح دليل في ذلك قصة بريرة المشهورة مع زوجها مغيث^(١).

قال ابن كثير في تفسير هذه الآية بعد ذكره أقوال الجماعة التي ذكرنا في أن البيع طلاق، ما نصه: ((فهذا قول هؤلاء من السلف -رحمهم الله-، وقد خالفهم الجمهور قديماً وحديثاً، فرأوا أن بيع الأمة ليس طلاقها؛ لأن المشتري نائب عن البائع، والبائع كان قد أخرج عن ملكه هذه المنفعة وباعها مسلوبة عنها، واعتمدوا في ذلك على حديث بريرة المخرج في الصحيحين وغيرهما؛ فإن عائشة أم المؤمنين اشترتها وَبَحَّرَتْ عَتَقَهَا، ولم يفسخ نكاحها من زوجها مغيث، بل خيرها النبي ﷺ بين الفسخ والبقاء، فاخترت الفسخ، وقصتها مشهورة، فلو كان بيع الأمة طلاقها - كما قال هؤلاء - لما خيرها النبي ﷺ، فلما خيرها دل على بقاء النكاح))^(٢).

وقال ابن العربي: ((وأما من قال: إنها في الإماء كلهن، فإن ملك الأمة المتجدد على النكاح يبطله، فموضع إشكال عظيم، ولأجله تردد فيه أصحاب محمد ﷺ، بيد أن الظاهر أن ملكاً متجدداً لا يبطل نكاحاً متأكداً، ولو أنه ملك منفعة رقبته لرجل بالإجارة، ثم يبيعه ما أبطل الملك المتجدد ملكَ منفعة الرقبة؛ فملك منفعة البضع أولى أن يبقى، فإن أحق الشروط أن يوفى به ما استحلّت به الفروج، فعقد الفرج نفسه أحق بالوفاء به من عقد منفعة الرقبة.

والذي يقطع العذر أن النبي ﷺ خيّر بريرة، ولم يجعل ما طرأ من العتق عليها، ولا ما ملكت من نفسها، مبطلاً لنكاح زوجها، وعليه يحمل كل ملك متجدد.

وقد بيناه في مسائل الخلاف، وفيما أشرنا إليه هاهنا من الأثر والمعنى كفاية لمن سدد النظر، فوضح أن المراد بالمحصنات الجميع، وأن المراد بملك اليمين السبي الذي نزلت الآية في بيانه))^(٣).

وردّ ابن القيم هذا المذهب بثلاثة أمور:

(١) ينظر: أضواء البيان (ج ١/ص ٣٧٨).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٢/ص ٢٥٨).

(٣) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ١/ص ٤٩٣).

الأول: أنه لو كان هذا القول صحيحاً -بيع الأمة طلاقاً- لكان وطؤها حلالاً لسيدها إذا زوجها؛ لأنها ملك يمينه، فكما اجتمع ملك سيدها لها وحلها للزوج فكذلك يجتمع ملك مشتريها لها وحلها للزوج، وتناول اللفظ لهما واحد ما دامت مزوجة وينتقل إلى المشتري ما كان يملكه، فملكها المشتري مسلوبة منفعة البضع.

الثاني: أن المشتري خليفة البائع، فانتقل إليه بعقد الشراء ما كان يملكه بائعها، وهو كان يملك رقبته مسلوبة منفعة البضع، فإذا فارقها زوجها رجع إليه البضع، كما كان يرجع إلى بائعها كذلك، فهذا محض الفقه والقياس.

الثالث: أنه قد ثبت في الصحيحين أن عائشة -رضي الله عنها- اشترت بريرة، وكانت مزوجة، فعتقتها، وخيرها النبي ﷺ، ولو بطل النكاح بالشراء لم يخيرها، وهذا مما أخذ الأئمة الأربعة وغيرهم فيه برواية ابن عباس، وتركوا رأيه، فإنه راوي الحديث، وهو ممن يقول ببيع الأمة طلاقاً^(١).

وبعد هذه الأقوال المتنثرة يتبين أن بيان النبي ﷺ للآية ومعرفة سبب نزول الآية يدفع كثيراً من الإشكالات والاحتمالات، وحسبك به.

وما أحسن قول ابن العربي في بيان قوله تعالى: زُؤُؤُؤُ و و و و و و [الحجر: ٨٧]: ((يُجْتَمَلُ أن يكون السبع المثاني: السبع من السور، ويحتمل أن يكون من الآيات، لكن النبي ﷺ قد كشف قناع الإشكال، وأوضح شعاع البيان، ففي الصحيح عند كل فريق ومن كل طريق أنها أم الكتاب والقرآن العظيم، حسبما تقدم من قول النبي ﷺ لأبي بن كعب: «السَّبْعُ الْمَثَانِي، وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ»^(٢).

وبعد هذا: فالسبع المثاني كثير، والكل محتمل، والنص قاطع بالمراد، قاطع بمن

(١) ينظر: بدائع الفوائد (ج ٣/ص ٥٨٠).

وقال ابن القيم في إغاثة اللهفان (ج ١/ص ٢٩٣): ((إن العبرة بما رواه الصحابي لا بقوله إذا خالف الحديث، ولهذا أخذ برواية ابن عباس في حديث بريرة، وأن بيع الأمة لا يكون طلاقاً لها؛ لأن رسول الله ﷺ خيرها، ولو انفسخ النكاح ببيعها لم يخيرها، مع أن مذهب ابن عباس: أن بيع الأمة طلاقاً، واحتج بظاهر القرآن، وهو قوله تعالى: زُؤُؤُؤُ و و و و و و، فأباح وطء مملوكته المزوجة، ولو كان النكاح باقياً لم يفسخ له وطأها، والجمهور خالفوه في ذلك، واحتجوا بحديثه وتركوا رأيه؛ لروايته فإن روايته معصومة، ورأيه غير معصوم)).

(٢) صحيح البخاري (ج ٤/ص ١٩١٣، ح ٤٧٢٠).

أراد التكليف والعناد، وبعد تفسير النبي ﷺ فلا تفسير، وليس للمتعرض إلى غيره إلا النكير. وقد كان يمكن لولا تفسير النبي ﷺ أن أُحرِّرَ في ذلك مقالاً وجيزاً، وأُسبِكَ من سنام المعارف إبريزاً^(١)، إلا أن الجوهر الأعلى من عند النبي ﷺ أولى وأعلى^(٢).

قال السيوطي: في فصل معرفة سبب التُّزول: ((وقد زعم زاعم أنه لا طائل تحت هذا الفن لجريانه مجرى التاريخ، وأخطأ في ذلك، بل له فوائد ...

منها: أن اللفظ قد يكون عاماً، ويقوم الدليل على تخصيصه، فإذا عرف السبب قصر التخصيص على ما عدا صورته؛ فإن دخول صورة السبب قطعي، وإخراجها بالاجتهاد ممنوع.

ومنها: الوقوف على المعنى، وإزالة الإشكال^(٣).

ونقل السيوطي قول الواحدي: بأنه لا يمكن تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها^(٤).

(١) الإبريز: هو الذهب الخالص. ينظر: القاموس المحيط (ص ٥٠٣).

(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٥/ص ١٤٢).

(٣) ينظر: الإتقان في علوم القرآن (ج ١/ص ١٠٨).

(٤) ينظر: أسباب التُّزول الواحدي (ج ١/ص ٨).

غيره بأوجه كثيرة معتبرة؛ لكن الطاهر -رحمة الله عليه- يرى أن هذه التوجيهات التي ذكرها المفسرون لا ينثلج لها الصدر لبعدها، أو لتكلفها، أو لا يفيدها النص القرآني، ثم دفع ذلك بتوجيه قرر فيه مذهبه المالكي.

لكن بعض الأوجه التي ذكرها العلماء في تحريم الشحم وما في حكمه استناداً إلى هذه الآية قد تكون قريبة متناولة، والطاهر -رحمة الله عليه- يحتمل أنه لم يطلع على جميع الأقوال المذكورة، بل يبدو أنه اقتصر على توجيهين، أحدهما لابن عطية، والآخر للألوسي، وقد اعترض عليهما.

وسأذكر توجيهات العلماء في هذه الآية، وأوضح القريب منها والراجح -بإذن الله-.

وأبرز توجيهات العلماء في الفائدة من التنصيص على اللحم دون غيره ست توجيهات، وهي كالتالي:

الأول: أنه خص ذكر اللحم من الخنزير ليدل على تحريم عينه.

الثاني: أن فيه إظهار حرمة ما استطيبه وفضلوه على سائر اللحوم، واستعظموا وقوع تحريمه.

الثالث: أن فيه إيماء إلى أن ما عدا أكل لحمه من أحوال استعمال أجزائه هو فيها كسائر الحيوان.

الرابع: أنه إذا أطلق اللحم فإنه يعم، ويدخل فيه الشحم.

الخامس: أنه خص لحم الخنزير لأنه هو معظم ما ينتفع به، ومن أجله يصاد ويذكى.

السادس: أنه خص لحم الخنزير بالذات مراغمة للكفار.

نسبة الأقوال والكلام عليها:

القول الأول: قال ابن عطية: ((وخص ذكر اللحم من الخنزير ليدل على تحريم عينه، ذكي أو لم يذكى، وليعم الشحم وما هنالك من الغضاريف وغيرها، وأجمعت الأمة على تحريم

شحمه))^(١).

القول الثاني: قال الألويسي: ((ولعل السر في إقحام لفظ اللحم هنا إظهار حرمة ما استطيبوه وفضلوه على سائر اللحوم، واستعظموا وقوع تحريمه))^(٢).

القول الثالث: قال الطاهر: ((ويبدو لي أنّ إضافة لفظ لحم إلى الخنزير للإيماء إلى أنّ المحرّم أكل لحمه؛ لأنّ اللحم إذا ذكر له حكم فإنّما يراد به أكله، وهذا إيماء إلى أنّ ما عدا أكل لحمه من أحوال استعمال أجزائه هو فيها كسائر الحيوان في طهارة شعره إذا انتزع منه في حياته بالجزّ، وطهارة عرقه، وطهارة جلده بالدبغ، إذا اعتبرنا الدبغ مطهراً جلد الميتة، اعتباراً بأنّ الدبغ كالذكاة، وقد روي القول بطهارة جلد الخنزير بالدبغ عن داود الظاهري^(٣)، وأبي يوسف^(٤)؛ أخذاً بعموم قوله ﷺ: «أبما إهاب دبغ فقد طهر»^(٥))).

وهذه الأقوال الثلاثة فيها ما فيها من البعد، وعليها ما عليها من الاعتراضات.

أما توجيه ابن عطية فقد اعترض عليه الألويسي بقوله: ((وقيل: خص اللحم ليدل على تحريم عينه ذكي أو لم يذك، وفيه ما لا يخفى -أي: من الغموض-)).

قال الطاهر: ((ومراد ابن عطية بهذا: ألا يتوهم متوهم أنه إنما يحرم إذا كان ميتة، وفيه بعد))^(٦).

وتوجيه ابن عطية لا أرى فيه كبير فائدة في المعنى؛ لأنه لو أراد تحريم عينه لذكر تحريم الخنزير دون ذكر اللحم، فذكر اللحم يصرفه عن تحريم العين، أما قوله: ((وخص اللحم ليعم

(١) ينظر: المحرر الوجيز (ج ١/ص ٢٢٥).

(٢) ينظر: تفسير الألويسي (ج ٢/ص ٩٩).

(٣) هو الإمام المشهور داود بن علي الأصبهاني، أبو سليمان، الفقيه الظاهري الكوفي (ت ٢٧٠هـ). ينظر: تاريخ بغداد (ج ٨/ص ٣٦٩).

(٤) هو الإمام المجتهد، العلامة المحدث، قاضي القضاة، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن حبّيش بن سعد بن بجير بن معاوية، أبو يوسف الأنصاري الكوفي (ت ١٨٢هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (ج ٨/ص ٥٣٥).

(٥) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١/ص ٤٩٣).

والحديث عند مسلم برقم (٣٦٦)، ولفظه: «إِذَا دُبِعَ الْإِهَابُ فَقَدْ طَهُرَ». وعند النسائي برقم (٧٧٣)، والترمذي برقم (١٧٢٨)، وابن ماجه برقم (٣٦٠٩)، ولفظه: «أَبْمَا إِهَابٍ دُبِعَ فَقَدْ طَهُرَ». واستثنى من ذلك جلد الأدمي لحرمة وصوناً لكرامته، والخنزير لنجاسة عينه. ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (ج ١/ص ١٢١).

(٦) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ١١٩).

الشحم وما هنالك من الغضاريف)) فسيأتي تقريره.

وأما توجيه الألووسي فقد قال عنه الطاهر: ((يريد أن ذكر اللحم لزيادة التخليط، أي: اللحم الذي تذكرونه بشرهة)). ثم قال: ((ولا أحسب ذلك؛ لأن الذين استجادوا لحم الخنزير هم الروم دون العرب)).

والأمر كما ذكر الطاهر أن العرب لم تكن تتفاخر وتتباهى في أكل الخنزير وتعظيم لحمه؛ لأن الذين كانوا يأكلونه هم نصارى العرب^(١)، وقد استشرى ذلك في بعض العرب.

أما توجيه الطاهر فهو لم يتعرض لشحم الخنزير كما تعرض له جميع المفسرين، بل اقتصر على التنويه على استعمال واستخدام أجزائه وطهارة عينه، وفي هذا مسائل خلافية بين العلماء، وقد ذكر العلماء لتحريم ذلك أدلة وتوجيهات كثيرة، ولم يقيسوه على اللحم، بل بنوا ذلك على مسألة مرجع الضمير في قوله: **رَءَى رَءَى**، وعلى أحاديث من السنة، وسيأتي تحرير القول فيها.

القول الرابع: الشحم داخل في ذكر اللحم.

قال الزمخشري: ((فإن قلت: فما له ذكر لحم الخنزير دون شحمه؟

قلت: لأن الشحم داخل في ذكر اللحم؛ بدليل قولهم: لحم سمين، يريدون أنه شحم))^(٢).

قال ابن العربي: ((اتفقت الأمة على أن لحم الخنزير حرام بجميع أجزائه، والفائدة في ذكر اللحم أنه حيوان يذبح للقصد إلى لحمه))، قال: ((وقد شغفت المبتدعة بأن تقول: فما بال شحمه، بأي شيء حرم؟ وهم أعاجم لا يعلمون أنه من قال لحماً فقد قال شحمًا، ومن قال شحمًا فلم يقل لحماً؛ إذ كل شحم لحم، وليس كل لحم شحمًا من جهة اختصاص اللفظ، وهو لحم من جهة حقيقة اللحمية، كما أن كل حمد شكر، وليس كل شكر حمداً من

(١) قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: ((ليس نصارى العرب بأهل كتاب ولا تحل لنا ذبائحهم، ولا تحل لنا ذبائح بني تغلب؛ لأنهم لم يأخذوا من دين أهل الكتاب إلا شرب الخمر وأكل الخنزير)). ينظر: كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار (ج ٢/ص ٥٢٠).

(٢) ينظر: الكشاف (ج ١/ص ٢٤١).

جهة ذكر النعم، وهو حمد من جهة ذكر فضائل المنعم))^(١).

وقال القرطبي: ((أجمعت الأمة على تحريم شحم الخنزير، وقد استدل مالك وأصحابه على أن من حلف ألا يأكل شحماً فأكل لحماً لم يحنث بأكل اللحم، فإن حلف ألا يأكل لحماً فأكل شحماً حنث؛ لأن اللحم مع الشحم يقع عليه اسم اللحم، فقد دخل الشحم في اسم اللحم، ولا يدخل اللحم في اسم الشحم، وقد حرم الله تعالى لحم الخنزير فناب ذكر لحمه عن شحمه؛ لأنه دخل تحت اسم اللحم، وحرم الله تعالى على بني إسرائيل الشحوم بقوله: ﴿ثُمَّ لَمْ يَأْكُلْ لَحْمًا﴾ [الأنعام: ١٤٦]، فلم يقع بهذا عليهم تحريم اللحم، ولم يدخل في اسم الشحم، فهذا فرق مالك بين الحالف في الشحم والحالف في اللحم، إلا أن يكون للحالف نية في اللحم دون الشحم فلا يحنث، والله تعالى أعلم))^(٢).

وقال ابن عثيمين: ((تحريم لحم الخنزير هو شامل لشحمه وجميع أجزائه؛ لأن اللحم المضاف للحيوان يشمل جميع أجزائه، لا يختص به جزء دون جزء، اللهم إلا إذا قرُنَ بغيره، مثل أن يقال: "اللحم، والكبد"، أو "اللحم، والأمعاء"، فيخرج منه ما خصص))^(٣).

وقد اعترض أبو حيان على الزمخشري بقوله: ((وقولهم هذا ليس بدليل على أن الشحم داخل في ذكر اللحم؛ لأن وصف الشيء بأنه يمازجه شيء آخر، لا يدل على أنه مندرج تحت مدلول ذلك الشيء، ألا ترى أنك تقول مثلاً رجل لابن، أو رجل عالم؟ لا يدل ذلك على أن اللبن أو العلم داخل في ذكر الرجل، ولا أن ذكر الرجل مجرداً عن الوصفين يدل عليهما)).

أقول: إن قول العرب: لحم سمين، قد تعارف عندهم بأنهم يريدون أنه شحيم أو كثير الشحم، بخلاف ما ذكره أبو حيان من رجل لابن أو رجل عالم أنه لا يدل على أن العلم واللبن داخل في ذكر الرجل؛ لأن العرب لا تعرف ذلك ولم تتعارف عليه.

ثم اعترض أبو حيان على قول من قال: بأن اللحم يعم الشحم وغيره - كإبن عطية وابن العربي وغيرهم - بقوله: ((إنه ليس كما ذكر، لأن ذكر اللحم لا يعم الشحم وما هناك من

(١) قاله ابن العربي في أحكامه (ج ١/ص ٥٤).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٢/ص ٢٢٢).

(٣) ينظر: تفسير القرآن للعثيمين (ج ٢/ص ٢٥٥).

الغضارييف، لأن كلاً من اللحم والشحم وما هناك من غضروف وغيره ليس له اسم يخصه، وإذا أطلق ذلك الاسم لم يدخل فيه الآخر، ولا يدل عليه، لا بمطابقة ولا تضمن، فإن تخصيصه بالذكر يدل على تخصيصه بالحكم، إذ لو أريد المجموع لدل بلفظ يدل على المجموع^(١).

لكن أقول: لقد أجمع العلماء قديماً وحديثاً على ذلك، وتعارفوه، وتناقلوه في كتبهم، ولم يعترضوا على ذلك، مما يدل دلالة تامة على دخول اللحم في الشحم لا العكس، وهو المفهوم من لغة العرب.

قال ابن كثير: ((والأظهر أن اللحم يعم جميع الأجزاء كما هو المفهوم من لغة العرب، ومن العرف المطرد))^(٢).

القول الخامس: خص لحم الخنزير لأنه هو معظم ما ينتفع به، ومن أجله يصاد ويذكي.

قال أبو حيان: ((ظاهره أن المحرم منه هو لحمه فقط، وقد ذهب إلى ذلك داود رأس الظاهرية، فقال: المحرم اللحم دون الشحم^(٣)، وقال غيره من سائر العلماء: المحرم لحمه وسائر أجزائه، وإنما خص اللحم بالذكر - والمراد جميع أجزائه - لكون اللحم هو معظم ما ينتفع به، كما نص على قتل الصيد على المحرم، والمراد حظر جميع أفعاله في الصيد، وكما نص على ترك البيع $\bar{\theta}$ بـ $\bar{\theta}$ بـ $\bar{\theta}$ بـ $\bar{\theta}$ [الجمعة: ٩] لأنه كان أعظم ما كانوا ينتفعون به منافعهم، فهو أشغل لهم من غيره، والمراد جميع الأمور الشاغلة عن الصلاة))^(٤).

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٢/ص ١٤٠).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٣/ص ١٦).

(٣) نسبة هذا القول للظاهرية فيه نظر؛ فإنه لم يخالف فيه أحد منهم، بل نقل ابن حزم الظاهري في المحلى (ج ٧/ص ٣٩٠، ٣٩١، ٤٣٠) حكاية الإجماع على تحريم كل أجزائه، وأقرها حيث قال: ((لا يحل أكل شيء من الخنزير، لا لحمه، ولا شحمه، ولا جلده، ولا عصبه، ولا غضروفه))، ونسبة أبي حيان وبعض الخنابلة - كما في مطالب أولي النهى (ج ٦/ص ٣٢١) - هذا القول إلى داود الظاهري بأن ما عدا اللحم من الخنزير جائز فيها نظر، فإن ابن حزم قد أحاط بمذهب داود إمام الظاهرية، وليس بمعقول أن يغفل في هذه المسألة وإن خالفه، بل ليس بمعقول أن يسلم حكاية الإجماع إذا كان داود قد ذهب إلى حل ذلك، ومن عادة ابن حزم إذا خالف داود أن يحكي مذهبه ويبيد مخالفته له. للاستزادة ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (ج ٥/ص ١٤٠).

(٤) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٢/ص ١٤٠).

وقال ابن عرفة: ((إن قلت: هلا قيل: إنما حرم عليكم لحم الميتة كما قال: لحم الخنزير؟ قلت: الجواب عن ذلك أن الخنزير غير مقدور عليه إلا بالاصطياد، والاصطياد في غالب أمره إنما يكون للحمه، فعلق بما هو المقصود فيه غالباً، بخلاف الميتة؛ فإن النفوس تفر منها وتكره لحمها فاحرم جميعها))^(١).

القول السادس: خص لحم الخنزير بالذات مراغمة للكفار.

قال الكيا الهراسي: ((خص اللحم بالذكر، ولم يقل: "حرمت الخنزير" كما قال: "حرمت الميتة" لأنه معظم ما يقصد منه، وفيه مراغمة للكفار الذين يتدينون بأكل لحمه، بتخصيص اللحم الذي هو أعظم مقاصدهم من الخنزير بالتحريم))^(٢).

والذي يترجح في هذا:

أن ذكر اللحم هنا دون غيره لأنه المقصود للأكل، فلا دلالة في ذكره على إباحة شيء آخر من الخنزير ولا على عدمها، وأما نجاسة عينه وجلده وبقية أجزائه فإنه يستدل لها بأدلة أخرى، لا بالتنصيص على تحريم لحم الخنزير.

وقد يستفاد من هذه الآية بأن تحريم القرآن لأكل لحم الخنزير يشمل غيره بالتحريم مما يؤكل منه كشحمه وأحشائه وغير ذلك، بخلاف ما يستخدم ويستفاد منه من غير أكل على خلاف بين العلماء.

لكن ما فائدة تخصيص اللحم بالذكر، وما هو مأخذ العلماء في تحريم بقية أجزاء الخنزير؟ فأقول: لما ذكر الله في هذه الآية المطعومات والمأكولات المحرمة ذكر منها لحم الخنزير وخصه بالذكر لأمر متعددة ذكرها العلماء. وهي:

أن اللحم معظم ما ينتفع به ويقصد من أجله أكل الخنزير، بخلاف شحمه وغضاريفه فإنه تبع.

قال ابن عادل في اللباب: ((إنما خص اللحم دون غيره - وإن كان غيره مقصوداً بالتحريم -؛ لأنه أهم ما فيه، وأكثر ما يُقصد منه اللحم كغيره من الحيوانات، على هذا فلا

(١) ينظر: تفسير ابن عرفة (ج ١/ص ٢١٦). وقال بهذا القول من قبل الفخر الرازي (ج ١/ص ٧٣٠)، وأبو السعود (ج ١/ص ١٩١).

(٢) ينظر: أحكام القرآن للكيا الهراسي (ج ١/ص ٣١).

مَفْهُومٌ لِتَخْصِيسِ اللَّحْمِ بِالذِّكْرِ، وَلَوْ سَلَّمَهُ، فَإِنَّهُ يَكُونُ مِنْ بَابِ مَفْهُومِ اللَّقْبِ، وَهُوَ ضَعِيفٌ جَدًّا^(١).

أو لما تعارف عليه بأن اللحم شامل لشحم وغيره.

أو مراغمة للكفار، وهم النصارى الذين يتظاهرون بتدينهم في أكله.

أو بقياس الشحم وغيره على اللحم في التحريم؛ لأن علة تحريم أكله هي الضرر الجسمي والأدبي - كما ذكر ذلك المفسرون وحققه الأطباء-، فهي متحققة في كل ما يؤكل منه، فيكون تحريم اللحم بالنص وتحريم غيره بالقياس المساوي.

قال ابن كثير: ((ويدخل شحمه في حكم لحمه إما تغليبا، أو أن اللحم يشمل ذلك، أو بطريق القياس على رأي))^(٢).

أو أن القرآن حرم اللحم والسنة بينت تحريم بقية أجزاء الخنزير، كما أن القرآن ذكر تحريم الميتة، والسنة أحلت البعض منها، وهو السمك والجراد، وحرم الدم وإنما المراد به بعض الدم؛ لأنه لم يدخل فيه الكبد والطحال، وذكر لحم الخنزير فانصرف النهي إلى اللحم وغيره، كما جاء في الحديث الصحيح: عن جابر رضي الله عنه: «أن النبي صلى الله عليه وسلم خطب الناس يوم الفتح فقال: إن الله ورسوله حرم عليكم بيع الخمر، والميتة، والخنزير، والأصنام... الحديث»^(٣)، فجعل الخنزير قرين الخمر والميتة، ولم يستثن شحمه، بل أطلق تحريم بيعه، كما أطلق تحريم الخمر والميتة.

وجاء في الحديث الآخر عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ الْخَمْرَ وَثَمَنَهَا، وَحَرَّمَ الْمَيْتَةَ وَثَمَنَهَا، وَحَرَّمَ الْخِنْزِيرَ وَثَمَنَهُ»^(٤)، فحرم الخنزير ولم يستثن منه شيئا وحرم ثمنه.

قال الطبري: ((وأما قوله: ث ب پ ژ فإنه يعني: وحرم عليكم لحم الخنزير، أهليته وبريته، فالميتة والدم مخرجهما في الظاهر مخرج عموم، والمراد منهما الخصوص، وأما لحم الخنزير، فإن

(١) ينظر: تفسير اللباب (ج ٧/ص ٢١٣).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ٤٨١).

(٣) رواه البخاري (ح ٢٢٣٦)، ومسلم (ح ١٥٨١).

(٤) أخرجه أبو داود (ج ٣/ص ٢٩٧، ح ٣٤٨٧) من طريق عبد الوهاب بن بخت، عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة به، وصححه الألباني في صحيح وضعيف سنن أبي داود (ج ٧/ص ٤٨٥).

قال الشنقيطي: ((إذا احتل الكلام التأسيس والتأكيد معًا وجب حمله على التأسيس، ولا يجوز حمله على التأكيد، إلا للدليل يجب الرجوع إليه))^(١)، فلو أعدنا الضمير على اللحم فإن كلمة رجس تفيد تأكيد حرمةه ونجاسة لحمه، بخلاف لو أعدناه على الخنزير فإن ذلك يفيد تأسيس معنى جديد، وهو تحريم بقية أجزائه.

ومما يؤكد ذلك ما ذكره الزركشي: في أن الأصل في الضمير عوده إلى أقرب مذكور، وإذا جاء مضاف ومضاف إليه وذكر بعدهما ضمير عاد إلى المضاف؛ لأنه المحدث عنه دون المضاف إليه، نحو: لقيت غلام زيد فأكرمته، فالضمير للغلام ومنه قوله تعالى: *ثَبِطْ يَدَيْكَ بِمِثْقَلِ ذُرِّيَّةِ الْحَبَّةِ لَعَلَّكَ تَفْهَمُ*، وعند التعارض راعى ابن حزم والماوردي الأصل الأول، فقالا: إن الضمير في قوله: *ثَبِطْ يَدَيْكَ بِمِثْقَلِ ذُرِّيَّةِ الْحَبَّةِ* يعود على الخنزير دون لحمه؛ لقربه، وقواه بعض المتأخرين؛ لأن قولهم بأن الضمير للمضاف دون المضاف إليه ليس بأصل مطرد، فقد يعود إلى المضاف إليه، كقوله تعالى: *ثَبِطْ يَدَيْكَ بِمِثْقَلِ ذُرِّيَّةِ الْحَبَّةِ* [النحل: ١١٤].

وللجمهور أن يقولوا: وكذا عوده للأقرب ليس بمطرد؛ فقد يخرج عن الأصل للدليل، وإذا تعارض الأصلان تساقطا، ونظر في الترجيح من خارج؛ بل قد يقال عوده إلى ما فيه العمل بهما أولى، كما يقوله الماوردي أن الضمير يعود إلى الخنزير؛ لأن اللحم موجود فيه. من الأمثلة على ذلك: قوله تعالى: *ثَبِطْ يَدَيْكَ بِمِثْقَلِ ذُرِّيَّةِ الْحَبَّةِ* [الشعراء: ٤]، فأخبر خاضعين عن المضاف إليه، ولو أخبر عن المضاف لقال: خاضعة، وقوله تعالى: *ثَبِطْ يَدَيْكَ بِمِثْقَلِ ذُرِّيَّةِ الْحَبَّةِ* [غافر: ٣٧]، فقد عاد الضمير في قول المحققين للمضاف إليه وهو موسى^(٢).

(١) ذكر هذه القاعدة في مواطن عدة في أضواء البيان منها، ينظر: (ج ٦/ص ٧٥٥)، (ج ٧/ص ٤٤٢). والمراد بالتأسيس: حمل الزيادة على اللفظ على زيادة المعنى. والتأكيد: حمل الزيادة على تأكيد المعنى السابق. ينظر: أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله (ج ١/ص ٣٠١).

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ٤/ص ٣٩)، ونحو هذا القول قاله السيوطي في الإتقان (١/٥٥٠).

يكن ما تقدّم من البيان في نظيرتها بمعنى عن بيان ما يختصّ بموقع هذه، ومعناها يزيد دقّة على معنى نظيرتها تبعاً لدقّة موقع هذه ...، فحقّق علينا أن نخصّها من البيان بما لم يسبق لنا مثله في نظيرتها ولنبدأ بموقعها فإنّه معقد معناها)^(١).

إن هذه الآية واضحة المعنى، ظاهرة الدلالة، ولم يشكل معناها على أحد من المفسرين، بل بينها ووضحوها من غير خفاء ولا غموض.

ولكن يلاحظ أن أكثر ما تناوله المفسرون بالدفع والبيان في هذه الآية هو إعراب كلمة (الصابئون)، فقد أطنبوا فيها وفي إشكالها.

أما الإشكال الذي أورده من اقتران الآية السابقة -وهي قوله تعالى: **ث ك ج ك ج ك ج ك** **ك ك ك ك ك ك ك ك** - بهذه الآية فيرد عليه بقول ابن جرير: ((وهو أن هذا أمرٌ من الله تعالى، ذكره نبيّه محمدًا ﷺ بإبلاغ اليهود والنصارى الذين كانوا بين ظهرائيّ مهاجره، يقول تعالى ذكره له: **ث ك ج ك** يا محمد، لهؤلاء اليهود والنصارى **ث ك ج ك** التوراة والإنجيل، **ث ك ك ك** مما تدعون أنكم عليه مما جاءكم به موسى ﷺ معشر اليهود، ولا مما جاءكم به عيسى معشر النصارى، **ث ك ك ك** مما جاءكم به محمد ﷺ من الفرقان، فتعملوا بذلك كله، وتؤمنوا بما فيه من الإيمان بمحمد ﷺ وتصديقه، وتقرؤوا بأن كل ذلك من عند الله، فلا تكذبوا بشيء منه، ولا تفرّقوا بين رسل الله؛ فتؤمنوا ببعض وتكفروا ببعض؛ فإن الكفر بواحد من ذلك كفر بجميعه؛ لأنّ كتب الله يصدّق بعضها بعضًا، فمن كذب بعضها فقد كذب جميعها)).

ثم قال بعد ذلك في قوله: **ث ك ج ك ج ك ج ك** ((وأقسم الله: ليزيدن كثيرًا من هؤلاء اليهود والنصارى الذين قص قصصهم في هذه الآيات، الكتاب الذي أنزله إليك، يا محمد تجاوزًا وغلوًّا في التكذيب لك، على ما كانوا عليه لك من ذلك قبل نزول الفرقان، **ث ك ج ك** يقول: وجحودًا لنبوتك.

ثم قال تعالى ذكره لنبيه: لا تحزن يا محمد على تكذيب هؤلاء الكفار من اليهود والنصارى من بني إسرائيل لك، فإنّ مثل ذلك منهم عادة وخلق في أنبيائهم، فكيف

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

الاهتمام بذكر حال المسلمين في جنّات التّعيم^(١).

وقد سبق بيان القاعدة التفسيرية: أنه إذا احتمل الكلام التأسيس والتأكيد معاً وجب حمله على التأسيس، ولا يجوز حمله على التأكيد، إلا للدليل يجب الرجوع إليه^(٢).

وهذه الآية تفيد معنى جديداً، وهو ما سنبيّنه في القول الراجح بإذن الله.

القول الثاني: لما كان ما مضى في هذه السورة غالباً في فضائح أهل الكتاب، لا سيما اليهود، وبيان أنهم عضوا على الكفر، ومردوا على الجحد، وتمرنوا على البهت، وعتوا عن أوامر الله، كان ذلك موجِباً لأنه ربما حدث في الخاطر أنه إن آمن منهم أحد ما يقبل، أو لأن يقولوا هم: ليس في دعائنا حينئذ فائدة فلا تدعنا.

فأخبر الله أن الباب مفتوح لهم ولغيرهم من جميع أهل الملل، وأنه ليس بين الإنسان وبين أن يكون من أهله إلا عدم الإخلاص، فإذا أخلص أذن في دخوله ونودي بقبوله^(٣). وقد قال الطاهر: ((إن الله بين في هاته الآية أن باب الله مفتوح لهم، وأن اللجأ إليه أمر هين عليهم، وذلك بأن يؤمنوا ويعملوا الصالحات))^(٤).

ويؤيد ذلك ما قاله ابن كثير: ((إن المقصود من هذه الآية: أن كل فرقة آمنت بالله وباليوم الآخر - وهو المعاد والجزاء يوم الدين - وعملت عملاً صالحاً، ولا يكون ذلك كذلك حتى يكون موافقاً للشريعة المحمدية بعد إرسال صاحبها المبعوث إلى جميع الثقليين، فمن اتصف بذلك \square \square \square فيما يستقبلونه، ولا على ما تركوا وراء ظهورهم \square \square \square)).^(٥)

وهذا قول حسن، والقول الآتي أحسن منه وأقرب لموضوع الآية.

القول الثالث: إن القرآن مثاني، وأن الله يذكر غالباً في كتابه الضد بعد الكلام على ضده، فإذا ذكر حال أهل الجنة ذكر حال أهل النار، وإذا ذكر الأبرار ذكر

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

(٢) ينظر: أضواء البيان (ج ٦/ص ٧٥٥)، و(ج ٧/ص ٤٤٢)، وقواعد الترجيح عند المفسرين (ج ١/ص ٤٧٣)، وأصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله (ص ٣٠١).

(٣) ينظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (ج ٢/ص ٥٠٨).

(٤) ذكر هذا القول في سورة البقرة، ينظر: التحرير والتنوير (ج ١/ص ٥٣١).

(٥) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٣/ص ١٥٦).

الفجار، ففي هذه الآية لما ذكر الله حال أهل الكتاب الذين لم يقيموا التوراة والإنجيل وأنهم ليسوا على شيء ووصفهم بالكفر فهذا كله ترهيب لهم، ثم ثنى بذكر حال الطائفة الأخرى الذين يقيمون التوراة والإنجيل ويؤمنون بالله واليوم الآخر ويعملون الصالحات، وهذا ترغيب. فقد وفت الآية حق الفريقين من الترغيب والبخارة، وراعت المناسبتين للآيات المتقدمة مناسبة اقتران الترغيب بالترهيب.

فمجيء **ث و ث** هنا لمجرد الاهتمام بالخبر وتحقيقه؛ لدفع توهم أن ما سبق من المذمات شامل لجميع أهل الكتاب، فإن كثيراً من الناس يتوهم أن سلف الأمم التي ضلت كانوا مثلهم في الضلال^(١).

وهذا الذي يظهر لي والعلم عند الله، يقول الخازن: ((لما بين الله **وَعَجَّلَ** أن أهل الكتاب ليسوا على شيء ما لم يؤمنوا، بين في هذه الآية أن هذا الحكم عام في كل أهل الملل، وأنه لا يحصل لأحد منهم فضيلة ولا منقبة إلا إذا آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً يرضاه الله، ومن العمل الصالح الإيمان بمحمد **ﷺ**؛ لأنه لا يتم الإيمان إلا به^(٢))).

قال البقاعي: ((لما أخبر عن كثير منهم بالزيادة في الكفر، رغب القسم الآخر على وجه يعم غيرهم)). وقال: ((هذا قول حسن^(٣))).

ويقول الألوسي: ((**ث و ث** كلام مستأنف مسوق للترغيب في الإيمان والعمل الصالح^(٤))).

أما مناسبة ذكر بقية الطوائف مع أهل الكتاب؛ فليخبر الله سبحانه جميع أهل الأديان أن الطريق الموصل إلى مرضات الله وجنته وأن العمل الذي يقبله الله من الناس، أي كان وصفهم وعنوانهم وما كانوا عليه قبل بعثة النبي **ﷺ**، والذي يلتقي عليه المتفرقون في الملل والنحل هو: الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح. وصلاح العمل متضمن: الإخلاص، والاتباع.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١/ص ٥٣١).

(٢) ينظر: تفسير الخازن (ج ٢/ص ٧٥).

(٣) ينظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (ج ٢/ص ٥٠٨).

(٤) ينظر: تفسير الألوسي (ج ٥/ص ٧٨).

أما ذكر المسلمين، فتشريف لهم وللاهتمام بهم. وأما غيرهم فكما قال البقاعي: ((إنه لما طال الكلام معهم كان ربما ظن أن الأمر ترغيباً وترهيباً وأمرأً ونهياً خاص بهم، فوقع الإعلام بأنهم وغيرهم من جميع الفرق في ذلك سواء، تشريفاً لمقدار هذا النبي الكريم بعموم الدعوة وإحاطة الرسالة))^(١).

وقال الطاهر: ((ومن بديع البلاغة أن قرن معهم في ذلك ذكر بقية من الأمم؛ ليكون ذلك تأنيساً لوحشة أهل الكتاب من القوارع السابقة في الآيات الماضية، وإنصافاً للصالحين منهم، واعترافاً بفضلهم، وتبشيراً لصالحى الأمم من اليهود وغيرهم الذين مضوا مثل الذين كانوا قبل عيسى وامتثلوا لأنبيائهم، ومثل الحواريين، والموجودين في زمن نزول الآية مثل عبد الله بن سلام، وصهيب))^(٢).

(١) ينظر: نظم الدرر (ج ٢/ص ٥٠٨).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١/ص ٥٣١).

المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ دَرَسْتُمْ ثُمَّ كَرِهْتُمْ لَكُمْ لَقَدْ كُنْتُمْ أَصْحَابًا لِقَاءِ رَبِّكُمْ﴾^(١) في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ دَرَسْتُمْ ثُمَّ كَرِهْتُمْ لَكُمْ لَقَدْ كُنْتُمْ أَصْحَابًا لِقَاءِ رَبِّكُمْ﴾^(١) في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ دَرَسْتُمْ ثُمَّ كَرِهْتُمْ لَكُمْ لَقَدْ كُنْتُمْ أَصْحَابًا لِقَاءِ رَبِّكُمْ﴾^(١) في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ دَرَسْتُمْ ثُمَّ كَرِهْتُمْ لَكُمْ لَقَدْ كُنْتُمْ أَصْحَابًا لِقَاءِ رَبِّكُمْ﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((وقال الفخر: رَوَى الواحدي عن عمر: "هذه الآية أعضل ما في هذه السورة من الأحكام"^(١)). وقال ابن عطية عن مكّي بن أبي طالب: "هذه الآيات عند أهل المعاني من أشكل ما في القرآن إعراباً ومعنى وحكماً"^(٢))).^(٣)

ثانياً: تحريج محل الإشكال

هذه الآية فيها استشكالات مترابطة، وسنبين في هذا الموضوع ما أشكل من حيث المعنى، وما ترتب عليه من أحكام.

ووجه الإشكال في هذه الآية جاء بسبب إيجاز العبارة، مع ما تحمله من معانٍ غامضة، وأحكام كثيرة، ولذلك قال ابن العربي: ((إن البيان من الله تعالى في هذه الآية للأحكام جاء على صفة غريبة، وهو سياق على الإشارة إلى القصة، ولذلك جاء بانتقالات كثيرة))^(٤). ولأجل ذلك اختلف المفسرون في التقديرات التي تحتملها الآية تبعاً لاختلاف مذاهبهم الفقهية.

وكذلك جاء الإشكال من جهة الاشتراك الحاصل في بعض مفردات الآية: وهي ﴿ثُمَّ دَرَسْتُمْ ثُمَّ كَرِهْتُمْ لَكُمْ لَقَدْ كُنْتُمْ أَصْحَابًا لِقَاءِ رَبِّكُمْ﴾^(١)

وكذلك حصل الخلاف في بقاء حكمها أو نسخها؛ مع العلم بأن سورة المائدة من أواخر السور نزولاً.

قال الرازي: ((والحكم الذي في هذه الآية منسوخ عند أكثر الفقهاء، والله أعلم بأسرار

(١) ذكر ذلك الواحدي في تفسيره البسيط (ج٧/ص٥٨٣)، وينظر: مفاتيح الغيب (ج١٢/ص١٠١).

(٢) ينظر: الكشف عن وجوه القراءات السبع (ج١/ص٤٢٠).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج٧/ص٩٤).

(٤) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج٣/ص٤٢١).

كلامه))^(١).

وكذلك اختلاف الروايات في سبب نزولها، وما هو السقيم منها والصحيح.

ثالثاً: دفع الإشكال

فقبل أن ندفع الإشكال عن الآية سنقف وقفيتين:

الوقفة الأولى: مع سبب النزول.

الوقفة الثانية: في معنى الآية إجمالاً.

الوقفة الأولى: في سبب نزولها:

اتفق المفسرون على أن سبب نزول هذه الآيات هي حادثة تميم الداري وعدي بن بدء -قبل إسلامهما-^(٢) مع السهمي المسلم.

فقد روى جماعة من التابعين أن هذه الحادثة هي السبب في نزول الآية، كما نقل ذلك المفسرون في تفاسيرهم^(٣).

قال ابن عطية والقرطبي: ((لا نعلم خلافاً أن هذه الآيات نزلت بسبب تميم الداري وعدي بن بدء))^(٤).

إلا أنهم اختلفوا في تعدد الروايات فيها، وفي ألفاظ الحادثة.

قال ابن العربي: ((وفي سبب نزول الآية روايات مختلفة من طرق كثيرة، لو سردناها بطرقها، وسطرناها بنصوصها، وكشفنا عن أحوال روايتها بالتجريح والتعديل لاتسع الشرح، وطال على القارئ البرح، فلذا نذكر لكم من ذلك أيسره))^(٥).

قال ابن عطية: ((تختلف ألفاظ هذه القصة في الدواوين، وما ذكرته هو عمود

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١٢/ص ١٠١).

(٢) تميم الداري أسلم وحسن إسلامه، وهو صاحب حديث الجساسة في صحيح البخاري.

أما عدي بن بدء فقد اختلف في إسلامه. قال ابن عطية: ((ولم يصح لعدي صحبة فيما علمت، ولا ثبت إسلامه، وقد صنفه في الصحابة بعض المتأخرين، وضعف أمره، ولا وجه عندي لذكره في الصحابة)). ينظر: المحرر الوجيز (ج ٢/ص ٢٩٤).

(٣) ينظر: فتح القدير (ج ٢/ص ١٢٨).

(٤) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٢/ص ٢٩٤)، والجامع لأحكام القرآن (ج ٦/ص ٣٤٦).

(٥) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٣/ص ٣٨٩).

الأمر))^(١).

ولذا فسأقتصر على رواية البخاري، وأتبعها برواية الترمذي لشمولها مع ضعفها.

أما رواية البخاري:

فعن ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: ((كان تميم الداري -قبل أن يسلم- وعدي بن بداء يختلفان إلى مكة بالتجارة، فخرج معهما رجل من بني سهم، فتوفي بأرض ليس فيها مسلم، فأوصى إليهما، فدفعنا تركته إلى أهله، وحبسنا جاماً^(٢) من فضة مَحْوَصاً بالذهب، ففقدته أولياؤه، فأتوا رسول الله ﷺ فحلفهما: ما كتمنا، ولا أضعنا، ثم عرف الجام بمكة، فقالوا: اشتريناه من تميم وعدي، فقام رجلان من أولياء السهمي، فحلفا بالله: إن هذا لجام السهمي، ولشهادتنا أحق من شهادتهما، وما اعتدينا إنا إذاً لمن الظالمين، فأخذ الجام، وفيهما نزلت هذه الآية))^(٣).

وأما رواية الترمذي:

فعن ابن عباس عن تميم الداري في هذه الآية: ژ چ د ي د ت ت د ت د ت د ت د ت قال: ((برئ منها الناس غيري وغير عدي بن بداء، وكانا نصرانيين يختلفان إلى الشام قبل الإسلام، فأتيا الشام لتجارتهما، وقدم عليهما مولى لبني هاشم يقال له: بديل بن أبي مريم بتجارة، ومعه جام من فضة يريد به الملك، وهو عظم تجارته، فمرض، فأوصى إليهما، وأمرهما أن يبلغا ما ترك أهله، قال تميم: فلما مات أخذنا ذلك الجام فبعناه بألف درهم، ثم اقتسمناه أنا وعدي بن بداء، فلما قدمنا إلى أهله، دفعنا إليهم ما كان معنا، وفقدوا الجام فسألونا عنه، فقلنا: ما ترك غير

(١) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٢/ص ٢٩٦).

(٢) قوله: ((جاماً)) بالجيم وتخفيف الميم، هو: إناء يشرب به، عليه صفائح الذهب مثل حوص النخل. ينظر: النهاية في غريب الحديث (ج ٢/ص ٨٧)، وفتح الباري (ج ٥/ص ٤١١).

(٣) أخرجه البخاري مختصراً (ج ٤/ص ١٣، ح ٢٧٨٠)، معلقاً عن علي بن عبد الله، قال ابن حجر: ((إذا قال البخاري في صحيحه: قال فلان، أن لا يكون على شرطه؛ إما لقصور في بعض روايته، وإما لكونه موقوفاً)).
ورواه الترمذي (ح ٣٠٦٠)، وأبو داود (ح ٣٦٠٨) من طريق ابن أبي زائدة، عن محمد بن أبي القاسم، عن عبد الملك بن سعيد، عن أبيه، عن ابن عباس به. وقال الترمذي: ((هذا حديث حسن غريب وهو حديث ابن أبي زائدة))، وصححه الألباني في صحيح وضعيف سنن الترمذي (ج ٧/ص ٦٠).

هذا، وما دفع إلينا غيره. قال تميم: فلما أسلمت بعد قدوم رسول الله ﷺ المدينة تأتمت من ذلك، فأتيت أهله فأخبرتهم الخبر، وأدبت إليهم خمسمائة درهم؛ وأخبرتهم: أن عند صاحبي مثلها، فأتوا به رسول الله ﷺ، فسألهم البينة، فلم يجدوا، فأمرهم أن يستحلفوه بما يقطع به على أهل دينه، فحلف، فأنزل الله: **ثَٰبِتٌ يُدْعَىٰ لِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ حُكِمَ بِمَا يُقَالُ ۖ إِنَّهُ بِالذِّمَّةِ مَأْمُونٌ ۖ لِيُحْلِفَ عَلَىٰ إِحْسَانٍ ۚ فَمَنْ حَلَفَ بِهِ فَأَسْوَءُ بِمَا كَانَ يَفْعَلُ لَو كَانُوا يَعْلَمُونَ** (آل عمران: ١٧٨). فقام عمرو بن العاص ورجل آخر فحلفا، فنزعت الخمسمائة درهم من عدي بن بداء^(١).

قال ابن كثير: ((وقد ذكر هذه القصة مرسله غير واحد من التابعين، منهم: عكرمة، ومحمد بن سيرين، وقتادة، وذكروا أن التحليف كان بعد صلاة العصر، وكذا ذكرها مرسله: مجاهد، والحسن، والضحاك، وهذا يدل على اشتهاها في السلف وصحتها)).

ثم قال ابن كثير: ((ومن الشواهد لصحة هذه القصة: ما رواه ابن جرير بسنده عن الشعبي، أن رجلاً من المسلمين حضرته الوفاة بدفوقاً^(٢)، ولم يجد أحداً من المسلمين يشهده على وصيته، فأشهد رجلين من أهل الكتاب، قال: فقدا الكوفة، فأتيا الأشعري -يعني: أبا موسى الأشعري ﷺ- فأخبراه، وقدا بتركته ووصيته، فقال الأشعري: هذا أمر لم يكن بعد الذي كان في عهد النبي ﷺ قال: فأحلفهما بعد العصر بالله ما خانا ولا كذبا ولا بدلاً ولا كنما ولا غيراً، وإنما لوصية الرجل وتركته. قال: فأمضى شهادتهما))^(٣).

قال ابن كثير: ((فقوله: "هذا أمر لم يكن بعد الذي كان في عهد رسول الله ﷺ" الظاهر -والله أعلم- أنه إنما أراد بذلك قصة تميم وعدي بن بداء، قد ذكرنا أن إسلام تميم بن أوس

(١) أخرجه الترمذي (ج ٥/ص ٢٥٨، ح ٣٠٥٩). من طريق الحسن بن أحمد بن أبي شعيب الحراني، عن محمد بن سلمة الحراني، عن محمد بن إسحاق، عن أبي النضر، عن باذان مولى أم هانئ، عن ابن عباس عن تميم الداري به. قال أبو عيسى: ((هذا حديث غريب، وليس إسناده بصحيح)). وقال الألباني في ضعيف سنن الترمذي (ج ١/ص ٣٧٢): ((ضعيف جداً)). وقال الطاهر بن عاشور في التحرير والتنوير (ج ٧/ص ٨١): ((وهذا الحديث إن لم يستوف شروط الصحة فقد اشتهر وتلّفّي بالقبول)). فأقول: ليست الشهرة تثبت بما صحة الأحاديث، وخاصة أحاديث الأحكام.

(٢) (دقوقاء) بفتح أوله وضم ثانيه وبعد الواو قاف أخرى وألف ممدودة ومقصورة، مدينة بين إربل وبغداد. ينظر: معجم البلدان (ج ٢/ص ٤٥٩).

(٣) رواه ابن أبي شيبة (ج ٤/ص ٤٩٥)، وعبد الرزاق (ج ٨/ص ٣٦٠)، وأبو داود (ح ٣٦٠٥)، والطحاوي في شرح مشكل الآثار (ج ١١/ص ٤٦٢)، والبيهقي (ج ٣/ص ٢٧٨)، والحاكم (ج ٢/ص ٣١٤)، وقال الحاكم: ((صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه)). ووافقه الذهبي، وقال الحافظ ابن حجر عن إسناده أبي داود: ((رجاله ثقات)). ينظر: فتح الباري (ج ٥/ص ٤٨٣)، ونيل الأوطار (ج ٩/ص ١٥٦).

الداري رضي الله عنه كان في سنة تسع من الهجرة، فعلى هذا يكون هذا الحكم متأخرًا، يحتاج مدعي نسخه إلى دليل فاصل في هذا المقام، والله أعلم)).

وقد ذكر ابن جرير لهذه القصة سنيين قال عنهما ابن كثير: ((وهذان إسنادان صحيحان إلى الشعبي، عن أبي موسى الأشعري))^(١).

والذي يهمنا في هذه القصة وإن اختلفت ألفاظها ما يلي:

- أن هذه الحادثة هي السبب في نزول الآيات الثلاث.
- أنها كانت بين رجل مسلم من بني سهم، ووصيين نصرانيين، وهما تميم الداري -قبل أن يسلم- وعدي بن بداء.
- أنهم كانوا في سفر وتوفي المسلم في أرض ليس فيها أحد من المسلمين.
- أن الرجلين الوصيين أو الشاهدين الكافرين حبسا جاماً من فضة، وكتما ما فعلا، وأتخما قد خاننا.

فهذه الأمور الأربعة اتفقت الروايات في ذكرها، وفي ألفاظها، وفي صحتها، وهو ما سادفَع به إشكال هذه الآية -إن شاء الله-.

المعنى الإجمالي للآيات:

ذكر غير واحد من المفسرين أن هذا نداء من الله للمسلمين، بأن المحتضر إذا أراد الوصية ينبغي أن يشهد عدلين أو وصيين بما معه، أو يحلفهما -على الخلاف الوارد-، وأن يكونا من ذوي دينه أو نسبه، فإن لم يجدهما بأن كان في سفر فأخران من غيرهم، ثم إن وقع ارتياب في صدقهما أقسما على صدق ما يقولان بالتغليظ في الوقت، وأتخما ما كذبا ولا بدلاً، فإن اطلع و عثر بعد ذلك على أتخما كذبا أو خاننا حلف رجلان من أولياء الميت، وغرم الشاهدان ما ظهر عليهما^(٢).

أولاً: قوله تعالى: زُذُّ زُذُّ.

وردت كلمة (شَهِدَ) في كتاب الله تعالى بأنواع مختلفة، منها:

بمعنى: الحضور؛ كقوله تعالى: زُذُّ زُذُّ زُذُّ [البقرة: ٢٨٢].

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٣/ص ٢١٩).

(٢) ينظر: التسهيل لعلوم التنزيل (ج ١/ص ٣٨٩)، وتفسير الألويسي (ج ٥/ص ١٧٥).

وبمعنى: قضى، أي: أعلم؛ كقوله تعالى: **ثُذُتْ تُذُتْ فُثُتْ** [آل عمران: ١٨].

وبمعنى: أقر؛ كقوله تعالى: **ثُجُتْ** [النساء: ١٦٦].

وبمعنى: حكم؛ قال الله تعالى: **ثُذُتْهُ** [يوسف: ٢٦]^(١).

وبمعنى: حلف؛ كما في اللعان.

ثانياً: اختلف في معنى الشهادة في قوله تعالى: **ثُجُتْ** على أي المعاني تحمل؟ وذلك على ثلاثة أقوال، وهي كالتالي:

القول الأول: هي الشهادة التي تقام بها الحقوق عند الحكام، وهي التي تحفظ فتؤدى. اختاره ابن عطية^(٢)، وقال ابن كثير: ((وهو ظاهر سياق الآية الكريمة))^(٣).

القول الثاني: الحضور للوصية، يقال: شهدت وصية فلان، أي: حضرتها^(٤).

القول الثالث: اليمين؛ فيكون المعنى: يمين ما بينكم أو أيمان بينكم أن يحلف اثنان. وهو اختيار الطبري والقفال^(٥).

وقال الطبري: أنه لا يعلم لله حكم يجب فيه على الشاهد يمين.

ثم قال: ((سميت اليمين شهادة؛ لأنه يثبت بها الحكم كما يثبت بالشهادة)). وضعف هذا القول ابن عطية.

وقال ابن كثير معقلاً على قول ابن جرير: ((هذا لا يمنع الحكم الذي تضمنته هذه الآية الكريمة، وهو حكم مستقل بنفسه، لا يلزم أن يكون جارياً على قياس جميع الأحكام، على أن هذا حكم خاص بشهادة خاصة في محل خاص، وقد اغتفر فيه من الأمور ما لم يغتفر في غيره، فإذا قامت قرائن الريبة حلف هذا الشاهد بمقتضى ما دلت عليه هذه الآية الكريمة))^(٦).

(١) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٦/ص ٣٤٧).

(٢) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٢/ص ٢٩٦).

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٣/ص ٢١٧).

(٤) ينظر: تفسير البغوي (ج ٣/ص ١١٢)، والمحرر الوجيز (ج ٢/ص ٢٩٦)، وفتح القدير (ج ٢/ص ١٢٥).

(٥) ينظر: تفسير الطبري (ج ١١/ص ١٥٧)، والجامع لأحكام القرآن (ج ٦/ص ٣٤٨).

(٦) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٣/ص ٢١٧).

العاشر: أن الشاهدين يحلفان بالله $\text{ث ع ع ع ع ع ع ع ع ع ع}$ ، ولو كان المراد بها اليمين لكان المعنى: يحلفان بالله لا نكتم اليمين، وهذا لا معنى له ألبتة، لأنه كيف يقال: احلف أنك لا تكتم حلفك!!.

الحادي عشر: أن المتعارف من الشهادة في القرآن والسنة إنما هو الشهادة المعروفة، كقوله تعالى: $\text{ث ر ث ك ث [الطلاق: ٢]}$ ، وقوله: $\text{ث ذ ث ر ث ر [البقرة: ٢٨٢]}$ ، وقوله: $\text{ث ذ ذ ث ر ث ر [الطلاق: ٢]}$ ، ونظائره...

فإن قيل: فقد سمى الله أيمان اللعان شهادة في قوله: $\text{ث و و و و و و و و و و [النور: ٦]}$ ، وقال: ث [النور: ٨] .

قيل: إنما سمى أيمان الزوج شهادة لأنها قائمة مقام البينة، ولذلك ترجم المرأة إذا نكلت، وسمى أيمانها شهادة لأنها في مقابلة شهادة الزوج. وأيضاً: فإن هذه اليمين خصت من بين الأيمان بلفظ الشهادة لله؛ تأكيداً لشأنها وتعظيماً لخطرها.

الثاني عشر: أنه قال: $\text{ث ت ت ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ}$ ومن المعلوم أنه لا يصح أن يكون أيمان بينكم إذا حضر أحدكم الموت؛ فإن الموصي إنما يحتاج للشاهدين لا إلى اليمين. الثالث عشر: أن حكم رسول الله ﷺ الذي حكم به، وحكم به الصحابة بعده هو تفسير الآية قطعاً، وما عداه باطل، فيجب أن يرغب عنه^(١).

الترجيح:

إن معنى الشهادة في هذه الآية يحدد من المقصود بالاثنتين؟ هل هما الشاهدان؟ أو الوصيان؟.

فإن كان المراد بالاثنتين الشاهدان فالشهادة هنا على باهما، أي: شهادة اثنين. وإن كان المراد بهما الوصيان فتكون الشهادة هنا إما الحضور، وإما الأيمان، أي: حضور وصيين اثنين، أو أيمان وصيين اثنين. والذي يظهر عند التأمل -والعلم عند الله- أن المراد بالشهادة في هذه الآية أنها الحضور، والاثنتان إما أن يكونا الشاهدين أو الوصيين.

(١) ينظر: الطرق الحكيمة (ص ٢٧٢).

فيكون المعنى: يحضر ويشهد فيما بينكم حين كتابة الوصية شاهدان، يشهدان على ما فيها، أو وصيان يقومان بتوزيع التركة على مستحقيها، ولا يكتب ما فيها ألبتة. فالاثنتان الذان يحضران الوصية، إما أن يكونا وصيين عليها ويقوما بها، أو يشهدا بما فيها، بحسب حال الوصية والموصي.

وأما الاستحلاف عليها فإنه لا يكون إلا عند الحاجة أو الريبة إذا كانا وصيين، أو من الكافرين إذا كانا شاهدين.

قال ابن عباس -رضي الله تعالى عنهما-: ((إنَّ اليمين إنما تكون إذا كانا من غيرنا، فإن كانا مسلمين فلا يمين))^(١).

قال الطاهر: ((فمنهم من خصَّ اليمين بشاهدي الوصية من غير المسلمين، ومنهم من اعتبر بعلّة مشروعية تخليف الشاهدين من غير المسلمين، ففاس عليه تخليف الشاهدين إذا تطرقت إليهما الريبة ولو كانا مسلمين، وهذا لا وجه له؛ إذ قد شرط الله فيهما العدالة، وهي تنافي الريبة، نعم قد يقال: هذا إذا تعدّرت العدالة، أو ضعفت في بعض الأوقات، ووقع الاضطرار إلى استشهاد غير العدول، كما هي حالة معظم بلاد الإسلام اليوم، فلا يبعد أن يكون تخليف الشاهد المستور الحال وجهًا في القضاء))^(٢).

ويؤيد هذا القول ما ذكره ابن كثير عندما ساق الخلاف في المراد بالاثنتين.

وقال: ((هل المراد به أن يوصي إليهما، أو يشهدهما؟ على قولين:

أحدهما: أن يوصي إليهما، والقول الثاني: أنهما يكونان شاهدين. وهو ظاهر سياق الآية الكريمة، فإن لم يكن وصي ثالث معهما اجتمع فيهما الوصفان: الوصاية والشهادة، كما في قصة تميم الداري، وعدي بن بداء))^(٣).

وقد قيل: إنما استحلف الشاهدان لأنهما صارا مدعى عليهما، حيث ادعى الورثة أنهما

(١) أخرجه الطبري (ج ١١/ص ٢٠٥، ح ١٢٩٧٩) وقال السيوطي: ((أخرجه ابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، والنحاس)). ينظر: الدر المنثور (ج ٣/ص ٢٢٢)، وتفسير السراج المنير (ج ١/ص ٣٢١)، وزاد المسير (ج ٢/ص ٤٤٧).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٧/ص ٩٧).

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٣/ص ٢١٧).

خانا في المال^(١).

وقال الطاهر: ((وهذان الشاهدان هما وصيّان من الميّت على صفة وصيّته وإبلاغها، إلا أن يجعل الموصي وصياً غيرهما، فيكونا شاهدين على ذلك))^(٢).

ثانياً: قوله تعالى: **زُكِّيْكُمْ** **وَمِنْ حَيْكِمٍ** **أَوْ** **مِنَ الْمُسْلِمِينَ** **مِنْكُمْ**.

وقوله: **زُكِّيْكُمْ** **أَوْ** **مِنَ الْمُسْلِمِينَ** **مِنْكُمْ**، أو من المسلمين منكم. وقوله: **زُكِّيْكُمْ** **أَوْ** **مِنَ الْمُسْلِمِينَ** **مِنْكُمْ**، أو من غير المسلمين منكم.

قال القرطبي: ((هذا الفصل هو المشكل في هذه الآية))^(٣).

اختلف المفسرون في هذه الآية اختلافاً حاصله راجع إلى قولين:

القول الأول: أنها منسوخة، وهي في قبول شهادة الكافر.

قال به زيد بن أسلم^(٤)، والنخعي، ومكحول^(٥)، ومالك، والشافعي، وأبو حنيفة، وغيرهم من الفقهاء؛ إلا أن أبا حنيفة خالفهم فقال: تجوز شهادة الكفار بعضهم على بعض، ولا تجوز على المسلمين، واحتجوا بقوله تعالى: **زُكِّيْكُمْ** **أَوْ** **مِنَ الْمُسْلِمِينَ** **مِنْكُمْ**، وقوله: **زُكِّيْكُمْ** **أَوْ** **مِنَ الْمُسْلِمِينَ** **مِنْكُمْ**؛ فهؤلاء زعموا أن آية الدين من آخر ما نزل، وأن فيها **زُكِّيْكُمْ** **أَوْ** **مِنَ الْمُسْلِمِينَ** **مِنْكُمْ**؛ فهو ناسخ لذلك، ولم يكن الإسلام يومئذ إلا بالمدينة، فجازت شهادة أهل الكتاب، والإسلام اليوم طبق الأرض؛ فسقطت شهادة الكفار.

واحتجوا كذلك بقوله تعالى: **زُكِّيْكُمْ** **أَوْ** **مِنَ الْمُسْلِمِينَ** **مِنْكُمْ**، والكفار ليسوا مرضيين ولا عدولاً؛

فشهادتهم غير مقبولة في حال من الأحوال^(٦).

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٦/ص ٣٥٥).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٧/ص ٨١).

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٦/ص ٣٤٩).

(٤) هو الإمام الحجة القدوة، زيد بن أسلم أبو عبدالله العدوي العمري المدني الفقيه (ت ١٣٦هـ). ينظر: تهذيب التهذيب (ج ٣/ص ٣٩٥).

(٥) هو عالم أهل الشام، يكنى أبا عبد الله، وقيل: أبو أيوب، وقيل: أبو مسلم الدمشقي، الفقيه (ت ١١٢هـ)، وقيل غير ذلك. ينظر: سير أعلام النبلاء (ج ٥/ص ١٥٥).

(٦) ينظر: تفسير الخازن (ج ٢/ص ١٠٥).

ولأن إجماع الأمة على أن شهادة الفاسق لا تجوز؛ فشهادة الكفار وأهل الذمة لا تجوز بطريق الأولى، والكفر أشد الفسق^(١).

القول الثاني: أنها محكمة، وهو قول الأكثر^(٢)، واختلفوا في معنى ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أنها في شهادة المسلم من غير قبيلة الموصي.

وقال به الزهري والحسن وعكرمة.

ويكون معنى قوله: **ث ك ث أي:** من عشيرتكم وقرابتكم، وجعل الأقارب أولى؛ إذ هم أحق بحال الوصية، وأدرى بصورة العدل فيها، ولأنهم أعلم بأحوال الميت، وبما هو أصلح، وهم له أنصح وأضبط وأبعد عن النسيان.

ومعنى قوله: **ث ك ك ك ك ث أي:** من غير القرابة والعشيرة^(٣).

قال جمهور الفقهاء: لا يجوز شهادة كافر في شيء من الأحكام^(٤).

وأما جوازها في السفر ليس لأجل اشتراط قبول الشهادة، ولكن لأجل أن الغالب في السفر فقدان الأقارب ووجود الأجانب، وبأن الضرورة كانت في أول الإسلام لقلة المسلمين وتعذرهم في السفر غالباً^(٥).

المذهب الثاني: أنها في شهادة الكافر، وتكون في حالة خاصة، وهي عند الاضطرار لذلك.

والكاف والميم في قوله: **ث ك ث ضمير للمسلمين، ث ك ك ك ك ث للكافرين؛** فعلى هذا تكون شهادة أهل الكتاب على المسلمين جائزة في السفر؛ إذا كانت وصية، واحتيج إلى ذلك.

وهو قول جمهور المفسرين، ومنهم: أبو موسى الأشعري، وعبد الله بن عباس، وكذلك

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٦/ص ٣٤٩)، والكشاف (ج ١/ص ٧١٩)، وتفسير الخازن (ج ٢/ص ١٠٥).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٣/ص ٢١٥).

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٦/ص ٣٤٩)، وتفسير ابن كثير (ج ٣/ص ٢١٦)، وتفسير البحر المحيط (ج ٤/ص ٤٤).

(٤) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ٧/ص ٥٧١).

(٥) ينظر: تفسير النيسابوري (ج ٣/ص ٢٢٥).

سعيد بن المسيب، ويحيى بن يعمر^(١)، وسعيد بن جبير، وأبو مجلز^(٢)، وشريح^(٣)، وعبيدة السلماني^(٤)، ومجاهد، وقتادة، والسدي، وغيرهم، وقال به من الفقهاء سفيان الثوري، ومال إليه أبو عبيد القاسم بن سلام؛ لكثرة من قال به، واختاره أحمد بن حنبل وقال: ((شهادة أهل الذمة جائزة على المسلمين في السفر))^(٥).

الترجيح:

إن القول في هذه الآية يترتب على معنى $\text{ك} \text{ك} \text{ك}$ في قوله: $\text{ك} \text{ك} \text{ك} \text{ك}$ ، هل هو على الترتيب أم على التخيير؟.

فعلى القول الأول، وكذلك المذهب الأول من القول الثاني: أنها للتخيير.

فيكون تقدير الآية على القول الأول: الموصي مُحَيَّرٌ بَيْنَ أَنْ يَشْهَدَ الْمُسْلِمَ أَوْ الْكَافِرَ، وذلك قبل النسخ.

وعلى المذهب الأول من القول الثاني: هو مخير بأن يُشْهَدَ اثْنَيْنِ مِنْ أَقْرَابِهِ، أَوْ مِنْ غَيْرِ أَقْرَابِهِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ.

وعلى المذهب الثاني من القول الثاني: إنها للترتيب.

أي: لا يعدل عن شاهدين منكم إلا عند فقدهما، وهذا لا يجيء إلا إذا قلنا: $\text{ك} \text{ك} \text{ك}$ ك : من غير أَهْلِ مِلَّتِكُمْ^(٦).

(١) هو الفقيه العلامة المقرئ، يحيى بن يعمر، أبو سليمان العدواني البصري، قاضي مرو، ويكنى أبا عدي، مات سنة (١٢٠هـ)، وقيل غير ذلك. ينظر: تهذيب التهذيب (ج ١١/ص ٣٠٥).

(٢) هو لاحق بن حميد بن سعيد، ويقال: شعبة بن خالد بن كثير بن حبيش بن عبد الله بن سدوس السدوسي، أبو مجلز البصري (ت ١٠٦هـ)، وقيل (١٠٧هـ)، وقيل قبل ذلك. ينظر: الجرح والتعديل (ج ٩/ص ١٢٤)، وتهذيب الكمال (ج ٣١/ص ١٧٦).

(٣) هو شريح بن الحارث بن قيس بن الجهم، أبو أمية الكندي، الفقيه، قاضي الكوفة (ت ٧٨هـ)، وقيل غير ذلك. ينظر: تهذيب التهذيب (ج ٤/ص ٣٢٨).

(٤) هو عبيدة بن عمرو السلماني، الفقيه المرادي، الكوفي، أحد الأعلام (ت ٧٢هـ). ينظر: تهذيب التهذيب (ج ٧/ص ٨٤).

(٥) ينظر: تفسير البغوي (ج ٣/ص ١١٢)، الجامع لأحكام القرآن (ج ٦/ص ٣٤٩)، وتفسير ابن كثير (ج ٣/ص ٢١٦)، و اللباب في علوم الكتاب (ج ٧/ص ٥٧١).

(٦) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٤/ص ٤٦)، واللباب في علوم الكتاب (ج ٧/ص ٥٦٩).

قد ذهب جمهور العلماء إلى عدم قبول شهادة غير المسلم على المسلم في الجملة، واختلفوا في مسائل منها:

شهادة غير المسلم على المسلم في السفر؛ فذهب الحنابلة والظاهرية إلى قبولها^(١)، وذهب جمهور الفقهاء إلى عدم قبولها^(٢).

والذي يظهر -والعلم عند الله- أن الراجح هو المذهب الثاني من القول الثاني القائل: بأن الكاف والميم في قوله: **ث ك ث ضمير للمسلمين، ث ك ك گ گ ث للكافرين، وأن إسهادهم جائز في حال الضرورة وعند الحاجة^(٣)**، وهو ما ذهب إليه جمهور المفسرين، والحنابلة، والظاهرية، وهو اختيار شيخ الإسلام، وابن القيم.

قال ابن القيم -رحمه الله تعالى-: ((قال شيخنا -رحمه الله-: وقول الإمام أحمد في قبول شهادتهم في هذا الموضع هو ضرورة، يقتضي هذا التعليل قبولها في كل ضرورة حضراً وسفراً))^(٤).

والأدلة والحجج التي تؤيد هذا القول كثيرة، ونذكر منها:

١. احتج من قال المراد بقوله: **ث ك گ گ ث: الكفار، بأنه تعالى قال في أول الآية: **ث چ د يث فعم بهذا الخطاب جميع المؤمنين، فلما قال بعده: **ث ك گ گ ث كان المراد من غير******

(١) ينظر: المغني (ج ٤ ص ١٧٠)، والمحرم (ج ٢ ص ٣١٧)، وزاد المعاد (ج ٣ ص ١٤٨)، والمحلى (ج ٩ ص ٤٠٩).

(٢) ينظر: المدونة (ج ٥ ص ١٥٦)، وأحكام القرآن للشافعي (ج ٢ ص ١٤٦)، والذخيرة (ج ١٠ ص ٢٢٤)، وتفسير ابن أبي حاتم (ج ٤ ص ١٢٣٠)، والناسخ لابن النحاس (ج ٢ ص ٣٠٤)، وتفسير ابن كثير (ج ٣ ص ٢١١)، وتفسير ابن جرير (ج ٥ ص ١٠٧)، وشرح مشكل الآثار (ج ١١ ص ٤٧٠)، وفتح الباري (ج ٥ ص ٤٨٣)، وتفسير الرازي (ج ١٢ ص ٩٦)، والفروق (ج ٤ ص ٨٦)، وتفسير القرطبي (ج ٦ ص ٣٥٠)، وأحكام القرآن للكبيا (ج ٣ ص ١٢٠)، وتفسير ابن عطية (ج ٢ ص ٢٥١)، وتفسير البغوي (ج ٢ ص ٧٤)، وتفسير الماوردي (ج ٢ ص ٧٧)، والبحر المحييط لأبي حيان (ج ٤ ص ٣٩٣).

(٣) قال الطاهر: ((والحكمة التي من أجلها لم تقبل في شريعة الإسلام شهادة غير المسلمين إلا في الضرورة، عند من رأى إعمالها في الضرورة، أنّ قبول الشهادة تركية وتعديل للشاهد، وترفع لمقداره؛ إذ جعل خبره مقطعاً للحقوق، فقد كان بعض القضاة من السلف يقول للشهود: اتقوا الله فينا، فأنتم القضاة ونحن المنقذون)). ينظر: التحرير والتنوير (ج ٧ ص ٩٦).

(٤) وقد أفاض العلامة ابن القيم -رحمه الله تعالى- في تقرير ذلك في كتابه النافع الطرق الحكمية (ص ١٥٣)، وأجاب فيه عن حجج المخالفين. وينظر: الاختيارات (ص ٣٥٩)، والجامع للخلال (ج ١ ص ٢١٦).

٥. وأيضاً سبب النزول وما فيه من شهادة النصرانيين، والصحابي إذا حكى سبب النزول كان ذلك في حكم الحديث المرفوع^(١).

٦. قصة أبي موسى الأشعري؛ إذ قضى بشهادة يهوديين بعد أن أحلفهما، وما أنكر عليه أحد من الصحابة، فكان ذلك إجماعاً^(٢).

قال شريح: ((من كان بأرض غربة ولم يجد مسلماً يشهده على وصيته؛ فأشهد كافرين على أي دين كانا من دين أهل الكتاب، أو عبدة الأوثان؛ فشهادتهم جائزة، ولا تجوز شهادة كافر على مسلم إلا على وصية في سفر))^(٣).

قال ابن كثير: **ثُمَّ كَسَبَ كَسْبَ كَسْبِ أَهْلِ عِلْمِهِ** أي: سافرت، ثم كسب كسباً وهذان شرطان لجواز استشهاد الذميين عند فقد المؤمنين: أن يكون ذلك في سفر، وأن يكون في وصية، كما صرح بذلك شريح القاضي^(٤).

٧. هذه حالة ضرورة، والضرورات تبيح المحظورات، كجواز التيمم، والفطر في رمضان، وأكل الميتة في حال الضرورة، والمسلم إذا حضره الموت في السفر، ولم يجد مسلماً **يُحْسِنُ** شهده على وصيته، ولم تكن شهادة الكافرين مقبولة؛ فإنه يضيع أكثر مهماته، وربما كان عنده ودائع وديون في ذمته^(٥).

٨. هذا القول هو الأشبه والأنسب لسياق الآية، وبه قال أبو موسى الأشعري، وعبد الله بن عباس، وغيرهما؛ فيكون في الآية دليل على جواز شهادة أهل الذمة على المسلمين في السفر في خصوص الوصايا كما يفيدُه النظم القرآني^(٦)؛ أخذاً بظاهر الآية وحديث الباب؛ فإن سياقه مطابق لظاهر الآية.

قال الشوكاني: ((وخص جماعة قبول شهادة الكافر على المسلم في الوصية وبفقد المسلم،

(١) ينظر: نيل الأوطار (ج ٩/ص ١٥٦).

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٤/ص ٤٥)، واللباب في علوم الكتاب (ج ٧/ص ٥٧١).

(٣) أخرجه الطبري في تفسيره (ج ١١/ص ١٦٢، ج ١٢٩٠٨). وينظر: تفسير البغوي (ج ٣/ص ١١٢)، وتفسير الخازن (ج ٢/ص ١٠٥).

(٤) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٣/ص ٢١٦).

(٥) ينظر: تفسير الخازن (ج ٢/ص ١٠٥)، واللباب في علوم الكتاب (ج ٧/ص ٥٧١).

(٦) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٦/ص ٣٤٩)، وفتح القدير (ج ٢/ص ١٢٥).

عنه أهل العلم.

ومن قال بأن هذا الحكم صار منسوخاً بعيداً؛ لأن هذه السورة -المائدة- باتفاق أكثر الأمة على أنها من آخر ما نزل من القرآن، وليس فيها منسوخ، حتى قال ابن عباس والحسن وغيرهما: إنه لا منسوخ فيها^(١).

وصح عن عائشة أنها قالت: هل تقرأ سورة المائدة؟ قلت: نعم، قالت: فإنها آخر سورة أنزلت، فما وجدتم فيها من حلال فأحلوه، وما وجدتم فيها من حرام فحرموه^(٢). فالحق أن الآية محكمة، وأن حكمها شرع دائم.

وكذلك يقال: إن النسخ لا بد فيه من إثبات الناسخ على وجه يتنافى الجمع بينهما، مع تراخي الناسخ، وأنه لا يثبت بالاحتمال، وما ذكره لا يصح أن يكون ناسخاً؛ فإنه في قصة غير قصة الوصية لمكان الحاجة والضرورة، ولا يمتنع اختلاف الحكم عند الضرورات؛ ولأنه ربما كان الكافر ثقة عند المسلم يرتضيه عند الضرورة؛ فليس فيما قالوه ناسخ^(٣).

قال ابن حزم في هذه الآية: ((وأما دعوى النسخ فباطل، لا يحل أن يقال في آية إنها منسوخة لا تحل طاعتها والعمل بها إلا بنص صحيح، أو ضرورة مانعة، وليس هاهنا شيء من ذلك، ولو جاز مثل هذا لما عجز أحد، عن أن يدعي فيما شاء من القرآن أنه منسوخ، وهذا لا يحل))^(٤).

قال الطحاوي^(٥) بعدما أورد آثار السلف واختلافهم في هذه الآية: ((وليس في هذا إلى

(١) قال ابن حجر في الفتح: ((صح عن عائشة وابن عباس وعمرو بن شرحبيل وجمع من السلف أن سورة المائدة محكمة)). ينظر: فتح الباري ابن حجر (ج ٥/ص ٤١٢).

(٢) رواه أحمد بن حنبل في المسند (ج ٦/ص ١٨٨، ح ٢٥٥٤٧)، والحاكم في المستدرک (ج ٢/ص ٣١١، ح ٣٢١٠) من طريق عبد الرحمن بن مهدي، عن معاوية بن صالح، عن أبي الزاهرية، عن جبیر بن نفيير عنها به. وقال الحاكم: ((هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، و لم يخرجاه))، ووافقه الذهبي. وقال شعيب الأرنؤوط في تحقيقه للمستند: ((إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الصحيح)).

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٦/ص ٣٤٩)، وتفسير البحر المحيط (ج ٤/ص ٤٥)، واللباب في علوم الكتاب (ج ٧/ص ٥٧١). وينظر: فتح الباري (ج ٥/ص ٤١٢).

(٤) ينظر: المحلى (ج ٩/ص ٤٠٩).

(٥) هو أحمد بن سلامة بن سلمة الأزدي الطحاوي الحنفي، أبو جعفر، الإمام الحافظ، محدث الديار المصرية وفتيها، كان ثقة ثبتاً، وكان شافعياً ثم تحول إلى المذهب الحنفي، توفي سنة ٣٢١ هـ. ينظر في ترجمته: وفيات الأعيان

الآن ما يوجب نسخ هذه الآية، والله الموفق للصواب))^(١).

قال الطاهر: ((والأظهر عندي أنّ حكم الآية غير منسوخ، وأنّ قبول شهادة غير المسلمين خاصّ بالوصية في السفر، حيث لا يوجد مسلمون للضرورة، وأنّ وجه اختصاص الوصية بهذا الحكم أنّها تعرض في حالة لا يستعدّ لها المرء من قبل، فكان معذوراً في إشهاد غير المسلمين في تلك الحالة خشية الفوات، بخلاف غيرها من العقود فيمكن الاستعداد لها من قبل والتوثق لها بغير ذلك؛ فكان هذا الحكم رخصة))^(٢).

فمعنى الآية من أولها إلى آخرها على هذا القول: أن الله تعالى أخبر أن حكمه في الشهادة على الموصي إذا حضر الموت أن يحضر شاهدان أو وصيان عدلان، فإن كان في سفر -وهو الضرب في الأرض-، ولم يكن معه أحد من المؤمنين، فليشهد شاهدين ممن حضره من أهل الكفر، فإذا قدما وأديا الشهادة على وصيته فيها ونعمت، وإن ارتيب في أمرهما أو قفوهما بعد الصلاة (وهو الحبس) فيحلفان أنهما ما كذبا وما بدلا، وأن ما شهدا به حق، ما كتما فيه شهادة وحكم بشهادتهما؛ فإن عثر بعد ذلك على أنهما كذبا أو خاناء، ونحو هذا مما هو إمّ، حلف رجلان من أولياء الموصي في السفر، وغرم الشاهدان ما ظهر عليهما.

فقد صح عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال في هذه الآية: ((هذا لمن مات وعنده المسلمون، فأمر الله أن يشهد في وصيته عدلين من المسلمين، ثم قال تعالى: **زَكَرَ كُفْرًا كَذِبًا**، فهذا لمن مات وليس عنده أحد من المسلمين، فأمر الله **وَعَلَىٰ كَيْفٍ شَاءَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ**، فإن ارتيب بشهادتهما استحلفا بعد الصلاة بالله: لا نشترى بشهادتنا ثمناً))^(٣).

(ج ١/ص ٥٣)، وسير أعلام النبلاء (ج ١٥/ص ٢٧).

(١) ينظر: مشكل الآثار للطحاوي (ج ١٠/ص ١٤٩).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٧/ص ٩٦).

(٣) رواه ابن جرير في تفسيره (ج ٥/ص ١١٠)، وابن النحاس في الناسخ (ج ٢/ص ٣٠٢، ح ٤٥٩)، قال الحافظ ابن حجر عن إسناد الطبري: ((رجالہ ثقات)). ينظر: فتح الباري (ج ٥/ص ٤٨٣).

قال الخازن: ((فإن قلت: ثبت بالآية والحديث أن الدواب والطيور أمم أمثالنا، وهذه المماثلة لم تحصل من كل الوجوه فيما يظهر لنا، فما وجه هذه المماثلة؟))^(١).

ثالثاً: دفع الإشكال

أولاً: قوله تعالى: **رُجِّدُ الَّذِينَ**.

دلّت هذه الآية على أن الدواب والطيور أمم أمثالنا، وليس في الآية ما يدل على وجه الشبه في هذه المثلية بيننا وبين الدواب والطيور؛ لأجل ذلك اختلف المفسرون في تعيين الأمر الذي حكم الله تعالى فيه بالمماثلة بين البشر وبين الدواب والطيور، وذكروا فيه أقوالاً:

القول الأول: أي: هم جماعات مثلكم.

والمعنى: أن الله **رَجَّلَ** خلقهم، وتكفل بأرزاقهم، وهم مثلنا في الموت والبعث والحشر، مكتوبة أرزاقها وآجالها كما كتبت أرزاقكم وآجالكم، والاعتصاص لمظلومها من ظالمها فلا ينبغي أن تظلموهم، ولا تجاوزوا فيهم ما أمرتم به. قال به أبو هريرة، واختاره الزجاج^(٢).
قال ابن قتيبة: ((أمم أمثالكم في الغذاء، وابتغاء الرزق، وتوقّي المهلك))^(٣).

القول الثاني: هي مثلنا في التسييح، والدلالة على معرفة الله وعبادته.

والمعنى: وما من دابة ولا طائر إلا وهو يسبح الله تعالى، ويدل على وحدانيته لو تأمل الكفار^(٤).

ونقل الواحدي عن ابن عباس: أن المماثلة حصلت من حيث إنهم يعرفون الله، ويوحّدونه، ويحمّدونه، ويسبحونه^(٥).

وإليه ذهب طائفة من المفسرين، منهم عطاء وغيره^(٦)، محتجين بقوله: **رُجِّدُ الَّذِينَ** [الإسراء: ٤٤]، وبقوله في صفة الحيوان: **رُجِّدُ الَّذِينَ كُذُّوا وَوُؤُؤُوا وَوُؤُؤُوا وَوُؤُؤُوا وَوُؤُؤُوا**

(١) ينظر: تفسير الخازن (ج ٢/ص ٣٨٦).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٦/ص ٤١٩)، والكشاف (ج ٢/ص ٢١)، وزاد المسير (ج ٣/ص ٣٥)، وتفسير البحر المحیط (ج ٤/ص ١٢٤)، واللباب في علوم الكتاب (ج ٨/ص ١٢٣).

(٣) ينظر: تفسير البغوي (ج ٣/ص ١٤١).

(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٦/ص ٤١٩)، واللباب في علوم الكتاب (ج ٨/ص ١٢٣).

(٥) ينظر: تفسير البحر المحیط (ج ٤/ص ١٢٥).

(٦) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١٢/ص ١٧٦).

[النور: ٤١].

القول الثالث: أصناف لهن أسماء تعرف بها كما تعرفون، قال به مجاهد^(١).

يريد أن كل جنسٍ من الحيوان أمةٌ؛ فالطير أمةٌ، والدواب والسباع أمة، قال عليه السلام: «لَوْلَا أَنَّ الْكِلَابَ أُمَّةٌ مِنَ الْأُمَمِ لَأَمَرْتُ بِقَتْلِهَا، فَاقْتُلُوا مِنْهَا كُلَّ أَسْوَدَ بَهِيمٍ»^(٢) فهي: تعرف بأسمائها مثل بني آدم يُعْرَفُونَ بأسمائهم، وَيَفْقَهُ بعضهم عن بعض^(٣).

الترجيح:

لو تأملنا في هذه الآية لوجدنا أن الله سبحانه وتعالى بيّن أن وجه المثلية في الدواب والطيور مع بني آدم، وهو أنهم أمم أمثالنا، لا أن لهم عقولاً أمثالنا، أو أنهم مكلفون أمثالنا، أو أن لهم جنساً كجنسنا، بل خصهم بأنهم أمم كما نحن أمة الأنس، لنا نظام نسير عليه، ونتعارف به في طلب المعيشة والتناكح، ويعرف بعضنا بعضاً، ويأكل القوي الضعيف، ثم يكون الجزاء والحساب، وهي مخلوقة لحكمة عرفنا منها ما عرفنا، وجهلنا منها ما جهلنا.

قال ابن القيم: ((وهذا يتضمن أنها أمم أمثالنا في الخلق والرزق والأكل والتقدير الأول، وأنها لم تُخَلِّقْ سُدى، بل هي مُعَبَّدة مُدَلَّلة، قد قُدِّرَ خَلْقُهَا وَأَجَلُهَا وَرِزْقُهَا وَمَا تُصِيرُ إِلَيْهِ، ثم ذكر عاقبتها ومصيرها بعد فنائها، ثم قال: ژ دژ دژ ژ، فذكر مبدأها ونهايتها، وأدخل بين هاتين الحالتين قوله: ژ چ چ دژ دژ ژ أي: كُلهَا قد كتبت وقُدِّرَت وأُحصيت قبل أن تُوجَد، وقال أيضاً: ثم يميتهم، ثم يحشرهم إليه))^(٤).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١١/ص ٣٤٥).

(٢) السبب في المنع من قتلهم كلهن: أن الكلاب أمة من الأمم، أي: أمة خلقت لمنافع، أو أمة تسبح، وهو إشارة إلى قوله: ژ چ چ دژ دژ ژ إلى قوله: ژ چ چ چ ژ . في الدلالة على الصانع والتسييح له.

قال الخطابي: ((إنه كره إفناء أمة من الأمم بحيث لا تبقى منها باقية؛ لأنه ما خلق الله تعالى خلقاً إلا وفيه نوع من حكمة، أي: إذا كان الأمر على هذا فلا سبيل إلى قتلهم كلهن، فاقتلوا أشرارهن، وهن السود البهيم الأسود الخالص أي: وأبقوا ما سواها لتنتفعوا بها في الحراسة وغيرها)). ينظر: حاشية السندي على النسائي (ج ٧/ص ١٨٥).

والحديث أخرجه الترمذي (ج ٤/ص ٧٨، ح ١٤٨٦)، وأبو داود (ج ٣/ص ٦٧، ح ٢٨٤٧) من طريق يونس بن عبيد، عن الحسن، عن عبد الله بن مغفل به، وابن ماجه (ج ٢/ص ١٠٦٩، ح ٣٢٠٥). قال الترمذي: ((حديث حسن صحيح)). وصححه الألباني في صحيح وضعيف سنن الترمذي (ج ٣/ص ٤٩٠).

(٣) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ٨/ص ١٢٤).

(٤) ينظر: شفاء العليل (ج ١/ص ٤٠).

قال الطبري: ((بل جعل ذلك كله أجناسًا مجنّسة وأصنافًا مصنفة، تعرف كما تعرفون، وتتصرف فيما سُخّرت له كما تتصرفون، ومحفوظ عليها ما عملت من عمل لها وعليها، ومُنبت كل ذلك من أعمالها في أم الكتاب))^(١).

ويضاف إلى ذلك ما هو مقرر عند علماء البلاغة من أن المشبه لا يماثل المشبه به من كل الوجوه، مثل: أحمد كالأسد، فليس يشبه الأسد من كل وجه.

ثانياً: قوله تعالى: **رُذُذُ ذُرِّ**.

اختلف في مرجع الضمير في هذه الآية على قولين:

القول الأول: أن الحشر في هذه الآية يرجع إلى الكفار، وما تخلل في هذه الآية من ذكر الدواب والطيور كلام معترض وإقامة حجج^(٢).

القول الثاني: أن الحشر في هذه الآية راجع وهو صائر لجميع الأمم من الدواب والطيور وغيرها.

لكن اختلفوا في حشر البهائم على مذهبين، مع اتفاقهم في ثبوت البعث والحشر لجميع الثقلين:

المذهب الأول: أن حشر الدواب موتها^(٣)، روي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: ((حشر الدواب والطيور موتها))^(٤).

المذهب الثاني: أن الدواب والطيور تحشر كما يحشر بنو آدم، كما جاء في خبر أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لتؤذن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة، حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء»^(٥).

ودل بهذا على أن البهائم تحشر يوم القيامة، وقد ذهب إلى هذا جمع من العلماء، منهم: أبو ذر، وأبو هريرة، وعمرو بن العاص، والحسن، وغيرهم^(٦).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١١/ص ٣٤٤).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٦/ص ٤٢١).

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٦/ص ٤٢١)، وفتح القدير (ج ٢/ص ١٦٤).

(٤) أخرجه ابن جرير (ج ١١/ص ٣٤٦)، وابن أبي حاتم (ج ٤/ص ١٢٨٦).

(٥) صحيح مسلم (ج ٨/ص ١٨، ح ٦٧٤٥).

(٦) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٦/ص ٤٢١)، والتذكرة للقرطبي (ص ٣٠٨)، واللباب في علوم الكتاب

وقد رد على هذا المذهب: بأن الحديث المقصود منه التمثيل على جهة تعظيم أمر الحساب والقصاص والاعتناء فيه، حتى يفهم منه أنه لا بد لكل أحد منه، وأنه لا محيص له عنه، وعضدوا هذا بما في الحديث في غير الصحيح عن بعض رواته من الزيادة فقال: «حتى يقاد للشاة الجلحاء من القرناء، وللحجر لما ركب على الحجر، وللعود لما خدش العود»^(١)؛ قالوا: فظهر من هذا أن المقصود منه التمثيل المفيد للاعتبار والتهويل؛ لأن الجمادات لا يعقل خطابها ولا ثوابها ولا عقابها، وقالوا: ولأن القلم لا يجري عليهم فلا يجوز أن يؤخذوا^(٢).

الترجيح:

إن الضمير في هذه الآية يعود إلى جميع الأمم التي هي أمثالنا من الدواب والطيور، وأنها ستحشر كما أننا سنحشر، إلا أن مصيرها غير مصيرنا، وهذا القول تشهد له الأدلة.

وأما القول: بأن الوحوش لا حساب عليها، وأنها تموت ولا يبقى لها أثر، قول مخالف لنصوص الكتاب والسنة.

والدليل على صحة القول الأول قول النبي ﷺ: «لتؤذن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة، حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء»، أي: الشاة التي ليس لها قرون تقتص من الشاة التي لها قرون!!.

فهذا حديث صحيح، ولا حاجة إلى صرفه عن ظاهره؛ إذ لا منافاة بين رفع التكليف وبين القصاص، والبهائم ليست مكلفة قطعاً، ولكن العدل الإلهي يقتضي أن لا تترك مظلمة بين اثنين من الكائنات إلا وقضى فيها بالإنصاف.

فالحكمة من حشرها إظهار العدل، وقد تكون شاهدة للبعد كالأضحية التي ورد أنها تأتي يوم القيامة بقرونها وأشعارها وأظلافها^(٣)، فحشر الدواب صحيح كما رآه المحققون،

(ج ٨/ص ١٢٩)، وفتح القدير (ج ٢/ص ١٦٤).

(١) هذه الزيادة لم أجد من خرجها، لكن تذكر كثيراً في كتب الوعظ، كما في التذكرة للقرطبي وغيره.

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٦/ص ٤٢١)، وفتح القدير (ج ٢/ص ١٦٤).

(٣) أخرجه الترمذي (ج ٤/ص ٨٣، ح ١٤٩٣)، وابن ماجه (ج ٢/ص ١٠٤٥، ح ٣١٢٦)، والحاكم (ج ٤/ص ٢٤٦، ح ٧٥٢٣)، والبيهقي (ج ٩/ص ٢٦١، ح ١٨٧٩٤) من طريق مسلم بن عمرو بن مسلم الحذاء المدني، عن عبد الله بن

الدواب تحشر، كما ورد ذلك عنه أنه قال: ((يحشر كل شيء حتى إن الذباب لتحشر))^(١).
ويؤيد ذلك ما جاء في تفسير آية التكوير، قال د. مساعد الطيار: ((اختلف السلف في
تفسير ژ ذت ت ژ، وما هو الحشر هنا:

١ - فجعله ابن عباس من طريق عكرمة: الموت، وقال الربيع بن خثيم: أتى عليها أمر الله

٢ - وقال أبي بن كعب من طريق أبي العالية: اختلطت .

وفسر قتادة من طريق سعيد بالجمع، قال: "هذه الخلائق موافية يوم القيامة، فيقضي الله
فيها ما يشاء"، وهذا تفسير معنى، ولم ينص فيه على مدلول اللفظ مطابقة، لكن يفهم من
قوله أن الحشر الجمع، والله أعلم.

وقد رجح الإمام ابن جرير قول قتادة، وأردفه بقول ابن عباس فقال: وأولى الأقوال في
ذلك بالصواب قول من قال: معنى ژ ت ژ: جمعت فأमितت؛ لأن المعروف في كلام العرب
من معنى الحشر: الجمع، ومنه قول الله: ژ ت ت ژ [ص: ١٩] يعني: مجموعة، وقوله: ژ چ ج ژ
[النازعات: ٢٣]، وإنما يحمل تأويل القرآن على الأغلب الظاهر من تأويله، لا على الأنكر
المجهول^(٢).

ولعلك تلاحظ أنه استشهد لمعنى الجمع، ولم يستشهد لمعنى الموت الذي ذكره في أول
كلامه! وتفسير ابن عباس يظهر منه أن هذه الدلالة اللغوية للحشر مختصة بحشر الحيوانات
في آخر الزمان، حيث قال: "حشر البهائم: موتها، وحشر كل شيء: الموت، غير الجن
والإنس، فإنهما يوقفان يوم القيامة". وإن لم تحمله على ذلك، فإنك ستلاحظ أنه أفاد زيادة
على معنى الجمع؛ أي: نتيجة هذا الجمع ولازمه، وهو مآل هذه الحيوانات بعد هذا الحشر،
والله أعلم.

أما تفسير أبي بن كعب، فإن لم تحمله على أنه معنى لغوي آخر للحشر، فإنه من لوازم
الحشر؛ أي: أن جمع هذه الحيوانات جعلها تختلط ببعضها دون خوف أو غيره مما كان من

(١) أخرجه ابن أبي حاتم (ج ٤/ص ١٣٢٣). وقال السيوطي في الدر المنثور (ج ٨/ص ٤٢٩): ((أخرجه ابن المنذر،
وابن أبي حاتم)).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢٤/ص ٢٤٢).

حالها قبل ذلك، والله أعلم^(١).

وقد ورد في حشر البهائم يوم القيامة أدلة كثيرة تعضد هذا القول وترجحه،
منها:

ما ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: «ما من دابة إلا و هي مُصِيحَةٌ بأذنها يوم الجمعة تنتظر
قيام الساعة»^(٢).

وقال ﷺ: «لا يسمع مَدَى صوتِ المؤذن جن ولا إنس ولا شجر ولا مدر ولا شيء إلا
شهد له يوم القيامة»^(٣).

نسأل الله الذي لا إله إلا هو أن يحشرنا وإياكم في زمرة النبيين، وأن يبعثنا وإياكم مبعث
الصالحين، إنه ولي ذلك والقادر عليه، والله أعلم.

(١) ينظر: تفسير جزء عم للدكتور مساعد الطيار (ص ١٠٨).

(٢) أخرجه مالك في الموطأ (ج ١/ص ١٠٨، ح ٢٤١)، وأحمد (ج ٢/ص ٤٨٦، ح ١٠٣٠٨)، وأبو داود (ج ١/ص ٢٧٤، ح ١٠٤٦)، والترمذي (ج ٢/ص ٣٦٢، ح ٤٩١)، والنسائي (ج ١/ص ٣٦٩، ح ٦٣١)، وابن حبان (ج ٧/ص ٧، ح ٢٧٧٢)، والحاكم (ج ١/ص ٤١٣، ح ١٠٣٠) وقال: ((صحيح على شرط الشيخين))، وألفاظهم

مختلفة. وصححه الألباني في صحيح وضعيف الجامع الصغير (ج ١٣/ص ١٧).

(٣) صحيح البخاري (ج ١/ص ٢٢١، ح ٥٨٤).

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى:

ث ه ه ع ع ع ك ك ك ك و و و^(١)

أولاً: نص الإشكال

نقل الطاهر عن الفخر أنه قال: ههنا إشكالان، هما: أن الناس اتفقوا على أن سورة الأنعام نزلت دفعة واحدة؛ فكيف يصح أن يقال: إن سبب نزول هذه الآية كذا. وأن الكفار كانوا مقرين بالله تعالى، وكانوا يقولون: عبدنا الأصنام لتكون شفعاؤنا عند الله؛ فكيف يعقل إقدام الكفار على شتم الله تعالى^(٢).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

ذكر الطاهر إشكالين في هذه الآية نقلهما عن الرازي، وذكرهما أيضاً غير واحد من المفسرين.

الإشكال الأول: في النزول، وسيأتي في مبحثه - إن شاء الله -.

والثاني: في تصور معنى الآية، وهو كيف هؤلاء القوم يعترفون بأن الله هو الخالق الرازق، ثم يسبونه ويشتمونه، فيستحيل عادة إقدامهم على شتم الإله الذين هم مقرون بربوبيته سبحانه وتعالى، وهم مع ذلك ما يعبدون الأصنام إلا لتقربهم إلى الله زلفى؛ فقولهم يناقض ما يعتقدونه، أو أن سبهم لله ليس على ظاهره.

قال الرازي: ((واعلم أنا قد دللنا على أن القوم كانوا مقرين بوجود الإله تعالى؛ فاستحال إقدامهم على شتم الإله^(٣)).

وقال ابن عادل: إن الكفار كانوا مقرين بالله تعالى؛ لقوله -تبارك وتعالى-: **ث ه ه ع ع ع ك ك ك و و و** [لقمان: ٢٥]، وكانوا يقولون: إنما نعبد الأصنام لتصير شفعاؤنا عند الله، فكيف يعقل إقدامهم على شتم الله وسبه^(٤).

(١) سورة الأنعام: ١٠٨.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١٣/ص ١١٤)، والتحرير والتنوير (ج ٧/ص ٤٢٨).

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١٣/ص ١١٤).

(٤) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ٨/ص ٣٦٣).

وأما الجواب الثاني: أنهم سيتجرؤون لشتم الرسول ﷺ إذا شتمتم أصنامهم، وأن الله سبحانه أجرى شتم الرسول مجرى شتمه.

فهذا القول بعيد كما ذكر ذلك: أبو حيان، والطاهر.

لأنهم ما فتؤوا يسبون الرسول ﷺ بألسنتهم بألوان من الكذب والسخرية، بل زادوا على ذلك أنهم تطاولوا عليه بأفعالهم، وآذوه أشد الإيذاء.

وهذا الجواب خلاف لظاهر الآية: *زُكِّ كُزُّ،* ولم يقل: فیسبوا رسول الله، وأنهم إذا سبوك فكأنهم يسبون الله.

وإن كان هذا من لازمه، وهو أن القدح في نبوته ﷺ قدح في الألوهية؛ لأن الله هو الذي أرسله وطهره وعصمه وكَمَلَه، لكن الآية لا تفيد ذلك، ولم يقل به أحد من المفسرين وغيرهم من العلماء.

يقول شيخ الإسلام: ((إن سب النبي -عليه الصلاة والسلام- يتعلق به حقان: حق لله، وحق للآدمي. فأما حق الله فهو ظاهر، وهو القدح في رسالته وكتابه ودينه))^(١).

ثم إن الجواب الثالث الذي ذكره الرازي ومال إليه الطاهر وصدر به قوله، لم يرتضه أبو حيان، وجعل جميع هذه التأويلات الثلاث التي ذكرها الرازي بعيدة، والسبب الذي حمله على هذه التأويلات هو اعتقاده أن المشركين الذين يشركون مع الله إلهاً آخر يستحيل أن يتجرأ واحد منهم على سب الإله.

قال أبو حيان: ((وهذه احتمالات مخالفة للظاهر، وإنما أوردها لأنه ذكر أن المعترفين بوجود الصانع لا يجسرون أن يقدموا على سبه تعالى))^(٢). وهذا ما سأجيب عليه في القول الراجع.

الترجيح:

أقول في الجواب عن القول بأن المشركين يستحال أن يسبوا الله: وأي سب أعظم لله من

(١) ينظر: الصارم المسلول (ج ٢/ص ٨٤٤).

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٤/ص ٢٠٢).

نسبة الولد له، وأنه اتخذ صاحبة، وأن يده مغلولة حلالاً وتقدست أسمائه، وأي ذنب أعظم من الشرك والجهل بالله، يقول الله تعالى: **ثُرْتُكَ بِكَ كَكُوكُ** [الأنعام: ٢١].

وإن سب الله واقع من المشركين إما تصريحاً أو إيماءً.

فإن كان تصريحاً فالذي حملهم على ذلك جهلهم بالله وبعظمته، ولم يقدره حق قدره، أو بسبب اللجاج والغضب، وانتصاراً لأصنامهم.

قال أبو حيان: ((**ثُرْتُكَ كُوكُ أَي:** أنهم يقدمون على سب الله إذا سب آلهتهم، وإن كانوا معترفين بالله تعالى، لكن يحملهم على ذلك انتصارهم لآلهتهم، وشدة غيظهم لأجلها؛ فيخرجون عن الاعتدال إلى ما ينافي العقل، كما يقع من بعض المسلمين إذا اشتد غضبه وانحرف فإنه قد يلفظ بما يؤدي إلى الكفر نعوذ بالله من ذلك))^(١).

وقال الألويسي: ((يحتمل أن يراد سبهم له عز اسمه صريحاً، ولا إشكال بناء على أن الغضب والغيظ يحملهم على ذلك، ألا ترى أن المسلم قد تحمله شدة غيظه على التكلم بالكفر!!)).

ومما شاهدناه أن بعض جهلة العوام عندما أكثر الرافضة من سب الشيخين -رضي الله تعالى عنهما- عنده، فغاظهم ذلك جداً، فسب علياً عليه السلام، فسئل عن ذلك؟ فقال: ما أردت إلا إغاظتهم، ولم أر شيئاً يغيظهم مثل ذلك، فاستتيب عن هذا الجهل العظيم))^(٢).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ((كان المسلمون يسبون أوثان الكفار، فيردون عليهم، فهامهم الله تعالى أن يستسبوا لربهم قوماً جهلة لا علم لهم بالله، وذلك أنه في اللجاجة أن يسب الجاهل من يعظمه مراغمة لعدوه إذا كان يعظمه أيضاً، كما قال بعض الحمقى:

سبوا علياً كما سبوا عتيقكم كفرأ بكفر وإيماناً بإيمان

وكما يقول بعض الجهال: مقابلة الفاسد بمثله))^(٣).

أو أن يكون غير صريح: بل من لازم كلامهم، حيث إنه فيه سب لله وهم لا يشعرون

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٤/ص ٢٠٢).

(٢) ينظر: روح المعاني (ج ٧/ص ٢٥١).

(٣) ينظر: الصارم المسلول (ص ٤٩٣).

بذلك، أو يذكرون أشياء لا تليق بذاته المقدسة سبحانه.

قال الراغب: ((وسبهم الله ليس على أنهم يسبون صريحاً، ولكن يخوضون في ذكره، فيذكرونه بما لا يليق به، ويتمادون في ذلك بالمجادلة، فيزدادون في ذكره بما تنزه تعالى عنه، ومنه قول الشاعر: ونشتم بالأفعال لا بالتكلم))^(١).

قال الشنقيطي في قوله تعالى: ﴿يَجْجِجُ بِجُجُجٍ جُجُجُجٍ جُجُجُجٍ جُجُجُجٍ﴾ [الحج: ٣]: ((ذكر جل وعلا في هذه الآية الكريمة: أن من الناس بعضاً يجادل في الله بغير علم، أي: يخاصم في الله بأن ينسب إليه ما لا يليق بجلاله وكماله، كالذي يدعي له الأولاد والشركاء، ويقول: إن القرآن أساطير الأولين، ويقول: لا يمكن أن يحيي الله العظام الرميم، كالنضر بن الحارث، والعاص بن وائل، وأبي جهل بن هشام، وأمثالهم من كفار مكة الذين جادلوا في الله ذلك الجدال الباطل بغير مستند من علم عقلي، ولا نقلي، ومع جدالهم في الله ذلك الجدال الباطل يتبعون كل شيطان مرید))^(٢).

وقال الطاهر: ((ژ و ژ و ژ حال من ضمير (يسبوا)، أي: عن جهالة، فهم لجهلهم بالله لا يزعمهم وازع عن سبه، ويسبونه غير عالين بأهم يسبون الله؛ لأهم يسبون من أمر محمداً ﷺ بما جاء به، فيصادف سبهم سب الله تعالى؛ لأنه الذي أمره بما جاء به))^(٣).

وفي قوله تعالى: ﴿يَجْجِجُ بِجُجُجٍ جُجُجُجٍ جُجُجُجٍ جُجُجُجٍ﴾ [الأنعام: ١٠٠] يقول ابن كثير: ((بغير علم بحقيقة ما يقولون، ولكن جهلاً بالله وبعظمته، وأنه لا ينبغي إن كان إلهاً أن يكون له بنون وبنات ولا صاحبة، ولا أن يشركه في خلقه شريك))^(٤).

ومن الأمثلة أيضاً على ذلك: ما جاء في الحديث القدسي: «يؤذيني ابن آدم، يسب

(١) ينظر: المفردات في غريب القرآن (ص ٢٢٠).

وهذا البيت لمعبد بن علقمة وتماه:

وتجهل أيدينا ويحلم رأينا ونشتم بالأفعال لا بالتكلم

ينظر: ديوان الحماسة للمرزوقي (ج ١/ص ٢٥٢)

(٢) ينظر: أضواء البيان (ج ٥/ص ١٦).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٧/ص ٤٣٢).

(٤) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٣/ص ٣٠٨).

الدهر وأنا الدهر، بيدي الأمر أقلب الليل والنهار»^(١).

قال ابن القيم: ((فإن من سب الدهر من الخلق لم يقصد سب الله سبحانه، وإنما قصد أن يسب من فعل به ذلك الفعل، مضيفاً له إلى الدهر؛ فيقع السب على الله؛ لأنه هو الفاعل في الحقيقة، سواء قلنا: إن الدهر اسم من أسماء الله تعالى كما قال نعيم بن حماد، أو قلنا: إنه ليس باسم، وإنما قوله: «أنا الدهر» أي: أنا الذي أفعل ما ينسبونه إلى الدهر، ويوقعون السب عليه، كما قال أبو عبيدة و الأكثرون))^(٢).

(١) صحيح البخاري (ج ٤/ص ١٨٢٥، ح ٤٥٤٩).

(٢) ينظر: الصارم المسلول (ج ١/ص ٤٩٣).

وما يشعركم أني لو ذهبت إليه لحضر، كان المعنى: أني لو ذهبت إليه بنفسي فإنه لا يحضر أيضاً، فكذا ههنا قوله: $\text{ث } \square \square \square \text{ ي ي ي}$ ، معناه: أنها إذا جاءت آمنوا، وذلك يوجب مجيء هذه الآيات، ويصير هذا الكلام عذراً للكفار في طلب الآيات، والمقصود من الآية دفع حجتهم في طلب الآيات، فهذا تقرير كلام الخليل^(١).

وقال أبو حيان: ((أما على إقرار أن $\text{ث } \square \square \square$ معمول لـ $\text{ث } \square$ ، وبقاء $\text{ث } \square$ على النفي؛ فيشكل معنى هذه القراءة؛ لأنه يكون المعنى $\text{ث } \square \square$ أي الكفار بانتفاء إيمانكم إذا جاءتكم الآية المقترحة، والذي يناسب صدر الآية $\text{ث } \square \square$ بوقوع الإيمان منكم إذا جاءت^(٢).

وفي هذه الآية أربع قراءات، أوردها علماء القراءات والتفسير ووجهوها، وذكروا المعنى المترتب على كل قراءة، وهي كالتالي:

القراءة الأولى: كسر الهمزة والياء، وهي قراءة ابن كثير وأبي عمرو وأبي بكر بخلاف عنه في كسر الهمزة، وهذه قراءة واضحة، أخبر تعالى أنهم لا يؤمنون ألبتة على تقدير مجيء الآية، وتم الكلام عند قوله: $\text{ث } \square \square \square$ ، ومتعلق $\text{ث } \square \square$ محذوف، أي: وما يشعركم ما يكون؛ فإن كان الخطاب للكفار كان التقدير: وما يشعركم ما يكون منكم، ثم أخبر على جهة الالتفات بما علمه من حالهم لو جاءتهم الآيات.

وإن كان الخطاب للمؤمنين كان التقدير: وما يشعركم أيها المؤمنون ما يكون منهم، ثم أخبر المؤمنين بعلمه فيهم .

القراءة الثانية: كسر الهمزة والتاء، وهي عن أبي بكر عن عاصم، والمناسب أن يكون الخطاب للكفار في هذه القراءة، كأنه قيل: وما يدريك أيها الكفار ما يكون منكم، ثم أخبرهم على جهة الجزم أنهم لا يؤمنون على تقدير مجيئها.

القراءة الثالثة: فتح الهمزة والياء، وهي قراءة نافع والكسائي وحفص، فالظاهر أن الخطاب للمؤمنين، والمعنى: وما يدريك أيها المؤمنون أن الآية التي تقترحونها إذا جاءت لا يؤمنون بها.

(١) ينظر: تفسير الرازي (ج ٦/ص ٤٣٥).

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٤/ص ٢٠٥).

القراءة الرابعة: فتح الهمزة والتاء، وهي قراءة ابن عامر وحمزة، والظاهر أنه خطاب للكفار، والمعنى: وما يدريكم أيها الكفار أن الآية التي تقترحونها إذا جاءت لا تؤمنون أنتم بها^(١).

والإشكال في هذه الآية هو في المعنى المراد بالقراءة الثالثة والرابعة.

ثالثاً: دفع الإشكال

قبل أن ندفع الإشكال عن هذه الآية لنعلم أن جميع المفسرين التمسوا لهذا النظم القرآني التوجيهات الكثيرة للكشف عن معنى الآية.

فأما قراءة الكسر فهي واضحة ولا إشكال؛ لأنها تفيد استئناف كلام جديد، وتم المعنى عند قوله: $\text{ث} \square \square \text{ث}$.

قال السمين الحلبي: ((فأما قراءة الكسر فواضحة استجودها الناس: الخليل وغيره؛ لأن معناها استئناف إخبار بعدم إيمان مَنْ طُبِعَ على قلبه ولو جاءتهم كل آية))^(٢).

قال ابن جرير: ((خوطب بقوله: $\text{ث} \square \square \text{ث}$ المشركون المقسمون بالله لعن جاءتهم آية ليؤمنن، وانتهى الخبر عند قوله: $\text{ث} \square \square \text{ث}$ ، ثم استؤنف الحكم عليهم بأنهم لا يؤمنون عند مجيئها استئنافاً مبتدأ، وهذا على قراءة الكسر))^(٣).

وقال الزمخشري: ((وقرئ $\text{ث} \square \square \text{ث}$ بالكسر، على أن الكلام قد تمَّ قبله، بمعنى: وما يشعركم ما يكون منهم، ثم أخبرهم بعلمه فيهم فقال: إنها إذا جاءت لا يؤمنون))^(٤).

وقال أبو حيان: ((وقراءة الكسر قراءة واضحة؛ لأن معناها استئناف إخبار بعدم إيمان من طبع على قلبه ولو جاءتهم كل آية))^(٥).

وأما قراءة الفتح فهو الإشكال في هذه الآية، وهي القراءة الثالثة والرابعة كما مر معنا في

(١) ينظر: النشر في القراءات العشر (ج ٢/ص ٢٩٥)، والحجة في القراءات السبع (ج ١/ص ١٤٧)، وتفسير البحر المحيط (ج ٥/ص ٢٣٠).

(٢) ينظر: الدر المصون (ج ٥/ص ١٠٥).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٢/ص ٣٩).

(٤) ينظر: الكشاف (ج ٢/ص ٥٤).

(٥) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٤/ص ٢٠٣).

تحرير الإشكال.

فقد أشكل على المفسرين معنى فتح الهمز في $\text{ث} \square \text{ث}$ مع ما بعدها، واختلفوا في ذلك إلى سبعة أقوال، وهي كالتالي:

القول الأول: وقوع $\text{ث} \square \text{ث}$ بمعنى لعل^(١).

حكى الخليل: أتيت السوق أنك تشتري لنا منه شيئاً، أي: لعلك^(٢).

وقد اختار هذا القول ابن جرير، وذكر عليه شواهد من أشعار العرب^(٣).

وقال القرطبي: ((وهو في كلام العرب كثير "أن" بمعنى لعل، وحكى الكسائي أنها كذلك في مصحف أبي بن كعب))^(٤).

وقال أبو حيان: ((وعلى تأويل (أن) بمعنى لعل، وكون $\text{ث} \text{ى} \text{ث}$ نفيًا أي: وما يدريكم بحالهم لعلها إذا جاءت لا يؤمنون بها))^(٥).

وقال ابن هشام: ((رجحه الزجاج، وقال: إنهم أجمعوا عليه، ورده الفارسي^(٦) فقال: التوقع الذي في لعل ينافية الحكم بعدم إيمانهم، يعني في قراءة الكسر، وهذا نظير ما رجع به الزجاج كون لا غير زائدة)).

ثم قال: ((وقد انتصروا لقول الخليل بأن قالوا يؤيده أن (يشعركم) و(يدريكم) بمعنى واحد، وكثيراً ما تأتي لعل بعد فعل الدراية، نحو: $\text{ث} \text{ى} \text{ث}$ [عبس: ٣]، وأن في مصحف أبي: {وما أدراكم لعلها})^(٧).

الثاني: أن تكون $\text{ث} \text{ى} \text{ث}$ صلة، وهذا رأي الخليل^(٨) والكسائي^(١) والفراء^(٢)؛ فيكون

(١) ينظر: الدر المصون (ج ٥/ص ١٠٥).

(٢) ينظر: معاني القرآن النحاس (ج ٢/ص ٤٧٣).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٢/ص ٤٣).

(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٧/ص ٦٥)، فتح القدير (ج ٢/ص ٤٦٣).

(٥) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٤/ص ٢٠٥).

(٦) هو الحسن بن عبد الغفار الفسوي المعتزلي، من مؤلفاته الحجة، مات سنة (٣٧٧هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (ج ١٦/ص ٣٧٩).

(٧) ينظر: مغني اللبيب (ص ٣٣١).

(٨) هو الخليل بن أحمد الفراهيدي، أبو عبد الرحمن، صاحب العربية، ومنشئ علم العروض، مات سنة (١٧٠هـ).

التقدير: وما يشعركم أنها إذا جاءت يؤمنون، والمعنى على هذا: أنها لو جاءت لم يؤمنوا، فزيدت كما زيدت في قوله تعالى: **ژ چ چ چ چ چ چ ژ** [الأنبياء: ٩٥]، وفي قوله: **ژ ژ و و ژ و ژ** [ص: ٧٥].

وقال الشوكاني: ((وضعف الزجاج والنحاس وغيرهما زيادة **ژ** **ی** **ژ**، وقالوا: هو غلط وخطأ))^(٣).

قال الزجاج: ((والذي ذكر أن **ژ** **ی** **ژ** لغوٌ غلط؛ لأنَّ ما يكون لغواً لا يكون غير لغو، ومن قرأ بالكسر فالإجماع على أن **ژ** **ی** **ژ** غير لغو؛ فليس يجوز أن يكون معنى لفظه مرةً النفيةً ومرةً الإيجاب في سياق واحد))^(٤).

وقال النحاس: ((وهذا عند البصريين غلط؛ لأنَّ **ژ** **ی** **ژ** تكون زائدة في موضع تكون فيه نافيةً))^(٥).

وانتصر الفارسي لقول الفراء، ونفى عنه الغلط، فإنه قال: ((يجوز أن تكون **ژ** **ی** **ژ** في تأويلٍ زائدةً، وفي تأويلٍ غير زائدة كقول الشاعر:

أبي جوذُه لا البخلَ واستعجلتُ نَعْمَ به من فتى لا يمنع الجودَ نائِلُه
يُنشد بالوجهين أي بنصب: "البخل" وجره، فَمَنْ نَصَبَه كانت زائدة، أي: أبي جوذُه
البخل، ومن خفض كانت غير زائدة))^(٦).

قال أبو حيان: ((والظاهر أنه خطاب للكفار، ويتضح معنى هذه القراءة على زيادة **ژ** **ی**

ينظر: سير أعلام النبلاء (ج ٧/ص ٤٢٩).

(١) هو علي بن حمزة بن عبد الله الكسائي (١١٩-١٨٩هـ)، من كبار النحويين، ينظر: تهذيب التهذيب (ج ٧/ص ٣١٣).

(٢) هو العلامة، صاحب التصانيف، يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الأسدي مولاهم الكوفي النحوي، أبو زكريا الفراء، صاحب الكسائي (ت ٢٠٧هـ). ينظر: تاريخ بغداد (ج ١٤٦/ص ١٤٦).

(٣) ينظر: فتح القدير (ج ٢/ص ٢٢٠).

(٤) ينظر: الدر المصون (ج ٥/ص ١٠٦).

(٥) ينظر: معاني القرآن النحاس (ج ٢/ص ٤٧٣).

(٦) ينظر: الدر المصون (ج ٥/ص ١٠٦).

ث، أي: وما يدريكم أنكم تؤمنون إذا جاءت كما أقسمتم عليه^(١).

قال ابن كثير: ((والفتح على أنه معمول ث □ ث، وعلى هذا فتكون ث ي ث في قوله: ث □ □ ي ي يث صلة))^(٢).

الثالث: فتح همزة "إن" على تقدير لام العلة، والتقدير: إنما الآيات التي يقترحونها عند الله لأنها إذا جاءت لا يؤمنون، ث □ □ ث اعتراض، وصار المعنى: إنما الآيات عند الله، أي: المقترحة لا يأتي بها لانتفاء إيمانهم وإصرارهم على كفرهم^(٣).

وقال أبو حيان: ((وكذلك يصح معناها على تقدير أي، على أن تكون أنها علة أي ث □ □ □ □ ث فلا يأتيكم بها لأنها ث □ ي يث وما يشعركم بأنكم تؤمنون))^(٤).

الرابع: أن في الكلام حذف معطوف على ما تقدم. قال أبو جعفر النحاس في معانيه: ((وقيل في الكلام حذف، المعنى: وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون أو يؤمنون))، فحذف هذا لعلم السامع، وقدره غيره: ما يشعركم بانتفاء الإيمان أو وقوعه^(٥).

وقال أبو حيان: ((وكذلك يصح المعنى على تقدير حذف المعطوف، أي: وما يدريكم بانتفاء إيمانكم إذا جاءت أو وقوعه؛ لأن مأل أمركم مغيب عنكم، فكيف تقسمون على الإيمان إذا جاءتكم الآية))^(٦).

وقال البغوي: ((فيه حذف، وتقديره: وما يشعركم أنها إذا جاءت يؤمنون أو لا يؤمنون؟))^(٧).

الخامس: أن "ما" حرف نفي، يعني: أنه نقي شعورهم بذلك، وعلى هذا فيطلب لث □ ث فاعل.

ف قيل: هو ضمير الله تعالى أضمر للدلالة عليه، وفيه تكلفٌ بعيد، أي: وما يُشعركم الله

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٤/ص ٢٠٥).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٣/ص ٣١٦).

(٣) ينظر: الدر المصون (ج ٥/ص ١٠٦).

(٤) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٤/ص ٢٠٥).

(٥) ينظر: معاني القرآن النحاس (ج ٢/ص ٤٧٣).

(٦) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٤/ص ٢٠٥).

(٧) ينظر: تفسير البغوي (ج ٣/ص ١٧٨).

أنها إذا جاءت الآيات المقترحة لا يؤمنون^(١).

وقال الألوسي: (("ما" استفهامية إنكارية على ما قاله غير واحد، لا نافية؛ لما يلزم عليه من بقاء الفعل بلا فاعل، وجعله ضمير الله تعالى تكلف أو غير مستقيم إلا على بعد))^(٢).

السادس: أن تكون "ما" نكرة موصوفة.

قال الطاهر: ((وأما وجه كون الواو في قوله: $\square \square \square$ ژ واو الحال؛ فتكون (ما) نكرة موصوفة بجملة ژ $\square \square$ ژ، ومعناها: شيء موصوف بأنه يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون، وهذا الشيء هو ما سبق نُزوله من القرآن، مثل قوله تعالى: $\square \square \square \square \square \square \square \square \square \square$ ژ [يونس: ٩٦-٩٧]، وكذلك ما جرّبوه من تلوّن المشركين في التفصّي من ترك دين آبائهم، فتكون الجملة حالاً، أي: والحال أنّ القرآن والاستقراء أشعركم بكذبهم، فلا تطمعوا في إيمانهم لو جاءتهم آية، ولا في صدق أيمانهم، قال تعالى: $\square \square \square \square \square \square \square \square \square \square$ ژ [التوبة: ١٢]، وإيّي لأعجب كيف غاب عن المفسّرين هذا الوجه من جعل (ما) نكرة موصوفة، في حين أنّهم تطرّقوا إلى ما هو أغرب من ذلك))^(٣).

ويرد على هذا القول لو كان عند المؤمنين ذاك الشعور ما طلبوا من الله الآيات طمعاً في إيمانهم.

وأما على قراءة (تاء الخطاب)؛ فإنه لا يستقيم ذلك المعنى.

السابع: أنّ ژ $\square \square$ ژ غير مزيدة، وليس في الكلام حذف بل المعنى كما قال الزمخشري: ((ژ $\square \square$ ژ وما يدريكم ژ $\square \square$ ژ - أن الآيات التي يقترحونها- إذا جاءت لا يؤمنون بها، يعني: أنا أعلم أنها إذا جاءت لا يؤمنون بها، وأنتم لا تدّزؤون بذلك، وذلك أن المؤمنين كانوا حريصين على إيمانهم وطامعين فيه إذا جاءت تلك الآية ويتمنون مجيئها، فقال $\square \square \square \square$ ژ: "وما يدريكم أنّهم لا يؤمنون" على معنى: أنكم لا تدّزؤون ما سبق علمي بهم أنّهم لا يؤمنون، ألا ترى إلى قوله: $\square \square \square \square \square \square \square \square \square \square$ ژ [الأنعام: ١١٠])^(٤).

(١) ينظر: الدر المصون (ج ٥/ص ١٠٦).

(٢) ينظر: تفسير الألوسي (ج ٥/ص ٤٧٧).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٧/ص ٤٣٩).

(٤) ينظر: الكشاف (ج ٢/ص ٥٤).

الترجيح:

الصحيح القول السابع، وأن هذه الجملة لا زيادة فيها ولا حذف، و"ما" استفهامية بمعنى النفي، أو الإخبار عنهم بعدم العلم، وهذا إذا كان الخطاب للمؤمنين، وفيه اعتذار للمؤمنين. فالله سبحانه وتعالى يبين أن مجيء الآيات قد لا يستوجب التصديق والإيمان بها، بل قد يصل الأمر عند نزول الآيات أن الله يقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة، وكذلك يتركهم في طغيانهم يعمهون، وهذا ما تفيده الآيات، وهو إخبار من الله بعلمه وما هو واقع بهم.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: ((يبين سبحانه أن مجيء الآيات لا يوجب الإيمان بقوله تعالى: $\square \square \square \square \square \square \square \square$ أي: فتكون هذه الأمور الثلاثة أن لا يؤمنوا، وأن نقلب أفئدتهم وأبصارهم، وأن نذرهم في طغيانهم يعمهون، أي: وما يدريكم أن الآيات إذا جاءت تحصل هذه الأمور الثلاثة، وبهذا المعنى تبين أن قراءة الفتح أحسن))^(١).

قال شيخ الإسلام في (تفسير آيات أشكلت حتى لا يوجد في طائفة من كتب التفسير إلا ما هو خطأ)، قال: منها قوله: $\square \square \square \square \square \square \square \square$ أي: $\square \square \square \square$ ، والآية بعدها. أشكلت قراءة الفتح على كثير؛ بسبب أنهم ظنوا أن الآية بعدها جملة مبتدأ، وليس كذلك، لكنها داخلة في خبر أن، والمعنى: إذا كنتم لا تشعرون أنها إذا جاءت لا يؤمنون وأنا أفعل بهم هذا، لم يكن قسمهم صدقاً، بل قد يكون كذباً، وهو ظاهر الكلام المعروف أنها "أن" المصدرية، ولو كان $\square \square$ إلخ، كلاماً مبتدأً لزم أن كل من جاءته آية قلب فؤاده،

(١) ينظر: العقيدة الأصفهانية (ص ١٧٩).

فائدة: ينبغي إذا صحت القراءة المتواترة أن لا يقال: هذه أحسن من هذه، أو أجود؛ لأنها في الصحة سواء. نقل السيوطي عن أبي جعفر النحاس: أن السلامة عند أهل الدين إذا صحت القراءة ألقى يقال: إحداهما أجود؛ لأنها جميعاً عن النبي ﷺ فيأثم من قال ذلك، وكان رؤساء الصحابة ينكرون مثل هذا، وذلك لأن اختلاف القراءة عند المسلمين صواب بإطلاق، وليس كاختلاف الفقهاء صواباً يحتمل الخطأ.

وقد يحمل كلام شيخ الإسلام على ما ذكره الطاهر: من أن كثيراً من العلماء كان لا يرى مانعاً من ترجيح قراءة على غيرها، وقد سئل ابن رشد عما يقع في كتب المفسرين والمعربين من اختيار إحدى القراءتين المتواترتين وقولهم هذه القراءة أحسن أذاك صحيح أم لا، فأجاب: أما ما سألت عنه مما يقع في كتب المفسرين والمعربين من تحسين بعض القراءات واختيارها على بعض لكونها أظهر من جهة الإعراب، وأصح في النقل، وأيسر في اللفظ فلا ينكر ذلك. ينظر الإتيان (ج ١/ص ٢٢٠)، ومقدمة التحرير والتنوير (ج ١/ص ٦٢).

وليس كذلك، بل قد يؤمن كثير منهم.

بل يقال: $\text{ث} \square \square \square \text{ى} \text{ى} \text{ى} \text{ى} \text{ى} \square \square \square$ أي: يتركون الإيمان، ونحن نقلب أفئدتهم لكونهم لم يؤمنوا أول مرة، أي: ما يدريكم أنه لا يكون هذا وهذا حينئذ.

ومن فهم معنى الآية عرف خطأ من قال: "أن" بمعنى لعل، واستشكل قراءة الفتح، بل يعلم حينئذ أنها أحسن من قراءة الكسر، وهذا باب واسع^(١).

قال الألوسي: وإن كان الاستفهام بمعنى "لا"، يقال ما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون بإثبات "لا" على معنى: لا تعلمون أنهم لا يؤمنون، فلذا توقعتم إيمانهم ورغبتهم في نزول آية لهم؛ وهذا هو المراد ويرجع إلى إقامة عذر المؤمنين في طلبهم ذلك ورغبتهم فيه^(٢).

وأما إذا كان الخطاب للكافرين فـ"ما" استفهامية بمعنى الإنكار عليهم بعدم الإيمان.

قال السمين: ((وإنما يُشكَل إذا جَعَلْنَا "أَنَّ" معمولَةً لـ $\text{ث} \square \text{ث}$ وجَعَلْنَا $\text{ث} \text{ى} \text{ى} \text{ى} \text{ى} \text{ى}$ نافيةً غير زائدة؛ إذ يكون المعنى: وما يدريكم أيها المشركون بانتفاء إيمانكم إذا جاءتكم، ويزول هذا الإشكال بأنَّ المعنى: أيُّ شيء يدريكم بعدم إيمانكم إذا جاءتكم الآيات التي اقترحتموها؟ يعني: لا يمرُّ هذا بخواطركم، بل أنتم جازمُونَ بالإيمان عند مجيئها لا يصدُّكم عنه صادُّ، وأنا أعلم أنكم لا تؤمنون وقت مجيئها لأنكم مطبوعٌ على قلوبكم))^(٣).

وقال ابن عادل: ((وهذا الوجه هو اختيار أبي حيان، فإنه قال: "ولا يحتاج الكلام إلى زيادة $\text{ث} \text{ى} \text{ى} \text{ى} \text{ى} \text{ى}$ ، ولا إلى هذا الإضمار، يعني: حذف المعطوف، ولا إلى "أن" بمعنى لعل، وهذا كله خروج عن الظاهر لغير ضرورة، بل حملة على الظاهر أولى، وهو واضح سائغ، أي: وما يشعركم ويدريكم بمعرفة انتفاء إيمانهم، لا سبيل لكم إلى الشعور بها))^(٤).

أما القول الأول: فإنه يترجح لكثرة من قال به واختاره من المفسرين وأهل اللغة.

(١) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (ج ٣/ص ٢٢١)، وتفسير آيات أشكلت (ج ٢/ص ١٣٥).

(٢) ينظر: تفسير الألوسي (ج ٥/ص ٤٧٧).

(٣) ينظر: الدر المصون (ج ٥/ص ١٠٨).

(٤) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٤/ص ٢٠٤)، واللباب في علوم الكتاب (ج ٨/ص ٣٧٢).

إلا أنه كما قال الفارسي إن حمل الآية على الترجي لا تفيده الآية؛ لأن الله جزم وقطع
في كثير من الآيات أنهم لا يؤمنون.

المطلب الرابع: المشكل في قوله تعالى:

ثُمَّ نُنْزِلُهَا فِي بُرْجٍ (١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((معنى الآية موضع إشكال عند جميع المفسرين)) (٢).

ثانياً: تحريج محل الإشكال

هو أن الآية الكريمة: ثُمَّ نُنْزِلُهَا فِي بُرْجٍ يفهم منها كون عذاب أهل النار غير باق بقاء لا انقطاع له أبداً، ونظيرها قوله تعالى: وَوَوِّدُوكُم بِدِينِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ [هود: ١٠٦-١٠٧]، وقوله تعالى: ثُمَّ نُنْزِلُهَا فِي بُرْجٍ [النبا: ٢٣]، وأنت تعلم أن النصوص واضحة جلية من حيث ما تقرّر في الكتاب والسنة وإجماع الأمة؛ أنّ المشركين لا يُعْزَفُ لَهُمْ، وأنَّهم مَخْلَدُونَ فِي النَّارِ بدون استثناء فريق ولا زمان، وقد جاءت آيات تدل على أنّ عذابهم لا انقطاع له، كقوله: ثُمَّ نُؤْتِيهِمْ أَجْرَهُم بِمَنْحِهِمْ [النساء: ١٦٩]؛ ولكن نجد في ظاهر هذه الآية أنّهم قد يخرجون منها بمشيئة الله (٣).

قال ابن كثير: ((وقد اختلف المفسرون في المراد من هذا الاستثناء على أقوال كثيرة، حكاها الشيخ أبو الفرج ابن الجوزي في كتابه "زاد المسير" وغيره من علماء التفسير، ونقل كثيراً منها الإمام أبو جعفر بن جرير - رحمه الله -)) (٤).

وقال أبو حيان: ((وقد تعلق قوم بظاهر هذا الاستثناء، فزعموا أن الله يخرج من النار كل بر وفاجر ومسلم وكافر، وأن النار تخلو وتخرّب، وقد ذكر هذا عن بعض الصحابة، ولا يصح، ولا يعتبر خلاف هؤلاء ولا يلتفت إليه)) (٥).

ثالثاً: دفع الإشكال

دلت نصوص الكتاب والسنة وأقوال سلف الأمة على خلود النار، فمن الكتاب قول الله

(١) سورة الأنعام: ١٢٨.

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

(٣) ينظر: روح المعاني (ج ٨/ص ٢٦)، ودفع إيهام الاضطراب (ج ١/ص ٣٦).

(٤) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٤/ص ٣٥١).

(٥) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٥/ص ٢٥٥).

سبحانه وتعالى: **ثُمَّ لَمْ يَكُنْ لَكَ كُؤُوفٌ وَوُؤُوفٌ** [الجن: ٢٣]، وقوله تعالى: **ثُمَّ لَمْ يَكُنْ لَكَ كُؤُوفٌ وَوُؤُوفٌ** [البقرة: ١٦١-١٦٢].

ففي هذه الآيات وغيرها دلالة على أن عذاب أهل النار لا ينقطع أبداً، ولا يخفف عنهم العذاب فيها، فهم في عذاب مستمر.

قال ابن جرير الطبري: ((خبر من الله -تعالى ذكره- عن دوام العذاب أبداً، من غير توقيت، ولا تخفيف))^(١).

وقال ابن عطية: ((ثم أعلم -تعالى- برفع وجوه الرفق عنهم؛ لأن العذاب إذا لم يخفف ولم يؤخر فهو النهاية))^(٢).

وقال ابن كثير: ((لا يخفف عنهم العذاب فيها، أي: لا ينقص عما هم فيه، ولا هم ينظرون، أي: لا يغير عنهم ساعة واحدة، ولا يفتر، بل هو متواصل دائم، فنعوذ بالله من ذلك))^(٣).

والآيات كثيرة وصريحة في بيان أن أهل النار هم فيها خالدون أبداً، وأن العذاب لا يخفف عنهم، وأنهم لا يخرجون من النار، وأنه كلما نضجت جلودهم بدلوا جلوداً غيرها زيادة لهم في العذاب، وأن هذا العذاب ليس مصروفاً عنهم، وأنهم ليس لهم في الآخرة إلا النار فلا يخرجون منها، وأنهم لا يقضى عليهم فيموتوا، وأن عذابهم مقيم دائم، وأن النار مؤصدة عليهم، نسأل الله أن يحفظنا بحفظه، وأن يجيرنا من عذاب النار، إنه سميع مجيب. وأما الأحاديث الدالة على بقاء النار، واستمرار عذاب الكفار فيها فهي كثيرة أيضاً، ومنها: قول الرسول ﷺ: «أما أهل النار الذين هم أهلها، فإنهم لا يموتون فيها ولا يحيون»^(٤).

قال الإمام النووي: ((الظاهر -والله أعلم- من معنى الحديث: أن الكفار الذين هم أهل النار والمستحقون للخلود لا يموتون فيها، ولا يحيون حياة ينتفعون بها، ويستريحون معها، كما

(١) ينظر: جامع البيان (ج ٢/ص ٦٣).

(٢) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٢/ص ٣٣).

(٣) ينظر: تفسير القرآن العظيم (ج ١/ص ٣٥٣).

(٤) الحديث أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: إثبات الشفاعة (ج ١/ص ١٧٢).

وقال الطحاوي: ((والجنة والنار مخلوقتان، لا تفنيان أبداً، ولا تبيدان))^(١).

وقال ابن عطية: ((الإجماع على التخليد الأبدي في الكفار))^(٢).

ولأجل ذلك استشكل المفسرون الاستثناء بعد ما تقرر عندهم من أن النار لا تفنى، وأن من مات وهو على الكفر، فهو خالد مخلد في نار جهنم، فقد توقف المفسرون طويلاً عند هذا الاستثناء، ودفعوه وأجابوا عنه بأجوبة كثيرة، وحاصل أقوالهم ما يلي:

القول الأول:

أن هذا الاستثناء راجع إلى الأجل المؤجل لهم، فكأنهم قالوا: وبلغنا الأجل الذي أجلت لنا، أي: الذي سميته لنا، إلا من أهلكته قبل الأجل المسمى، كقوله تعالى: **ثُمَّ لَئِن كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ** [الأنعام: ٦]، وكما فعل في قوم نوح وعاد وثمود ممن أهلكه الله تعالى قبل الأجل الذي لو آمنوا لبقوا إلى الوصول إليه، فتلخيص الكلام أن يقولوا: استمتع بعضنا ببعض، وبلغنا ما سميت لنا من الأجل إلا من شئت أن تحترمه فاخترته قبل ذلك بكفره وضلاله، وليس ذلك راجعاً إلى الخلود، حكاه الرازي عن أبي مسلم^(٣).

وقد رد هذا القول كل من الرازي وأبي حيان.

قال الرازي: ((واعلم أن هذا الوجه وإن كان محتملاً إلا أنه ترك لظاهر ترتيب ألفاظ هذه الآية، ولما أمكن إجراء الآية على ظاهرها فلا حاجة إلى هذا التكلف))^(٤).

وقال أبو حيان: ((وهذا ليس بجيد؛ لأنه لو كان على ما زعم لكان التركيب: "إلا ما شئت"، ولأن القول بالأجلين أجل الاخترام، والأجل الذي سماه الله باطل، وفصل بين المستثنى منه والمستثنى بقوله: **ثُمَّ لَئِن كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ** وفي ذلك تنافر التركيب))^(٥).

(١) ينظر: العقيدة الطحاوية (ص ١٢)، وقال ابن أبي العز في شرح الطحاوية (ج ٢/ص ٦٢٠): ((هذا قول جمهور الأئمة من السلف والخلف)).

(٢) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٢/ص ٤٠٧).

وللاستزادة في هذه المسألة ينظر على سبيل المثال: رفع الأستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار للصنعاني، وكتاب دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية للدكتور العنص.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١٣/ص ١٥٨).

(٤) المرجع السابق.

(٥) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٤/ص ٢٢٣).

وقال السمين: ((وقد ردَّ الناس عنه هذا المذهب من حيث الصناعة ومن حيث المعنى))، ثم ذكر نحو قول أبي حيان^(١).

القول الثاني:

أن الاستثناء هو من ضمير المخاطبين في قوله: زُتُّ، أي: إلا مَنْ آمن في الدنيا بعد أن كان مِنْ هؤلاء الكفرة، و ز ه ژ هنا بمعنى (مَنْ) التي للعقلاء، وساغ وقوعها هنا لأن المراد بالمستثنى نوعٌ وصنف. ذهب إلى هذا القول مكّي بن أبي طالب^(٢)، وأبو البقاء^(٣) في أحد قوليهما.

قال السمين: ((ولكن قد استُبعد هذا من حيث إن المستثنى مخالفٌ للمستثنى منه في زمان الحكم عليهما، ولا بد أن يشتركا في الزمان، لو قلت: "قام القوم إلا زيدا" كان معناه: إلا زيدا فإنه لم يقم، ولا يَصِحُّ أن يكون المعنى: فإنه سيقوم في المستقبل، ولو قلت: "سأضرب القوم إلا زيدا" كان معناه: فإني لا أضربه في المستقبل، ولا يَصِحُّ أن يكون المعنى: فإني ضربته فيما مضى، اللهم إلا أن يُجعل استثناء منقطعاً))^(٤).

ويكون التقدير: قال النار مثواكم، إلا مَنْ آمن منكم في الدنيا^(٥).
ويؤيد هذا ما جاء عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس قال: ((إن هذه الآية آيةٌ لا ينبغي لأحدٍ أن يحكم على الله في خلقه، أن لا ينزلهم جنّةً ولا ناراً))^(٦).
لأن علم الله وقدرته هي النافذة في خلقه، فقد يؤمن الكافر، وقد يرتد المؤمن، والعياذ بالله.

القول الثالث:

- (١) ينظر: الدر المصون (ج ٥/ص ١٥٠).
(٢) هو العلامة المقرئ، مكّي بن أبي طالب حموش بن محمد بن مختار، أبو محمد القيسي القيرواني ثم القرطبي، صاحب التصانيف (ت ٤٣٧هـ). ينظر: معرفة القراء الكبار (ج ١/ص ٣١٦).
(٣) هو الشيخ الثقة، أبو البقاء، المعمر بن محمد بن علي بن إسماعيل الكوفي الحبال الخزاز (ت ٤٩٩هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (ج ١٩/ص ٢٠٩).
(٤) ينظر: المرجع السابق.
(٥) ينظر: المرجع السابق.
(٦) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٢/ص ١١٨، ح ١٣٨٩٢).

ثُمَّ هَذَا مِنْ النِّكَالِ وَالزِّيَادَةِ عَلَى الْعَذَابِ، وَهَذَا رَاجِعٌ إِلَى الْإِسْتِثْنَاءِ مِنَ الْمَصْدَرِ الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ مَعْنَى الْكَلَامِ، إِذِ الْمَعْنَى: تَعَذَّبُونَ بِالنَّارِ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ مِنَ الْعَذَابِ الزَّائِدِ عَلَى النَّارِ؛ فَإِنَّهُ يَعَذِّبُكُمْ بِهِ، وَيَكُونُ إِذْ ذَاكَ اسْتِثْنَاءً مَنْقُطِعًا؛ إِذِ الْعَذَابُ الزَّائِدُ عَلَى عَذَابِ النَّارِ لَمْ يَنْدَرِجْ تَحْتَ عَذَابِ النَّارِ^(١).

وَيُرِيدُ عَلَى هَذَا الْقَوْلِ بِأَنَّ النَّارَ الَّتِي أَعَدَّهَا اللَّهُ لِلْكَفَّارِ نَارٌ وَاحِدَةٌ، وَكُلُّ مَا وَرَدَ مِنْ أَوْصَافِ جَهَنَّمَ فَهُوَ مِنْ جَمَلَةِ عَذَابِ النَّارِ، سِوَاءِ كَانَ زَمْهَرِيرًا وَسَمُومًا، أَوْ غَيْرَهُمَا، وَلَا يُعْتَبَرُ زَائِدًا عَنْهَا، بَلْ هُوَ مِنْ عَذَابِهَا، أَعَاذَنَا اللَّهُ مِنْهَا.

القول الرابع:

أَنَّهُ اسْتِثْنَى وَقْتًا مَعِينًا مِنَ الزَّمَنِ.

ثُمَّ اخْتَلَفَ الْقَائِلُونَ بِذَلِكَ، فَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: ذَلِكَ الزَّمَانُ هُوَ مَدَّةُ إِقَامَتِهِمْ فِي الْبَرْزَخِ أَيِ: الْقُبُورِ^(٢).

وَقِيلَ: مَا شَاءَ اللَّهُ مِنْ قَدَرٍ مُدَّةٍ مَا بَيْنَ مَبْعَثِهِمْ مِنْ قُبُورِهِمْ إِلَى مَصِيرِهِمْ إِلَى جَهَنَّمَ، فَتِلْكَ الْمُدَّةُ الَّتِي اسْتِثْنَاهَا اللَّهُ مِنْ خُلُودِهِمْ فِي النَّارِ، وَهَذَا قَوْلُ الطَّبْرِيِّ^(٣).
قَالَ أَبُو حَيَّانٍ: ((وَسَاغَ ذَلِكَ مِنْ حَيْثُ الْعِبَارَةُ بِقَوْلِهِ: زَنْ تَنْ تَرْ لَا يُخْصُّ بِهَا مُسْتَقْبَلُ الزَّمَانِ دُونَ غَيْرِهِ))^(٤).

وَقَالَ الزَّجَّاجُ: ((هُوَ مَجْمُوعُ الزَّمَانِينَ، أَيِ: مَدَّةُ إِقَامَتِهِمْ فِي الْقُبُورِ، وَمُدَّةُ حَشْرِهِمْ إِلَى دُخُولِهِمُ النَّارِ))^(٥).

وَقِيلَ: إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ مِنْ كَوْنِهِمْ فِي الدُّنْيَا بِغَيْرِ عَذَابٍ. وَهَذَا قَوْلُ الْحَسَنِ^(٦)، وَهَذَا رَاجِعٌ إِلَى الزَّمَانِ، أَيِ: إِلَّا الزَّمَانُ الَّذِي كَانُوا فِيهِ فِي الدُّنْيَا بِغَيْرِ عَذَابٍ.

(١) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ٨/ص ٤٣٣).

(٢) ينظر: الدر المصون (ج ٥/ص ١٥٠).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٢/ص ١١٨).

(٤) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٤/ص ٢٢٤).

(٥) ينظر: معاني القرآن (ج ٢/ص ٣٢١)، والدر المصون (ج ٥/ص ١٥٠).

(٦) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٤/ص ٢٢٤)، وفتح القدير (ج ٢/ص ٢٣٤).

قال القرطبي: ((وعلى هذا التأويل فالاستثناء منقطع))^(١).

قال ابن عادل: ((وهذا قول بعيد))^(٢).

وكل الأقوال السابقة يردّها السياق؛ لأن خطاب الآية باعتبار ما سيكون في يوم المحشر، يخبرهم الله بمصيرهم في المستقبل، كما يفيدّه قوله تعالى: **ثُمَّ نُنزِّلُ فِيهَا نَارًا سَاطِعَةً**.

القول الخامس:

هو وقت التنقل في عرصات جهنم من عذابٍ إلى عذاب.

قال الزمخشري: ((أي: يُخَلَّدون في عذاب النار الأبد كله، ثم نُهَضُّوهُم بِإِلَّا الْأَوْقَاتِ الَّتِي يُنْقَلُونَ فِيهَا مِنْ عَذَابِ النَّارِ إِلَى عَذَابِ الزَّمْهَرِيرِ، فَقَدْ رُوِيَ أَنَّهُمْ يَدْخُلُونَ وَاذِيًّا فِيهِ مِنَ الزَّمْهَرِيرِ مَا يَقْطَعُ أَوْصَالَهُمْ فَيَتَعَاوَنُونَ وَيَطْلُبُونَ الرَّذِّ إِلَى الْجَحِيمِ))^(٣).

ويرد على هذا القول بأن الله ذكر في كتابه بأن الكفار لا يخفف عنهم العذاب، ولا هم ينظرون، وأن عذابهم دائم مستمر، كما قررنا ذلك في أول المبحث.

وقال الزركشي: ((وإنما قال هذا القول بناء على مذهبه من تخليد أهل الكبائر في النار))^(٤).

القول السادس:

أن **ثُمَّ** بمعنى سوى، والمعنى: سوى ما يشاء من زيادة في العذاب، قال به الفراء^(٥).

ولكن الذي عليه الجمهور أن **ثُمَّ** مستعملة على حقيقتها، كما ذكر ذلك الماوردي في تفسيره^(٦).

القول السابع:

أن هذا الاستثناء يكون مخاطبة للنبي ﷺ وأمته، وليس مما يقال يوم القيامة، والمستثنى هو

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٧/ص ٨٤).

(٢) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ٨/ص ٤٣٣).

(٣) ينظر: الكشاف (ج ٢/ص ٦٢).

(٤) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ٣/ص ٥٠).

(٥) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٢/ص ٤٠٧).

(٦) ينظر: النكت والعيون (ج ٢/ص ١٦٩).

الشافعين، من الملائكة والنبين والمؤمنين، حين يشفعون في أصحاب الكبائر. قال أبو جعفر: ((وأولى هذه الأقوال في تأويل آية سورة هود بالصواب، القول الذي ذكرنا عن قتادة والضحاك: من أن ذلك استثناء في أهل التوحيد من أهل الكبائر أنه يدخلهم النار، خالدون فيها أبداً إلا ما شاء من تركهم فيها أقل من ذلك، ثم يخرجهم فيدخلهم الجنة))^(١).

قال الشوكاني: ((إن الاستثناء إنما هو للعصاة من الموحدين، وأنهم يخرجون بعد مدة من النار، وعلى هذا يكون قوله سبحانه: ث و و و [هود: ١٠٦] عاماً في الكفرة والعصاة، ويكون الاستثناء من ث \square ث ، وتكون ث \square ث بمعنى من، وبهذا قال قتادة والضحاك وغيرهم، وقد ثبت بالأحاديث المتواترة تواتراً يفيد العلم الضروري بأنه يخرج من النار أهل التوحيد، فكان ذلك مخصصاً لكل عموم))^(٢).

وذكر الشنقيطي أربعة أجوبة عن هذا الإشكال في كتابه دفع إيهام الاضطراب فقال: ((ويجاب عن هذا الإشكال بعدة أجوبة:

الجواب الأول: إلا من شاء الله عدم خلوده فيها من أهل الكبائر من الموحدين.

الجواب الثاني: أن المدة التي استثناها الله هي المدة التي بين بعثهم من قبورهم واستقرارهم في مصيرهم.

الجواب الثالث: إن ث \square ث في سورة هود بمعنى: "سوى ما شاء الله من الزيادة على مدة دوام السماوات والأرض".

والجواب الرابع: إن قوله: ث ه ه ه ب فيه إجمال، وقد جاءت الآيات والأحاديث الصحيحة مصرحة بأنهم خالدون فيها أبداً، وظاهرها أنه خلود لا انقطاع له، والظهور من المرجحات، فالظاهر مقدم على الجمل كما تقرر في الأصول))^(٣).

أما الجواب الأول وإن قال به بعض المفسرين لكنه لا يفيد الاستثناء الوارد في هذه

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٥/ص ٤٨٤).

(٢) ينظر: فتح القدير (ج ٢/ص ٢٣٤).

(٣) ينظر: دفع إيهام الاضطراب (ص ٣٦).

يمكن رد ذلك، **ث گ گ گ گ گ گ** أي: وقد وصلنا المحل الذي نحازى فيه بالأعمال، فافعل بنا الآن ما تشاء، واحكم فينا بما تريد، فقد انقطعت حجتنا، ولم يبق لنا عذر، والأمر أمرك، والحكم حكمك. وكأن في هذا الكلام منهم نوع تضرع وترقق، ولكن في غير أوانه، ولهذا حكم فيهم بحكمه العادل الذي لا جور فيه، فقال: **ث ث ث ث ث** (١).

فبعد هذا البيان والتفسير لا يمكن حمل الاستثناء الوارد في آية الأنعام على عصاة الموحدين.

أما الجواب الثاني: فقد سبق الرد عليه في القول الثاني.

وأما الجواب الثالث: فهو على خلاف ما حكاه الجمهور، وهو أن الاستثناء على بابه، وليس هو بمعنى سوى.

وأما الجواب الرابع: فإنه حسن من حيث ما تقرر في الأصول والقواعد العامة، لكن يبقى عليه إشكال، وهو: على أي معنى يحمل الاستثناء.

والذي يترجح:

أن هذا الاستثناء راجع إلى مشيئة الله، وإسناد الأمور إليه، وأنه لا مكره له، وأنه يفعل ما يشاء، وأن عذابهم ليس بواجب عليه.

قال الزجاج: ((وفائدة هذا: أنه لو شاء أن يرحمهم لرحمهم، ولكنه أعلمنا أنهم خالدون أبداً)) (٢).

وقال ابن جزى: ((قيل: ليس المراد هنا بالاستثناء الإخراج، وإنما هو على وجه الأدب مع الله، وإسناد الأمور إليه)) (٣).

وقال الألويسي: ((ونقل عن بعضهم أن هذا الاستثناء متعلق بمشيئة الله تعالى رفع العذاب، أي: يخلدون إلى أن يشاء الله تعالى لو شاء، وفائدته: إظهار القدرة والإذعان بأن خلودهم إنما كان لأن الله تعالى شأنه قد شاءه، وكان من الجائز العقلي في مشيئته أن لا يعذبهم، ولو عذبهم لا يخلدهم، وأن ذلك ليس بأمر واجب عليه، وإنما هو مقتضى مشيئته

(١) ينظر: تفسير السعدي (ج ١/ص ٢٧٣).

(٢) ينظر: زاد المسير (ج ٤/ص ١٦٠).

(٣) ينظر: التسهيل لعلوم التنزيل (ج ١/ص ٤٦٦).

ژ ه ه ع ع ژ [طه: ٤٤]، وقوله: ژ ک ک و و ژ [العنكبوت: ٣]، وقوله: ژ پ پ پ پ پ پ ن ن ن ن ن
ث ت ت ن [آل عمران: ١٤٢]، وقوله: ژ و و و و و و و و و و و [سبأ: ٢١])^(١).

وقال الزركشي في البحر المحيط في مباحث المجرى: ((كما أن الألفاظ المشتركة تكون في الأسماء والأفعال، فهي كذلك تكون في الحروف، كتردد الواو بين العطف والابتداء في قوله تعالى: ژ و و و ژ [آل عمران: ٧]، وتردها بين العطف والحال في قوله: ژ گ گ ن ن ن ن ن ن ن ن ن ن؛ لأنها إن كانت عاطفة أوهم أن علم الله بضعفهم حدث الآن، وبه احتج بعض المعتزلة على حدوث العلم، تعالى الله عن ذلك))^(٢).

ثالثاً: دفع الإشكال

قبل أن ندفع الإشكال نقف عند كلام الطاهر في قوله: ((وجعل المفسرون موقع ژ ن ن ن ن ن ن ن ن ن ن موقع العطف؛ فنشأ إشكال أنه يوهم حدوث علم الله تعالى بضعفهم في ذلك الوقت، مع أن ضعفهم متحقق))^(٣).

ونسبته هذا القول من الطاهر إلى المفسرين فيه نظر؛ لأنني في الحقيقة لم أجد أحداً من المفسرين ممن كتبهم بين أيدينا قال بهذا القول أو نحو نحوه، ولم يقل به أحد منهم بحسب ما اطلعت عليه من كتبهم، بل ردوا ذلك الإشكال ودفعوه، وأولوا العطف بما يناسبه في سياق الآيات.

ثم لنعلم أن المنكرين لعلم الله السابق هم القدرية، وقد خرَّجوا في زمن ابن عمر رضي الله عنهما، فقال ابن عمر في حقهم لمن سأله: ((أعلمهم أي منهم بريء))، وذكر حديث الإيمان -يعني: حديث جبريل الطويل المعروف-، وفيه من أركان الإيمان: الإيمان بالقدر خيره وشره^(٤).

وهؤلاء كانوا يقولون: إن الله لا يعلم الأشياء إلا بعد وقوعها؛ يعني أن الأمر أنف

(١) ينظر: تفسير الرازي (ج ٤/ص ٨٩).

(٢) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه (ج ٣/ص ٤٧).

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

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ١/ص ١٩، ح ٥٠٠)، ومسلم كذلك (ج ١/ص ٣٦، ح ١).

والقدرية في ذلك مراتب: أعظمها هم الذين ينفون العلم عن الله، وقد لخص شيخ الإسلام أصناف القدرية في تأييده. ينظر: مجموع الفتاوى (ج ٨/ص ٢٥٦).

بژ گژ.

قال أبو حيان عند قوله تعالى: ژ چ چ چ چ چ چ چ چ چ [البقرة: ١٤٣] بعدما ذكر توجيهات كثيرة في بيان هذه الآية وما شابهها، قال: ((هذه كلها تأويلات في قوله: ژ چ ژ فراراً من حدوث العلم وتجدده؛ إذ ذاك على الله مستحيل، وكل ما وقع في القرآن، مما يدل على ذلك، أول بما يناسبه من هذه التأويلات))^(١).

والقول بأن الواو عاطفة ليس فيه إشكال، وقد تظاهرت أقوال الأئمة والعلماء على أن المراد بهذه الآية: أنه الآن ظهر علم الله المتجدد فيهم، الذي علمه في السابق بأن سيكون فيهم ضعفاً. وعلى هذا القول ليس فيه إشكال؛ إذ ظهر معلومه، واتضح ذلك لخلقه وعباده المؤمنين أمام أعدائهم، فخفف الله عنهم ذلك، وهو قتال الواحد من المسلمين أمام العشرة من الكافرين.

قال ابن العربي: ((وأما قوله: ژ ژ ژ ژ ژ ژ فمعنى تعلق العلم بژ گژ، وإن كان الباري لم يزل عالماً ليس لعلمه أول، ولكن وجهه: أن الباري يعلم الشيء قبل أن يكون، وهو عالم الغيب، وهو به عالم، إذا كان بذلك العلم الأول فإنه عالم الشهادة، وبعد الشيء فيكون به عالماً بذلك العلم بعد عدمه، ويتعلق علمه الواحد الذي لا أول له بالمعلومات على اختلافها وتغير أحوالها، وعلمه لا يختلف ولا يتغير.

وقد ضربنا لذلك مثلاً يستروح إليه الناظر؛ وهو أن الواحد منا يعلم اليوم أن الشمس تطلع غداً، ثم يراها طالعة، ثم يراها غاربة، ولكل واحدة من هذه الأحوال علم مجدد لما يتعلق بهذه الأحوال الثلاثة، ولو قدرنا بقاء العلم الأول لكان واحداً يتعلق بها، وعلم الباري واجب الأولية، واجب البقاء، يستحيل عليه التغير؛ فانتظمت المسألة، وتمكنت بها والحمد لله))^(٢).

قال الشيخ صالح آل الشيخ: ((أما علم الله ﷻ للمشتغل على ما خفي وما ظهر، أو علم الله السابق واللاحق، فهذا كله بعلم الله ﷻ للأشياء، الذي هو مرتبة من مراتب القدر. فإذا في قوله: ژ چ چ چ چ چ چ چ چ چ يعني: إلا ليظهر علمنا في المكلفين، فيظهر علمنا فيمن اتبع الرسول ممن انقلب على عقبيه، حتى تكون حجة على هذا العبد.

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (١/٥٩٧).

(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٤/ص ١٦٦).

مذهبه أنه تعالى لا يعلم الجزئيات إلا بعد وقوعها^(١).

قال ابن عادل في اللباب بعد ما ذكر شبهة هشام بن الحكم على أنه تعالى لا يعلم الشيء إلا عند حدوثه بهذه الآية؛ لأن قوله: $\text{ث پ پ پ پ پ پ پ پ پ پ پ پ پ پ}$ [الأفعال: ٧٠] فعل كذا، وكذا شرط وجزاء، والشَّرْط هو حصول هذا العلم، والشرط والجزاء لا يصح حصولهما إلا في المستقبل، وذلك يوجب حدوث علم الله تعالى: ((والجواب: أن ظاهر اللفظ وإن كان يقتضي ما ذكره، إلا أنه لما دلَّ الدليل على أن علم الله يمتنع أن يكون محدثاً، وجب أن يقال: ذكر العلم وأراد به المعلوم من حيث إنه يدل حصول العلم على حصول المعلوم))^(٢).

وإن جعلت غير عاطفة فهي واضحة، وليس فيها إشكال؛ فيكون تقدير الآية: الآن خفف الله عنكم عالماً حال كونكم ضعفاء.

قال الزركشي: ((وترددها بين العطف والحال في قوله: $\text{ث گ گ گ ن ن ن ن ن ن ن ن ن ن ن ن ن ن}$ ؛ لأنها إن كانت عاطفة أوهم أن علم الله بضعفهم حدث الآن، وبه احتج بعض المعتزلة على حدوث العلم -تعالى الله عن ذلك-، وإنما المراد إعلام عباده. وإن جعلت غير عاطفة كان تقديره: الآن خفف الله عنكم عالماً أن فيكم ضعفاً، فلا يلزم منه محذوف، ويجب إضمار (قد) حيثئذ))^(٣).

وقال الطاهر: ((وجملة: $\text{ث ن ن ن ن ن ن ن ن ن ن ن ن ن ن}$ في موضع الحال، أي: خفف الله عنكم وقد علم من قبل أن فيكم ضعفاً، فالكلام كالاعتذار على ما في الحكم السابق من المشقة بأنها مشقة اقتضاها استصلاح حالهم، وجملة الحال المفتحة بفعل مضي يغلب اقتراحها ب(قد))^(٤).

(١) ينظر: تفسير النيسابوري (ج ٤/ص ٩٩).

(٢) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ٩/ص ٥٧٦).

(٣) ينظر: البحر المحييط في أصول الفقه (ج ٣/ص ٤٧).

(٤) التحرير والتنوير (ج ١٠/ص ٧٠).

المبحث السابع: مشكل المعنى في سورة التوبة

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿رُكَّعًا مُّكْتَبَاتٍ ۚ﴾

﴿رُكَّعًا مُّكْتَبَاتٍ﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((تخيّر المفسرون في تفسير هذه الآية))^(٢).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

نفى الله سبحانه وتعالى عن أهل الكتاب الإيمان بالله واليوم الآخر، وتحريم ما حرم الله، والتدئين بدين الحق.

قال الخازن: ((فإن قلت: اليهود والنصارى يزعمون أنهم يؤمنون بالله واليوم الآخر فكيف أخبر الله عنهم: أنهم لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر؟))^(٣).

يقول الطاهر: ((ولم يُعرف بأن أهل الكتاب لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر؛ فاليهود والنصارى مثبتون لوجود الله، لكن الآية نفت الإيمان عنهم بالله واليوم الآخر)). واعتبر الطاهر أجوبتهم متكلفة، وفيها تعسفات.

ثالثاً: دفع الإشكال

نجد أن الطاهر اختار قولاً لم يسبق إليه، وخالف فيه جمهور المفسرين.

يرى أن قوله: ﴿رُكَّعًا مُّكْتَبَاتٍ ۚ﴾ - وهو قوله: ﴿رُكَّعًا مُّكْتَبَاتٍ ۚ﴾ - المقصود به أهل الكتاب.

قال الطاهر: ((وتكلف المفسرون لدفع ما يرد على تأويلهم هذا، وذلك مبسوط في تفسير الفخر، وكله تعسفات)).

ثم يقول: ((والذي أراه في تفسير هذه الآية: أنّ المقصود الأهم منها قتال أهل الكتاب

(١) سورة التوبة: ٢٩.

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

(٣) ينظر: تفسير الخازن (ج ٣/ص ٢٥٠).

من النصارى كما علمت، ولكنها أدمجت معهم المشركين لئلا يتوهم أحد أن الأمر بقتال أهل الكتاب يقتضي التفرغ لقتالهم ومشاركة قتال المشركين، فالمقصود من الآية: هو الصفة الثالثة: زُرُّ زُرُّ زُرُّ.

وأما قول: زُرُّ زُرُّ زُرُّ: زُرُّ زُرُّ زُرُّ إلى قول: زُرُّ زُرُّ زُرُّ فإدماج.

فليس المقصود اقتصار القتال على من اجتمعت فيهم الصفات الأربع، بل كل الصفات المقصودة هي التي أردفت بالتبيين بقوله: زُرُّ زُرُّ زُرُّ، وما عداها إدماج وتأکید لما مضى، فالمشركون لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، ولا يحرمون شيئاً مما حرم الله ورسوله؛ لأنهم لا شريعة لهم؛ فليس عندهم حلال وحرام، ولا يدينون دين الحق وهو الإسلام. وأما اليهود والنصارى: فيؤمنون بالله واليوم الآخر، ويحرمون ما حرم الله في دينهم، ولكنهم لا يدينون دين الحق وهو الإسلام^(١).

ولكن ما ذهب إليه الرازي هو ما ذهب إليه عامة المفسرين، وليس فيه تكلف ولا أدنى تعسف.

وقد أجاب المفسرون عن الإشكال بأجوبة قريبة متناولة، وهو الذي يعضده السياق والنص القرآني.

قال الرازي: ((إذا كان أهل الكتاب موصوفين بصفات أربعة وجبت مقاتلتهم إلى أن يسلموا، أو إلى أن يعطوا الجزية.

فالصفة الأولى: أنهم لا يؤمنون بالله، واعلم أن القوم يقولون: نحن نؤمن بالله، إلا أن التحقيق أن أكثر اليهود مشبهة، والمشبه يزعم أن لا موجود إلا الجسم وما يحل فيه، فأما الموجود الذي لا يكون جسماً ولا حالاً فيه فهو منكر له.

وأما النصارى فهم يقولون بالأب والابن وروح القدس والحلول والاتحاد، وكل ذلك ينافي الإلهية.

والصفة الثانية من صفاتهم: أنهم لا يؤمنون باليوم الآخر.

واعلم أن المنقول عن اليهود والنصارى إنكار البعث الجسماني؛ فكأنهم يميلون إلى البعث

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

الروحاني، ولا شك أن من أنكر الحشر والبعث الجسماني فقد أنكر صريح القرآن، ولما كان اليهود والنصارى منكرين لهذا المعنى ثبت كونهم منكرين لليوم الآخر.

الصفة الثالثة من صفاتهم: قوله تعالى: **ژ د ژ د ژ د ژ د ژ**.

وفيه وجهان: الأول: أنهم لا يحرمون ما حرم في القرآن وسنة الرسول ﷺ.

والثاني: لا يعملون بما في التوراة والإنجيل، بل حرفوهما، وأتوا بأحكام كثيرة من قبل أنفسهم^(١).

وكذلك نجد ابن جرير الطبري، جعل الآية في أهل الكتاب، قال أبو جعفر: ((يقول -تعالى ذكره- للمؤمنين به من أصحاب رسوله ﷺ: **ژ چ ژ أيها المؤمنون القوم ژ چ چ چ چ د د د ژ يقول: ولا يصدقون بجنة ولا نار، ژ د ژ د ژ د ژ د ژ ژ ژ ژ ك ژ يقول: ولا يطيعون الله طاعة الحق، يعني: أنهم لا يطيعون طاعة أهل الإسلام، ژ ك ك ك ك ژ وهم اليهود والنصارى**)^(٢).

قال البغوي: ((قال الله تعالى: **ژ چ چ چ چ د د د ژ فإن قيل: أهل الكتاب يؤمنون بالله واليوم الآخر؟ قيل: لا يؤمنون كإيمان المؤمنين، فإنهم إذا قالوا: "عزير ابن الله، والمسيح ابن الله" لا يكون ذلك إيماناً بالله، ژ د ژ د ژ د ژ د ژ ژ ژ ك ژ أي: لا يدينون الدين الحق، ودينه الإسلام**)^(٣).

قال أبو حيان: ((نفي الإيمان بالله عن أهل الكتاب لأن سبيلهم سبيل من لا يؤمن بالله؛ إذ يصفونه بما لا يليق أن يوصف به.

وقال الزجاج: **لأنهم جعلوا له ولداً وبدلوا كتابهم، وحرمو ما لم يحرم، وحلوا ما لم يحلل.** وقال ابن عطية: **لأنهم تركوا شرائع الإسلام الذي يجب عليهم الدخول فيه، فصار جميع ما لهم في البعث وفي الله من تخيلات واعتقادات لا معنى لها؛ إذ يلقونها من غير طريقها، وأيضاً فلم تكن اعتقاداتهم مستقيمة؛ لأنهم شبهوا وقالوا: عزير ابن الله وثالث ثلاثة، وغير ذلك، ولهم أيضاً في البعث آراء كثيرة في منازل الجنة من الرهبان، وقول اليهود في النار يكون**

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١٦/ص ٢٣).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٤/ص ١٩٨).

(٣) ينظر: تفسير البغوي (ج ٤/ص ٣٣).

فيها أياماً. انتهى^(١).

والمنقول عن اليهود والنصارى إنكار البعث الجسماني، فكأنهم يعتقدون البعث الروحاني.
 ژ ڈ ڈ ڈ ژ في كتابه ژ ژ ژ في السنة، وقيل: في التوراة والإنجيل؛ لأنهم أباحوا أشياء
 حرمتها التوراة والإنجيل، والرسول على هذا موسى وعيسى، وعلى القول الأول: محمد ﷺ.
 وقيل: ولا يجرمون الخمر والخنزير.

وقيل: ولا يجرمون الكذب على الله، قالوا: نحن أبناء الله وأحباؤه، وقالوا: لن يدخل الجنة
 إلا من كان هوداً أو نصارى.

وقيل: ما حرم الله من الربا وأموال الأميين.

والظاهر عموم ما حرم الله ورسوله في التوراة والإنجيل والقرآن.

ژ ژ ژ ژ ك ژ أي: لا يعتقدون دين الإسلام الذي هو دين الحق، وما سواه باطل^(٢).

الترجيح:

ولو تأملنا في الآيات الواردة بعد هذه الآية لوجدناها تفسر وتوضح ما أجمل في هذه
 الآية؛ فذكر الله سبحانه في هذه الآيات صفات ثلاث في حق أهل الكتاب إجمالاً، ثم فصل
 ذلك في الآيات التي تليها.

فذكر عنهم أولاً: أنهم لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر.

ثانياً: أنهم لا يجرمون ما حرم الله ورسوله. ثالثاً: أنهم لا يدينون دين الحق.

ثم بين في الآيات التالية كيف أنهم لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، ولا يجرمون ما حرم
 الله ورسوله، ولا يدينون دين الحق.

وذلك بأنهم:

أولاً: قالت اليهود عزيز ابن الله، وقالت النصارى المسيح ابن الله؛ وأن هذا القول يضاهاى
 قول الذين كفروا من قبلهم، فهم مثلهم في هذا الاعتقاد الذي لا يعد صاحبه مؤمناً بالله ولا
 باليوم الآخر.

(١) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٣/ص ٢١).

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٥/ص ٣٠). ونحو هذا القول عن أبي السعود (ج ٤/ص ٥٨)، والزمخشري في
 الكشاف (ج ٢/ص ٢٤٩)، وابن جزى في التسهيل (ج ١/ص ٥٩٢)، وابن عادل في اللباب (ج ١٠/ص ٦٤).

ثانياً: اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله، والمسيح ابن مريم، وهذا مخالف للدين الحق.

ثالثاً: يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم؛ فهم محاربون لدين الله، ولا يحارب دين الله مؤمن بالله واليوم الآخر يدين دين الحق أبداً.

رابعاً: يأكل كثير من أحبارهم ورهبانهم أموال الناس بالباطل؛ فهم إذن لا يجرمون ما حرم الله ورسوله، سواء كان المقصود برسوله رسوله، أو محمد ﷺ^(١).

ومن الأدلة على أن منهم من لا يؤمن بالله واليوم الآخر: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَالَ تَعَالَى فِي الْآيَةِ الَّتِي بَعَثْنَا فِي النَّارِ بِالْمَرْءِ يُرِيدُ أَنْ يَمُرَّ بِهِمْ لَبِئْسَ مَا يَكْتُمُ﴾ [النار: ١١٢]، ثم قال تعالى في الآية التي بعدها: ﴿ثُمَّ هَمَّ أَنْ يَنْزِعَ يَدَيْهِ عَنْهُمْ لِيُكَفِّرَهُمْ﴾ [النار: ١١٣]، ثم قال تعالى في الآية التي بعدها: ﴿ثُمَّ هَمَّ أَنْ يَنْزِعَ يَدَيْهِ عَنْهُمْ لِيُكَفِّرَهُمْ﴾ [النار: ١١٤]، ثم قال تعالى في الآية التي بعدها: ﴿ثُمَّ هَمَّ أَنْ يَنْزِعَ يَدَيْهِ عَنْهُمْ لِيُكَفِّرَهُمْ﴾ [النار: ١١٥]، ثم قال تعالى في الآية التي بعدها: ﴿ثُمَّ هَمَّ أَنْ يَنْزِعَ يَدَيْهِ عَنْهُمْ لِيُكَفِّرَهُمْ﴾ [النار: ١١٦]، ثم قال تعالى في الآية التي بعدها: ﴿ثُمَّ هَمَّ أَنْ يَنْزِعَ يَدَيْهِ عَنْهُمْ لِيُكَفِّرَهُمْ﴾ [النار: ١١٧]، ثم قال تعالى في الآية التي بعدها: ﴿ثُمَّ هَمَّ أَنْ يَنْزِعَ يَدَيْهِ عَنْهُمْ لِيُكَفِّرَهُمْ﴾ [النار: ١١٨]، ثم قال تعالى في الآية التي بعدها: ﴿ثُمَّ هَمَّ أَنْ يَنْزِعَ يَدَيْهِ عَنْهُمْ لِيُكَفِّرَهُمْ﴾ [النار: ١١٩]، ثم قال تعالى في الآية التي بعدها: ﴿ثُمَّ هَمَّ أَنْ يَنْزِعَ يَدَيْهِ عَنْهُمْ لِيُكَفِّرَهُمْ﴾ [النار: ١٢٠].

ثم نجد أن القرآن لا يُثبِت الإيمان بالله واليوم الآخر إلا لمن آمن بمحمد ﷺ كما في الآيات التالية: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا يَفْتَرُونَ﴾ [النساء: ١٥٠-١٥١]، وقوله: ﴿ثُمَّ هَمَّ أَنْ يَنْزِعَ يَدَيْهِ عَنْهُمْ لِيُكَفِّرَهُمْ﴾ [النساء: ٩٢] أي: يؤمنون بالقرآن وما جاء به.

(١) ينظر: في ظلال القرآن (ج ٤/ص ٩).

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى:

ثَأبِبْ بِبِبِبْ بِبِبِبْ بِبِبِبْ بِبِبِبْ^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((أما قوله: ثَبِبِبِبْ ثَبِبِبِبْ فموقعه غريب، ولم يُعَنَّ المفسِّرون والمعربون بيانه))^(٢).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

هذه الآية معناها مشكل، حيث إن الله يخبر نبيه بأن هؤلاء المنافقين لا يغفر لهم، وأنهم كفار، ثم نجد النبي ﷺ استغفر لهم، وصلى على رأس المنافقين عبد الله بن أبي بن سلول. أو تكون هذه الآية للتخيير في الاستغفار لهم وعدمه؛ فإن قوله: ثَبِبِبِبْ ثَبِبِبِبْ فإن كونه بعد ثَبِبِبْ مجزوماً يجعله في صورة النهي.

قال الطاهر: ((ومعنى النهي لا يستقيم في هذا المقام؛ إذ لا يستعمل النهي في معنى التخيير والإباحة، فلا يتأتى منه معنى يعادل معنى التسوية التي استعمل فيها الأمر؛ ولذلك لم نر علماء الأصول يذكرون التسوية في معاني صيغة النهي كما ذكروها في معاني صيغة الأمر))^(٣).

ثالثاً: دفع الإشكال

دفع الإشكال عن هذه الآية من جانبين:

الجانب الأول: عند قول الطاهر: ((ومعنى النهي في قوله: ثَبِبِبِبْ ثَبِبِبِبْ لا يستقيم في هذا المقام؛ إذ لا يستعمل النهي في معنى التخيير والإباحة)).

اختلف المفسرون في أمر الله لنبيه محمد ﷺ ونهيه في هذه الآية، هل هو على سبيل الإخبار؟ أم على سبيل التخيير؟.

القول الأول: إنه كلام خرج مخرج الأمر والنهي، وتأويله الخير. وقال به الطبري،

(١) سورة التوبة: ٨٠.

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

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

صيغة النهي كما ذكروها في معاني صيغة الأمر)).

ما قاله الإمام الطاهر ليس على إطلاقه، لكن قد يقال: إنه من النادر أن يذكر علماء الأصول التسوية من صيغ النهي، لكن وجد من ذكر ذلك من علماء الأصول. وقبل أن أذكر قول من قال ذلك من علماء الأصول يجب أن نعرف أنه يلزم من قال بأن التسوية من صيغ الأمر أن يقول إنها من صيغ النهي كذلك؛ لأنه لا يستقيم أي مثال من أمثلة الأمر إلا وفيه نهي.

والأمثلة على ذلك كثيرة، منها قوله تعالى: **ثَٰبِتٌ يُبَٰرِكُ** [الطور: ١٦]، **ثَٰبِتٌ يُبَٰرِكُ** [الإسراء: ١٠٧].

قال الزركشي: ((ويحتمل أن يقال: إن صيغة "افعل" وحدها لم تقتض التسوية، لكن المجموع المركب من "افعل أو لا تفعل")^(١).

ومن العلماء الذين ذكروا بأن التسوية من صيغ النهي أو من أقسامه: المرادوي^(٢) في التعبير شرح التحرير، في باب النهي، حيث قال: ((وترد صيغة النهي لمعانٍ، ذكرنا هنا غالبها)) ثم قال: ((الخامس عشر: التسوية، كقوله تعالى: **ثَٰبِتٌ يُبَٰرِكُ**))، ثم قال: ((وهذا أنا قلته، ولم أر من ذكره، لكنهم لما ذكروا أن صيغة الأمر ترد للتسوية ومثلوا بهذه الآية، والآية قد تضمنت الأمر والنهي وهو واضح، ثم رأيت البرماوي ذكره وقال: لم أر من ذكره، وهو أولى بالذكر من كثير مما ذكره، فحمدت الله تعالى على ذلك))^(٣).

وذكر ذلك العلائي في تحقيق المراد، في أن النهي يقتضى الفساد، حيث ذكر بأن التسوية من صيغ النهي^(٤).

وكذلك السيوطي في الإتقان حيث قال: ((فصل: ومن أقسام النهي: التسوية نحو: **ثَٰبِتٌ يُبَٰرِكُ**)^(٥).

(١) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه (ج ٢/ص ٩٥).

(٢) هو الإمام العلامة الفقيه المحدث الأصولي، أبو الحسن، علي بن سليمان بن أحمد بن محمد عملاء الدين المرادوي، السعدي الصالحي الحنبلي، شيخ المذهب، مات سنة (٥٨٨٥هـ). ينظر: شذرات الذهب (ج ٩/ص ٥١٠).

(٣) التعبير شرح التحرير (ج ٥/ص ٢٢٨٢).

(٤) ينظر: تحقيق المراد (ص ٦١).

(٥) ينظر: الإتقان (ج ٣/ص ٢٧٨).

المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: **ثُمَّ لَمَّا فَصَلَ طَافٌ فَجَّجَ جَجَّجٌ جَجَّجٌ**

جَجَّجٌ جَجَّجٌ جَجَّجٌ (١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((قد تحير المفسرون في تعيين المراد من المرتين، وحملوه كلهم على حقيقة العدد، وذكروا وجوهاً لا ينشرح لها الصدر)) (١).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

حمل جملة من المفسرين التثنية على باهما، ويكون المراد بالمرتين شفع الواحد، ثم اختلفوا في تفسير وتحديد نوع العذابين، وهذه التفاسير والروايات الموثقة في كتب التفاسير في تعيين وتحديد العذابين المتوعد لهؤلاء المنافقين يرى الطاهر أنها لا ينشرح لها الصدر، وأن التثنية ليس المراد بها التثنية الحقيقية، بل يراد بها دلالات أخرى غير التثنية.

قال الطاهر: ((وقد تحير المفسرون في تعيين المراد من المرتين، وحملوه كلهم على حقيقة العدد، وذكروا وجوهاً لا ينشرح لها الصدر، والظاهر عندي أن العدد مستعمل لمجرد قصد التكرير المفيد للتأكيد)) (٢).

ثالثاً: دفع الإشكال

قبل أن ندفع الإشكال ينبغي التنبيه إلى أن تعميم الطاهر بأن جلّ المفسرين حملوا **ثُمَّ** على حقيقة العدد ليس على إطلاقه، وسنوضح ذلك عند ذكر الخلاف في المسألة. وأما قوله: ((إنهم ذكروا وجوهاً لا ينشرح لها الصدر))، فأقول: كيف لا ينشرح لها الصدر وهي ظاهر القرآن، وكذلك هي أقوال مأثورة عن الصحابة والتابعين، وهو قول عامة أئمة السلف.

وإليك ذكر اختلاف المفسرين في المعنى المراد من قوله: **ثُمَّ**، أخصها في أربعة أقوال:
القول الأول **ثُمَّ** جَجَّجٌ جَجَّجٌ: أي: سنعذب هؤلاء المنافقين مرتين، إحداهما في الدنيا، والأخرى

(١) سورة التوبة: ١٠١.

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

(٣) ينظر: المرجع السابق.

في القبر^(١).

القول الثاني: أي: سنعذبهم عذاباً في الدنيا، وعذاباً في الآخرة^(٢).

قال الشوكاني: ((ومن قال: إن العذاب في المرة الثانية هو عذاب الآخرة قال: معنى قوله: **ژ چ د ي د ت ژ** أنهم يردون بعد عذابهم في النار كسائر الكفار إلى الدرك الأسفل منها، أو أنهم يعذبون في النار عذاباً خاصاً بهم دون سائر الكفار، ثم يردون بعد ذلك إلى العذاب الشامل لهم ولسائر الكفار))^(٣).

ثم اختلف المفسرون في تحديد نوع العذاب في الدنيا، فمنهم من لم يحدد نوع العذاب، كقتادة، والحسن البصري، وابن جريج، وذكروا أن أحدهما في الدنيا، والآخر في القبر^(٤).

ومنهم من حدد العذاب، وهؤلاء اختلفوا في نوعه، فمنهم من قال: هو فضيحتهم، فضحهم الله بكشف أمورهم، وتبيين سرائرهم للناس على لسان رسول

ﷺ.

فعن ابن عباس في قول الله: **ژ فؤفؤ فؤ فؤ** **چ چ ج ج ج ج** إلى قوله: **ژ ت ت ژ**، قال: قام رسول الله ﷺ خطيباً يوم الجمعة، فقال: «اخرج يا فلان؛ فإنك منافق، اخرج يا فلان؛ فإنك منافق»، فأخرج من المسجد ناساً منهم، فضحهم، فلقبهم عمر وهم يخرجون من المسجد، فاقتبأ منهم حياءً أنه لم يشهد الجمعة، وظن أن الناس قد انصرفوا، واقتبأوا هم من عمر، ظنوا أنه قد علم بأمرهم، فجاء عمر فدخل المسجد، فإذا الناس لم يصلوا، فقال له رجل من المسلمين: أبشر يا عمر، فقد فضح الله المنافقين اليوم!.

فهذا العذاب الأول، حين أخرجهم من المسجد، والعذاب الثاني: عذاب

القبر^(٥).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١/٤٤٤)، وتفسير ابن أبي حاتم (ج ٦/ص ١٨٧٠)، والجامع لأحكام القرآن

(ج ٨/ص ٢٤١)، وتفسير البحر المحيط (ج ٥/ص ٩٨)، وتفسير البغوي (ج ٤/ص ٨٩).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١/ص ٤٤٣)، وفتح القدير (ج ٢/ص ٥٧٨).

(٣) ينظر: فتح القدير (ج ٢/ص ٥٧٨).

(٤) ينظر: تفسير الطبري (ج ١/ص ٤٤٤).

(٥) أخرجه ابن جرير (ج ١/ص ٤٤١، ح ١٧١٢٢)، وابن أبي حاتم (ج ٦/ص ١٨٧٠، ح ١٠٣٠٣) كلاهما من

ومنهم من قال: هو ما يصيبهم من القتل والجوع والخوف في الدنيا.
وهذه الأقوال كلها مروية عن مجاهد^(١).
وقيل: إحدى المرتين: الحدود، والأخرى: عذاب القبر.
قال ابن جرير: ((وذكر ذلك عن ابن عباس من وجه غير مرتضى))^(٢).
وقيل: أخذ الزكاة من أموالهم، والأخرى عذاب القبر. قال به الحسن
البصري^(٣).

وقيل: عذابهم بما يدخل عليهم من العَيْظِ في أمر الإسلام ثم عذابهم في القبر. قال به ابن
أبي إسحاق^(٤).

القول الثالث: سنعذبهم في القبر مرتين كل يوم.

قال السندي: ((قوله: ژ چ ژ كَأ المراد بذلك مرتين كل يوم، غدواً وعشياً، كما ذكر
في عذاب آل فرعون: ژ س س س س س س ژ، فهذه إشارة إلى عذاب القبر.
وقوله: ژ چ د د د ت ژ إشارة إلى عذاب القيامة، والمراد به العذاب المستمر العظيم كيفيةً
لشدته، وكميةً لدوامه، فتكون هذه الآية من أدلة إثبات عذاب القبر، وفيها دلالة على أن
عذاب القبر غير مستمر كعذاب القيامة، بل يكون كل يوم مرتين. والله تعالى أعلم)).
ثم قال: ((وهذا الذي ذكرنا هو الأوفق بالتوفيق بين هذه الآية وبين آية ژ س س ژ
الآية))^(٥).

طريق حسين بن عمرو العنقري، قال: حدثنا أبي، قال: حدثنا أسباط، عن السدي، به، فذكره مطولاً.
والأثر ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد (ج٧/ص٣٦٣٧) وقال: ((رواه الطبراني في الأوسط، وفيه الحسين بن عمرو بن
محمد العنقري، وهو ضعيف)).

وذكر ابن جرير من طريق آخر مرسلاً عن السدي، عن أبي مالك: ژ چ ژ قال: كان رسول الله ﷺ يخطب فيذكر
المنافقين، فيعذبهم بلسانه، قال: وعذاب القبر.

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٤/ص ٤٤٢)، وتفسير ابن أبي حاتم (ج ٦/ص ١٨٧٠).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٤/ص ٤٤٤).

(٣) ينظر: المصدر السابق.

(٤) ينظر: المصدر السابق.

(٥) ينظر: حاشية السندي على صحيح البخاري (ج ١/ص ٢٠٠).

القول الرابع: ألا يُرادَ (بمرتين) التثنية الحقيقية، بل يُراد بها التَّكثِيرُ، أو التضعيف كقوله تعالى: **ژ چ چ چ ژ** [الملك: ٤]، أي: كرة بعد كرة.

رجح ذلك القرطبي، والشوكاني، والطاهر. وذكر هذا القول: وابن سيده^(١)، وأبو حيان، وابن عادل، والسعدي.

ذكر أقوالهم^(٢):

قال ابن سيده قال: ((والظاهر إرادة التثنية، ويحتمل أن يكون لا يراد بها شفع الواحد، بل يكون المعنى على التَّكثِيرِ))^(٣).

قال القرطبي: ((والغرض من الآية إتباع العذاب، أو تضعيف العذاب عليهم))^(٤).

قال أبو حيان: ((والظاهر إرادة التثنية، ويحتمل أن يكون لا يراد بها شفع الواحد، بل يكون المعنى على التَّكثِيرِ))^(٥)، أي: كرة بعد كرة.

قال ابن عادل: ((وهذه التثنية يحتمل أن يكون المرادُ بها شفع الواحد، وعليه الأكثر، واختلفوا في تفسيرها، وألاً يُرادَ بها التثنية الحقيقية، بل يُراد بها التَّكثِيرُ، كقوله تعالى: **ژ چ چ چ چ ژ**)^(٦).

قال الشوكاني: ((والظاهر أن هذا العذاب المكرر هو في الدنيا بما يصدق عليه اسم العذاب، وأنهم يعذبون مرة بعد مرة، ثم يردون بعد ذلك إلى عذاب الآخرة))^(٧).

قال السعدي: ((ويحتمل أن المراد: سنغلظ عليهم العذاب، ونضاعفه عليهم،

(١) هو علي بن إسماعيل، أبو الحسن الأندلسي المرسي الضريير، المعروف بابن سيده (ت ٥٨٤هـ). ينظر: لسان الميزان (ج ٤/ص ٢٠٥).

(٢) ذكرت أقوالهم رداً على قول الطاهر بأن كل المفسرين حملوها على حقيقة العدد.

(٣) ينظر: إعراب القرآن لابن سيده (ج ٥/ص ٣٢٣).

(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٨/ص ٢٤١).

(٥) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٥/ص ٩٨).

(٦) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ١٠/ص ١٩٠).

(٧) ينظر: فتح القدير (ج ٢/ص ٥٧٨).

ونكره))^(١).

الترجيح:

إن لفظة *ژ چژ* تحمل على حقيقة العدد، بخلاف ما ذهب إليه الطاهر وغيره، وأما اختلافهم في تحديد وتوقيت العذاب فذلك راجع إلى أن الله لم يبين لنا ما هما العذابان، ومتى سيعذبون، إلا أن الذي عليه جمهور المفسرين وغيرهم من علماء العقيدة والحديث أن العذاب الثاني هو عذاب القبر، واستدل بهذه الآية كثير من أهل السنة على إثبات عذاب القبر من القرآن، منهم الإمام البخاري في ترجمته للأحاديث في عذاب القبر^(٢).

قال ابن حجر: ((وكأن المصنف قدم ذكر هذه الآيات لينبه على ثبوت ذكر عذاب القبر في القرآن، خلافاً لمن رده، وزعم أنه لم يرد ذكره إلا من أخبار الآحاد))^(٣).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: ((*ژ چژ چژ* تدثر قال غير واحد من العلماء: المرة الأولى في الدنيا، والثانية في البرزخ، *ژ چژ* تدثر في الآخرة))^(٤).

وقد رجح هذا القول ابن جرير، وهو ما عليه الأكثر.

قال أبو جعفر: ((وأولى الأقوال في ذلك بالصواب عندي أن يقال: إن الله أخبر أنه يعذب هؤلاء الذين مردوا على النفاق مرتين، ولم يضع لنا دليلاً يوصل به إلى علم صفة دينك العذابين، وجائز أن يكون بعض ما ذكرنا عن القائلين ما أنبئنا عنهم، وليس عندنا علم بأي ذلك من أي، غير أن في قوله جل ثناؤه: *ژ چژ* تدثر دلالة على أن العذاب في المرّتين كليهما قبل دخولهم النار، والأغلب من إحدى المرّتين أنها في القبر))^(٥).

قال أبو حيان: ((وإذا كانت التثنية مرادة فأكثر الناس على أن العذاب الثاني هو عذاب القبر))^(٦).

(١) ينظر: تفسير السعدي (ج ١/ص ٣٥٠).

(٢) ينظر: صحيح البخاري (ج ١/ص ٤٦٠) (٨٥- باب ما جاء في عذاب القبر).

(٣) ينظر: فتح الباري (ج ٣/ص ٢٣٣).

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ٤/ص ٢٦٦).

(٥) ينظر: تفسير الطبري (ج ١/ص ٤٤٥).

(٦) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٥/ص ٩٨).

منهم-: مؤمن أهل الكتاب الذي كان مؤمناً ثم آمن بالنبي ﷺ فله أجران»^(١).
قال ابن حجر: ((وهذا الحديث موافق لقوله تعالى: ﴿لَا يَجْرِمُكُمْ إِيمَانُكُمْ بِاللَّهِ أَن تَكُونَ إِيمَانًا عَدُوًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾ وإعطاؤه الأجر مرتين لكونه كان مؤمناً بنبيه، ثم آمن بمحمد ﷺ))^(٢).
فإن المنافقين تأثيرهم على رسوله وعلى المؤمنين ليس تأثيراً عادياً، فهم يظهرن الإيمان ويطنون الكفر؛ فاستحقوا العذاب مرتين، بسبب الكفر مرة، وبإظهار الإيمان غير الحقيقي مرة أخرى.
قال أبو السعود: ((ولعل تكرير عذابهم مرتين لما فيهم من الكفر المشفوع بالنفاق، أو النفاق المؤكد بالتمرد فيه))^(٣).

(١) صحيح البخاري (ج ٣/ص ١٠٩٦، ح ٢٨٤٩).

(٢) ينظر: فتح الباري (ج ١/ص ٣٨).

(٣) ينظر: تفسير أبي السعود (ج ٤/ص ٩٨).

المطلب الرابع: المشكل في قوله تعالى: **ثُمَّ كَفَّ بِيَدَيْهِمْ فَجَرَّدَ كَفَّيْهِ**

ثُمَّ كَفَّ بِيَدَيْهِمْ فَجَرَّدَ كَفَّيْهِ

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر في معرض تفسيره لقوله تعالى: **ثُمَّ كَفَّ بِيَدَيْهِمْ فَجَرَّدَ كَفَّيْهِ** (قد أعرض المفسرون عن تفسير هذه الآية تفسيراً يبين استفادة معانيها من نظم الكلام، فأتوا بكلام يخاله الناظر إكراهاً لها على المعنى المراد، وتقديرات لا ينثلج لها الفؤاد)^(١).

ثانياً: تحريف محل الإشكال

هذه الجملة تحتمل الإخبار والدعاء، فحملها على الإخبار من الله عن حالهم لا إشكال فيه، لكن الطاهر يرى أن المفسرين الذين حملوا هذه الجملة على الدعاء لا يستقيم به المعنى لأن الدعاء عليهم تقدير وقضاء من الله، والله تعالى لا يعجزه شيء. وهذا المعنى يخالف معنى السببية في آخر الآية فلا يكون لذكر السبب كبير فائدة؛ لأن دعاء الله عليهم بصرف القلوب يقتضي عدم التفقه والفهم في آيات الله، فهم لا يفقهون لأن الله دعا عليهم بصرف القلوب، وهذا المعنى لا يساعده نظم الكلام للآية، وأما المفسرون الذين حملوا هذه الآية على الدعاء لم يأتوا بوجه ولا بمعنى مناسب يوضحون فيه معنى السببية في آخر الآية.

ثالثاً: دفع الإشكال

إن قول الطاهر بأن المفسرين أتوا بكلام يخاله الناظر إكراهاً لها على المعنى المراد ... إلى آخر ما قال.

فالذي حمل الطاهر على هذا القول هو ما ذكره سابقاً في سورة البقرة عند قوله تعالى: **ثُمَّ كَفَّ بِيَدَيْهِمْ فَجَرَّدَ كَفَّيْهِ** [البقرة: ١٠].

قال: ((وقال بعض المفسرين: هو دعاء عليهم، وهو تفسير غير حسن؛ لأن تصدي القرآن لשתمهم بذلك ليس من دأبه، ولأن الدعاء عليهم بالزيادة تنافي ما عهد من الدعاء

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١١/ص ٦٩).

الشيء وصد عنه وصار هذا وقرأ في آذانهم، وختماً على قلوبهم، وغشاوة على أعينهم، فلا يخلص إليها الهدى، وإنما أضاف الله تعالى ذلك إليه؛ لأن هذه الصفة قد صارت في تمكنها وقوة ثباتها كالخلقة التي خلق عليها العبد^(١).

فهدى الله أهل السنة لما اختلفت فيه هاتان الطائفتان من الحق بإذنه، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

فهذه الآية واضحة المعنى على كلا القولين الذي ذكرهما الطاهر، وسنوضح ذلك من خلال كلام المفسرين.

فقوله تعالى: **ثُمَّ نُنذِرُهُمْ بِهَيْهَاتَ وَبِهَيْهَاتَ**، جملة **ثُمَّ نُنذِرُهُمْ** أنه خبر من الله بواقع حال هؤلاء، يخبر بأن الله هو الذي صرف قلوبهم عن آياته والإيمان بها، وهو الفاعل المتسبب حقيقة لا مجازاً.

أو أنه دعاء من الله عليهم بأن صرف قلوبهم عن طاعته، ودعاء الله ذاته واقع منه سبحانه وتعالى، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: ((ودعاء الله نفسه كما في الدعاء الذي يدعو به وهو صلاته، ولعنته، كما قال تعالى: **ثُمَّ جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ** [الأحزاب: ٥٦]، وقوله: **ثُمَّ جَعَلْنَا** [الأحزاب: ٤٣]؛ فإن صلاته تتضمن ثناءه ودعاءه سبحانه وتعالى))^(٢).

والسبب في كلا الحالين هو من عند أنفسهم، بأنهم قوم لا يفقهون عن الله مواعظه، استكباراً ونفاقاً، كما قال تعالى: **ثُمَّ جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ سَمْعًا** [الأعراف: ١٤٦].

قال الطبري: ((**ثُمَّ نُنذِرُهُمْ** فقال: صرف الله عن الخير والتوفيق والإيمان بالله ورسوله قلوب هؤلاء المنافقين، ذلك **ثُمَّ نُنذِرُهُمْ** يقول: فعل الله بهم هذا الخذلان، وصرف قلوبهم عن الخيرات، من أجل أنهم قوم لا يفقهون عن الله مواعظه، استكباراً، ونفاقاً))^(٣).

وقال ابن عطية: ((قوله: **ثُمَّ نُنذِرُهُمْ** أن يكون دعاء عليهم، ويحتمل أن يكون

(١) للاستزادة ينظر: شفاء العليل (ص ٨٥).

(٢) ينظر: الفتاوى (ج ٦/ص ٥٠٤).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٤/ص ٥٨٢).

يروا العذاب الأليم، هم الذين حقت عليهم كلمة العذاب، وسبق في علم الله أنهم أشقياء؛
كما يدلّ لذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ نَكَلْنَا الْقُرْآنَ بِاللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ لِئَلَّا تُعَذِّبُوا بِغَيْرِ لُغَةٍ كَلَّمْتُمْ بِهَا وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يونس: ٩٦-٩٧] (١).

و شاء الله بحكمته البالغة أن يختلف البشر في اتباعهم لأنبياء الله ورسله، فمنهم شقي وسعيد، وأرسل الله الأنبياء يقيمون حجته على خلقه، يدعونهم إلى دين الله الذي ارتضاه لخلقهم ديناً؛ ليكونوا من السعداء، ويجذروهم من عصيان أمره حتى لا يكونوا من الأشقياء، ولكن إرسالهم لن يمنع تحقق ما قد سبق في علم الله، فإن أكثر الناس لا يؤمنون ﴿ثُمَّ نَكَلْنَا الْقُرْآنَ بِاللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ لِئَلَّا تُعَذِّبُوا بِغَيْرِ لُغَةٍ كَلَّمْتُمْ بِهَا وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ١٠٣].

وأمام هذه السنة الكونية فإن المسلم مطالب بدعوة الآخرين إلى الحق الذي شرح الله به صدره، وهو على يقين بأن هداية الله قد لا تكتب لكثيرين ممن يدعوهم، فلا يمنعه ذلك من إبلاغهم: ﴿ثُمَّ نَكَلْنَا الْقُرْآنَ بِاللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ لِئَلَّا تُعَذِّبُوا بِغَيْرِ لُغَةٍ كَلَّمْتُمْ بِهَا وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الشورى: ٤٨].

(١) ينظر: أضواء البيان (ج ٦/ص ٤٢٢).

المبحث الثامن: مشكل المعنى في سورة النحل

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى:

زُورُوا زُورًا وَوَيْبٌ لِّمُكِّيٍّ وَوَيْبٌ لِّمُكِّيٍّ (١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((أما نسخُ التلاوة فلم يرد من الآثار ما يقتضي وقوعه في مكة، فمن فسّر به الآية كما نقل عن مجاهد فهو مشكل)) (٢).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

النسخ في القرآن يأتي على ثلاثة أنواع: نسخ الحكم والتلاوة معاً، نسخ الحكم مع إبقاء التلاوة، نسخ التلاوة مع إبقاء الحكم.

فنسخ الحكم مع إبقاء التلاوة يرى الطاهر أنه قليل في الآيات المكية، أما نسخ التلاوة فإنه غير ممكن في الآيات المكية لعدم ورود الآثار بذلك.

فسورة النحل مكية، ومجاهد يقول في معنى قوله تعالى: زُورُوا زُورًا وَوَيْبٌ لِّمُكِّيٍّ وَوَيْبٌ لِّمُكِّيٍّ: ((أي: نسخناها، بدلناها، رفعناها، وأثبتنا غيرها)) (٣)، وهذا قول مشكل عند الطاهر لأن نسخ التلاوة لم يقع في العهد المكي، فكيف تفسر هذه الآية بأن كفار قريش اعترضوا على الآيات التي نسخت تلاوتها وأبدل غيرها، واتهموا محمداً ﷺ بأنه مفترٍ، وهذا النوع من النسخ لم يقع أصلاً في العهد المكي.

دفع الإشكال

إن استشكل الطاهر قول مجاهد بأن هذا النوع من النسخ -نسخ التلاوة- لا يمكن أن يقع إلا في السور المدنية وسورة النحل مكية يمكن الجواب عليه بأمور:

الأول: أن سورة النحل كاملة ليست مكية بالإجماع، فقد جاءت روايات في بعض آياتها

(١) سورة النحل: ١٠١.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٨/ص ١٢١).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٧/ص ٢٩٧).

يبدل ويغير من أحكامه، ژ پ د ژ و ژ و ژ و ژ قال أهل التأويل))، ثم أورد

ثم قال: ((وبنحو الذي قلنا في تأويل قوله: ژ و ژ و ژ و ژ و ژ قال أهل التأويل))، ثم أورد قول مجاهد^(١).

وعلى هذا القول الذي فسر به ابن جرير يرى الطاهر ابن عاشور: أن هذا النوع من النسخ - وهو نسخ الحكم مع إبقاء التلاوة - يمكن وقوعه في المكي، فإذا لا إشكال عنده.

ومن الأمثلة على وقوع هذا النوع من النسخ في القرآن المكي نسخ قوله تعالى: ژ أ ب پ پ د پ پ د پ د ث ذ ذ ث [المزمل: ١-٤].

ثبت في صحيح مسلم عن عائشة - رضي الله عنها - قالت: ((إن الله افترض قيام الليل في أول هذه السورة، فقام رسول الله ﷺ وأصحابه حولاً حتى انتفخت أقدامهم، وأمسك الله خاتمها في السماء اثني عشر شهراً، ثم أنزل الله التخفيف في آخر هذه السورة، فصار قيام الليل تطوعاً من بعد فريضة))^(٢).

والرابع: إذا حملنا قول مجاهد بأنه يقصد بذلك رفع التلاوة، وأن هذا لا يمكن وقوعه في القرآن المكي، وهو الذي قال عنه الطاهر: إنه مشكل.

فأقول: إن قول مجاهد ليس بمشكل، فقد أورد قوله كبار المفسرين إن لم أقل أكثرهم، ولم يعترضوا على ذلك؛ لأن هذا النوع من النسخ جائز أن يقع في السور المكية، ومن الأمثلة على ذلك وهو أظهرها: ما أخرجه البخاري عن أبي بن كعب رضي الله عنه قال: ((كنا نرى هذا من القرآن: {لو أن لابن آدم واديين من مال لتمنى وادياً ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، ثم يتوب الله على من تاب} حتى نزلت سورة الهاكم التكاثر إلى آخرها))^(٣).

وسورة التكاثر سورة مكية عند جميع المفسرين^(٤)، وقول أبي يحمل على نسخ التلاوة.

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٧/ص ٢٩٧).

(٢) أخرجه مسلم (ج ٢/ص ١٦٨، ح ١٧٧٣).

(٣) أخرجه البخاري (ج ٥/ص ٢٣٦٥، ح ٦٠٧٥).

(٤) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٢٠/ص ١٦٨)، والبحر المحيط (ج ١٠/ص ٥٣٥).

قال ابن حجر عند هذا الحديث: ((وهذا مما نسخت تلاوته جزماً، وإن كان حكمه مستمراً، ويؤيد هذا الاحتمال ما أخرج مسلم في صحيحه من حديث أبي موسى رضي الله عنه قال: "وإنا كنا نقرأ سورة كنا نُشَبِّهُهَا فِي الطول والشدة ببراءة، فأنسيتهما، غير أني قد حفظت منها: { لَوْ كَانَ لِابْنِ آدَمَ وَادِيَانِ مِنْ مَالٍ لَأَبْتَعَى وَادِيَا ثَالِثًا، وَلَا يَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ }" ^(١))).

قال الألباني: ((و في هذا الحديث إشعار قوي بأنه كان من المعلوم لدى الصحابة أن هناك شيئاً من القرآن رفع ونسخ، ولذلك لم يكتب في المصحف المحفوظ، فتأمل هذا)) ^(٢).

ومن الأمثلة على نسخ التلاوة في العهد المكي: ما أخرجه الحاكم في مستدركه، والترمذي من حديث زر بن حُبَيْشٍ عن أبي بن كعب: أَنَّ النَّبِيَّ قَرَأَ عَلَيْهِ ز ج ج ز، وقرأ فيها: {إن ذات الدين عند الله الحنيفية لا اليهودية ولا النصرانية، ومن تعجل خيراً فلن يكفر} ^(٣). وسورة البينة من السور المختلف في مكيتها ومدنيتها، وعلى القول بأنها مكية فإن قوله: {إِنَّ ذَاتَ الدِّينِ عِنْدَ اللَّهِ الْحَنِيفِيَّةُ لَا الْيَهُودِيَّةُ وَلَا النَّصْرَانِيَّةُ وَمَنْ تَعَجَّلَ خَيْرًا فَلَنْ يُكْفَرَ} منسوخ التلاوة.

وقد ذكر الطاهر مرة في تفسيره بأن سورة البينة من السور المكية عندما قال: ((وقد جاء ذكر الرِّكَاةِ فِي آيَاتٍ كَثِيرَةٍ مِمَّا نَزَلَ بِمَكَّةَ، مِثْلَ سُورَةِ الْمَزْمَلِ، وَسُورَةِ الْبَيْتَةِ، وَهِيَ مِنْ أَوَائِلِ سُورِ الْقُرْآنِ)) ^(٤).

وعلى القول بأنها مدنية لم يعترض السلف الذين قالوا بأنها مدنية على الذين قالوا بأنها مكية بوجود نسخ التلاوة فيها، وأن هذا لا يمكن.

(١) ينظر: فتح الباري (ج ١١/ص ٢٥٨)، وأخرج هذا الحديث مسلم في صحيحه (ج ٣/ص ١٠٠).

(٢) ينظر: السلسلة الصحيحة (ج ٦/ص ٤٠٦).

(٣) أخرجه الترمذي (ج ٥/ص ٧١١، ح ٣٨٩٨)، والحاكم (ج ٢/ص ٢٤٤، ح ٢٨٨٩)، قال الترمذي: ((حسن صحيح))، وقال الحاكم: ((حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه)). وقال الذهبي: ((صحيح)). وحسنه الألباني.

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٨/ص ١٢١).

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى:

زَمْ كَمْ كَمْ كَمْ كَمْ كَمْ كَمْ كَمْ (١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((لعلك تلوح لك حيرة المفسرين في التمام معاني هذه الآية)) (٢). وقال في موضع آخر عند هذه الآية: ((وما ذكره المفسرون من وجوه لا يخلو من تكلف، وعدم طائل)) (٣).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

قال الواحدي: ((قد أشكل أمر هذا الاختلاف على كثير من المفسرين حتى قال بعضهم: معنى اختلافهم في السبب أن بعضهم -أي: اليهود- قال: هو أعظم الأيام حرمة؛ لأن الله تعالى فرغ من خلق الأشياء فيه، وقال الآخرون: أعظمها حرمة الأحد؛ لأن الله سبحانه ابتدأ الخلق فيه)) (٤).

وقيل غير ذلك من الأقوال المتناثرة، فمنهم من جعل عود الضمير في اختلافهم في تحديد اليوم، ومنهم من جعله أنهم خالفوا موسى في تحديده، وكل هذه الأقوال المتناثرة يرى الطاهر أنها لا تلائم معنى الآية، ولا تخلو من تكلفات.

ويرى أن الضمير في هذه الآية يعود إلى ملة إبراهيم، أي: إنما جعل السبب على الذين اختلفوا في ملة إبراهيم.

ثالثاً: دفع الإشكال

إن ما ذهب إليه الطاهر في مرجع الضمير، خالف فيه أصل قاعدة عود الضمير إلى أقرب مذكور، وهي: أن الأصل في الضمير عوده إلى أقرب مذكور، مع أن عوده للأقرب

(١) سورة النحل: ١٢٤.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٤/ص ٣٢٣).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٤/ص ٣٢٤).

(٤) ينظر: تفسير البسيط (ج ١٣/ص ٢٣٠).

الجمعة بعينه فأبوا. ولفظه "إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ عَلَى الْيَهُودِ الْجُمُعَةَ، فَأَبَوْا وَقَالُوا: يَا مُوسَى، إِنَّهُ لَمْ يَخْلُقْ يَوْمَ السَّبْتِ شَيْئاً، فَاجْعَلْ لَنَا السَّبْتَ، فَلَمَّا جَعَلَ عَلَيْهِمُ السَّبْتَ اسْتَحَلُّوا فِيهِ مَا حَرَّمَ عَلَيْهِمْ"^(١).

وليس ذلك بعجيب من مخالفتهم، كما وقع لهم في قوله تعالى: *ثِيَابُكَ تُكَذِّبُكَ* [البقرة: ٥٨]، وغير ذلك، كيف لا!! وهم القائلون: *سمعنا وعصينا*^(٢).

قال ابن كثير: ((إن الله تعالى شرع ذلك لبني إسرائيل على لسان موسى، فعدلوا عنه، واختاروا السبت؛ لأنه اليوم الذي لم يخلق فيه الرب شيئاً من المخلوقات الذي كمل خلقها يوم الجمعة، فألزمهم تعالى به في شريعة التوراة، ووصاهم أن يتمسكوا به وأن يحافظوا عليه، مع أمره إياهم بمتابعة محمد ﷺ إذا بعثه، وأخذ موثيقهم وعهودهم على ذلك؛ ولهذا قال تعالى: *ثِيَابُكَ تُكَذِّبُكَ*^(٣).

وقد ثبت في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه: أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «نحن الآخرون السابقون يوم القيامة، بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا، ثم هذا يومهم الذي فرض الله عليهم فاختلفوا فيه، فهدانا الله له، فالتاس لنا فيه تبع، اليهود غداً، والنصارى بعد غد»^(٤).

وقال النووي: ((يمكن أن يكونوا أمروا به -أي: الجمعة- صريحاً، فاختلفوا هل يلزم تعينه، أم يسوغ إبداله بيوم آخر؟، فاجتهدوا في ذلك، فأخطؤوا)^(٥).

قال ابن حجر: ((ويشهد له ما رواه الطبري بإسناد صحيح عن مجاهد في قوله تعالى: *ثِيَابُكَ تُكَذِّبُكَ*، قال: "أرادوا الجمعة فأخطؤوا، وأخذوا السبت مكانه"^(٦).

القول الثاني: أن التوراة أمرتهم بيوم غير معين، فعينوه السبت.

قال الطاهر: ((وهذا لا يستقيم؛ لأن موسى عليه السلام عاش بينهم ثمانين سنة، فكيف يصح

(١) ينظر: تفسير ابن أبي حاتم (ج ٧/ص ٢٣٠٧).

(٢) ينظر: فتح الباري (ج ٢/ص ٣٥٥).

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٤/ص ٦١٢).

(٤) أخرجه البخاري (ج ١/ص ٢٩٩، ح ٨٣٦).

(٥) ينظر: شرح النووي على مسلم (ج ٦/ص ١٤٣).

(٦) ينظر: فتح الباري (ج ٢/ص ٣٥٦).

أن يكونوا فعلوا ذلك لسوء فهمهم في التوراة؟!)).

يجاب عن ذلك: بأن ذلك لم يكن يخفى على موسى؛ لأن الله لم يأمرهم ابتداء بتعظيم يوم السبت، بل قد يقال: إن الله وكلهم إلى اجتهادهم في تحديد اليوم المعظم، وهو يوم الجمعة، كما وكل أمة محمد بذلك فهدوا إليه.

قال ابن حجر: شارحاً للحديث السابق عند قوله ﷺ: «فهدانا الله له»: ((يحتمل أن يراد: بأن نص لنا عليه، أو أن يراد الهداية إليه بالاجتهاد، ويشهد للثاني ما رواه عبد الرزاق بإسناد صحيح عن محمد بن سيرين قال: جمع أهل المدينة قبل أن يقدمها رسول الله ﷺ، وقبل أن تنزل الجمعة. فقالت الأنصار: إن لليهود يوماً يجتمعون فيه كل سبعة أيام، وللنصارى كذلك، فهلم فلنجعل يوماً نجتمع فيه فنذكر الله تعالى، ونصلي، ونشكره. فجعلوه يوم العروبة^(١)، واجتمعوا إلى أسعد بن زرارة ف صلى بهم يومئذ، وأنزل الله تعالى بعد ذلك: ﴿...﴾^(٢).

ثم قال: ((يدل على أن أولئك الصحابة اختاروا يوم الجمعة بالاجتهاد، ولا يمنع ذلك أن يكون النبي ﷺ علمه بالوحي وهو بمكة، فلم يتمكن من إقامتها، فقد حصلت الهداية للجمعة بجهتي البيان والتوفيق))^(٣).

واليهود بسبب مخالفتهم واختلافهم على أنبيائهم لم يهتدوا إلى اليوم المعظم، وهو يوم الجمعة، واختاروا السبت مكانه ليعظموه بأمارات رأوها.

قال ابن جرير: ((يقول تعالى ذكره: ما فرض الله -أيها الناس- تعظيم يوم السبت إلا على الذين اختلفوا فيه، فقال بعضهم: هو أعظم الأيام؛ لأن الله تعالى فرغ من خلق الأشياء يوم الجمعة، ثم سبَّت يوم السبت على زعم اليهود.

وقال آخرون: بل أعظم الأيام يوم الأحد؛ لأنه اليوم الذي ابتداء فيه خلق

(١) كانت العرب تسمي يوم الجمعة: يوم العروبة، وهو اسم قدم لها. ينظر: النهاية في غريب الأثر (ج ٣/ص ٤٣١).

(٢) أخرجه عبد الرزاق في المصنف (ج ٣/ص ١٥٩، ح ٥١٤٤). قال ابن حجر: ((هذا وإن كان مرسلًا فله شاهد بإسناد حسن، أخرجه أحمد وأبو داود وابن ماجه، وصححه ابن خزيمة وغير واحد، من حديث كعب بن مالك قال: "كان أول من صلى بنا الجمعة قبل مقدم رسول الله ﷺ المدينة أسعد بن زرارة" الحديث)).

(٣) ينظر: فتح الباري (ج ٢/ص ٣٥٦).

الأشياء، فاختاروه وتركوا تعظيم يوم الجمعة الذي فرض الله عليهم تعظيمه واستحلوه»^(١).
وقد جاء في الحديث أن النبي ﷺ قال: «أضل الله عن الجمعة من كان قبلنا...
الحديث»^(٢).

قال ابن بطال: ((ليس المراد أن يوم الجمعة فرض عليهم بعينه فتركوه؛ لأنه لا يجوز لأحد أن يترك ما فرض الله عليه وهو مؤمن، وإنما يدل -والله أعلم- أنه فرض عليهم يوماً من الجمعة^(٣)، وكل إلى اختيارهم ليقوموا فيه شريعتهم، فاختلّفوا في أي الأيام هو؟ ولم يهتدوا ليوم الجمعة))^(٤).

ومال عياض إلى هذا، وقال: إنه لو كان فرضاً عليهم بعينه ل قيل: "فخالفوا"، بدل "فاختلّفوا"^(٥).

ويمكن الجمع بين القولين:

بأن الله سبحانه لم يحدد لهم يوماً بعينه، لكن موسى ﷺ أمرهم أن يجعلوا في الأسبوع يوماً للعبادة، وأن يكون يوم الجمعة، فأبوا عليه وقالوا: نريد اليوم الذي فرغ الله فيه من خلق السموات والأرض وهو السبت، إلا شرذمة منهم قد رضوا بالجمعة، فهذا اختلافهم في السبت؛ لأنّ بعضهم اختاروه، وبعضهم اختار عليه الجمعة، فأذن الله لهم في السبت، وابتلاهم بتحريم الصيد فيه، فأطاع أمر الله الراضون بالجمعة فكانوا لا يصيدون، وأعقابهم لم يصبروا عن الصيد فمسحهم الله دون أولئك، وهو يحكم بينهم يوم القيامة، فيجازي كل واحد من الفريقين بما يستوجبه، ومعنى ژ گ گ ژ: فرض عليهم تعظيمه، وترك الاصطياد فيه^(٦).

فيقال: أي: اختلفوا على نبيهم لأجل ذلك اليوم، فخالفوا أمره، ولم يمتثلوا تعظيم ذلك

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٧/ص ٣٢٠).

(٢) أخرجه مسلم (ج ٣/ص ٧، ح ٢٠١٩).

(٣) أي: يوم من الأسبوع. قال ابن حجر في الفتح (ج ٢/ص ٣٥٦): ((ويدل على ذلك تسمية الأسبوع كله جمعة)).
وجاء في المصباح المنير (ج ١/ص ١٠٩): ((الجمعة: بسكون الميم اسم لأيام الأسبوع)).

(٤) ينظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال (ج ٢/ص ٤٧٦).

(٥) ينظر: فتح الباري (ج ٢/ص ٣٥٦).

(٦) بنحو هذا الجمع قال أبو حيان في تفسيره. ينظر: البحر المحيط (ج ٥/ص ٥٣٠).

اليوم، بل انتهكوا حرمة، وهو اختلاف بينهم وبين نبيهم، وهذا دأبهم مع ما جاءت به الأنبياء من الشرائع، لكن أمة محمد ﷺ دائماً وأبداً هي المهدية إلى كل خير.

قال الشاطبي: ((اختلف أهل النَّحْلِ في يوم الجمعة: فاتخذ اليهود يوم السبت، واتخذ النصارى يوم الأحد، فهدى الله أمة محمد ﷺ ليوم الجمعة.

واختلفوا في القبلة: فاستقبلت النصارى المشرق، واستقبلت اليهود بيت المقدس، وهدى الله أمة محمد ﷺ للقبلة.

واختلفوا في الصلاة: فمنهم من يركع ولا يسجد، ومنهم من يسجد ولا يركع، ومنهم من يصلي ولا يتكلم، ومنهم من يصلي وهو يمشي، وهدى الله أمة محمد ﷺ للحق من ذلك .

واختلفوا في إبراهيم عليه السلام: فقالت اليهود كان يهودياً، وقالت النصارى نصرانياً، وجعله الله حنيفاً مسلماً، فهدى الله أمة محمد ﷺ للحق من ذلك.

واختلفوا في عيسى عليه السلام: فكفرت به اليهود وقالوا لأمه بهتاناً عظيماً، وجعلته النصارى إلهاً وولداً، وجعله الله روحه وكلمته، فهدى الله أمة محمد ﷺ للحق من ذلك))^(١).

(١) ينظر: كتاب الاعتصام (ج ١/ص ٤٥١).

وقد اعترض على هذا القول: بأن الله قال في سياق الآية التي بعدها: $\square \square \square \square \square$ $\square \square \square \square \square$ ، والملائكة لا يعصون الله؛ فلا يخافون عذابه؛ فثبت أن هذا غير لائق بالملائكة^(١).

ويرد على هذا الاعتراض: أنه جاء في القرآن بأن الملائكة يخافون ربهم، كما قال تعالى: $\square \square \square \square \square$ [النحل: ٥٠].

وفي الآية أنهم يخافون ربهم، والخوف نوع من التكليف الشرعية، بل هو من أعلى أنواع العبودية، كما قال فيهم: $\square \square \square \square \square$ [الأنبياء: ٢٨]^(٢).

واعترض أيضاً على هذا القول ابن حجر فقال: ((السياق يدل على أنهم قبل الإسلام كانوا راضين بعبادتهم، وليست هذه من صفات الملائكة))^(٣).

وليس من صفات الأنبياء كذلك، ولا الصالحين، كعيسى وأمه وعزير وغيرهم؛ لأنهم عبدوا من دون الله وهم غير راضين.

واعترض على هذا القول أيضاً ابن جرير بقوله: ((ومعلوم أن عزيراً لم يكن موجوداً على عهد نبينا عليه الصلاة والسلام، فيتبغي إلى ربه الوسيلة، وأن عيسى قد كان رُفِعَ، وإنما يتبغي إلى ربه الوسيلة من كان موجوداً حياً يعمل بطاعة الله، ويتقرب إليه بالصالح من الأعمال، فأما من كان لا سبيل له إلى العمل، فبم يتبغي إلى ربه الوسيلة))^(٤).

القول الثاني:

أن المراد بـ $\square \square \square \square \square$: الأصنام.

الذين يدعون، يعني: الملائكة والمسيح وعزيراً). وانظر ما قبله. وهذا من أضعف الطرق عن ابن عباس. وقال ابن حجر في فتح الباري (ج ٨/ص ٣٩٧): ((أخرجه سعيد بن منصور في سننه من طرق أخرى ضعيفة عن ابن عباس)). وأما طريق مجاهد فقد أخرجه ابن جرير (ج ١٥/ص ٤٧٤)، والطحاوي في مشكل الآثار (ج ٥/ص ٣١٤) عن ابن أبي نجیح، عن مجاهد.

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٠/ص ١٨٦).

(٢) ينظر: عالم الملائكة الأبرار (ص ٢١).

(٣) ينظر: فتح الباري (ج ٨/ص ٣٩٧).

(٤) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٧/ص ٤٧٣).

قال ابن عطية: ((الذين أمر رسول الله ﷺ أن يقول لهم في هذه الآية ليسوا عبدة الأصنام، وإنما هم عبدة من يعقل))^(١).

وقال ابن عادل: ((وابتغاء الوسيلة إلى الله تعالى لا يليق بالأصنام ألبتة))^(٢).

وقال الشوكاني: ((إنما خصصت الآية بمن ذكرنا لقوله: ژ □ □ □ □ ژ؛ فإن هذا لا يليق بالجمادات))^(٣).

القول الثالث:

إن المراد بژ و و ژ: كل من عبد من دون الله، إلا أن الآية التي بعدها لا تتعلق بها؛ فقوله تعالى: ژ ي پ پ □ □ □ □ ژ هم الأنبياء الذين سبق ذكرهم قبل هذه الآيات.

قال ابن فورك وغيره: ((إن الكلام من قوله: ژ ي پ ژ راجع إلى النبيين المتقدم ذكرهم، فژ پ ژ على هذا من الدعاء، بمعنى الطلبة إلى الله، والضمائر لهم في ژ پ ژ وفي ژ □ □ ژ))^(٤).

وحكى هذا القول الرازي وقال: ((إن قوله: ژ ي پ ژ هم الأنبياء الذين ذكرهم الله تعالى بقوله: ژ ه ه ه ه ه ه ه ه ه ه [الإساءة: ٥٥]، وتعلق هذا الكلام بما سبق هو أن الذين عظمت منزلتهم وهم الأنبياء لا يعبدون إلا الله تعالى، ولا يبتغون الوسيلة إلا إليه، فأنتم بالافتداء بهم أحق؛ فلا تعبدوا غير الله تعالى))^(٥).

وقال الطاهر: والذي أرى في تفسيرها أن جملة ژ و و و و و ژ الآية معترضة بين جملة: ژ ه ه ه ه ه ه ه ه ه ه وجملة ژ ي پ پ ژ.

فأصل ارتباط الكلام هكذا: ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض، وآتينا داوود زبوراً أولئك الذين يدعون يبتغون ... الآية))^(٦).

ويُعتَرَض على هذا القول: بأن هذا القول فيه تكلف في التركيب، والأصل في الكلام ارتباط بعضه ببعض، وعود الضمير إلى أقرب مذكور، لا إلى أبعد مذكور.

(١) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٤/ص ٢٥٣).

(٢) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ١٢/ص ٣١٣).

(٣) ينظر: فتح القدير (ج ٣/ص ٣٤٠).

(٤) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٤/ص ٢٥٣)، وتفسير البحر المحيط (ج ٧/ص ٣٦٣).

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٠/ص ١٨٦).

(٦) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٥/ص ١٣٩).

وهؤلاء المشركون الذين يعبدون غير الأنبياء هم أبعد الناس من الاقتداء بالأنبياء حتى يقال لهم ما قاله الرازي: بأن هؤلاء الأنبياء لا يعبدون إلا الله تعالى، ولا يبتغون الوسيلة إلا إليه؛ فأنتم بالاقتداء بهم أحق، فلا تعبدوا غير الله تعالى.

فهم في الحقيقة يقتدون ويوالون من يدعونهم أياً كان من الأصنام، أو الجن، أو غيرهم، مخالفون بذلك ما جاءت به الأنبياء والرسول.

القول الرابع:

أن المراد بـ **و و و**: نفر من الجن كانوا يُدعون من دون الله، فأسلم أولئك النفر، وبقي الداعون على شركهم^(١).

جاء عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه في قوله **و و و**: **و ي ي ي** □ □ □ □ قال: ((كان نفر من الجن أسلموا، وكانوا يُعبدون، فبقي الذين كانوا يُعبدون على عبادتهم، وقد أسلم النفر من الجن))^(٢).

قال الطبري: ((وأولى الأقوال بتأويل هذه الآية قول عبد الله بن مسعود الذي روينا عن أبي معمر عنه، وذلك أن الله -تعالى ذكره- أخبر عن الذين يدعوه المشركون آلهة أنهم يبتغون إلى ربهم الوسيلة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم؛ ومعلوم أن عزيزاً لم يكن موجوداً على عهد نبينا عليه الصلاة والسلام فيبتغي إلى ربه الوسيلة، وأن عيسى قد كان رُفِعَ، وإنما يبتغي إلى ربه الوسيلة من كان موجوداً حياً يعمل بطاعة الله، ويتقرب إليه بالصالح من الأعمال، فأما من كان لا سبيل له إلى العمل، فبم يبتغي إلى ربه الوسيلة؟!، فإذا كان لا معنى لهذا القول، فلا قول في ذلك إلا قول من قال ما اخترنا فيه من التأويل، أو قول من قال: هم الملائكة، وهما قولان يحتملها ظاهر التنزيل))^(٣).

وقال الطحاوي في باب بيان مشكل ما جاء في السبب الذي نزلت فيه: **و ي ي ي** □ □ □ □ قاله توقيفاً)).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٧/ص ٤٧٣).

(٢) أخرجه البخاري (ج ٦/ص ٨٦، ح ٤٧١٥)، ومسلم (ج ٨/ص ٢٤٤، ح ٤٤٣٧)، واللفظ لمسلم.

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٧/ص ٤٧٣).

ويتقربون إليه بطاعته، ژ □ □ □ □ ژ ، فدلّ على أنّهم عباد فقراء إلى الله سبحانه وتعالى، يرجون رحمة الله لأنهم بحاجة إليها، ويخافون عذاب الله أن ينزل بهم، إذا هم لا يستطيعون أن يجلبوا لأنفسهم النفع، ولا يستطيعون أن يدفعوا عنها الضرر، فكيف يملكون ذلك لكم يا من تعبدونهم؟.

قال شيخ الإسلام: ((وقد اختار الطبري قول من فسرها بالملائكة، أو بالجن.

هذا وإن كان صواباً فهو أبلغ في النهي عن دعاء المسيح و عزير وغيرهما من الأموات من الأنبياء والصالحين؛ فإنه إذا كان الحي الذي يتقرب إلى ربه بالعمل لا يجوز دعاؤه فدعاء الميت الذي لا يتقرب بالعمل أولى أن لا يجوز، وإن كانت الآية تعم هذا وهذا فهي دالة على ذلك، فدلالتها ثابتة على كل تقدير.

والصحيح: أنها تعم هؤلاء و هؤلاء، وذلك أن هؤلاء كانوا في حياتهم يتغنون إلى ربهم الوسيلة، وهو لم يقيد ذلك بزمن النُّزول، بل أطلق))^(١).

وقال شيخ الإسلام في الفتاوى في الكلام على قوله تعالى: ژ و و و و و و ژ الآيتين، لما ذكر أن من السلف من ذكر أنهم من الملائكة، ومنهم من ذكر أنهم من الإنس، ومنهم من ذكر أنهم من الجن، قال: ((لفظ السلف يذكر جنس المراد من الآية على التمثيل، كما يقول الترجمان لمن سأله عن الخبز فيريه رغيفاً.

والآية هنا قُصِدَ بها التعميم لكل ما يدعى من دون الله، فكل من دعا ميتاً أو غائباً من الأنبياء والصالحين، سواء كان بلفظ الاستغاثة أو غيرها فقد تناولته هذه الآية، كما تناول من دعا الملائكة والجن))^(٢).

(١) ينظر: الرد على البكري (ج ٢/ص ٥٣٩).

(٢) نظر: مجموع الفتاوى (ج ١٥/ص ٢٢٦).

المبحث العاشر: مشكل المعنى في سورة مريم

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى:

ثُمَّ نُنْزِلُهَا عَلَىٰ لِسَانِ مَرْيَمَ

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((للمفسرين في هذا المقام حيرة ذكرها الفخر، والطيب))^(١).

ثانياً: تحريف محل الإشكال

وجه تحريف الرازي وغيره هو في الجمع بين قوله تعالى على لسان مريم: ثُمَّ نُنْزِلُهَا، وقولها: ثُمَّ نُنْزِلُهَا؛ لأن قولها: ثُمَّ نُنْزِلُهَا يدخل تحته نُنْزِلُهَا، والمس يتناول الحلال والحرام، فلماذا أعادتها؟.

ومما يؤكد هذا السؤال أن في سورة آل عمران قالت: ثُمَّ نُنْزِلُهَا، فلم تذكر البغاء.

وقد أجاب الرازي^(٢) عن ذلك بجوابين، لكن الطاهر يرى أن فيها نظراً، ولا تخرج من مأزق حيرتهم فيها.

ثالثاً: دفع الإشكال

قبل أن أجيب عن دفع الإشكال أود أن أذكر أن المفسرين لم يتحيروا في معنى هذه الآية، وفسروها ووضحوها مع ما يتمشى مع عصمة مريم -عليها السلام-.

ولكن أجوبتهم عن الجمع بين المعنيين منها القريب، ومنها البعيد المحتمل.

وأود أن أذكر في مطلع دفع الإشكال عن هذه الآية ما ذكره الرازي من أجوبة يرى الطاهر أنها لا تخرج من مأزق حيرتهم فيها.

قال الرازي: ((لقائل أن يقول قولها: ثُمَّ نُنْزِلُهَا يدخل تحته قولها: ثُمَّ نُنْزِلُهَا فلماذا أعادتها؟ ومما يؤكد هذا السؤال أن في سورة آل عمران قالت: ثُمَّ نُنْزِلُهَا، فلم تذكر البغاء.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٥/ص ١٣٩).

(٢) ينظر: تفسير الرازي (ج ١٠/ص ٢٨٧).

ث ث ڈ ڈ؛ فلم تذكر البغاء.

والجواب من وجوه: أحدها: أنها جعلت المس عبارة عن النكاح الحلال؛ لأنه كناية عنه لقوله: ژ و و و ژ [البقرة: ٢٣٧]، والزنا ليس كذلك، إنما يقال: فجر بها، أو ما أشبه ذلك، ولا يليق به رعاية الكنايات.

وثانيها: أن إعادتها لتعظيم حالها كقوله: ژ أب ب ب ب ب [البقرة: ٢٣٨]، وقوله: ژ ث ڈ ڈ ژ [البقرة: ٩٨]، فكذا ههنا، إن من لم تعرف من النساء بزواج فأغلظ أحوالها إذا أتت بولد أن تكون زانية، فأفرد ذكر البغاء بعد دخوله في الكلام الأول؛ لأنه أعظم ما في بابه^(١). وجواب الرازي الأول هو اختيار الزمخشري^(٢).

ورد على الزمخشري والرازي بما جاء في سورة آل عمران، واقتصارها على ژ ڈ ڈ ژ؛ لدلالاتها على الأمرين.

قال الشنقيطي: ((واقتصارها في آية آل عمران على قولها: ژ ڈ ڈ ژ يدل على أن مسيس البشر المنفي عنها شامل للمسييس بنكاح، والمسييس بزني، كما هو الظاهر))^(٣). وأيضاً كلمة ژ ه ژ نكرة في سياق النفي، فهي عامة في النفي لكل بشر كان حلالاً أم حراماً.

قال الشنقيطي: ((إن لفظة ژ ه ژ نكرة في سياق النفي؛ فهي تعم كل بشر؛ فينتفي مسيس كل بشر كائناً من كان)).

وقال الألوسي: ((التنكير للعموم، والمراد عموم النفي لا نفي العموم))^(٤).

وأما الجواب الثاني للرازي فقد قال به جمهور المفسرين، كالقرطبي^(٥)، وابن كثير^(٦)، وأبي

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢١/ص ١٧٠).

(٢) ينظر: الكشف (ج ٣/ص ١١).

(٣) ينظر: أضواء البيان (ج ٤/ص ٣٠٠).

(٤) ينظر: تفسير الألوسي (ج ٣/ص ٤٤). وتوضيح قوله: أنه لا يراد بالنفي أنها تنفي عن نفسها أنه لم ولن تزني أبداً، لا من قبل ولا من بعد، لأنه يخشى أن يفهم من النفي أن يكون مسها عن طريق الحلال بشر، لكنها قصدت بذلك نفي عموم المماسّة؛ فهي لم يمسه بشر لا من طريق حلال ولا حرام.

(٥) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٤/ص ٩٢).

(٦) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٢/ص ٤٤).

وقد يقال في دفع الإشكال: إن سورة مريم متقدمة في التُّزول على سورة آل عمران، فاكتمفي بالتفصيل عن ذكر ذلك؛ لأنه سبق ذكره.

قال الألوسي: ((ما في آل عمران من الاكتفاء وترك الاكتفاء في هذه - يقصد سورة مريم-؛ لأنه تقدم نزولها، فهي محل التفصيل، بخلاف تلك لسبق العلم))^(١).

(١) ينظر: روح المعاني (ح ٨/ص ٣٩٧).

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى:

ثُمَّ لَمْ يَكُنْ يَكُنْ يَكُنْ يَكُنْ

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((هذه الآية مثار إشكال ومحطّ قيل وقال؛ واتفق جميع المفسرين على أن المتّقين لا تناههم نار جهنّم))^(١).

ثانياً: تحريف محل الإشكال

اختلف العلماء اختلافاً شديداً في محمل معنى الورود، هل هو بمعنى الدخول؟ وإذا كان بهذا المعنى، هل هو عام في جميع الناس بمن فيهم المسلمون، وأنهم يردون جهنّم؟ أو يحمل المعنى على الخصوصية؟ أو أن الورود من المعاني المشتركة التي تأتي على عدة أوجه؟؛ لكن بعض التأويلات يرد عليها إشكالات من حيث حمل الآية عليها؛ لمصادمتها بعض النصوص.

لأجل ذلك قال الطاهر: ((هذه الآية مثار إشكال ومحطّ قيل وقال؛ واتفق جميع المفسرين على أن المتّقين لا تناههم نار جهنّم، واختلفوا في محمل الآية، فمنهم من جعل ضمير ثَمْ لِحْمِيقِ المَخطّابِين بِالقُرْآنِ، ورووه عن بعض السلف، فصدّمهم فساد المعنى، ومنافاة حكمة الله، والأدلة الدالة على سلامة المؤمنين يومئذ من لقاء أدنى عذاب، فسلكوا مسالك من التّأويل)).

ثالثاً: دفع الإشكال

إذا كان الخطاب في هذه الآية خاصاً بالكفار فلا إشكال في الآية؛ لأنهم سيردون النار ويدخلونها.

لكن الإشكال: هل الخطاب في الآية عام لكل الناس مؤمنهم وكافرهم؟.

يقول الطاهر: ((فمنهم من تأوّل الورود بالمرور المجرد، دون أن يمس المؤمنين أذى، وهذا بُعد عن الاستعمال).

ومنهم من تأوّل ورود جهنّم بمرور الصراط، وهو جسر على جهنّم، فساقوا الأخبار المروية

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٦/ص١٥١).

في مرور الناس على الصراط متفاوتين في سرعة الاجتياز، وهذا أقل بُعداً من الذي قبله)).
واختار الطاهر أن الخطاب في قوله: **ث ك ك ك ك ك ك ك** ليس لجميع الناس مؤمنهم وكافرهم
على معنى ابتداء كلام؛ بحيث يقتضي أن المؤمنين يردون التار مع الكافرين ثم يُنحَوْنَ من
عذابها، لأنّ هذا معنى ثقيل ينبو عنه السياق؛ إذ لا مناسبة بينه وبين سياق الآيات السابقة،
ولأنّ فضل الله على المؤمنين بالجنة وتشريفهم بالمنازل الرفيعة يناهني أن يسوقهم مع المشركين
مَساقاً واحداً^(١).

أقول في دفع الإشكال: إن اختيار الطاهر أن الخطاب في هذه الآية ليس عاماً لجميع
الناس بل هو خاص بالكفار قول مردود، ومخالف لما عليه الأكثر، كما حكى ذلك عنهم
القرطبي^(٢)، وابن عطية^(٣).

وقال الألوسي: ((ذهب إلى ذلك جمع كثير من سلف المفسرين وأهل
السنة))^(٤).

ويدل على ذلك ما جاء عن عبد الله بن مسعود أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «يرد
الناس النار، ثم يصدرن منها بأعمالهم، فأولهم كلمح البرق، ثم كالريح، ثم كحُضْر الفرس^(٥)،
ثم كالراكب في رجحله، ثم كشد الرجل، ثم كمشيه»^(٦).

فاتفق عامة المفسرين بأن الخطاب عام لكل أحد، ولا بد من ورود جميع الناس النار
مسلمهم وكافرهم؛ لكن اختلفوا في كيفية ورود المؤمنين لها، حاصل أقوالهم راجعة إلى أربعة
أقوال.

القول الأول: أن الورد بمعنى الدخول.

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

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١١/ص ١٣٨).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٤/ص ٣٤).

(٤) ينظر: تفسير الألوسي (ج ١٢/ص ٤١).

(٥) الحُضْر بالضم: الغدو. وأحضر يُحْضِرُ فهو مُحْضِرٌ إذا عدا. ينظر: النهاية في غريب الأثر (ج ١/ص ٩٨٨).

(٦) أخرجه الترمذي في سننه (ج ٥/ص ٣١٧). قال الشيخ الألباني في صحيح وضعيف سنن الترمذي

(ج ٧/ص ١٦٠): ((صحيح موقوف، وهو في حكم المرفوع)).

وأخرج ذلك الطبري عن ابن عباس، وابن مسعود، وابن جريح^(١).
 وذلك أن ورود النار جاء في القرآن في آيات متعددة، والمراد في كل واحدة منها الدخول.
 فاستدل بذلك ابن عباس رضي الله عنه على أن ورود الآية التي فيها النزاع هو الدخول؛
 لدلالة الآيات الأخرى على ذلك، كقوله تعالى: **ثَأْبَابُ بِدَبَابٍ بِدَبَابٍ** [هود: ٩٨]، قال:
 فهذا ورود دخول، وكقوله: **ثَمَّ عَمَّ عَمَّ** [الأنبياء: ٩٩]، فهو ورود دخول
 أيضاً، وكقوله: **ثَنَنَ ثَنَنًا** [مريم: ٨٦]، وقوله تعالى: **ثَنَنَ ثَنَنًا** [مريم: ٨٦]، فهو ورود دخول
 أيضاً، وبهذا استدلال ابن عباس على نافع بن الأزرق^(٢) في أن ورود الدخول^(٣).
 قال الشنقيطي: ((إن جميع ما في القرآن من ورود النار معناه دخولها غير محل النزاع، فدل
 ذلك على أن محل النزاع كذلك، وخير ما يفسر به القرآن القرآن))^(٤).

الدليل الثالث: جاء عن أبي سمية^(٥) قال: اختلفنا في ورود، فقال بعضهم: لا يدخلها
 مؤمن. وقال بعضهم: يدخلونها جميعاً، ثم ينجي الله الذين اتقوا. فلقيت جابر بن عبد الله -
 رضي الله عنهما-، فذكرت له ذلك، فقال وأهوى بأصبعيه إلى أذنيه: **صُمْنَا** إن لم أكن
 سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: **«لا يبقى بر ولا فاجر إلا دخلها: فتكون على المؤمنين برداً
 وسلاماً كما كانت على إبراهيم، حتى إن للنار ضجيجاً من بردهم، ثم ينجي الله الذين اتقوا
 ويذر الظالمين فيها جثياً»**^(٦).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٨/ص ٢٢٩).

(٢) هو نافع بن الأزرق بن قيس، أبو راشد الحنفي، البكري الوائلي، الحروري، رأس الأزارقة (ت ٦٥هـ). ينظر: تاريخ
 الطبري (ج ٥/ص ٥٦٥).

(٣) أخرجه الطبري في تفسيره (ج ١٨/ص ٢٣٠)، وعبد الرزاق في تفسيره (ج ٤/ص ٢٥١).

(٤) ينظر: أضواء البيان (ج ٤/ص ٤٣٧).

(٥) أبو سمية ذكره ابن حبان في الثقات، يروي عن جابر بن عبد الله، روى عنه كثير بن زياد. ينظر: الثقات
 لابن حبان (ج ٥/ص ٥٦٩)، وتهذيب التهذيب (ج ١٢/ص ١٠٨).

(٦) أخرجه أحمد (ج ٣/ص ٣٢٨، ح ١٤٥٢٠)، والحاكم في المستدرک (ج ٤/ص ٥٨٧)، والبيهقي في شعب الإيمان
 (ج ١/ص ٣٣٦، ح ٣٧٠) وقال: ((إسناده حسن)). وقال المهيمن في مجمع الزوائد (ج ٧/ص ١٥٠): ((رجاله ثقات)).
 قال الشنقيطي بعد ما تكلم عن رواية الحديث في أضواء البيان (ج ٤/ص ٤٣٩): ((الظاهر أن الإسناد المذكور لا يقل
 عن درجة الحسن، وأبو سمية قد ذكره ابن حبان في الثقات، قاله ابن حجر في تهذيب التهذيب. وتوثيق أبي سمية
 المذكور تتضح صحة الحديث؛ لأن غيره من رجال هذا الإسناد ثقات معروفون، مع أن حديث جابر المذكور يعتضد
 =

وأجاب من قال: بأن الورود في الآية الدخول عن قوله تعالى: $\text{ث} \square \square \square \text{ث}$ [الأنبياء: ١٠١]، بأنهم مبعدون عن عذابها وألمها، فلا ينافي ذلك ورودهم إياها من غير شعورهم بألم ولا حر منها^(١).

القول الثاني: أن المراد بالورود: المرور على الصراط، جاء عن ابن مسعود، وقتادة، وغيرهم^(٢).

ويؤيد ذلك الحديث الصحيح، الذي رواه الإمام مسلم عن أم مُبَشَّرٍ أنها سمعت النبي ﷺ يقول عند حفصة: «والذي نفسي بيده، لا يلج النار أحد بايع تحت الشجرة»، قالت حفصة: فقلت: يا رسول الله، أليس الله يقول: $\text{ث} \text{ك} \text{ك} \text{ك} \text{ك} \text{ث}$ ؟ فقال: «ألم تسمعيه قال: $\text{ث} \text{ك} \text{ك} \text{ك} \text{ك} \text{ث}$ »^(٣).

أشار ﷺ إلى أن ورود النار لا يستلزم دخولها، بل تستلزم انعقاد سببه، ولو لم يحصل الهلاك.

قال ابن القيم: ((قد بين في الحديث الصحيح الذي رواه جابر وغيره أن الورود هو المرور على الصراط، ومعلوم أنه إذا كان قد أخبرهم أن جميع الخلق يعبرون الصراط ويردون النار بهذا الاعتبار لم يكن قوله لهم: فلان لا يدخل النار منافياً لهذا العبور، ولهذا قال لها: ألم تسمعيه قال: $\text{ث} \text{ك} \text{ك} \text{ك} \text{ك} \text{ث}$ ، فأخبرها أن هذا الورود لا ينافي عدم الدخول الذي أخبرت به، فالذين نجاهم الله بعد الورود -الذي هو العبور- لم يدخلوا النار))^(٤).

وجاء عن عبد الله بن مسعود في قوله: $\text{ث} \text{ك} \text{ك} \text{ك} \text{ك} \text{ث}$ قال: ((الصراط على جهنم مثل حدّ السيف، فتمرّ الطبقة الأولى كالبرق، والثانية كالريح، والثالثة كأجود الخيل، والرابعة

بظاهر القرآن وبآيات الأخرى التي استدلل بها ابن عباس رضي الله عنه، وآثار جاءت عن علماء السلف رضي الله عنهم، كما ذكره ابن كثير عن خالد بن معدان، وعبد الله بن رواحة رضي الله عنه)).

(١) ينظر: دفع إيهام الاضطراب (ص ٥٦).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٨/ص ٢٣٢).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه (ج ٧/ص ١٦٩، ح ٦٥٦٠).

(٤) ينظر: درء تعارض العقل والنقل (ج ٣/ص ٣١١).

كأجود البهائم، ثم يمرّون والملائكة يقولون: اللهم سلم سلم))^(١).

القول الثالث: ورودها هو القرب منها.

وقالوا: إن الورود لا يستلزم الدخول، ومما يدل على ذلك قوله تعالى: **ثَ يَظُنُّ أَنَّ ذَا فِئَافٍ** المراد ورود مقاربة وإشراف عليه.

والعرب تقول: وردت القافلة البلد وإن لم تدخله، ولكن قربت منه^(٢).

القول الرابع: أن حظ المؤمنين من ذلك الورود هو حر الحمى والمرض في دار الدنيا.

جاء عن ابن عمر رضي الله عنهما: عن النبي ﷺ قال: «الحمى من فيح جهنم؛ فأطفئوها بالماء»^(٣).

قال مجاهد: ((الحمى حظ كل مؤمن من النار))، ثم قرأ: **ثَ يَظُنُّ أَنَّ ذَا فِئَافٍ**.

ورد هذا القول الألوسي^(٥) والشنقيطي.

قال الشنقيطي: ((وأجابوا عن الاستدلال بحديث: «الحمى من فيح جهنم» بالقول بموجبه، قالوا: الحديث حق صحيح، ولكنه لا دليل فيه لمحل النزاع؛ لأن السياق صريح في أن الكلام في النار في الآخرة، وليس في حرارة منها في الدنيا، لأن أول الكلام قوله تعالى: **ثَ يَظُنُّ أَنَّ ذَا فِئَافٍ** إلى أن قال: **ثَ يَظُنُّ أَنَّ ذَا فِئَافٍ**، فدل على أن كل ذلك في الآخرة لا في الدنيا كما ترى.

الترجيح:

ورود النار جاء في القرآن على عدة معانٍ، ويمكن حملها في هذا الموضع على جميع ما سبق من الأقوال، ما عدا القول الأخير لما سبق.

(١) أخرجه الحاكم في المستدرک (ج ٢/ص ٤٠٧، ح ٣٤٢٣) وقال: ((هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه)). وقال الذهبي في التلخيص: ((على شرط البخاري ومسلم)). وقال ابن كثير في تفسيره: ((ولهذا شواهد في الصحيحين وغيرهما)). وقال ابن حجر في الفتح (ج ٣/ص ١٢٤): ((هذا الحديث هو أصح ما ورد في ذلك)).

(٢) ينظر: أضواء البيان (ج ٤/ص ٤٣٧).

(٣) أخرجه البخاري (ج ٥/ص ٢١٦٢، ح ٥٣٩١).

(٤) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٨/ص ٢٣٣).

(٥) ينظر: تفسير الألوسي (ج ١٢/ص ٤٢).

جاء عن أبي هريرة، أن النبي ﷺ قال: «مَنْ مَاتَ لَهُ ثَلَاثَةٌ لَمْ تَمَسَّهُ النَّارُ إِلَّا نَحْلَةَ الْقَسَمِ»، قال البخاري ((يعني: الورد))^(١).

فيكون ورود الأنبياء والرسل وأهل الإيمان الخُلص هو المرور على الصراط، ويحمل عليه كل ما جاء في ذلك المعنى، وفي نفس الوقت المرور على الصراط يستلزم القرب من النار. فلقد فهمت أم المؤمنين حفصة -رضي الله عنها في الحديث السابق- أن الورد لجميع الناس، وأنه بمعنى الدخول؛ فأزال رسول الله ﷺ إشكالها بتمام الآية: **ثُمَّ كَذَّبَتْ ثَلَاثَةٌ**. فرسول الله ﷺ أقرها على فهمها ابتداءً، ثم وضح لها أن الدخول المنفي غير الورد المثبت، وأن الأول خاص بالصالحين المتقين، والمراد به نفي العذاب، فهم يمرون منها إلى الجنة دون أن يمسه سوء وعذاب، وباقي الناس على خلاف ذلك.

ثم يجب أن نعلم أن الصراط الذي على جسر جهنم من الأمور الغيبية التي يجب الإيمان بها، وقد جاء وصفه صريحاً في السنة المطهرة، فيجب أن نؤمن به كما جاء في الشرع من غير تأويل، مخالفين بذلك أهل البدع، كالمعتزلة الذين نفوه بالكلية، أو نفوا بعض أوصافه مما جاءت به السنة محتجين بأن ذلك تعديماً للمؤمنين^(٢).

أما ورود عصاة الموحدين: فمنهم من يمر على الصراط ويقرب من النار ثم يتجاوز الله عنهم ويدخلهم جنته، ومنهم من يدخل النار فتمحصهم من ذنوبهم ثم يتجاوز الله عنهم بعد ذلك ويدخلهم جنته.

أما ورود أهل الكفر فهو الدخول فيها، وهم لا يخرجون منها أبد الآب^(٣).

وهذا جمع للأقوال في المسألة، مع عدم تصادم النصوص، كما ذكر ذلك الطاهر، ووفقنا بين الأدلة الصحيحة والآثار الواردة.

وقد نسب ابن جرير هذا القول إلى ابن زيد، في قوله: **ثُمَّ كَذَّبَتْ ثَلَاثَةٌ** قال: ((ورود

(١) أخرجه البخاري (ج ٢/٧٣، ح ١٢٥١).

(٢) ينظر: لوامع الأنوار للسفاريني (ج ٢/ص ١٩٢)، وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (ص ٧٣٧).

(٣) وقد اختلف العلماء هل الكفار الخالص غير المنافقين يمرون على الصراط؟، فأشار ابن حجر في الفتح (ج ١١/ص ٤٥٢)، وابن رجب في التحويف من النار (ص ١٧١) إلى أن بعض الكفار لا يمرون عليه، بل يقذفون في النار قبل وضع الصراط. وهذا هو ظاهر حديث أبي هريرة الذي سيأتي معنا في الترجيح.

المسلمين: المرور على الجسر بين ظهريها، وورود المشركين أن يدخلوها»^(١).

ومما يدل على هذا القول: ما جاء في صحيح البخاري عن أبي هريرة أن أناساً قالوا: يا رسول الله، هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال: «هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب؟». قالوا: لا يا رسول الله، قال: «هل تضارون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب؟». قالوا: لا يا رسول الله قال: «فإنكم ترونه يوم القيامة كذلك، يجمع الله الناس فيقول: من كان يعبد شيئاً فليتبعه، فيتبع من كان يعبد الشمس، ويتبع من كان يعبد القمر ويتبع من كان يعبد الطواغيت، وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها، فيأتيهم الله في غير الصورة التي يعرفون فيقول: أنا ربكم. فيقولون: نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا أتانا ربنا عرفناه. فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفون فيقول: أنا ربكم. فيقولون: أنت ربنا. فيتبعونه، ويضرب جسر جهنم، قال رسول الله ﷺ: فأكون أول من يجيز، ودعاء الرسل يومئذ: اللهم سلم سلم، وبه كاليب مثل شوك السعدان، أما رأيتم شوك السعدان؟». قالوا: بلى يا رسول الله. قال: «فإنها مثل شوك السعدان، غير أنها لا يعلم قدر عظمها إلا الله، فتخطف الناس بأعمالهم، منهم الموبق بعمله، ومنهم المخردل ثم ينجو، حتى إذا فرغ الله من القضاء بين عباده، وأراد أن يخرج من النار من أراد أن يخرج، ممن كان يشهد أن لا إله إلا الله، أمر الملائكة أن يخرجوهم، فيعرفونهم بعلامة آثار السجود، وحرّم الله على النار أن تأكل من ابن آدم أثر السجود، فيخرجونهم قد امتحشوا، فيصب عليهم ماء يقال له ماء الحياة، فينبتون نبات الحبة في حميل السيل، ويبقى رجل مقبل بوجهه على النار فيقول: يا رب قد قشبنى ريحها، وأحرقني ذكاؤها، فاصرف وجهي عن النار، فلا يزال يدعو الله، فيقول: لعلك إن أعطيتك أن تسألني غيره؟ فيقول: لا وعزتك، لا أسألك غيره. فيصرف وجهه عن النار، ثم يقول بعد ذلك: يا رب، قربني إلى باب الجنة، فيقول: أليس قد زعمت أن لا تسألني غيره!! وملك ابن آدم ما أغدرك. فلا يزال يدعو فيقول: لعلني إن أعطيتك ذلك تسألني غيره. فيقول: لا وعزتك، لا أسألك غيره، فيعطي الله من عهود ومواثيق أن لا يسأله غيره، فيقربه إلى باب الجنة، فإذا رأى ما فيها سكت ما شاء الله أن يسكت، ثم يقول: رب أدخلني الجنة. ثم يقول: أوليس قد زعمت أن لا تسألني غيره!! وملك يا ابن آدم ما أغدرك. فيقول:

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٨/ص ٢٣٣).

يا رب، لا تجعلني أشقى خلقك. فلا يزال يدعو حتى يضحك، فإذا ضحك منه أذن له بالدخول فيها، فإذا دخل فيها قيل: تمن من كذا. فيتمنى، ثم يقال له: تمن من كذا. فيتمنى، حتى تنقطع به الأماني، فيقول له: هذا لك ومثله معه». قال أبو هريرة: وذلك الرجل آخر أهل الجنة دخولا^(١).

قال الطبري: ((وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: يردها الجميع ثم يصدر عنها المؤمنون، فينجيهم الله، ويهوي فيها الكفار، وورودهم هو ما تظاهرت به الأخبار عن رسول الله ﷺ من مرورهم على الصراط المنصوب على متن جهنم، فجاج مسلم ومكس فيهما))^(٢).

قال الشوكاني: ((ولا يخفى أن القول بأن الورد هو المرور على الصراط أو الورد على جهنم وهي خامدة، فيه جمع بين الأدلة من الكتاب والسنة، فينبغي حمل هذه الآية على ذلك؛ لأنه قد حصل الجمع بحمل الورد على دخول النار، مع كون الداخل من المؤمنين مبعداً من عذابها، أو بحمله على المضي فوق الجسر المنصوب عليها وهو الصراط، ثم كج كج كج أي: كان ورودهم المذكور أمراً محتوماً، قد قضى سبحانه أنه لا بد من وقوعه لا محالة))^(٣).

وقال الشنقيطي: ((إن جماعة رووا عن ابن مسعود: أن ورود النار المذكور في الآية هو المرور عليها؛ لأن الناس تمر على الصراط، وهو جسر منصوب على متن جهنم، وأن الحسن وقتادة روي عنهما نحو ذلك أيضاً، وروي عن ابن مسعود أيضاً مرفوعاً: أنهم يردونها جميعاً ويصدون عنها بحسب أعمالهم، وعنه أيضاً تفسير الورد بالوقوف عليها. والعلم عند الله تعالى))^(٤).

فتعدد الروايات عن ابن مسعود رضي الله عنه يدل على هذا القول؛ فيكون الورد في الآية على تنوع الواردين.

(١) أخرجه البخاري (ج ١/١٦٠، ح ٨٠٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٨/ص ٢٣٥).

(٣) ينظر: فتح القدير (ج ٣/ص ٤٩٢).

(٤) ينظر: أضواء البيان (ج ٤/ص ٤٤٠).

قال الزمخشري وغيره: ((أن يحذى بهذا التعريف الإضافي حذو التعريف باللام لو قيل: "الآيات" كلها، أعني أنها كانت لا تعطي إلا تعريف العهد، والإشارة إلى الآيات المعلومة التي هي الآيات التسع المختصة بموسى عليه السلام: العصا، واليد، وقلق البحر، والحجر، والجراد، والقمل، والضفادع، والدم، ونتق الجبل^(١).

ورجح هذا القول الشوكاني^(٢)، والشنقيطي^(٣).

القول الثاني: هي الآيات الكونية الدالة على توحيد الخالق كقوله: □ □ □ □ □
□ □ □ □ □ [طه: ٥٠]، وقوله: □ □ □ □ □ [طه: ٥٣] إلى آخره، وما ذكره في سورة الشعراء: □ □ □ □ □
□ □ □ □ □ [الشعراء: ٢٣-٢٤]، وغير ذلك من الآيات.

فتصبح الرؤيا هنا قلبية، فالمعنى: **أَعْلَمْنَاهُ**، وأيد هذا القول أن سياق الآيات جاء متقدماً عن بقية الآيات التسع التي حدثت بعد قصة فرعون مع السحرة وتوبتهم، إلا العصا واليد فقط^(٤).

قال أبو حيان: ((وقيل: □ □ □ □ □ هنا من رؤية القلب لا من رؤية العين؛ لأنه ما كان أراه في ذلك الوقت إلا العصا واليد البيضاء، أي: ولقد أعلمناه))^(٥).

وقيل: إن موسى قد أراه آياته، وعدّد عليه ما أوتيته غيره من الأنبياء من آياتهم ومعجزاتهم، وهو نبي صادق، لا فرق بين ما يخبر عنه وبين ما يشاهد به، فكذبها جميعاً □ □ □ □ □ أن يقبل شيئاً منها^(٦).

ورد أبو حيان هذا القول وقال: ((فيه بعد؛ لأن الإخبار بالشيء لا يسمى رؤية إلا بمجاز بعيد))^(٧).

(١) ينظر: الكشاف (ج ٣/ص ٧١).

(٢) ينظر: فتح القدير (ج ٣/ص ٥٢٩).

(٣) ينظر: أضواء البيان (ج ٤/ص ١٠٠).

(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١١/ص ٢١١)، وتفسير البحر المحيط (ج ٦/ص ٢٣٥)، واللباب في علوم الكتاب (ج ١٣/ص ٢٨١).

(٥) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٦/ص ٢٣٥).

(٦) قاله الزمخشري في الكشاف (ج ٣/ص ٧١).

(٧) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٦/ص ٢٣٥).

□ □ □ □ □ ي ي ي □ □ □ [الأنعام: ٤٤] ولم يفتح لهم باب التوبة.

قال الرازي: ((لفظ (الكل) وإن كان للعموم لكن قد يستعمل في الخصوص عند القرينة، كما يقال: دخلت السوق فاشتريت كل شيء))^(١).

ثانياً: يقال: تكذيب بعض المعجزات يقتضي تكذيب الكل؛ فحكى الله تعالى ذلك على الوجه الذي يلزم.

ثالثاً: إنما يراد بالآيات: العصا واليد، سوى بقية الآيات، وجاء بصيغة الجمع مع كونها اثنتين وهو أسلوب من أساليب العرب، كقوله تعالى: **ثُ كُوُوُ وُوُوُوُ وُوُوُوُ وُوُوُوُ وُوُوُوُ** [يونس: ٨٧]، فعدل عن المثني -وهو **ثُوُوُ**- إلى الجمع بقوله: **ثُوُوُ**.

رابعاً: أن كل واحدة من المعجزتين فيها آيات متعددة، ظهرت في هاتين المعجزتين.

قال الألوسي: ((وصيغة الجمع في **ثُوُوُ** مع كونهما اثنتين إما لأن إطلاق الجمع على الاثنين شائع على ما قيل، أو باعتبار ما في تضاعيفهما من بدائع الأمور التي كل منها آية بينة لقوم يعقلون، وقد ظهر عند فرعون أمور آخر كل منها داهية دهياء، فإنه روي أنه **لَمَّا أَلْقَاهَا انْقَلَبَتْ ثَعْبَانًا أَشْعَرُ فَاغْرَأَ فَاهُ بَيْنَ لِحْيَيْهِ ثَمَانُونَ ذِرَاعًا وَضَع لِحْيَهُ الْأَسْفَلَ عَلَى الْأَرْضِ وَالْأَعْلَى عَلَى سُرِّ الْقَصْرِ، وَنَزَع يَدَهُ مِنْ جَبِيهِ فَإِذَا هِيَ بِيضَاءَ لِلنَّازِرِينَ بِياضًا نُوْرَانِيًا خَارِجًا** عن حدود العادات)). ثم قال: ((ففي تضاعيف كل من الآيتين آيات جمّة، لكنها لما كانت غير مذكورة صريحاً أكدت بقوله تعالى: **ثُوُوُ**، كأنه قيل: أريناه آياتنا بجميع مستبعاتها وتفاصيلها قصداً إلى بيان أنه لم يبق في ذلك عذر ما، والإضافة على ما قرر للعهد))^(٢).

خامساً: أن العطف في هذه الآية ليس على الترتيب.

قال الطاهر: ((فيستلزم ذلك أن يكون عزم فرعون على إحضار السحرة متأخراً عن إراءة الآيات كلها، فوقعوا في إشكال صحة التعميم في قوله تعالى: **ثُوُوُ**، وكيف يكون ذلك قبل اعتراف السحرة بأنهم غلبوا؟! مع أن كثيراً من الآيات إنما ظهر بعد زمن طويل، مثل: سني القحط، والدم، وانفلاق البحر، وهذا الحمل لا داعي إليه؛ لأنّ العطف بالواو لا

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٢/ص ٦٢).

(٢) ينظر: تفسير الألوسي (ج ١٢/ص ١٩١).

يقتضي ترتيباً^(١).

وهذه الأجوبة كلها محتملة وتمشى مع القول المختار؛ لأنه هو الذي يدل عليه السياق، ولا داعي إلى الاحتمالات المذكورة.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٩/ص ٥٨).

المبحث الثاني عشر: مشكل المعنى في سورة الحج

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((للمفسرين في تقرير هذه الآية تكلفات تنجى عن حيرة في تلئيم معانيها))^(١).

ثانياً: تحريز محل الإشكال

لا يخفى أن هناك مناسبة في فواصل الآي للآية التي ختمت بها، ومن أهم هذه الفواصل مناسبة أسماء الله الحسنى للآية التي ختمت بها.

وفواصل الآي: هي كلمة آخر الآية، كقافية الشعر، وقرينة السجع^(٢).
وفواصل الآي الكريمة إما أن تُختم بأسماء الله الحسنى، أو تُختم بغير ذلك، والحديث هنا عن الأول.

فلا بد من إدراك ارتباط الفاصلة بما قبلها في الآية القرآنية، فكم من معنى أشكل على المفسرين كانت الفاصلة فيه مرشدةً إلى المعنى، وهنا لا بد من التدبر في فواصل الآيات التي يشكل فهمها.

تحدث الله في الآية عن المغفرة والرحمة، فتكون فاصلتها بالعزة والحكمة؛ إذ ليست فواصل القرآن كلها في درجة واحدة من الظهور، بعضها ترشد الآية إلى ما ينبغي أن تكون عليه الفاصلة فتكون كذلك، وبعضها يشكل على النفوس ختم مواقع الآيات بهذه الفاصلة، كما في هذه الآية.

فينبغي للمفسر أن يتأمل آخر الآية ومناسبتها لمضمونها.
وختم الأحكام بما يُناسبها من أسماء الله يعد من بلاغة القرآن، فختم الآية بأحد أسماء

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٧/ص٣١٤).

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج١/ص٥٣).

تطابق معنى الآية، أو لا يدل عليها النظم القرآني؛ فلأجل ذلك قال الطاهر مستشكلاً:
(وللمفسرين في تقرير هذه الآية تكلفات تنبئ عن حيرة في تلميم معانيها)).

ثالثاً: دفع الإشكال

يترتب في دفع الإشكال عن الآية أمران أساسيان:

الأول: في المعنى الصحيح للآية.

والثاني: مناسبة فاصلة الآية لمعناها.

• فيقال في معنى الآية:

المعنى الأول: أنها جاءت في الانتقام من الكفار، والرد عليهم بالمثل، ومن بغي عليه فسينصره الله^(١).

المعنى الثاني: أنها في القصاص. قال الضحاك: ((هذه الآية في القصاص والجراحات؛ لأنها مدنية))^(٢).

والصحيح القول الأول؛ لأنه ظاهر النص، وهو الذي يدل عليه سياق الآية، وبه قال جمهور المفسرين.

• أما مناسبة فاصلة الآية لمعناها.

فقد تباينوا في توجيه العلة، وعلاقتها بمضمون الآية التي أوردت بسببها تلك الصفتين، وهما: **ز ك ك ك ك ز**.

فعلى المعنى الثاني الحكمة في إيراد هذين الاسمين واضحة، ولا إشكال فيها، وهو إيماء إلى العفو عن القصاص وطلب الأجر من الله؛ لأن الله هو العفو الغفور.

أما على القول الأول: فقد استنبطوا حكماً عدة، أذكرها وأبين الأقرب منها.

الحكمة الأولى: جاء في سبب النزول عن مقاتل بن حيان أنه قال: ((نزلت في قوم من قريش أتوا قوماً من المسلمين ليلتين بقيتا من المحرم، وكره المسلمون قتالهم، وسألوهم أن يكفوا عن القتال من أجل الشهر الحرام، فأبوا وقتلهم، فذلك بغيتهم عليهم، وثبت المسلمون لهم

(١) جميع كتب التفاسير تنص على ذلك.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٣/ص ٥٢)، واللباب في علوم الكتاب (ج ١٤/ص ١٣٣).

فُصِّرُوا، فوقع في أنفس المسلمين من القتال في الشهر الحرام؛ فأَنْزَلَ اللهُ هذه الآية، وعفا عنهم وغفر لهم))^(١).

وظاهر هذه الرواية أنها منقولة عن مقاتل، وأسباب التُّزول لا يمكن معرفتها إلا بشيء واحد فقط، وهو النقل عن الصحابة رضي الله عنهم، فهم الذين شاهدوا التنزيل، وبينوا لنا ذلك. فإذا نقل لنا من بعدهم رواية -مثل التابعين- فهل يكون ذلك مقبولاً؟

الجواب: أن هذا يكون من قبيل المرسل، وهو نوع من أنواع الضعيف؛ لأن الواسطة غير معلومة؛ فقد يكون روى عن صحابي، وقد يكون روى عن تابعي آخر.

وذهب "السيوطي" إلى أن قول التابعي إذا كان صريحاً في سبب التُّزول فإنه يُقْبَل، ويكون مُرسلاً إذا صح المِسْنَدُ إليه وكان من أئمة التفسير الذين أخذوا عن الصحابة، كمجاهد، وعكرمة، وسعيد بن جبير، واعتضد بمرسل آخر^(٢). لكن مقاتلاً يعتبر من طبقة تابعي التابعين؛ فيكون الساقط من هذا السند اثنين متواليين، أو أكثر.

فهذا السند عند علماء مصطلح الحديث يعرف بالمعضل، وهو من أقسام الضعيف^(٣).

فلو ثبت سبب التُّزول لكان صريحاً في محل النزاع والإشكال، وهو: **ث ك ك ك ك ك ك ك ك**، أي: عفا عن المؤمنين في قتالهم في الشهر الحرام، وتجاوز عن سيئاتهم.

الحكمة الثانية: أنه علل بهذين الاسمين ليبين سبحانه وتعالى أنه لا يلوم على ترك الأولى إذا روعى الشريعة، وهي عدم العدوان.

والأولى أن الله تعالى ندب المعاقب إلى العفو عن الجاني بقوله: **ث ؤ ؤ ؤ ؤ ؤ ؤ ؤ ؤ** [الشورى: ٤٠]، **ث ؤ ؤ ؤ ؤ** [البقرة: ٢٣٧]، **ث ؤ ؤ ؤ ؤ** [الشورى: ٤٣]، فلما لم يأت بهذا المندوب فهو نوع إساءة، فكأنه سبحانه قال: **إني قد عفوت عن هذه الإساءة**

(١) ذكره الطبري (ج ١٧/ص ١٩٥) بغير سند، وعزاه السيوطي في الدر المنثور (ج ٦/ص ٧١) لابن أبي حاتم، وذكره في لباب النقول (ص ١٥١).

(٢) ينظر: لباب النقول (ص ١٥).

(٣) ينظر: الموقظة في علم مصطلح الحديث (ص ٦)، وتدريب الراوي (ج ١/ص ٢١١).

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى:

ثُتُّ ثُتُّ ثُتُّ ثُتُّ^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((قد أشكل الاستثناء بقوله: ثُتُّ ثُتُّ))^(٢).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

وجه الاستشكال: هو بيان المعنى المراد من المستثنى، وأن كثيراً من المفسرين ذكروا أن المراد به: إلا وقت يوم القيامة، وليس في الآية نص على أن تقع السماء يوم القيامة. استشكل الطاهر هذا الأمر، وسبب ذلك: أنه لم يرد في الآثار أن السماء تقع على الأرض يوم القيامة، ولكن ورد أنها تنشق وتنفطر.

وحمل بعض المفسرين الوقوع بمعنى الانشقاق والانفطار، وهذا المحمل لا تدل عليه الآية. ومن جهة أخرى استدرك بعض المفسرين على ابن عطية في بيان تأويل الاستثناء عندما قال: ((ويحتمل أن يعود قوله: ثُتُّ ثُتُّ على "الإمساك"؛ لأن الكلام يقتضي: بغير عمد ونحوه، فكأنه أراد إلا بإذنه فيه يمسكها))^(٣). وقد اعترض عليه بما سيأتي في دفع الإشكال.

ثالثاً: دفع الإشكال

إن متعلق الجار في قوله: ثُتُّ ثُتُّ يعين على معرفة دفع الإشكال. وقد اختلف المفسرون في متعلق الجار على وجهين: أحدهما: أنه متعلق بـثُتُّ، أي: إلا بإذنه فتقع، وهذا مذهب جمهور المفسرين، وهو ظاهر الآية، وعلى هذا المتعلق والمدلول وضحه المفسرون.

والثاني: أنه متعلق بـثُتُّ، أي: إلا أن يمسكها فتقع، وهذا جعله ابن عطية محتملاً. قال ابن عطية: ((ويحتمل أن يعود قوله: ثُتُّ ثُتُّ على الإمساك؛ لأن الكلام يقتضي:

(١) سورة الحج: ٦٥.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٧/ص ٣٢٣).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٤/ص ١٣٢).

بغير عمد ونحوه، فكأنه أراد: إلا بإذنه فيه يمسكها^(١).

ورد أبو حيان هذا القول وقال: ((لو كان على ما قاله ابن عطية لكان التركيب: بإذنه، دون أداة الاستثناء، أي يكون التقدير: ويمسك السماء بإذنه))^(٢).

وقال الألويسي: ((ولعمري إن ما قاله ابن عطية لا يقوله من له أدنى روية كما لا يخفى، ثم إنه لا دلالة في الآية على وقوع الإذن بالوقوع))^(٣).

فإذا تبين أن متعلق الجار يعود على ژ ث ژ، فلاستشكال هنا في المعنى المراد بوقوعها، ومتى ستقع، أو يكون للآية معنى غير ذلك.

وقد اختلف العلماء في ذلك إلى أقوال:

القول الأول: أن الاستثناء المراد به: إلا وقت القيامة فيأذن لها بالوقوع^(٤).

ژ ث ژ أن يريد يوم القيامة، كأن طي السماء وانفطارها وانشقاقها على هذه الهيئة كوقوعها.

ولكن يقال في رد هذا القول: إن ما يحصل للسماء يوم القيامة من انشقاق وانفطار وغير ذلك إنما هو حاصل وواقع حتماً لا محالة، ومن عادة القرآن إذا جاء قوله: ژ ث ژ فهو يفيد - كما هو هنا وفي في سائر الآيات - عدم تحقق الفعل المناط به في الوقوع، وعدم الوقوع، أو الإذن وعدم الإذن، كما قال في حق السحرة: ژ چ چ چ د د د د ژ [البقرة: ١٠٢]؛ فالسحرة قد يضررون أو لا يضررون، وكل ذلك راجع إلى مشيئة الله تعالى، وكذلك قال في الشفاعة: ژ و و و و و ژ [البقرة: ٢٥٥].

قال النيسابوري: توقيف الوقوع على الإذن لا يوجب حصول الإذن، فالانشقاق وغيره لا يستفاد من هذه الآية^(٥).

وأيضاً يقال: إن الانشقاق والانفطار ليس بمعنى الوقوع.

قال الألويسي: ((وليس في ذهني من الآيات أو الأخبار ما هو صريح في وقوع السماء

(١) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٤/ص ١٣٢).

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٦/ص ٣٥٧).

(٣) ينظر: روح المعاني (ج ١٧/ص ١٩٤).

(٤) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٨/ص ٢٤١)، والمحرر الوجيز (ج ٤/ص ١٣٢)، وفتح القدير (ج ٣/ص ٦٦٧).

(٥) ينظر: تفسير النيسابوري (ج ٥/ص ٤٢٠).

على الأرض في ذلك اليوم، وإنما هي صريحة في المور والانشقاق والطي والتبدل، وكل ذلك لا يدل على الوقوع على الأرض، فضلاً عن أن يكون صريحاً فيه^(١).

وقال الطاهر: ((لم يرد في الآثار أنه يقع سُقوط السماء، وإنما ورد تشقق السماء وانفطارها))^(٢).

القول الثاني: أنه لا يراد بالسماء السماء المبنية، وإنما يراد بها المطر أو العلو.

قال الطاهر: ((ويجوز أن يكون لفظ ژ ذژ بمعنى المطر، واستدل بحديث زيد بن خالد قال: صلى لنا رسول الله ﷺ صلاة الصبح بالحديبية على إثر سماء كانت من الليلة^(٣))).

وقال: ((ويجوز أيضاً: أن يكون لفظ ژ ذژ قد أطلق على جميع الموجودات العلوية التي يشملها لفظ السماء، الذي هو: ما علا الأرض، فأطلق على ما يحويه، كما أطلق لفظ الأرض على سكانها في قوله تعالى: ژ □ □ □ □ □ □ □ □ ژ [الرعد: ٤١]، فالله يُمسك ما في السماوات من الشهب، ومن كريات الأثير والزمهير عن اختراق كرة الهواء، ويمسك ما فيها من القوى كالمطر والبرد والثلج والصواعق من الوقوع على الأرض والتحكك بها، إلا بإذن الله، فيما اعتاد الناس إذنه به من وقوع المطر والثلج والصواعق والشهب، وما لم يعتاده من تساقط الكواكب.

وقال أبو حيان: ((وقوله: ژ ژ ژ ژ يجوز أن يكون ذلك وعيداً لهم في أنه إن أذن في سقوطها كسفاً عليكم سقطت، كما قال الله عن المشركين: ژ گب گب گب گب گب گب گب گب [الإسراء: ٩٢])^(٤).

ويجاب عن هذا القول: بأن السماء في هذه الآية هي السماء المبنية، أو جنس السماء، وليس المطر، أو كسفاً يسقط من السماء، ويدل على ذلك أمور:

أولاً: السماء الواردة في القرآن في مقابل الأرض الغالب أنها جنس السماء، ژ چ چ چ چ چ چ چ چ يدي ژ [الأنبياء: ١٦].

(١) ينظر: تفسير الألوسي (ج ١٣/ص ١٢٦).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٩/ص ٣٠٩).

(٣) أخرجه البخاري (ج ١/ص ٢٩٠، ح ٨١٠).

(٤) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٦/ص ٣٥٧).

بل إن سياق الآية يفيد أنه للامتنان لا للوعيد، ويؤيد ذلك قوله تعالى: **ث أب ب د پ پ پ پ**؛ حيث سخر لهم ما سخر، ومن عليهم بالأمن مما يحول بينهم وبين الانتفاع به من وقوع السماء على الأرض.

والسما لا تقع إلا بإذنه جل وعلا، أي: بإذنه الكوني وتقديره سبحانه وتعالى، ولو أن الله سبحانه وتعالى لم يقم عليها لاختل نظامها وسيرها، ولذلك قال: **ث أب ب د پ پ پ پ** [الروم: ٢٥]، **ث ب پ** أي: تسير سيراً مستقيماً بما فيها من الكواكب، وبما فيها من الخلق الذي لا يعلمه إلا هو جل وعلا، وقوله: **ث ك گ گ گ گ گ گ گ** [فاطر: ٤١]، وقوله: **ث و و و و و و و و** [الأنبياء: ٣٢] أي: محفوظة من الوقوع والسقوط^(١).

قال ابن كثير: ((**ث ذ ذ ت ت ت ذ ذ ت ت**) لو شاء لأذن للسماء فسقطت على الأرض، فهلك من فيها، ولكن من لطفه ورحمته وقدرته يمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه؛ ولهذا قال: **ث ذ ذ ت ت ت ذ ذ ت ت**، أي: مع ظلمهم، كما قال في الآية الأخرى: **ث پ پ پ ن ن ذ ذ ت ت ت ذ ذ ت ت** [الرعد: ٦])^(٢).

وقال الشنقيطي: ((أنه هو الذي يمسك السماء ويمنعها من أن تقع على الأرض، فهلك من فيها، وأنه لو شاء لأذن للسماء فسقطت على الأرض فأهلكت من عليها، وقد أشار لهذا المعنى في غير هذا الموضع كقوله تعالى: **ث ك گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ** [فاطر: ٤١] الآية، وكقوله: **ث ن ن ن ن ن ن ن ن ن ن ن ن ن ن ن ن** [المؤمنون: ١٧])^(٣).

وقال الطاهر: ((أن الله بتدبير علمه وقدرته جعل للسماء نظاماً يمنعها من الخور على الأرض، فيكون قوله: **ث ن ذ ذ** امتناناً على الناس بالسلامة مما يُفسد حياتهم، ويكون قوله: **ث ذ ذ ت ت** احتراساً، جمعاً بين الامتنان والتخويف؛ ليكون الناس شاكرين مستزيدين من النعم، خائفين من غضب ربهم أن يأذن لبعض السماء^(١) بالوقوع على الأرض، ويكون في قوله: **ث**

(١) ينظر: تفسير البغوي (ج ٥/ص ٣١٧).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٥/ص ٤٥١).

(٣) ينظر: أضواء البيان (ج ٥/ص ٣٠٠).

(١) قد سبق أن بيت أن المراد بالسماء: المبنية لا بعضها أو ما يسقط منها.

تُثْثُ إِدْمَاجاً بَيْنَ الْاِمْتِنَانِ وَالتَّخْوِيفِ))^(١).

ويحتمل أن يقال: إن الباء في ثُثْثُ حالية، قال السمين الحلبي: ((وهذا الاستثناء مُفْرَعٌ، ولا يقع في موجِبٍ، لكنه لَمَّا كان الكلام قبله في قوة النفي ساعَ ذلك؛ إذ التقدير: لا يَتْرُكُهَا تَقَعُ إِلَّا بِإِذْنِهِ. والذي يظهر أن هذه الباء حالية أي: إِلَّا مَلْتَبِسَةً بِأَمْرِهِ))^(٢).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٧/ص ٣٢٣).

(٢) ينظر: الدر المصون (ج ٨/ص ٣٠٣).

المبحث الثالث عشر: مشكل المعنى في سورة النور

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿رُجِّدِ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُحِزَّهُمْ فِي عَذَابِهِمْ﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((قد أعضل معناها، فتطلب المفسرون وجوهاً من التأويل، وبعض الوجوه ينحل إلى متعدد))^(١).

ثانياً: تحريف محل الإشكال

وجه الإشكال في هذه الآية من عدة نواحٍ وأمور مترابطة، وهو الخلاف الوارد في حمل معنى الآية على التشريع، أم على الإخبار؟.

فإذا كان للتشريع فهل الحكم في الآية محكم، أو منسوخ؟

قال الشنقيطي: ((هذه الآية الكريمة من أصعب الآيات تحقيقاً؛ لأن حمل النكاح فيها على التزويج لا يلائم ذكر المشركة والمشرک، وحمل النكاح فيها على الوطء لا يلائم الأحاديث الواردة المتعلقة بالآية، فإنها تعين أن المراد بالنكاح في الآية: التزويج، ولا أعلم مخرجاً واضحاً من الإشكال في هذه الآية إلا مع بعض تعسف))^(٢).

أما إذا كان الخطاب للإخبار: فإن ظاهر واقع المتلبسين بالزنا يخالفه.

قال ابن العربي: ((وهذه الآية من مشكلات القرآن من وجهين:

أحدهما: أن هذه صيغة الخبر، وذلك أن الله أخبر أن الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة، ونحن نرى الزاني ينكح العفيفة، والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك، ونحن نرى الزانية ينكحها العفيف، فكيف يوجد خلاف ما أخبر الله به عنه!! وخبره صدق، وقوله حق لا يجوز أن يوجد مخبره بخلاف خبره؛ ولهذا أخذ العلماء فيها مأخذ متباينة، ولم أسمع لمالك فيها

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

(٢) ينظر: أضواء البيان (ج ٦/ص ٩١).

كلاماً^(١).

وكذلك اختلافهم في مفهوم قوله تعالى: **ثُمَّ يَخْرُجُ مِنْهَا مَذْمُومًا مَخْرُوجًا** هل خرج مخرج الذم أم التحريم؟ وهل الإشارة في قوله: **ثُمَّ يَخْرُجُ مِنْهَا مَذْمُومًا مَخْرُوجًا** عائد على الزنا أم النكاح؟.

قال ابن القيم: ((والذي أشكل منها على كثير من الناس قوله: **ثُمَّ يَخْرُجُ مِنْهَا مَذْمُومًا مَخْرُوجًا** هل هو خبر، أو نهي وإباحة. فإن كان خبراً: فقد رأينا كثيراً من الزناة ينكح عفيفة، وإن كان نهياً: فيكون قد نهى الزاني أن يتزوج إلا بزانية أو مشركة؛ فيكون نهياً له عن نكاح المؤمنات العفائف، وإباحة له في نكاح المشركات والزواني، والله سبحانه لم يرد ذلك قطعاً^(٢).

ثالثاً: دفع الإشكال

اختلف العلماء في هذه الآية إلى عدة أقوال أهمها ما يلي:

القول الأول: أن قوله تعالى: **ثُمَّ يَخْرُجُ مِنْهَا مَذْمُومًا مَخْرُوجًا** خبر من الله، وحملوا النكاح في هذه الآية على الزواج، وفيه تقبيح لأمر الزاني أشد تقبيح. قال به الزمخشري، والألوسي، والشوكاني.

وهو أن الفاسق الخبيث الذي من شأنه الزنا والتقرب، لا يرغب في زواج الصالحات من النساء اللاتي على خلاف صفته، وإنما يرغب في فاسقة خبيثة من شكله، أو في مشركة، والفاسقة الخبيثة المسافحة، كذلك لا يرغب في نكاحها الصالحاء من الرجال وينفرون عنها، وإنما يرغب فيها من هو من شكلها من الفسقة أو المشركين^(٣).

فإن قيل: ليس الأمر كذلك؛ لأن الزاني قد ينكح المؤمنة العفيفة، والزانية قد ينكحها المؤمن العفيف.

فالجواب ما قاله القفال: ((إن اللفظ وإن كان عاماً لكن المراد منه الأعم الأغلب؛ لأن الفاسق الخبيث الذي من شأنه الزنا لا يرغب في نكاح المرأة الصالحة، وإنما يرغب في فاسقة مثله أو في مشركة، والفاسقة لا ترغب في نكاح الرجل الصالح، بل تنفر عنه، وإنما

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٥/ص ٤٨٧).

(٢) ينظر: إغاثة اللهنان (ص ٦٥).

(٣) ينظر: الكشاف (ج ٣/ص ٢١٥)، وروح المعاني (ج ١٨/ص ٨٤).

ترغب فيمن هو من جنسها من الفسقة والمشركين، فهذا على الأعم الأغلب، كما يقال "لا يفعل الخير إلا الرجلُ التقيُّ" وقد يفعل الخير من ليس بتقي، فكذا هاهنا^(١).

وقال الشوكاني: ((إن هذا الحكم مؤسس على الغالب، والمعنى: أن غالب الزناة لا يرغبون إلا في الزواج بزانية مثلهم، وغالب الزواني لا يرغبون إلا في الزواج بزنانة مثلهم، والمقصود زجر المؤمنين عن نكاح الزواني بعد زجرهم عن الزنا، وهذا أرجح الأقوال، وسبب النزول يشهد له))^(٢).

فيكون قوله: **زُذُّذُّ زُ** يفيد أحد وجهين:

الوجه الأول: أن نكاح المؤمن الممدوح عند الله الزانية ورغبته فيها محرم عليه؛ لما فيه من التشبه بالفساق، وحضور موقع التهمة، والتسبب لسوء المقالة فيه، والغيبة، ومجالسة الخطائين فيها التعرض لاقتراف الآثام، فكيف بمزوجة الزواني والفجار.

الوجه الثاني: أن صرف الرغبة بالكلية إلى الزواني وترك الرغبة في الصالحات محرم على المؤمنين؛ لأن قوله: **زُ جِ جِ جِ جِ جِ جِ جِ** معناه: أن الزاني لا يرغب إلا في زانية، فهذا محرم على المؤمنين، ولا يلزم من حرمة هذا الحصر حرمة التزويج بالزانية^(٣).

القول الثاني: أن الألف واللام في قوله: **زُ جِ جِ** وفي قوله: **زُ زُ** وإن كان للعموم ظاهراً، لكنه مخصوص بالأقوام الذين نزلت فيهم.

ومن أشهر هذه الروايات أن مرثد بن أبي مرثد الغنوي كان يحمل الأسارى بمكة، وكان بمكة بغية يقال لها: **عَنَاقُ**، وكانت صديقتة. قال: **جئت إلى النبي ﷺ فقلت: يا رسول الله، أنكح عناق؟** قال: **فسكت عني، فنزلت: زُ جِ جِ جِ جِ جِ جِ جِ** فدعاني فقرأها عليّ وقال: **«لَا تَنْكِحَهَا»**^(٤).

نعم، يقال إن هذه الآية نزلت في بعض من استأذن رسول ﷺ في نكاح نسوة

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٣/ص ٣١٨)، واللباب في علوم الكتاب (ج ١٤/ص ٢٨٧).

(٢) ينظر: فتح القدير (ج ٤/ص ٨).

(٣) ينظر: الكشف (ج ٣/ص ٢١٥)، واللباب في علوم الكتاب (ج ١٤/ص ٢٨٧).

(٤) أخرجه: أبو داود (ح ٢٠٥١)، والترمذي (ج ٥/ص ٣٢٨، ح ٣١٧٧). قال الألباني في صحيح أبي داود (ج ٦/ص ٢٩٢): ((إسناده حسن صحيح)).

كنّ معروفات بالزنا من أهل الشرك، وكن أصحاب رايات، يكرين أنفسهنّ، فأنزل الله تحريمهن عليهم خاصة، وهي للمسلمين عامة، والعبارة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. قال ابن القيم: ((قالت طائفة: هذا عام اللفظ خاص المعنى، والمراد به رجل واحد وامرأة واحدة، وهي عناق البغي وصاحبها؛ فإنه أسلم واستأذن رسول الله ﷺ في نكاحها؛ فنزلت هذه الآية)).

ثم قال: ((وهذا قول فاسد؛ فإن هذه الصورة المعينة وإن كانت سبب النزول فالقرآن لا يقتصر به على محال أسبابه، ولو كان كذلك لبطل الاستدلال به على غيرها))^(١). وإنما قالوا بذلك فراراً من الإشكالات.

قال الألوسي: ((وزعم بعضهم أنها مختصة بذلك السبب، بدليل قوله: ث ن ث ذ ذ ث ث الآية [النساء: ٢٤]، وقوله: ث أب ث الآية [النور: ٣٢]، وهذا أضعفها، والله تعالى أعلم))^(٢).
القول الثالث: أن هذا الحكم صار منسوخاً، واختلفوا في ناسخه، فقال الجبائي: إن ناسخه الإجماع^(٣).

وعن سعيد بن المسيب أنه منسوخ بعموم قوله تعالى: ث أب ب ث^(٤). قال الشافعي: ((اختلف أهل التفسير في هذه الآية اختلافاً، والذي يشبهه عندنا -والله أعلم- ما قاله ابن المسيب أنها منسوخة، نسختها ث أب ب ب ب ب ب ب، فهي من أيامي المسلمين، فهذا كما قال ابن المسيب -إن شاء الله-، وعليه دلائل من الكتاب والسنة))^(٥). والصحيح أن هذه الآية ليس فيها نسخ، وقد ضعف هذا القول جملة من العلماء.

أما ضعف قول الجبائي فلأنه ثبت في أصول الفقه أن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به^(٦). وأما قوله: ث ث ث ث ك ك ث [النساء: ٣] فلا يصلح أن يكون ناسخاً؛ لأنه لا بد من

(١) ينظر: إغاثة اللفهان (ص ٦٦).

(٢) ينظر: روح المعاني (ج ١٨/ص ٨٣).

(٣) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ١٤/ص ٢٨٨).

(٤) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٩/ص ١٠٠).

(٥) ينظر: الأم (ج ٥/ص ١٤٨).

(٦) ينظر: إرشاد الفحول (ج ٢/ص ٧٤).

أن يشترط فيه ألا يكون هناك مانع من النكاح من سبب أو نسب أو غيرها^(١).

قال شيخ الإسلام: ((ولما علم أهل هذا القول أن دعوى النسخ بهذه الآية ضعيف جداً، ولم يجدوا ما ينسخها، اعتقدوا أنه لم يقل بها أحد، قالوا: هي منسوخة بالإجماع، كما زعم ذلك أبو علي الجبائي وغيره.

أما على قول من يرى من هؤلاء أن الإجماع ينسخ النصوص هو قول في غاية الفساد؛ مضمونه أن الأمة يجوز لها تبديل دينها بعد نبيها، وإن ذلك جائز لهم، كما تقول النصارى: أبيع لعلمائهم أن ينسخوا من شريعة المسيح ما يرونه؛ وليس هذا من أقوال المسلمين))^(٢).
وقال ابن العربي: ((هذا ليس بنسخ، وإنما هو تخصيص عام وبيان لمحتمل، كما تقتضيه الألفاظ، وتوجيه لأصول من فسر النكاح بالوطء أو بالعقد، وتركيب المعنى عليه))^(٣).

وقال الشنقيطي: ((والقول بأن نكاح الزاني للمشركة والزانية للمشرك منسوخ ظاهر السقوط؛ لأن سورة "النور" مدنية، ولا دليل على أن ذلك أحل بالمدينة ثم نسخ، والنسخ لا بد له من دليل يجب الرجوع إليه))^(٤).

وقال ابن القيم: ((وقالت طائفة: بل الآية منسوخة بقوله: ز أ ب ب ز، وهذا أفسد من الكل؛ فإنه لا تعارض بين هاتين الآيتين، ولا تناقض إحداهما الأخرى، بل أمر سبحانه بنكاح الأيامي، وحرمة نكاح الزانية كما حرم نكاح المعتدة، والمحرمة، وذوات المحارم، فأين الناسخ والمنسوخ في هذا؟!))^(٥).

القول الرابع: أن يحمل النكاح على الوطاء (الجماع)، والمعنى: أن الزاني لا يطأ حين يزني إلا زانية أو مشركة، وكذا الزانية، ز ذ ذ ذ ز أي: وحرمة الزنا على المؤمنين. وهو قول سعيد

(١) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ٤/ص ٢٨٨).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ٣٢/ص ١١٥).

(٣) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٥/ص ٤٩٠).

(٤) ينظر: أضواء البيان (ج ٦/ص ٨٠).

(٥) ينظر: إغاثة اللهفان (ص ٦٦).

بن جبير، والضحاك بن مزاحم، ورواية الوالي عن ابن عباس^(١).

قال ابن كثير: ((وهذا خبر من الله تعالى بأن الزاني لا يطأ إلا زانية أو مشركة، أي: لا يطاوعه على مراده من الزنى إلا زانية عاصية أو مشركة، لا ترى حرمة ذلك، وكذلك زيج چيديژ أي: عاص بزناه، ز ت ت ز لا يعتقد تحريمه))^(٢).

ورجح هذا القول الطبري وصوبه، وقال: ((إن الآية نزلت في البغايا المشركات ذوات الرايات؛ وذلك لقيام الحجة على أن الزانية من المسلمات حرام على كل مشرك، وأن الزاني من المسلمين حرام عليه كل مشركة من عبدة الأوثان، فمعلوم إذ كان ذلك كذلك أنه لم يُعَن بالآية أن الزاني من المؤمنين لا يعقد عقد نكاح على عفيفة من المسلمات، ولا ينكح إلا بزانية أو مشركة، وإذ كان ذلك كذلك، فبين أن معنى الآية: الزاني لا يزني إلا بزانية لا تستحلّ الزنا، أو بمشركة تستحلّه))^(٣).

لكن يؤخذ عليه قوله: ((أنه لم يُعَن بالآية أن الزاني من المؤمنين لا يعقد عقد نكاح على عفيفة من المسلمات، ولا ينكح إلا بزانية أو مشركة)).

بل إنه عني وحرّم على الزاني أن يعقد على العفيفة؛ لعموم هذه الآية، والأدلة الأخرى.

قال شيخ الإسلام: ((أما تحريم نكاح الزانية فقد تكلم فيه الفقهاء من أصحاب أحمد وغيرهم، وفيه آثار عن السلف، وإن كان الفقهاء قد تنازعوا فيه، وليس مع من أباحه ما يعتمد عليه))^(٤).

فإذا علمنا أن هذا زجر وردع لهؤلاء الزناة - كما سبق - وتحذير للمؤمنين أن يقعوا في شرك ذلك، فإذا كان ذلك كذلك، فإن الزاني من المؤمنين لا يعقد عقد نكاح على عفيفة من المسلمات، ولا يشرع له أن ينكح زانية أو مشركة، لكن القرآن يخبر عن حالهم وما تكنه صدورهم.

(١) ذكر أقوالهم الطبري في تفسيره (ج ١٩/ص ٩٩).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٦/ص ٩).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٩/ص ١٠١).

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ١٥/ص ٣١٧).

قال الزجاج: ((وهذا التأويل فاسد من وجهين:

الأول: أنه ما ورد النكاح في كتاب الله إلا بمعنى التزوج، ولم يرد ألبتة بمعنى الوطء.

الثاني: أن ذلك يخرج الكلام عن الفائدة؛ لأننا لو قلنا: المراد أن الزاني لا يطأ إلا الزانية فالإشكال عائد، لأننا نرى الزاني قد يطأ العفيفة حين يتزوج بها، ولو قلنا: المراد أن الزاني لا يطأ إلا الزانية حين يكون وطؤه زنا، فهذا كلام لا فائدة فيه^(١).

قال ابن تيمية: ((أما تأويل النكاح بالوطء، فهذا مما يظهر فساده بأدنى تأمل)).

وقد رد هذه القول من عدة أوجه^(٢):

أولها: أنه ليس في القرآن لفظ (نكاح) إلا ولا بد أن يراد به العقد، وإن دخل فيه الوطء أيضاً.

فأما أن يراد به مجرد الوطء فهذا لا يوجد في كتاب الله قط.

وثانيها: أن سبب نزول الآية إنما هو استفتاء النبي ﷺ في التزوج بزانية، فكيف يكون سبب النزول خارجاً من اللفظ!!.

وثالثها: إن قول القائل: الزاني لا يطأ إلا زانية، أو الزانية لا يطؤها إلا زان، كقوله: الآكل لا يأكل إلا مأكولاً، والمأكول لا يأكله إلا آكل، والزوج لا يتزوج إلا بزوجة، والزوجة لا يتزوجها إلا زوج؛ وهذا كلام ينزه عنه كلام الله.

ورابعها: أن الزاني قد يستكره امرأة فيطؤها فيكون زانياً ولا تكون زانية، وكذلك المرأة قد تزني بنائم ومكره على أحد القولين، ولا يكون زانياً.

وخامسها: أن تحريم الزنا قد علمه المسلمون بآيات نزلت بمكة، وتحريمه أشهر من أن تنزل هذه الآية بتحريمه.

وسادسها: أنه لو أريد الوطء لم يكن حاجة إلى ذكر المشرك فإنه زان، وكذلك المشركة إذا زنى بها رجل فهي زانية فلا حاجة إلى التقسيم.

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٣/ص ١٣٢).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ٣٢/ص ١١٣).

وسابعها: أنه قد قال قبل ذلك: **ث** **پ** **پ** **ث** **ث** **ث**، فأبي حاجة إلى أن يذكر تحريم الزنا بعد ذلك؟.

وأجاب الشنقيطي على اعتراض الزجاج وقال: ((واعلم أن إنكار الزجاج لهذا القول في هذه الآية - أعني: القول بأن النكاح فيها الجماع-، وقوله: إن النكاح لا يعرف في القرآن إلا بمعنى التزويج، مردود من وجهين:

الأول: أن القرآن جاء فيه النكاح بمعنى الوطء، وذلك في قوله تعالى: **ث** **ي** **ي** **ي** **ث** **ي** **ي** **ي** **ث** **ي** **ي** **ي** **ث**، وقد صح عن النبي **ﷺ** أنه فسر قوله: **ث** **ي** **ي** **ي** **ث** بأن معنى نكاحها له مجامعته لها، حيث قال: «لا، حتى تذوق عسيلته ويذوق عسيلتك»^(١)، ومراده بذوق العسيلة: الجماع، كما هو معلوم.

الوجه الثاني: أن العرب الذين نزل القرآن بلغتهم يطلقون النكاح على الوطء، والتحقيق: أن النكاح في لغتهم الوطء. قال الجوهري في صحاحه: "النكاح الوطء، وقد يكون العقد"^(٢).

وإنما سموا عقد التزويج نكاحاً؛ لأنه سبب النكاح، أي: الوطء، وإطلاق المسبب وإرادة سببه معروف في القرآن وفي كلام العرب، وهو مما يسميه القائلون بالمجاز: المجاز المرسل، كما هو معلوم عندهم في محله)^(٣).

ويضاف إلى ذلك أنه ثبت هذا القول عن ابن عباس الذي دعا له النبي **ﷺ** الله أن يعلمه تأويل القرآن، وهو من أعلم الصحابة بتفسير القرآن العظيم، ولا شك في علمه باللغة العربية.

القول الخامس: الجمع بين الأقوال.

بعد ما قررنا في المسألة أقوال العلماء، وأدلة كل فريق، نجد جملة من المفسرين قد حاولوا الجمع بين الأقوال، كابن العربي، وأبي حيان، والشنقيطي.

قال ابن العربي: ((والذي عندي أن النكاح لا يخلو من أن يراد به الوطء، كما قال

(١) أخرجه البخاري (ج ٢/ص ٩٣٣، ح ٢٤٩٦).

(٢) ينظر: الصحاح في اللغة (ج ٢/ص ٢٣٠).

(٣) ينظر: أضواء البيان (ج ٦/ص ١٨٤).

ابن عباس، أو العقد.

فإن أريد به الوطء فإن معناه: لا يكون زناً إلا بزانية، وذلك عبارة عن أن الوطئين من الرجل والمرأة زناً من الجهتين، ويكون تقدير الآية وطء الزنا لا يقع إلا من زان أو مشرك، وهذا يؤثر عن ابن عباس؛ وهو معنى صحيح.

وإن أردنا به العقد كان معناه: أن يتزوج الزانية زان، أو يتزوج الزان زانية، وتزويج الزانية يكون على وجهين: أحدهما: ورحمها مشغول بالماء الفاسد.

الثاني: أن تكون قد استبرئت.

فإن كان رحمها مشغولاً بالماء فلا يجوز نكاحها، فإن فعل فهو زنا، لكن لا حد عليه، لاختلاف العلماء فيه. وأما إن استبرئت فذلك جائز إجماعاً^(١).

وقال أبو حيان: ((وتلخص من هذه الأقوال: أن النكاح إن أريد به الوطء فالآية وردت مبالغة في تشنيع الزنا، وإن أريد به التزويج فيما أن يراد به عموم في الزناة ثم نسخ، أو عموم في الفساق الخبيثين لا يرغبون إلا فيمن هو شكل لهم، أو يراد به خصوص في قوم كانوا في الجاهلية زناة ببغايا فأرادوا تزويجهن لفقيرهم وإيسارهن مع بقائهن على البغاء فلا يتزوج عفيفة^(٢))).

قال الشنقيطي: ((اعلم أن النكاح مشترك بين الوطء والتزويج، خلافاً لمن زعم أنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر كما أشرنا له سابقاً، وإذا جاز حمل المشترك على معنيه فيحمل النكاح في الآية على الوطء وعلى التزويج معاً، ويكون ذكر المشتركة والمشارك على تفسير النكاح بالوطء دون العقد، وهذا هو نوع التعسف الذي أشرنا له، والعلم عند الله تعالى^(٣))).

الترجيح:

إن هذه الآية نزلت جواباً عن سؤال أحد الصحابة للنبي ﷺ عن حكم نكاح الزانية، وهل له أن يتزوج بها، فنزلت هذه الآيات جواباً له، وتشريعاً للأمة، فتلا النبي ﷺ ما أنزل،

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٥/ص ٤٨٩). وهذا بعد التوبة.

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٦/ص ٣٩٥).

(٣) ينظر: أضواء البيان (ج ٦/ص ٩١).

عليه ونهاه عن ذلك.

والمقرر في علوم القرآن وأصول الفقه أن صورة سبب النُّزول قطعية الدخول^(١).

فتكون هذه الآيات إخبار من الله بأن الذي يرغب عن نكاح العفيفة بالزانية أن هذا ليس من دأب المؤمنين، بل هو من شيم الزناة والمشركين؛ فهم يرغبون في ذلك ويسمونهم نكاحاً وزواجاً، لكن حقيقة فعلهم أنه وطء وسفاح لا يرتضيه الله، وهو محرم عنده، فاربأ بنفسك أن تكون مثل هؤلاء.

فالمعنى: أن من تزوج بزانية فهو زانٍ، وذلك أنه لا ينكح الزانية إلا وهو راض بزناها، وإنما يرضى بذلك إذا كان هو أيضاً يزني.

ولأنه من تزوج زانية بزاني مع غيره لم يكن ماؤه مصوناً محفوظاً، بل كان ماؤه مختلطاً بماء غيره، والفرج الذي يطؤه مشتركاً، وهذا هو الزنا، والمرأة إذا كان زوجها يزني بغيرها لا يميز بين الحلال والحرام، كان وطؤه لها من جنس وطء الزاني للمرأة التي يزني بها، وإن لم يطأها غيره، والله يقول في حق الزوج والزوجة: **ثُمَّ لِيُذْذَبْهُ** [النساء: ٢٥]، أي: عفاً غير زانيات، ويفهم من مفهوم مخالفة الآية: أنهم لو كن مسافحات غير محصنات لما جاز تزوجهن.

ويقول: **ثُمَّ لِيُذْذَبْهُ** [المائدة: ٥] أي: أعفاً غير زناة، ويفهم من مفهوم مخالفة الآية: أنه لا يجوز نكاح المسافح -الذي هو الزاني- لمحصنة مؤمنة، ومن هاهنا ذهب الإمام أحمد بن حنبل إلى أنه لا يصح العقد من الرجل العفيف على المرأة البغي ما دامت كذلك حتى تستتاب، فإن تابت صح العقد عليها، وإلا فلا، وكذلك لا يصح تزويج المرأة الحرة العفيفة بالرجل الفاجر المسافح، حتى يتوب توبة صحيحة؛ لقوله تعالى: **ثُمَّ لِيُذْذَبْهُ** [٢].

فإن تاب الزاني جاز له أن ينكح العفيفة، وكذلك الزانية إذا تابت جاز للعفيف أن ينكحها، وقد سأل رجل ابن عباس فقال: إني كنت ألم بامرأة آتت منها ما حرم الله **وَعَلَيْكَ** علي، فرزقني الله **وَعَلَيْكَ** من ذلك توبة، فأردت أن أتزوجها، فقال أناس: إن الزاني لا ينكح إلا

(١) ينظر: الإتقان في علوم القرآن (ج ١/ص ٩١).

(٢) ينظر: المبدع شرح المقنع (ج ٧/ص ٦٢)، ومجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (ج ٢٠/ص ٢٢٩).

زانية أو مشركة، فقال ابن عباس: ليس هذا في هذا، انكحها؛ فما كان من إثم فعلي^(١).

فإن قيل: ما معنى قوله: **ژ چ چ د د ت ت ژ؟**.

قيل: المتزوج بها إن كان مسلماً فهو زان، وإن لم يكن مسلماً فهو كافر، فإن كان مؤمناً بما جاء به الرسول من تحريم هذا وفعله فهو زان، وإن لم يكن مؤمناً بما جاء به الرسول فهو مشرك، كما كانوا عليه في الجاهلية، كانوا يتزوجون البغايا.

وهذا القول يجمع بين النكاح والوطء، بل في هذه المسألة قد يكون من لازمه.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: ((ومن زعم أن النكاح هنا هو الوطء، والمعنى: أن الزاني لا يطأ إلا زانية أو مشركة، والزانية لا يطؤها إلا زان أو مشرك، وهذا أبلغ في الحجة عليهم، فمن وطئ زانية أو مشركة بنكاح فهو زان)).

ويقول: ((**ژ چ چ چ د د ت ت ژ** فإن هذا يدل على أن الزاني لا يتزوج إلا زانية أو مشركة، وإن ذلك حرام على المؤمنين، وليس هذا مجرد كونه فاجراً، بل لخصوص كونه زانياً، وكذلك في المرأة ليس مجرد فجورها، بل لخصوص زناها، بدليل أنه جعل المرأة زانية إذا تزوجت زانياً، كما جعل الزوج زانياً إذا تزوج زانية، هذا إذا كانا مسلمين يعتقدان تحريم الزنا، وإذا كانا مشركين فينبغي أن يعلم ذلك. ومضمونه: أن الرجل الزاني لا يجوز نكاحه حتى يتوب، وذلك بأن يوافق اشتراطه الإحصان، والمرأة إذا كانت زانية لا تحصن فرجها عن غير زوجها بل يأتيها هو وغيره كان الزوج زانياً هو وغيره يشتركون في وطئها كما تشترك الزناة في وطء المرأة الواحدة، ولهذا يجب عليه نفي الولد الذي ليس منه، فمن نكح زانية فهو زان، أي: تزوجها، ومن نكحت زانياً فهي زانية، أي: تزوجته؛ فإن كثيراً من الزناة قصرُوا أنفسهم على الزواني؛ فتكون المرأة خدناً وخليلاً له لا يأتي غيرها، فإن الرجل إذا كان زانياً لا يعف امرأته، وإذا لم يعفها تشوقت هي إلى غيره فزنت به، كما هو الغالب على نساء الزواني))^(١).

(١) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (ج ٨/ص ٢٥٢١)، وعزاه السيوطي إلى ابن أبي شيبة، وعبد بن حميد، وابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، وابن مردويه. وجاء عن الإمام مالك في المدونة (ج ٢/ص ١٧٣) من طريق ابن وهب، عن ابن أبي ذئب، عن شعبة، عن ابن عباس، به.

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ١٥/ص ٣١٨).

يقول ابن القيم: ((فإن قيل: فما وجه الآية؟. قيل: وجهها -والله أعلم- أن المتزوج أمر أن يتزوج المحصنة العفيفة، وإنما أبيع له نكاح المرأة بهذا الشرط كما ذكر ذلك سبحانه في سورتي النساء والمائدة، والحكم المعلق على الشرط ينتفي عند انتفائه، والإباحة قد علقت على شرط الإحصان، فإذا انتفى الإحصان انتفت الإباحة المشروطة به، فالمتزوج إما أن يلتزم حكم الله وشرعه الذي شرعه على لسان رسوله، أو لا يلتزمه، فإن لم يلتزمه فهو مشرك لا يرضى بنكاحه إلا من هو مشرك مثله، وإن التزمه وخالفه ونكح ما حرم عليه لم يصح النكاح فيكون زانياً، فظهر معنى قوله: ﴿...﴾ (١). وقال بهذا القول السعدي (٢).

يقول الطاهر: ((من كان الزنى دأباً له قبل الإسلام وتخلق به ثم أسلم، وأراد تزوج امرأة ملازمة للزنا مثل البغايا ومتخذات الأخدان، ولا يكن إلا غير مسلمات لا محالة، فمنه الله المسلمين عن تزوج مثلها بقوله: ﴿...﴾ (٣). وقدم له ما يفيد تشويهه بأنه لا يلائم حال المسلم، وإنما هو شأن أهل الزنى، أي: غير المؤمنين؛ لأن المؤمن لا يكون الزنى له دأباً، ولو صدر منه لكان على سبيل الفلته. فقوله: ﴿...﴾ (٤). لأن الزاني بمعنى من الزنى له عادة لا يكون مؤمناً؛ فلا تشرع له أحكام الإسلام)) (٥).

فوجد أن كلام الطاهر مستقيم، وأفاد فائدة نفيسة، وهي أن من دأبه الزنا والخنا هم أهل الفسوق من غير المؤمنين؛ لأن المؤمن لا يكون الزنا له دأباً، ولو صدر منه لكان على سبيل الفلته.

أما قوله: ((ولا يكن إلا غير مسلمات لا محالة)) فهذا ليس على إطلاقه، لكن إن حصل مثل هذا النوع من المسلمين فهو شاذ ونادر، والنادر لا حكم له.

(١) ينظر: زاد المعاد (ج٥/ص١١٤)، وإغاثة اللهفان (ص٦٦).

(٢) ينظر: تفسير السعدي (ص٥٦١).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٨/ص١٥٥).

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى:

ثِيَابُكَ تُرْتَضَىٰ وَبُرُودُكَ يُرْتَضَىٰ (١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((اعلم أن تفسير هذه الآية معضل، وأن المفسرين ما وقَّوها حق البيان، وما أتوا إلا إطناباً في تكرير مختلف الروايات في سبب نزولها، وأسماء من وردت أسماءهم في قضيتها، دون إفصاح عما يستخلصه الناظر من معانيها وأحكامها))^(٢).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

إن مفهوم المخالفة من الآية هو: أن من لم ترد التحصن - وهو التعفف - فلا مانع من إكراهها، وإنما الممنوع من إكراهها - في ظاهر الآية - هي الجارية الشريفة، وهذا هو المعنى المتبادر إلى الذهن.

قال ابن الجوزي: ((والإشكال في هذه الآية أن يقال: كيف قال: ثِيَابُكَ تُرْتَضَىٰ، فيجوز إكراههن إن لم يردن التحصن))^(٣).

أو تكون ثِيَابُكَ تُرْتَضَىٰ الشرطية ليست على بابها.

قال الرازي: ((الذي نقول به: إن المعلق بكلمة ثِيَابُكَ تُرْتَضَىٰ على الشيء عدم عند عدم ذلك الشيء، والدليل عليه: اتفاق أهل اللغة على أن كلمة (إن) للشرط، واتفاقهم على أن الشرط ما ينتفي الحكم عند انتفائه، ومجموع هاتين المقدمتين النقليتين يوجب الحكم بأن المعلق بكلمة (إن) على الشيء عدم عند عدم ذلك الشيء.

واحتج المخالف بهذه الآية فقال: إنه سبحانه علق المنع من الإكراه على البغاء على إرادة التحصن بكلمة ثِيَابُكَ تُرْتَضَىٰ فلو كان الأمر كما ذكرتموه لزم أن لا ينتفي المنع من الإكراه على الزنا إذا لم توجد إرادة التحصن، وذلك باطل، فإنه سواء وجدت إرادة التحصن أو لم توجد فإن المنع من الإكراه على الزنا حاصل))^(٤).

(١) سورة النور: ٣٣.

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

(٣) ينظر: كشف المشكل من حديث الصحيحين (ج ٣/ص ١١١).

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٣/ص ١٩٢).

ثالثاً: دفع الإشكال

إن قول الطاهر في حق المفسرين في هذه الآية أنهم ما وقَّوها حق البيان، وما أتوا إلا إطناباً في تكرير مختلف الروايات، إلى آخر ما قال، هذا الكلام ليس على إطلاقه، بل تكلموا وبينوا ووقَّوا القول فيها على حسب ما توصلت إليه قدراتهم العلمية ومعرفتهم بمعاني كلام الله.

وللطاهر حق الاعتراض على أقوالهم، وهو أهل لذلك، لكن ليس بهذا الأسلوب، وسنجد كلام العلماء في هذه الآية عند ذكر الخلاف في معنى الآية.

أما اختيار الطاهر في دفع الإشكال عن هذه الآية فهو مخالف لنصوص الكتاب والسنة وللكتب المنزلة، ولم يقل به أحد من العلماء، وما فهمه عن المفسرين أنهم يريدون هذا القول بعيد كل البعد.

يقول الطاهر: ((قد كان هذا البغاء مشروعاً في الشرائع السالفة، فقد جاء في سفر التكوين في الإصحاح ٣٨: "فخلعت عنها ثياب ترملها، وتغطت ببرقع، وتلففت، وجلست في مدخل (عينائم) التي على الطريق" ... "فنظرها يهوذا، وحسبها زانية؛ لأنها كانت قد غطت وجهها، فمال إليها على الطريق، وقال: هايتي أدخل عليك. فقالت: ماذا تعطيني؟ فقال: أرسل لك جدي معزى من الغنم ... ودخل عليها فحبلت منه"))^(١).

يقول الطاهر: ((ولا يعقل أن يكون البغاء محرماً قبل نزول هذه الآية؛ إذ لم يعرف قبلها شيء في الكتاب والسنة يدل على تحريم البغاء، ولأنه لو كان كذلك لم يتصور حدوث تلك الحوادث التي كانت سبب نزول الآية؛ إذ لا سبيل للإقدام على محرّم بين المسلمين أمثالهم، ولذلك فالآية نزلت توطئة لإبطاله، كما نزل قوله تعالى: زُذَّه ه ه ه ه ه ه ه ه ه ه [النساء: ٤٣] توطئة لتحريم الخمر ألبتة، وهو الذي جرى عليه المفسرون مثل الزمخشري والفخر بظاهر عباراتهم دون صراحة، بل بما تأولوا به معاني الآية))^(٢).

ثم قال: ((فقد تكون الآية توطئة لتحريم البغاء تحريماً باتاً، فحرم على المسلمين أن يكرهوا إماءهم على البغاء لأن الإماء المسلمات يكرهن ذلك ولا فائدة لهن فيه، ثم لم يلبث أن حرم

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٨/ص ٢٢٢).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٨/ص ٢٢٦).

على مراحل كالخمر، وليس ذلك بصحيح، ولا هو مراد بنت الصديق، فإنها -رضي الله عنها- كانت تعلم أن الزنا حرم دفعة واحدة، في خطوة واحدة، وأما التحريم فهو أمر مقطوع به من أول الأمر، بخلاف الخمر وبخلاف فرضية الصيام.

قال الشيخ مناع القطان: (وأصل الزنا حُرْم بمكة، قال في سورة الإسراء: ز ز ز ز ز ك ك ك ك ك [الإسراء: ٣٢]، ولكن العقوبات المترتبة عليه نزلت بالمدينة)^(١).

قال صاحب كتاب فقه السنة في التدرج في تحريم عقوبة الزنا: (يرى كثير من الفقهاء أن تقرير عقوبة الزنا كانت متدرجة كما حدث في تحريم الخمر، وكما حصل في تشريع الصيام، فكانت العقوبة أولاً بالإيداء، ثم الحبس، ثم استقرت العقوبة الأخيرة التي هي الجلد مع النفي للبكر والرجم للثيب). انتهى^(٢).

وما جاء في سفر التكوين لعله مما طرأ عليه التحريف والتبديل؛ لأنه مخالف لنصوص الوحيين، ومن هذه النصوص: ما في صحيح البخاري أن النبي ﷺ قال: «بينما كلب يطيف^(٣) بركية كاد يقتله العطش، إذ رأته بغي من بغايا بني إسرائيل، فنزعت موقها، فسقته، فغفر لها به»^(٤).

فقوله: «غفر لها» لأعظم دليل على تحريم البغاء على بني إسرائيل، وأنها ارتكبت جريمة الزنا فغفر لها بسبب ما فعلته.

أما الأقوال في معنى هذه الآية فهي كالتالي:

القول الأول: أن الكلام في هذه الآية ورد على سبب، فوقع النهي على تلك الصفة، وإن لم يكن شرطاً فيه.

فإذا عرفت سبب النزول اتضح لك وجه هذا الشرط في الآية: ز ز ز ز ز، وهو أن عبد الله بن أبي ابن سلول كان يقول لجارية له: اذهبي فابغينا شيئاً، فأنزل الله ﷻ: ز ي د ت ت ت ت ت

(١) ينظر: مباحث في علوم القرآن لمناع القطان (ص ١١٣).

(٢) ينظر: فقه السنة (ج ٢/ص ٤٠٤).

(٣) قوله: «يُطيف» بضم أوله، من أطاف، يقال: أطففت بالشيء إذا أدمت المرور حوله. ينظر: فتح الباري (ج ٦/ص ٥١٦).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٤/ص ١٧٣، ح ٣٤٦٧).

ذُذُّرٌ رُكَّكَ دَكَّكَ كَكَّكَ كَجَّكَ كَجَّزٌ^(١).

فإنَّ اللهَ ﷻ أَنْزَلَ هَذِهِ الْآيَةَ لِهَذَا السَّبَبِ، لِيُعَالَجَ وَاقِعَةٌ حَاصِلَةٌ مِنْ بَعْضِ النَّاسِ، وَإِنْ كَانَ الْمَعْنَى أَعْمَ مِنْ ذَلِكَ، فَالْمَرْأَةُ لَا يَجُوزُ لَهَا أَنْ تَفْعَلَ هَذَا الْفِعْلَ، وَلَا يَجُوزُ لَوْلِيهَا أَوْ لِسَيِّدِهَا أَنْ يَسْمَحَ لَهَا بِذَلِكَ، سِوَاءَ كَانَتْ تَرِيدُ التَّحَصُّنَ أَوْ لَا تَرِيدُهُ، وَإِنَّمَا قَالَ: ذُذُّرٌ لِأَنَّ هَذَا يَتَنَاسَبُ مَعَ الْوَاقِعَةِ الَّتِي نَزَلَ الْقُرْآنَ لِيُعَالَجَهَا، فَسَبَبُ التَّنْزُولِ يَبِينُ الْمَعْنَى هُنَا.

قال الرازي وغيره في ذُذُّرٌ: ((إنَّ القصة التي وردت الآية فيها كانت كذلك، على ما روينا أن جارية عبدالله بن أبي امتنعت عليه طلباً للعفاف، فأكرهها، فنزلت الآية موافقة لذلك))^(٢).

وقال الألويسي: ((بل هو للمحافظة على عادة من نزلت فيهم الآية، حيث كانوا يكرهون على البغاء، وهن يردن التعفف عنه، مع وفور شهواتهن الآمرة بالفجور، وقصورهن في معرفة الأمور الداعية إلى محاسن الزاجرة عن تعاطي القبائح، وفي قوله: ذُذُّرٌ إظهار اللوم والتوبيخ لهؤلاء الأسياد الذين يكرهون إماءهم على الزنا؛ فإنه قال: كيف تكرهون هذه الأمة وهي أمة تريد التحصن ثم تكرهها أنت على الزنى من أجل عرض الدنيا، ففيه من اللوم والتوبيخ ما هو ظاهر، وليس شرطاً في الحكم بمعنى أنها لو لم ترد التحصن فلك أن تكرهها، لا، ولكن هذا المقصود به إظهار اللوم والتوبيخ لهؤلاء الأسياد بالنسبة لإكراههم فتياتهم على البغاء، لا سيما عند إرادة التعفف، وتوفر الرغبة فيها، كما يشعر به التعبير بثُذُّرٌ بلفظ الماضي))^(٣).

القول الثاني: في قوله: ذُذُّرٌ شرط لإرادة التحصن، لأن الإكراه لا يتصور إلا عند إرادة التحصن، فأما إذا لم ترد المرأة التحصن، فإنها تبغي بالطبع.

فقوله: ذُذُّرٌ راجع إلى الفتيات، وذلك أن الفتاة إذا أرادت التحصن فحينئذ يمكن ويتصور أن يكون السيد مكرهاً، ويمكن أن ينهى عن الإكراه، وإذا كانت الفتاة لا تريد

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (ج٨/ص٢٤٤، ح٧٧٣٧).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج٢٣/ص١٩٢)، والمحرر الوجيز (ج٤/ص٢٢٣)، وزاد المسير (ج٦/ص٣٨)، وفتح القدير (ج٤/ص٤٢).

(٣) ينظر: روح المعاني (ج١٨/ص١٥٧).

التحصن فلا يتصور أن يقال للسيد لا تكرهها؛ لأن الإكراه لا يتصور فيها وهي مريدة للزنا. وإلى هذا المعنى أشار ابن العربي والقرطبي وغيرهم^(١).

يقول ابن العربي: ((وقع في مطلق هذه الآية النهي عن الإكراه على الزنا إن أرادت المكرهة الإحصان، ولا يجوز الإكراه بحال، فتعلق بعض الغافلين بشيء من دليل الخطاب في هذه الآية، وذكروه في كتب الأصول لغفلتهم عن الحقائق في بعض المعاني، وهذا مما لا يحتاج إليه؛ وإنما ذكر الله إرادة التحصن من المرأة لأن ذلك هو الذي يصور الإكراه، فأما إذا كانت راغبة في الزنا لم يتصور إكراهه))^(٢).

ورجح هذا القول ابن عطية، وقال: ((وذهب هذا النظر عن كثير من المفسرين))^(٣).

قال ابن حزم: ((ذكر إرادة التحصن إنما كان لكونه شرطاً في الإكراه؛ لاستحالة تحقق الإكراه على الزنا في حق من هو مريد له غير مريد للتحصن، لا لأنه شرط في تحريم الإكراه على الزنا))^(٤).

ورد هذا القول الشوكاني بقوله: ((فإن الأمة قد تكون غير مريدة للحلال ولا للحرام، كما فيمن لا رغبة لها في النكاح والصغيرة، فتوصف بأنها مكرهة على الزنا مع عدم إرادتها للتحصن، فلا يتم ما قيل من أنه لا يتصور الإكراه إلا عند إرادة التحصن، إلا أن يقال: إن المراد بالتحصن هنا مجرد التعفف، وأنه لا يصدق على من كانت تريد الزواج أنها مريدة للتحصن، وهو بعيد، فقد قال الحبر ابن العباس: إن المراد بالتحصن التعفف والتزوج، وتابعه على ذلك غيره))^(٥).

ويجاب عن هذا الاعتراض: بأن الإحصان في هذه الآية يراد به التعفف كما وضح ذلك سبب النزول.

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٦/ص ٩٦)، والجامع لأحكام القرآن (ج ١٢/ص ٢٥٤)، والكشاف (ج ٣/ص ٢٤٤).

(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٦/ص ٩٦).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٤/ص ٢٢٣).

(٤) ينظر: الإحكام في أصول القرآن (ص ٢٧٦).

(٥) ينظر: فتح القدير (ج ٤/ص ٤٢).

الغالب، وهو القول الخامس، وأنه لا مفهوم للشرطية في قوله: **ث** **ي** **د** **ت** **ذ** **ذ** **ذ** **ذ** **ث** **ز**؛ لأن إرادتهن التحصن موافقة للواقع والغالب، فلا يجوز إكراه الفتيات على البغاء إن مالت أنفسهن إلى الفحشاء ولم يردن التحصن، والآية لا تشترط شرطاً، وإنما توافق واقع الفتيات عندما يكون واقعاً سليماً ليس فيه شذوذ.

الترجيح:

إن الخلاف في هذه الأقوال إنما هو اختلاف تنوع لا تضاد، فهذه الصورة في سبب النزول تحكي واقعة حال، وأن هذه الحالة هي الغالب في الإكراه على الزنا؛ لأنه لا تكره عليه إلا عفيفة، فإذا كان هذا الغالب فهو لا مفهوم له، و**ث** **ذ** **ز** حرف شرط لا عمل له؛ لأنه بمعنى إذا.

وما ذكره الزمخشري في إيثار (إن) على (إذا) في هذا الموضع كلام نفيس لا يستهان به، حيث بين أن هذا الإيثار إيدانٌ بأن الإماء كنَّ يفعلن ذلك برغبة وطواعية منهن، ومن النادر أن تجد أمة عفيفة حصينة فقال: **ث** **ذ** **ذ** **ز**.

وأما ما قيل في التقديم والتأخير فهو قول ضعيف؛ لما ذكر أبو حيان، ولا حاجة إليه إذا استقام معنى الآية من دون القول به.

وبعد هذه الأقوال يتبين إكرام الإسلام للمرأة، وأن هذا نوع من أساليب الجاهلية الممقوتة التي تعامل بها المرأة قبل الإسلام، وهذا الصنيع فيه هدر لكرامة المرأة، وهتك لعرضها، وتخطيم لشعورها، وامتهان لشخصيتها، فجاء الإسلام باحترام كرامتها وشعورها، وصان عرضها، وحفظ شخصيتها، فله الحمد والمنة.

فيه في الوجود))^(١)، ثم أجاب عن هذا الإشكال، لكن الطاهر يرى أن تأويله ودفعه للإشكال لا تطمئن له النفس.

ثالثاً: دفع الإشكال

يقول الطاهر عندما أثار الإشكال: ((وذلك ما يستلزمه معنى العطف من إفادة التعقيب؛ فيثير إشكالاً بأن إتيان العذاب لا يكون بعد رؤيتهم إياه، بل هما حاصلان مقترنان، فتعيّن تأويل معنى الآية)).

قبل أن يتعين علينا تأويل معنى الآية نقف عند قول الطاهر وقفة يسيرة، حيث قال: ((بل هما حاصلان مقترنان)) فيقال: إن التعقيب لا يشترط فيه الاقتران في الحصول، بل بحسب وصف ذلك الفعل وما يناسبه.

يقول ابن هشام: ((الفاء المفردة: ترد على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون عاطفة؛ فتفيد الترتيب والتعقيب والسببية)).

ثم يقول: ((والتعقيب في كل شيء بحسبه، ألا ترى أنه يقال: تزوج فلان فولد له إذا لم يكن بينهما إلا مدة الحمل وإن كانت متطاولة، ودخلت البصرة فبغداد إذا لم تقم في البصرة ولا بين البلدين، وقال الله تعالى: **رُؤُوسُهُمْ فِيهَا حَاقِقَةٌ** [الحج: ٦٣])^(٢).

أما تأويل معنى الآية ففيه عدة وجوه:

الوجه الأول: أن جملة **رُؤُوسُهُمْ فِيهَا حَاقِقَةٌ** بدل اشتمال.

يقول الطاهر: ((والوجه عندي في تأويلها أن تكون جملة **رُؤُوسُهُمْ فِيهَا حَاقِقَةٌ** بدل اشتمال من جملة **رُؤُوسُهُمْ فِيهَا حَاقِقَةٌ**، وأدخلت الفاء فيها لبيان صورة الاشتمال، أي: أن رؤية العذاب مشتملة على حصوله بغتة، أي: يروونه دفعة دون سبق أشراف له))^(٣).

وبدل الاشتمال: هو بدلُ شيءٍ من شيءٍ يشتمل عامله على معناه اشتمالاً بطريق الإجمال، بحيث إذا ذكر المبدل منه تشوفت النفس إلى ذكر البدل. نحو: نفعي خالد علمه. ف(علمه) بدل اشتمال من (خالد)، وهو منطوق تحتها، وليس جزءاً منه. ولو قلت:

(١) ينظر: الكشاف (ج ٣/ص ٣٤٢).

(٢) ينظر: مغني اللبيب (ص ٢١٤).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٩/ص ١٩٥).

نفعني خالد، لم يتضح المراد، وهل نفعلك علمه أو ماله أو جاهه؟ فإذا ذكر البدل اتضح المقصود. ومنه قوله تعالى: **ث ق ف ق ق ج ج ج** [البقرة: ٢١٧]، **ف ج ج ج ج** بدل اشتمال من **ث ق ف ق**، وبينهما تعلق وارتباط بوقوع القتال فيه^(١).

ولو كان كما قال الطاهر لكانت الآية: حتى يروا العذاب الأليم مبالغتهم، لكن في هذه الآية وجد فاصل، وهو الفاء، فهي تفيد معنى غير البدل، حيث تفيد عطف جملة فعلية على جملة فعلية، كما ذكر ذلك في كتب إعراب القرآن^(٢).

وليست جملة **ث ق ق** بدل من **ث ق ق ق**؛ لأنها جملة مستقلة بنفسها، ولا ينتظر السامع ما بعدها، فعندما تقول: أعجبني زيد، ينتظر السامع ما هو الجزء أو الشيء الذي أعجبك فيه، وهو ما يسمى (بالبدل)، هل هو علمه أو حسنه أو كله.

الوجه الثاني: أن قوله: **ث ق ق** معطوف على قوله: **ث ي ي ي**، وقوله: **ث ق ق**.

يقول ابن حجر الهيثمي: ((إشكال العز بن عبد السلام مبني على ما أفهمه هو، وهو أن **ث ق ق** عطف على **ث ق ق** وليس الأمر كذلك، وإنما هو معطوف على قوله: **ث ي ي**، وقوله: **ث ق ق** **ث ي ي ي** تأكيد لما دل عليه قوله: **ث ي ي ي**)^(٣).

فيكون التقدير في هذه الجملة: كذلك سلكتاه في قلوب المجرمين، فيأتيهم بغتة وهم لا يشعرون، فيقولوا هل نحن منظرون، لا يؤمنون به حتى يروا العذاب الأليم. وهذا التقدير فيه تنافر في المعنى، ولا يستقيم مرجع الضمائر في هذه الآية في **ث ق ق**.

وأصل الكلام تقديم ما حقه التقديم، وتأخير ما حقه التأخير.

الوجه الثالث: أن قوله: **ث ق ق** ليس بمعطوف على **ث ق ق ق**، وإنما هو جواب

(١) ينظر: أوضح المسالك (ج ٣/ص ٤٠٢)، والنحو الوافي (ج ٣/ص ٦٦٧، ٦٦٩)، وتعجيل الندى بشرح قطر الندى (ص ٢٦٦).

(٢) ينظر: مشكل إعراب القرآن للخراط (ص ٣٧٥).

(٣) ينظر: الفتاوى الحديثية (ص ١٩١).

المبحث الخامس عشر: مشكل المعنى في سورة القصص

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: **ثُمَّ كَفَّرَ كُفْرًا كَثِيرًا لَّهُمْ أَهْلَاءٌ كَثِيرَةٌ وَهُمْ يَكْفُرُونَ**

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((ضمير **ثُمَّ** عائد إلى القوم من قوله: **ثُمَّ كَفَّرَ**، وهم مشركوي العرب؛ لتتناسق الضمائر من قوله: **ثُمَّ كَفَّرَ** وما بعده من الضمائر أمثاله، فيشكل عليه أن الذين كفروا بما أوتي موسى قوم فرعون دون مشركي العرب))^(١).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

هذه الآيات نزلت في مقارعة كفار قريش لَمَّا جاءهم الحق ورفضوه، وطلبوا المعجزات التي نزلت على الأنبياء السابقين.

ومن جملة هؤلاء الأنبياء موسى **الكَافِرِ**، وقالوا: لولا أوتي محمد **ﷺ** مثل ما أوتي موسى من إنزال الكتاب عليه جملة واحدة، وانقلاب العصا حية، وانفلاق البحر، وغيرها من الآيات، اقترحوا ذلك على سبيل التعنت والعناد، فقال الله: **ثُمَّ كَفَّرَ كُفْرًا كَثِيرًا**. فإذا كان مرجع الضمير في هذه الآية للكفار يشكل عليه أن كفار قريش لم يدركوا موسى حتى يكفروا به، وإذا كان الخطاب لغيرهم يخالف قاعدة (توحيد الضمائر أولى من تنافرها)؛ لأن الآية في سياق مقارعة كفار قريش، فإن من قواعد الترجيح عند المفسرين: توحيد مرجع الضمائر في السياق الواحد أولى من تفريقها.

فإذا جاءت ضمائر متعددة في سياق واحد، واحتملت في مرجعها أقوالاً متعددة، فتوحيد مرجعها وإعادةها إلى شيء واحد أولى وأحسن؛ لانسجام النظم، واتساق السياق، وهذا الذي يريد الطاهر في هذه الآية.

وقد اعتمد هذه القاعدة أئمة اللغة من المفسرين، كابن جرير، والزمخشري، وابن عطية،

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٠/ص ١٢٧).

الترجيح:

الذي يترجح هو القول الثالث، لكن ليس كما قال الطاهر: أن كفرهم بموسى من قبل من باب إلزام المماثل بفعل مثيله؛ لأن من كفر بموسى هم قوم فرعون دون مشركي العرب. لكن يقال: إن كفار مكة كانوا يكفرون بالأنبياء من قبل، فهم لما جاءهم الحق من عند الله وهو محمد ﷺ وما أنزل عليه من القرآن قالوا تعنتاً منهم وجدالاً بالباطل: هلا أوتي هذا الرسول مثل ما أوتي موسى من الآيات التي من جملتها التوراة المنزلة عليه جملة واحدة، فأجاب الله عليهم بقوله: **ثَبِّهْ هَهُ هَهُ هَهُ هَهُ**، أي: من قبل هذا القول، أو من قبل ظهور محمد ﷺ، والمعنى: أنهم قد كفروا بآيات موسى **السَّلْبِ** كما كفروا بآيات محمد ﷺ.

والاستفهام على التوبيخ والتقريع، فالله سبحانه وتعالى يوبخ هؤلاء المشركين ويقرعههم على أن يطلبوا إلى محمد ﷺ أن يؤتى مثل ما أوتي موسى، مع أنهم لم يؤمنوا بهذه الحجة وكفروا به من قبل، وقالوا عن التوراة والقرآن: سحران تعاونا بتصديق كل واحد منهما الآخر، وإنا بكل واحد منهما كافرون.

يقول الواحدي: ((فقد كفروا بآيات موسى كما كفروا بآيات محمد ﷺ، **وِثْءٌ كَثْرٌ** وذلك حين سألو اليهود عنه، فأخبروهم أنهم يجدونه في كتابهم بنعته وصفته، وقالوا: ساحران تظاهرا، يعنون: موسى ومحمداً -عليهما السلام-، تعاونا على السحر، **ثَبِّهْ كَثْرٌ** من موسى ومحمد -عليهما السلام- **ثَبِّهْ كَثْرٌ**)).^(١)

فيكون قد أخذوا هذا القول من اليهود ليحتجوا به على النبي ﷺ، فيقولون: لولا أوتي محمد مثل ما أوتي موسى من الكتاب، فأخبرهم الله أنهم كفروا بما أخبرهم اليهود أصلاً، فكيف يطلبون مثل ما كفروا به آية للإيمان به؟!.

أو يقال: إن كفار قريش منكرون لجميع النبوات، ومنهم موسى **السَّلْبِ** وما جاء به.

يقول الرازي: ((الأظهر عندي أن كفار قريش ومكة كانوا منكرين لجميع النبوات، ثم إنهم لما طلبوا من الرسول ﷺ معجزات موسى **السَّلْبِ** قال الله تعالى: **ثَبِّهْ هَهُ هَهُ هَهُ هَهُ**، بل بما أوتي جميع الأنبياء من قبل، فعلمنا أنه لا غرض لكم في هذا الاقتراح إلا التعنت.

(١) ينظر: الوجيز للواحدي (ج ١/ص ٨٢٠).

ثم إنه تعالى حكى كيفية كفرهم بما أوتي موسى من وجهين:
الأول قولهم: ژ ئے لڙ. قرأ: ابن كثير وأبو عمرو وأهل المدينة (ساحران) بالألف، وقرأ
أهل الكوفة بغير ألف^(١).

وذكروا في تفسير الساحرين وجوهاً: أحدها المراد هارون وموسى عليهما السلام تظاهراً،
أي: وژ ئے ژ بمعنى: ذوي سحر، وكثير من المفسرين فسروا قوله: ژ ئے ژ بأن المراد هو
القرآن والتوراة؛ لأن المظاهرة بالناس وأفعالهم أشبه منها بالكتب.

وجوابه: إنا بينا أن قوله: ژ ئے ژ يمكن حمله على الرجلين، وبتقدير أن يكون المراد
الكتابين، لكن لما كان كل واحد من الكتابين يقوي الآخر لم يبعد أن يقال على سبيل
المجاز: تعاوناً، كما تقول: تظاهرت الأخبار، وهذه التأويلات إنما تصح إذا حملنا قوله: ژ به
هه هژ إما على كفار مكة، أو على الكفار الذين كانوا في زمان موسى عليه السلام، ولا شك
أن ذلك أليق بمساق الآية.

الثاني: قولهم: ژ كڈو ژ أي: بما أنزل على محمد وموسى وسائر الأنبياء
-عليهم السلام-، ومعلوم أن هذا الكلام لا يليق إلا بالمشركين لا باليهود، وذلك مبالغة في
أنهم مع كثرة آيات موسى عليه السلام كذبوه، فما الذي يمنع من مثله في محمد عليه السلام؟!^(٢)
أو يقال: إن تكذيبهم لمحمد عليه السلام وما جاء به تكذيب لموسى عليه السلام وما
جاء به.

يقول أبو حيان: ((ويظهر عندي أنه عائد على قريش الذين قالوا: ژ ئے ژ أي: محمد
عليه السلام، ژ ه هژ، وذلك أن تكذيبهم لمحمد عليه السلام تكذيب لموسى عليه السلام، ونسبتهم السحر
للسول عليه السلام نسبة السحر لموسى؛ إذ الأنبياء هم من وادٍ واحد، فمن نسب إلى أحد من
الأنبياء ما لا يليق كان ناسباً ذلك إلى جميع الأنبياء، وتتناسق الضمائر كلها في هذا))^(٣).

(١) ينظر: النشر في القراءات العشر (ج ٢/ص ٣٨٢).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٤/ص ٢٢٣).

(٣) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ١/ص ٥٤٠).

المبحث السادس عشر: مشكل المعنى في سورة الأحزاب

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: **ثُوِّبُوا فِي بَعْضِ مَا يَخْتِصُّ بِالَّذِينَ آمَنُوا** **ثُوِّبُوا**

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((وقد عُذَّت هذه الآية من مشكلات القرآن، وتردد المفسرون في تأويلها تردداً دَلَّ على الحيرة في تقويم معناها)).^(١)

ثانياً: تحريف محل الإشكال

إن الإشكال في الآية واقع بين العلماء في كيفية وحقيقة عرض الأمانة على المخلوقات، وما يترتب على ذلك العرض من قبول من المخلوقات وعدمه.

يقول الطاهر: ((ومرجع ذلك الإشكال إلى تقويم معنى العَرَض على السماوات والأرض والجبال، وإلى معرفة معنى الأمانة، ومعرفة معنى الإِبَاء والإِشْفَاق))^(٢).

وقد بين ذلك ابن العربي في كتابه "المشككين"^(٣).

فمنهم من رأى أن العرض حقيقة وقع على السموات والأرض والجبال والإنسان، ومنهم من رأى أن العرض مجاز وتمثيل.

وإذا كان العرض حقيقة من الله، فإنه قد يشكل كيف تعرض الأمانة على جماد؟ وكيف تأبى السماوات والأرض والجبال عن حمل الأمانة؟ وهل يملك مخلوق أن يأبى ما عرض عليه المولى؟.

وإذا كان على سبيل المثال والمجاز: فإن الآثار وظاهر الآية تخالف هذا القول، وكيف نجيب على النصوص والآثار الواردة عن السلف حيث يفهم من أقوالهم أن العرض على حقيقته، وأن السموات والأرض والجبال أبين أن يحملنها، ولم يرد عن أحدهم أن العرض كان

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٢/ص ١٢٥).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٢/ص ١٢٥).

(٣) وهو كتاب مفقود، ذكر ذلك في كتابه أحكام القرآن (ج ٦/ص ٤٤٨).

على سبيل المجاز.

وإن قلنا بأن ذلك على سبيل المثال فيقول الزمخشري: ((إن الجهاد إباؤه وإشفاقه محال في نفسه غير مستقيم، فكيف صح بها التمثيل على المحال؟ وما مثال هذا إلا أن تشبه شيئاً، والمشبه به غير معقول))^(١).

ومن الإشكالات في هذه الآية قوله تعالى: $\text{ث} \square \square \text{ث}$.

فقد وقع الخلاف في المراد بالإنسان، هل هو نوع الإنسان كجنس؟ أو آدم فقط؟ أو قابيل قاتل أخيه هايل؟ أم المنافق والكافر؟.

فلا يخلو تحديد نوع الإنسان من إشكالات، يقول الطاهر: ((إن المراد بالإنسان نوعه؛ لأنه لو أريد بعض أفراده ولو في أول النشأة لما كان في تحمل ذلك الفرد الأمانة ارتباطاً بتعذيب المنافقين والمشركين، ولما كان في تحمل بعض أفراده دون بعض الأمانة حكمة مناسبة لتصرفات الله تعالى))^(٢).

ثالثاً: دفع الإشكال

يقال في دفع هذا الإشكال: إن في عرض الأمانة على السموات والأرض والجبال هل كان على سبيل الحقيقة أم على سبيل المجاز هو فصل الخطاب في المسألة، ويلزم فهم معاني الآية فهم حقيقة العرض.

وهذا القول ينبنى على مسألة عظيمة خاض غمارها العلماء الربانيون، وهي مسألة المجاز في القرآن.

واستعمال المجاز ووجوده في لغة العرب وفي النصوص الشرعية مسألة خلافية، ألف فيها المؤلفات، وحصلت فيها الأقاويل والأخذ والرد والمعارضة بين أهل العلم. وجماهير أهل العلم من المفسرين، والأصوليين، وأهل اللغة على إثباته، ولا يفرقون بين مورده في اللغة، ومورده في القرآن الكريم، وفيهم أئمة لهم قدم صدق في تقرير عقيدة السلف والذود عنها.

والذين ذهبوا إلى نفي المجاز - خصوصاً من أهل السنة - حملهم على ذلك ما رأوه من

(١) ينظر: الكشاف (ج ٣/ص ٥٦٥).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٢/ص ١٢٥).

تسلط المبتدعة بدعوى المجاز على نصوص الوحيين، فعطلوها عن دلالاتها في مسائل الغيبات، وصفات الخالق وَعَجَلًا.

ولهذا عدّه ابن القيم طاغوتاً فقال: ((فصل: في كسر الطاغوت الذي وضعته الجهمية لتعطيل حقائق الأسماء والصفات، وهو طاغوت المجاز))^(١)، سمي فيه المجاز طاغوتاً، لماذا؟ لتوصل المبتدعة بواسطته إلى نفي ما أثبتته الله جل وعلا لنفسه، وأطال في هدم هذا الطاغوت، والشيخ محمد الأمين الشنقيطي -رحمه الله- له رسالة في منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز^(٢).

وقد ذكر العلماء في تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز ثلاثة آراء:

الرأي الأول: منع هذا التقسيم أصلاً، وأنه لا مجاز لا في القرآن ولا في اللغة العربية^(٣).

الرأي الثاني: منع وجود المجاز في القرآن دون اللغة^(٤).

الرأي الثالث: وقوع المجاز في اللغة وفي القرآن^(٥).

واستدلوا بوقوعه في آيات كثيرة، كقوله تعالى: **رُفِّقَ قَفْقُوجٌ جَزَّ [النساء: ٤٣، المائدة: ٦]**، فإن المعنى الحقيقي للفظ الغائط: المكان المنخفض من الأرض الذي يُقصدُ لقضاء الحاجة،

(١) ينظر: الصواعق المرسله (ج ٢/ص ٦٣٢)، ومختصر الصواعق (ص ٢٣١).

(٢) قد أدرج هذا الكتاب مع أضواء البيان في طبعة عالم الكتب، ووقع في الجزء العاشر من التفسير، مع أن تأليفه متقدم عليه كما يظهر، ثم أفردت هذه الرسالة وكتاب دفع إيهام الاضطراب بطبعة مستقلة في مجلد واحد ضمن سلسلة آثار الشيخ، في طبعة دار عالم الفوائد، تحت إشراف الشيخ بكر أبو زيد رحمه الله.

(٣) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه (ج ١/ص ٥٣٩) مسألة المجاز في القرآن، ومجموع الفتاوى (ج ٧ / ص ٨٨).

قال به أبو إسحاق الإسفرائيني، ونصره شيخ الإسلام ابن تيمية في كتاب الإيمان، وقال: ((إن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة، لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان، ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم كمالك والثوري والأوزاعي وأبي حنيفة والشافعي، بل ولا تكلم به أئمة اللغة والنحو مثل: الخليل وسيبويه وأبي عمرو بن العلاء ونحوهم))، إلى أن قال: ((وهذا الشافعي هو أول من جرد الكلام في أصول الفقه لم يقسم هذا التقسيم، ولا تكلم بلفظ الحقيقة والمجاز)).

(٤) نسبه في الفتاوى (ج ٧/ص ٨٨) إلى أبي الحسن الخزري، وابن حامد من الحنابلة، ومحمد بن خويزمننداد من المالكية، وإلى داود بن علي الظاهري، وابنه أبي بكر.

(٥) وهو قول القاضي أبي يعلى، وابن عقيل، وأبي الخطاب، وغيرهم من الحنابلة، ورجحه ابن قدامة في روضة الناظر (ج ١/ص ١٨٢)، ونسبه الزركشي في البحر المحيط (ج ١/ص ٥٣٩)، والشوكاني في إرشاد الفحول (ج ١/ص ٦٧) إلى الجمهور، ونصره ونقل ذلك عن ابن حزم، والآمدي.

رغبة في التستر، وهذا غير مراد قطعاً؛ لأن مجرد المجيء من ذلك الموضوع ليس يحدث بموجب الطهارة، فتعين حملة على المعنى المجازي، وهو الخارج من الإنسان.

والذي يظهر أن منكري المجاز طائفتان:

فالطائفة الأولى: ترى أنه أسلوب من أساليب العرب، ففي قوله تعالى: **ثُمَّ كَفَّرَ** [يوسف: ٨٢] بعضهم يقول: مجاز، أطلق المحل وأريد الحال، وبعضهم يقول: إنه حذف المضاف (أهل) وأقيم المضاف إليه مقامه، وهذا أسلوب من أساليب اللغة معروف وهو ما يسمى (بمجاز الحذف)، والخلاف مع هؤلاء لفظي. وقد صرح ابن قدامة بأن هذا الخلاف لفظي^(١).

والطائفة الثانية: تنكر حقيقة المجاز، وترى أنه لم يرد في القرآن لفظ مستعمل في غير موضعه الأصلي، والخلاف مع هؤلاء حقيقي.

والصحيح أن المجاز واقع في القرآن، وهو منتفٍ عن آيات الصفات؛ إذ من الممكن حملها على حقيقتها؛ إذ لا يلزم منه محال، فوجب لأجل ذلك حمل هذه الصفات على الحقيقة، وامتنع حملها على المجاز، وهذا مذهب الأكثر.

وإذا علم أن المجاز غير واقع في آيات الصفات، فإن ما عدا آيات الصفات يدخله المجاز بشرطه، وهو أن يتعذر حمل الكلام على الحقيقة، وهذا مذهب طائفة من أهل السنة.

قال الإمام الشافعي: ((باب الصنف الذي يبين سياقه معناه: قال الله تبارك وتعالى: **ثُمَّ كَفَّرَ** - جل ثناؤه - ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر، فلما قال: **ثُمَّ كَفَّرَ** الآية؛ دل على أنه إنما أراد أهل القرية؛ لأن القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا غيره، وأنه إنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون))^(٢).

وقال الخطيب البغدادي^(٣) مستدلاً لوقوع المجاز في القرآن: ((... لأن المجاز لغة العرب

(١) ينظر: روضة الناظر (ج ١/ص ١٨٢-١٨٣).

(٢) ينظر: الرسالة (ص ٦٢-٦٣).

(٣) هو أبو بكر، أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي البغدادي، صاحب التصانيف، وخاتمة الحفاظ

يكون قولاً على الله بغير علم إذا تعلق بأمور غيبية لا تدرك ولم تشاهد، تُعطل عن ظواهرها، ويُلحد فيها.

بقي أن يقال: إن الأسلوب المجازي ضرورة لبقاء أي لغة وحياتها، إذ الألفاظ وإن كثرت فهي محدودة لا تستوعب كل ما يطرأ من المعاني في حياة الناس، ومن تأمل هذا الأمر زال عنه - بإذن الله - كل تردد في هذه المسألة، والله ولي التوفيق^(١).

وبعد هذا العرض لمسألة المجاز يحسن بنا أن نبين القول الراجح في معنى الأمانة في الآية، وتحديد نوع الإنسان الحامل لها، ثم بعد ذلك نبين حقيقة عرض الأمانة على السموات والأرض والجبال، وهو المشكل حقيقة في هذا الموضوع.

اختلف المفسرون في الأمانة المعروضة على السموات والأرض والجبال، وإذا تأملت أقوال المفسرين في الأمانة وجدتها أمثلة لأمور تكليفية، وليس مرادهم أن هذا الممثل به هو الأمانة المعروضة فقط، بل أرادوا أن ينبهوا على جنس الأمانة المعروضة.

ف قيل: الأمانة هي: الفرائض.

وقال آخرون: هي الطاعة.

وقيل: من الأمانة أن المرأة أوئمتت على فرجها.

وقيل: الأمانة: الدين والفرائض والحدود.

وقال بعضهم: الغسل من الجنابة.

وقيل: الأمانة ثلاثة: الصلاة، والصوم، والاعتسال من الجنابة^(٢).

والصحيح أن الأمانة تعم جميع أمور الدين، ورجح ذلك الطبري بقوله: ((وأولى الأقوال في ذلك بالصواب ما قاله الذين قالوا: إنه عُني بالأمانة في هذا الموضوع: جميع معاني الأمانات

(١) ينظر: تأويل مشكل القرآن (ص ١٠٦-١١١)، والحجة في بيان المحجة (ج ١/ص ٤٤٦)، وملعة الاعتقاد (ص ٣-٤)، ومجموع الفتاوى (ج ٥/ص ٢٠٠، ٢٠١)، والصواعق (ج ٤/ص ١٢٨٩)، ومنع جواز المجاز (ص ٥٤)، وخلق أفعال العباد (ص ١٦٩)، والفقيه والمتفقه (ج ١/ص ٦٤)، وروضة الناظر (ج ١/ص ١٨٢)، وقواعد الأصول (ص ٥١)، ومختصر ابن اللحام (ص ٤٣)، والقواعد والفوائد الأصولية (ص ١٢١)، وشرح الكوكب المنير (ج ١/ص ١٩١)، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد (ص ٨٨)، والبحر المحيط في أصول الفقه (ج ١/ص ٥٣٩)، ومذكرة أصول الفقه (ج ١/ص ١١) ومعالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة (ج ١/ص ١١٢).

(٢) ذكر هذه الأقوال ابن كثير وغيره من المفسرين.

في الدين وأمانات الناس، وذلك أن الله لم يخص بقوله: **ث و و** (بعض معاني الأمانات))^(١)، وهو قول الجمهور^(٢).

ولعل مما يؤيد هذا القول حديث حذيفة بن اليمان، قال: حدثنا رسول الله ﷺ حديثين، قد رأيت أحدهما وأنا أنتظر الآخر، حدثنا أن الأمانة نزلت في جذر قلوب الرجال، ثم نزل القرآن، فعلموا من القرآن، وعلموا من السنة، ثم حدثنا عن رفع الأمانة. رواه البخاري^(٣).

وقال ابن كثير: ((وكل هذه الأقوال لا تنافٍ بينها، بل هي متفقة وراجعة إلى أنها التكليف، وقبول الأوامر والنواهي بشرطها، وهو أنه إن قام بذلك أثيب، وإن تركها عُوقب، فقبلها الإنسان على ضعفه وجهله وظلمه، إلا مَنْ وفق الله، وبالله المستعان))^(٤).

قال أبو حيان: ((الظاهر أنها كل ما يؤتمن عليه من أمر ونهي وشأن دين ودنيا، والشرع كله أمانة، وهذا قول الجمهور))^(٥).

أما الإنسان الذي تُحمل الأمانة فحملها فقد اختلف في تعيينه إلى أقوال:
ف قيل: إنه آدم.

وقيل: هو الذي قتل أحاه.

وقيل: الإنسان الكافر، ذكر هذه الأقوال الطبري في تفسيره^(٦).

والقول الراجح: أن "الإنسان" في هذه الآية هو جنس الإنسان.

قال ابن عطية: ((وهذا قول حسن مع عموم الأمانة))^(٧)، وهو اختيار شيخ الإسلام^(٨).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢٠/ص ٣٤٢).

(٢) ذكر ذلك ابن عطية في المحرر (ج ٤/ص ٤٦٦)، والقرطبي في الجامع (ج ١٤/ص ٢٥٢)، وأبو حيان في البحر (ج ٧/ص ٢٤٣).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٨/ص ١٠٤، ح ٦٤٩٧).

(٤) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٦/ص ٤٨٩).

(٥) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٧/ص ٢٤٣).

(٦) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢٠/ص ٣٤١).

(٧) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٤/ص ٤٦٦).

(٨) ينظر: منهاج السنة النبوية (ج ٨/ص ٢٠٦).

أجرامها لو كانت بحيث يجوز تكليفها لثقل عليها تقلد الشرائع لما فيها من الثواب والعقاب، أي: أن التكليف أمر حقه أن تعجز عنه السماوات والأرض والجبال، وقد كلفه الإنسان^(١).

قال الطاهر في دفع هذا الإشكال: ((فأما العرض فقد استبان معانيه أنها من طريقة التمثيل)).

إلى أن قال: ((وقرينة الاستعارة حالية، وهي عدم صحة تعلق العرض بالإباء بالسماوات والأرض والجبال لانتفاء إدراكها، فأنت لها أن تختار وترفض، ولذلك فأفعال: ژ وژ، ژ پژ، ژ □ ژ، ژ □ □ ژ، ژ □ ژ أجزاء للمركب التمثيلي^(٢))).

وقيل: إنه من باب مجاز الحذف، والمراد من العرض هو العرض على أهل السماوات، وهم من فيها من الملائكة، فيكون هذا من باب مجاز الحذف، وقيل: المراد المقابلة، أي: قابلنا الأمانة مع السماوات، فرجحت الأمانة، وهي الدين^(٣).

وقالوا: من المعلوم أن الجماد لا يفهم ولا يجيب، فلا بد من تقدير الحياة على سبيل المجاز^(٤).

القول الثاني: أن يكون ذلك العرض على سبيل الحقيقة لا المجاز، وأن الله خلق لها إدراكاً، فعرض عليها الأمانة حقيقة، فأشفقت منها، وامتنعت عن حملها.

حكى هذا القول ابن عطية، ونسبه للجمهور^(٥)، وهو قول أكثر العلماء، ذكر ذلك ابن الجوزي^(٦)، وابن عادل، وقال: ((هو الأصح))^(٧). واختار هذا القول كثير من المفسرين، كابن كثير^(١)، وابن جزى^(١)، والشنقيطي^(٢)، وغيرهم.

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١٤/ص ٢٥٥).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٢/ص ١٢٦).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٤/ص ٤٦٥)، وتفسير البحر المحيط (ج ٧/ص ٢٤٣)، واللباب (ج ١٥/ص ٥٩٦).

(٤) حكى ذلك القرطبي في جامعه عن بعض العلماء. ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١٤/ص ٢٥٥).

(٥) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٤/ص ٤٦٥).

(٦) ينظر: زاد المسير (ج ٦/ص ٤٢٩).

(٧) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ١٥/ص ٥٩٦).

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ٣٠٥).

الترجيح

الذي يظهر والعلم - عند الله - أن القول الثاني هو الراجح، وأن العرض على حقيقته، فقد فسر كبار المفسرين من السلف كابن عباس رضي الله عنه وغيره هذه الآية وحملوها على حقيقتها، ولم يخوضوا في هذه التقديرات والاحتمالات التي ذكرها المفسرون في تفاسيرهم.

يقول ابن عباس في قوله تعالى: **ث و و و و ي ي ي ي**: ((إن أدوها أثابهم وإن ضيعوها عذبهم، فكرهوا ذلك، وأشفقوا من غير معصية، ولكن تعظيماً لدين الله أن لا يقوموا بها، ثم عرضها على آدم فقبلها بما فيها، وهو قوله: **ث و و و و ي ي ي ي** **ث و و و و ي ي ي ي**)).^(٣)

وقد ذكر ابن جرير الطبري في تفسيره عند قوله تعالى: **ث و و و و ي ي ي ي**: [البقرة: ٧٤] احتمالات كثيرة نقلها، ثم قال بعد ذلك: ((وهذه الأقوال وإن كانت غير بعيدات المعنى مما تحتمله الآية من التأويل، فإن تأويل أهل التأويل من علماء سلف الأمة بخلافها، فلذلك لم نستجز صرف تأويل الآية إلى معنى منها)).^(٤)

وقد رد ابن كثير القول الأول بأنه على سبيل المجاز، وذلك عند قوله: **ث و و و و ي ي ي ي** **و و و و ي ي ي ي**، وقال: ((وقد زعم بعضهم أن هذا من باب المجاز، وهو إسناد الخشوع إلى الحجارة، كما أسندت الإرادة إلى الجدار في قوله: **ث و و و و ي ي ي ي**، قال الرازي والقرطبي وغيرهما من الأئمة: ولا حاجة إلى هذا، فإن الله تعالى يخلق فيها هذه الصفة، كما في قوله تعالى: **ث و و و و ي ي ي ي** **و و و و ي ي ي ي** **و و و و ي ي ي ي**، وقال: **ث و و و و ي ي ي ي** [الرحمن: ٦]، **و و و و ي ي ي ي** **و و و و ي ي ي ي** [النحل: ٤٨]، **و و و و ي ي ي ي** [فصلت: ١١]، **و و و و ي ي ي ي** [الحشر: ٢١]، **و و و و ي ي ي ي** **و و و و ي ي ي ي** [فصلت: ٢١]، وفي الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال عن جبل أحد: «هذا جبل يحبنا ونحبه»^(٥)، وكحنين الجذع المتواتر خبره الذي كان يستند إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم.

(١) ينظر: التسهيل (ص ١٨٩/٢).

(٢) ينظر: أضواء البيان (ج ٦/ص ٦٦٧).

(٣) أخرجه الطبري في تفسيره (ج ٢٠/ص ٣٣٧) من طريق علي بن أبي طلحة.

(٤) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢/ص ٢٤٣).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٤/ص ٣٥، ح ٢٨٨٩) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

إذا خطب، فلما تحول عنه حن^(١)، وفي صحيح مسلم: «إني لأعرف حجراً بمكة كان يسلم علي قبل أن أبعث، إني لأعرفه الآن»^(٢)، وغير ذلك مما في معناه^(٣).

قال القرطبي عند قوله تعالى: **ثُمَّ كَذَّبُوهُ وَوَعَوَّوْهُ**: ((فإنه لا يمتنع أن يعطى بعض الجمادات المعرفة فيعقل، كالذي روي عن الجذع الذي كان يستند إليه رسول الله ﷺ إذا خطب))^(٤).

قال أبو حيان: ((الظاهر عرض الأمانة على هذه المخلوقات العظام، وهي الأوامر والنواهي، فتشاب إن أحسنت، وتعاقب إن أساءت، فأبت وأشفقت، ويكون ذلك بإدراك خلقه الله فيها، وهذا غير مستحيل، إذ قد سبح الحصى في كفه عليه الصلاة والسلام^(٥)، وحن الجذع إليه، فيكون هذا العرض والإباء حقيقة.

قال ابن عباس: أعطيت الجمادات فهماً وتمييزاً، فخيرت في الحمل، وذكر الجبال، مع أنها مع الأرض، لزيادة قوتها وصلابتها، تعظيماً للأمر))^(٦).

قال ابن الجوزي: ((إن الله تعالى ركب العقل في هذه الأعيان، وأفهمهن خطابه، وأنطقهن بالجواب حين عرضها عليهن، ولم يرد بقوله: **ثُمَّ بَدَأَ الْمَخَالَفَةَ**)^(٧).

وقال الشنقيطي: ((وقد دلت آيات من كتاب الله على أنه لا مانع من كون إرادة الجدار حقيقة؛ لأن الله تعالى يعلم للجمادات إرادات وأفعالاً وأقوالاً لا يدركها الخلق، كما صرح تعالى بأنه يعلم من ذلك ما لا يعلمه خلقه في قوله **جَلَّ وَعَلَا: ثُمَّ كَذَّبُوهُ وَوَعَوَّوْهُ** [الإسراء: ٤٤]، فصرح بأننا لا نفقه تسييحهم، وتسييحهم واقع عن إرادة لهم يعلمها هو جل وعلا، ونحن لا نعلمها، وأمثال ذلك كثيرة في القرآن والسنة.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٤/ص ١٩٥، ح ٣٥٨٣)

(٢) صحيح مسلم (ج ٧/ص ٥٨، ح ٦٠٧٨) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ٣٠٥).

(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١/ص ٤٦٥).

(٥) أخرجه البزار في مسنده (ج ٢/ص ١٠٢)، وابن أبي عاصم في السنة (ج ٣/ص ١٤٧)، وصححه الألباني في ظلال الجنة (ج ٢/ص ٣٠٨).

(٦) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٧/ص ٢٤٣).

(٧) ينظر: زاد المسير (ج ٦/ص ٤٢٩).

فمن الآيات الدالة على ذلك: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ هُوَ الَّذِي يَنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مِطْرًا مُّذْرِبًا بِهِ مَاءً يُغِيثُ بِهِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ إِنَّهُ لَذُو ذِكْرٍ﴾ [البقرة: ١٧٤]، فتصريحه تعالى بأن بعض الحجارة يهبط من خشية الله دليل واضح في ذلك؛ لأن تلك الخشية بإدراك يعلمه الله ونحن لا نعلمه.

وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ وَوُؤِ وَيِي بِبِ □ □ □ □ □ □﴾ الآية [الأحزاب: ٧٢]؛ فتصريحه جل وعلا بأن السماء والأرض والجبال أبت وأشفتت -أي: خافت- دليل على أن ذلك واقع بإرادة وإدراك يعلمه هو جل وعلا، ونحن لا نعلمه.

ومن الأحاديث الدالة على ذلك: ما ثبت في صحيح البخاري من حنين الجذع الذي كان يخطب عليه ﷺ جزعاً لفراقه^(١)، وما ثبت في صحيح مسلم أن النبي ﷺ قال: «إني لأعرف حجراً كان يسلم علي بمكة»^(٢)؛ فتسليم ذلك الحجر، وحنين ذلك الجذع كلاهما بإرادة وإدراك يعلمه الله، ونحن لا نعلمه، كما صرح بمثله في قوله: ﴿ثُمَّ نُنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مِطْرًا مُّذْرِبًا بِهِ مَاءً يُغِيثُ بِهِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ إِنَّهُ لَذُو ذِكْرٍ﴾ [البقرة: ١٧٤]، وزعم من لا علم عنده أن هذه الأمور لا حقيقة لها، وإنما هي ضرب أمثال، زعم باطل؛ لأن نصوص الكتاب والسنة لا يجوز صرفها عن معناها الواضح المتبادر إلا بدليل يجب الرجوع إليه، وأمثال هذا كثير جداً^(٣).

وقد يعترض معترض على هذا القول، ويقول: هل لمخلوق من مخلوقات الله أن يعترض على أمر الله؟.

فيجاب على هذا: بأن الله عرض الأمانة عليها عرض تحيير لا تحميم، فأبين ذلك خوفاً أن لا يُقْمَنَ بما حُمِّلَن، لا عصياناً لرئس، ولا زهداً في ثوابه، ومع ذلك فهي أشد غضباً لله وغيرته على جنابه العظيم من أكثر الناس، قال تعالى: ﴿ثُمَّ هُوَ الَّذِي يَنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مِطْرًا مُّذْرِبًا بِهِ مَاءً يُغِيثُ بِهِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ إِنَّهُ لَذُو ذِكْرٍ﴾ [البقرة: ١٧٤].

يقول ابن عطية: ((فعلى التأويل الأول الذي حكيناه عن الجمهور يكون قوله تعالى: ﴿ثُمَّ هُوَ الَّذِي يَنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مِطْرًا مُّذْرِبًا بِهِ مَاءً يُغِيثُ بِهِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ إِنَّهُ لَذُو ذِكْرٍ﴾ [البقرة: ١٧٤]، وتكون هذه الآية إباية وإشفاقاً من أمر عرض عليها وخيرت □ □

(١) جاء في صحيح البخاري (ج ٤/ص ٢٣٧، ح ٣٥٨٣) عن ابن عمر -رضي الله عنهما- كان النبي ﷺ يخطب إلى جذع، فلما اتخذ المنبر تحول إليه فحن الجذع فأثاه فمسح يده عليه.

(٢) أخرجه مسلم (ج ٨/ص ٤١، ح ٢٢٧٧).

(٣) ينظر: أضواء البيان (ج ٦/ص ٦٦٧).

فيه))^(١).

يقول الرازي في قوله: ژ بې ژ: ((لم يكن إياؤهن كإباء إبليس في قوله تعالى: ژ ي ي
□ □ ژ [الحجر: ٣١] من وجهين: أحدهما: أن هناك السجود كان فرضاً، وههنا الأمانة كانت
عرضاً. وثانيهما: أن الإباء كان هناك استكباراً، وههنا استصغاراً استصغرنا أنفسهن، بدليل
قوله: ژ □ □ ژ))^(٢).

وأما من قال: إن هذا من باب مجاز الحذف، أي: أن العرض كان على أهل السموات،
فهذا تكلف في التقدير، والسياق يخالف ذلك، فيكون العرض كذلك على أهل الأرض
وأهل الجبال فأبوا أن يحملوها.

وهذا القول يخالف ظاهر الآية؛ لأن من أهل الأرض من حملها، ولا يمكن أن نقصر
العرض على أهل السماء فقط من دون قرينة.

ولعل قائلاً يقول: كيف تعرض الأمانة على جماد؟.

فالجواب: الجماد وذو الشعور أمام أمر الله على حد سواء، يوجه الله الخطاب إلى الجماد
فيجيب الله وَعَلَيْكُمْ؛ لأن كل شيء بالنسبة لله على حد سواء.

واسمع قول الله وَعَلَيْكُمْ: ژ و و ي ي بې □ □ □ □ ژ [فصلت: ١١]، هذا أمر موجه
للجماد، ژ □ □ ژ، وهذا جواب من هذه الجماد الله وَعَلَيْكُمْ.

ولما تجلى الله وَعَلَيْكُمْ للجبل حين قال موسى: ژ و و و ژ [الأعراف: ١٤٣] شوقاً إلى الله وَعَلَيْكُمْ
قال: ژ و و و و و و ي ي بې ژ، فنظر موسى إلى الجبل بعد أن تجلى الله له فجعله دكاً،
انداك لعظمة الله وَعَلَيْكُمْ وخشيته، فخر موسى صعباً، غشي عليه؛ لما رأى من الهول العظيم،
جبل أمامه صخر عظيم انداك في لحظة! ومن المعلوم أن الإنسان لا يتحمل هذا، ژ □ □
□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ژ.

قال ابن عطية: ((وفي هذا المعنى أشياء تركتها اختصاراً لعدم صحتها))^(٣).

وقال الشوكاني عندما حكى هذه الأقوال: ((إن هذا تحريف لا تفسير))^(١).

(١) ينظر: المحرر الوجيز (ج ١٢/ص ١٢٨).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٥/ص ٢٠٢).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج ١٢/ص ١٢٨).

وقال أيضا في موضع آخر عند قوله تعالى: **ز ك ك ك ك**: ((ومدافعة عموم هذه الآية بمجرد الاستبعادات ليس دأب من يؤمن بالله سبحانه، ويؤمن بما جاء من عنده))^(٢).

=

(١) ينظر: فتح القدير (ج٦/ص٨٥).

(٢) ينظر: فتح القدير (ج٣/ص٣٣٠).

هذا، وهو أن المراد بالذرية الجنس، وأنهم هم بأنفسهم، لأنهم هم من ذرية بني آدم، ولكن ينقض هذا المعنى قوله: **ث** **پ** **پ** **پ** **ث** **ذ** **ث** **إن** **أريد**: وخلقنا من مثل ذلك الفلك، أي: لهؤلاء المخاطبين، ما يركبون من أنواع الفلك، فيكون ذلك تكريراً للمعنى تأباه فصاحة القرآن.

فإن أريد بقوله: **ث** **پ** **پ** **پ** **ث** **ذ** **إل** **إل** **التي** **هي** **سفن** **البر**، استقام المعنى واتضح، إلا أنه يبقى أيضاً أن يكون الكلام فيه تشويش، فإنه لو أريد هذا المعنى لقال: وآية لهم أنا حملناهم في الفلك المشحون، وخلقنا لهم من مثله ما يركبون، فأما أن يقول في الأول: وحملنا ذريتهم، وفي الثاني: حملناهم، فإنه لا يظهر المعنى، إلا أن يقال: الضمير عائد إلى الذرية، والله أعلم بحقيقة الحال^(١).

واستفهم ابن القيم حول هذه الآية، وقال: ((هل تطلق الذرية على الآباء؟)). ثم قال: ((فيها قولان: أحدهما: أنهم يسمون ذرية، واحتجوا على ذلك بقوله تعالى: **ث** **أ** **ب** **ب** **ب** **پ** **پ** **پ** **ث**، وأنكر ذلك جماعة من أهل اللغة، وقالوا: لا يجوز هذا في اللغة، والذرية كالنسل والعقب لا تكون إلا للعمود الأسفل، ولهذا قال تعالى: **ث** **ك** **ك** **ك** **ث** [الأنعام: ٨٧]، فذكر جهات النسب الثلاث من فوق ومن أسفل ومن الأطراف))^(٢).

ثالثاً: دفع الإشكال

دفع المفسرون الإشكال عن هذه الآية في ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن الذرية على بائها، وهم الأبناء أو الفروع. فيكون المعنى: وآية لأهل مكة أن حملنا ذرياتهم وأولادهم وضعفاءهم في الفلك.

والفلك على هذا القول اسم للجنس؛ فهو خير وامتنان من الله لأهل مكة وللعباد المخاطبين أنه خلق السفن يحمل فيها من يصعب عليه المشي والركوب من الذمة والضعفاء، فيكون الضميران على هذا متفقين^(٣).

(١) ينظر: تفسير السعدي (ص ٦٩٦).

(٢) ينظر: جلاء الأفهام (ص ٢٦٢).

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١٥/ص ٣٤)، وتفسير البحر المحيط (ج ٧/ص ٣٢٣)، وفتح القدير (ج ٤/ص ٥٢٨).

من كل زوجين اثنين))^(١).

فالخطاب في هذه الآية - كما أجمع عليه المفسرون - يعود إلى سائر العباد في قوله تعالى:
 ٱذْكُرْ ذُكْرًا مَّقْدُوفًا أَفْءَىٰ عَلَىٰ الْوَالِدِ إِذْ مُقَدَّمًا عَلَيْهِ مِمَّنْ ذُكِّرُوا بِهِنَّ إِذَا فِي الْأَرْحَامِ كَيْدُ السَّيِّئِينَ ﴿١٠٠﴾
 أما قول ابن عطية: ((وخلط بعض الناس في هذا حتى قالوا: الذرية تقع على الآباء،
 وهذا لا يعرف لغة))^(٣).

وقول السعدي: ((لا يعهد في القرآن إطلاق الذرية على الآباء))^(٤).
 وقول الشيخ ابن عثيمين: ((وهذا القول يوافق ظاهر الآية، لكنه يخالف ما كان معهوداً
 في اللغة العربية من أن الذرية هم الفروع))^(٥).
 فيرد عليهم من أقوال المفسرين وأقوال أهل اللغة.

أمّا أقوال المفسرين فقد ذكرتها في القول الثالث، وأن المراد بالفلك: هي سفينة نوح،
 فيكون المحمولون فيها هم: ذرية من آمن من قوم نوح، ذكر ذلك سعيد بن جبير عن
 ابن عباس، والضحاك، وغيرهم.

قال ابن جرير: ((حملنا ذريتهم، يعني: من نجا من ولد آدم في سفينة نوح، وإياها عني -
 جل ثناؤه - بالفلك المشحون))^(٦)، ثم أسند هذا القول إلى سعيد بن جبير عن ابن عباس،
 والضحاك، وغيرهم من السلف، ولم يذكر في تفسيره غير هذا القول.
 يقول الرازي: ((وهذا القول معلوم عند العرب))^(٧).

وأما أقوال أهل اللغة: فقد ذكر الأزهرى^(٨)، وابن منظور^(٩)، والزيدي^(١٠): أن الذرية ولدٌ

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٦/ص ٥٧٩).

(٢) ينظر: اللباب (ج ١٦/ص ٢٢٦).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٤/ص ٥٢٢).

(٤) ينظر: تفسير السعدي (ص ٦٩٦).

(٥) ينظر: تفسير ابن عثيمين: سورة يس (ص ١٥١).

(٦) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢٠/ص ٥٢١).

(٧) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٦/ص ٦٩).

(٨) هو العلامة محمد بن أحمد بن الأزهر بن طلحة، أبو منصور الأزهرى (ت ٣٧٠هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء
 (ج ١٦/ص ٣١٥).

(٩) هو الإمام اللغوى الحجة، محمد بن مكرم بن علي بن أحمد بن حبة الأنصاري الرويفعى الإفريقي صاحب "لسان

الرَّجُلِ، وقد يُطلقُ على الأصول، فهي تقع على الآباء والأبناء والأولاد والنساء^(٢)، بل ذكر الزبيدي وأبو البقاء الكفوي^(٣) والزركشي: أن لفظ الذرية من الأضداد، تحيء تارة بمعنى الأبناء، وتارة بمعنى الآباء^(٤).

يقول الزركشي: ((وقد تطلق الذرية على الأعلى، بدليل قوله تعالى: **ثُرْتُكَ كَثْرًا** الآية ثم قال: **ثُرْتُكَ بِكَيْفِكَ** [آل عمران: ٣٣-٣٤]، وبها يجاب عن الإشكال المشهور في قوله تعالى: **ثُرْتُكَ بِكَيْفِكَ**)^(٥).

وقد تطلق الذرية ويراد بها النساء، فقد جاء في الحديث: أن النبي ﷺ رأى امرأة مقتولة فقال: «ما كانت هذه تقاتل، الحق خالداً فقل له: لا تقتل ذرية ولا عسيفاً»^(٦).

قال ابن الأثير: ((الذرية اسم يجمع نسل الإنسان من ذكر وأنثى، والمراد بها في هذا الحديث النساء؛ لأجل المرأة المقتولة))^(٧).

فتبين لنا من أقوال أهل اللغة والتفسير أن الذرية تطلق على الآباء وعلى النساء، والأقوال السابقة كلها هروب من أن الآباء أو الأصول تسمى ذرية، وأقول: إذا ثبت هذا في اللغة وقال به أئمة كبار فلا ضير ولا حاجة إلى التكلف في الأقوال، وبه يستقيم المعنى. والله أعلم. ويرى الطاهر هذا القول، إلا أن الذرية أطلقت على الآباء مجازاً وكناية لا حقيقة.

قال رحمه الله: ((وذكر الذريات يقتضي أن أصولهم محمولون بطريق الكناية إيجازاً في

=

العرب" (ت ٧١١هـ). ينظر: الدرر الكامنة (ج ٤ ص ٢٦٢).

(١) هو محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق، أبو الفيض الحسيني الزبيدي، علامة باللغة والحديث والرجال والأنساب، من كبار المصنفين (ت ١٢٠٥هـ). ينظر: الأعلام (ج ٧ ص ٧٠).

(٢) ينظر: تهذيب اللغة (ج ٥ ص ٦٦)، ولسان العرب (ج ١٤ ص ٢٨٢)، وتاج العروس (ج ١١ ص ٣٦٧).

(٣) هو أيوب بن موسى، أبو البقاء، الحسيني القرمي الكفوي، صاحب "الكليات" (ت ١٠٩٤هـ). ينظر: الأعلام (ج ٢ ص ٣٨).

(٤) ينظر: كتاب الكليات (ج ١ ص ٤٦٢).

(٥) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ٢ ص ٢١٠).

(٦) أخرجه أحمد (ج ٣ ص ٤٨٨)، وأبو داود (ج ١ ص ٤١٦)، والحاكم (ج ٢ ص ١٢٢). وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (ج ٢ ص ٣٢١).

(٧) ينظر: النهاية في غريب الأثر (ج ٢ ص ٣٩٤).

الكلام، وأن أنفسهم محمولون كذلك، كأنه قيل: إنا حملنا أصولهم وحملناهم وحملنا ذرياتهم؛ إذ لولا نجات الأصول ما جاءت الذريات، وكانت الحكمة في حمل الأصول بقاء الذريات، فكانت النعمة شاملة للكل، وهذا كالامتنان في قوله: ز ن ذذت ت ذذت ت ذذت ت ذذت
[الحاقة: ١١-١٢] ((١).

فيقال أن المقصد من هذه الآية واحد، والاختلاف اختلاف تنوع، وهو أن المحمولين هم الآباء، سواء أطلقت الذرية على الآباء على سبيل الحقيقة، أم على سبيل المجاز.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٣/ص ٢٧).

المبحث الثامن عشر: مشكل المعنى في سورة الصافات

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ٧ ٧ ٧ ٧ ٧ ٧ ٧ ٧ ٧ ٧

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((وقد ظهر من نظم الآية أن قوله: ٧ ٧ ٧ ٧ ٧ ٧ ٧ ٧ ٧ ٧ لم يكن مرضاً... فورد عليه إشكال من نسبة الكذب إلى نبي))^(١).

ثانياً: تحريف محل الإشكال

استشكل المفسرون قول إبراهيم: ٧ ٧ ٧ ٧ وهو صحيح ما به من اعتلال، بدلالة فعله؛ إذ ذهب إلى الأصنام فحطمها وما به من علة ولا سقم.

وبدلالة قول النبي ﷺ في حديث الشفاعة الطويل: أن أهل الموقف يأتون إبراهيم فيقولون: «يا إبراهيم، أنت نبي الله وخليله من أهل الأرض، اشفع لنا إلى ربك، ألا ترى إلى ما نحن فيه؟ فيقول لهم: إن ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله، وإني قد كنت كذبت ثلاث كذبات، نفسي نفسي نفسي، اذهبوا إلى غيري»^(٢).

وقول النبي ﷺ: «لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات، اثنتين منهن في ذات الله ﷻ: قوله: ٧ ٧ ٧، وقوله: ٧ ٧ ٧ [الأنبياء: ٦٣]، وبينما هو ذات يوم وسارة إذ أتى على جبّار من الجبابرة فسأله عن سارة فقال: هي أختي» الحديث^(٣).

فورد عليه إشكال من نسبة الكذب إلى إبراهيم ﷺ وقالوا: هذا الحديث لا يصح؛ لأن الله وصفه بأنه كان صديقاً نبياً، قال تعالى: ٧ ٧ ٧ ٧ ٧ ٧ ٧ ٧ ٧ ٧ [مریم: ٤١].

قال الرازي: ((قال بعضهم ذلك القول عن إبراهيم ﷺ كذبة!!، ورووا فيه حديثاً عن النبي ﷺ أنه قال: «ما كذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات».) قلت لبعضهم: هذا الحديث لا ينبغي أن يقبل؛ لأن نسبة الكذب إلى إبراهيم لا تجوز. فقال ذلك الرجل: فكيف يحكم

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٣/ص ١٤٣).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٦/ص ٨٤، ح ٤٧١٢).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٤/ص ١٤٠، ح ٣٣٨٥).

بكذب الرواة العدول؟ فقلت: لما وقع التعارض بين نسبة الكذب إلى الراوي وبين نسبته إلى الخليل عليه السلام كان من المعلوم بالضرورة أن نسبته إلى الراوي أولى^(١).
فإذا ثبت هذا الحديث - وهو ثابت في صحيح البخاري - فهل هذا من الكذب الحقيقي المذموم المخالف للواقع؟.

قال الإمام البيضاوي: ((والكذب حرام كله))^(٢).

فإن كان هذا من الكذب المحرم، فأين العصمة وهو أبو الأنبياء؟! وإن لم يكن قد كذب فقد أخبر يوم القيامة بخلاف الواقع، وحاشاه، حيث إن المفهوم من ذلك الكلام: إني أذنبت فأستحي أن أشفع، وهل يستحي مما لا إثم فيه؟^(٣).

لأجل ذلك قال الطبري: ((اختلفوا في وجه قول إبراهيم لقومه: زك كاذب وهو صحيح))^(٤).

ثالثاً: دفع الإشكال

قبل أن أذكر هذه الأقوال والتوجيهات في هذا المقام يحسن بي أن أبين أن الأنبياء - صلوات الله وسلامه عليهم - معصومون فيما يخبرون به عن الله سبحانه، وفي تبليغ رسالاته باتفاق الأمة، ولهذا وجب الإيمان بكل ما أتوا وأخبروا به عن الله^(٥).

قال النووي: ((أما الكذب فيما طريقه البلاغ عن الله تعالى فالأنبياء معصومون منه، سواء كثيره وقليله، وأما ما لا يتعلق بالبلاغ ويعد من الصغائر كالكذبة الواحدة في حقير من أمور الدنيا ففي إمكان وقوعه منهم وعصمتهم منه القولان المشهوران للسلف والخلف.

قال القاضي عياض: الصحيح أن الكذب فيما يتعلق بالبلاغ لا يتصور وقوعه منهم، سواء جوزنا الصغائر منهم وعصمتهم منه أم لا، وسواء قل الكذب أم أكثر؛ لأن منصب النبوة يرتفع عنه، وتجويزه يرفع الوثوق بأقوالهم))^(١).

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٦/ص ١٢٩).

(٢) ينظر: تفسير البيضاوي (ج ١/ص ١٦٦).

(٣) ينظر: روح المعاني (ج ١/ص ١٥١).

(٤) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢١/ص ٦٤).

(٥) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ١٠/ص ٢٨٩).

(١) ينظر: شرح النووي على مسلم (ج ١٥/ص ١٢٤).

وهذه الشبهة في حق إبراهيم في أقل الأحوال قد تكون خطأ في الاجتهاد، وقد يخطئون فيما اجتهدوا فيه، لكن لا يقرون على الخطأ، لكن فيما يخبرون به عن الله لا يمكن أن يقعوا في الخطأ أو النسيان فيما يبلغون به.

يقول شيخ الإسلام: ((إن الله سبحانه وتعالى لم يذكر عن نبي من الأنبياء ذنباً إلا ذكر توبته منه؛ ولهذا كان الناس في عصمة الأنبياء على قولين: إما أن يقولوا بالعصمة من فعلها، وإما أن يقولوا بالعصمة من الإقرار عليها، لا سيما فيما يتعلق بتبليغ الرسالة، فإن الأمة متفقة على أن ذلك معصوم أن يقر فيه على خطأ، فإن ذلك يناقض مقصود الرسالة ومدلول المعجزة))^(١).

ثم يقال: إن مجمل أقوال العلماء من المفسرين وغيرهم في دفعهم الإشكال عن هذه الآية راجع إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن قول إبراهيم لقومه: **زُكَّ كُذِّ عَلَى حَقِيقَتِهِ**، كان **السَّيِّئَاتِ** تأخذه الحمى في وقت معلوم، وكانت هي الساعة التي دعوه إلى الخروج معهم فيها، فاعتذر عن الخروج لأنه سقيم من الحمى^(٢).

وهذا القول يعارض الحديث الصحيح: «لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات، اثنتين منهن في ذات الله **وَعَلَيْكَ**»، وذكر منها قوله: **زُكَّ كُذِّ**.

فالنبي **ﷺ** سماها كذبة، وكذلك إبراهيم **ﷺ** تخرج منها في الموقف، فكل ذلك مما يبطل هذا القول.

قال ابن حجر عن هذا القول: ((وهو بعيد؛ لأنه لو كان كذلك لم يكن كذباً، لا تصريحاً ولا تعريضاً))^(٣).

أما ما ذهب إليه الرازي من أن هذا الحديث لا ينبغي أن يقبل لأن نسبة الكذب إلى إبراهيم لا تجوز، وأنه لما وقع التعارض بين نسبة الكذب إلى الراوي العدل وبين نسبه إلى

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ١٥/ص ١٤٧).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١٥/ص ٩٢)، والتسهيل (ج ٢/ص ٢٣٨).

(٣) ينظر: فتح الباري (ج ٦/ص ٣٩١).

الخليل ﷺ كان من المعلوم بالضرورة أن ننسب الكذب إلى الراوي أولى^(١).

فيقال له: إن السنة مفسرة للقرآن، وهذا الحديث مخرج في الصحيحين، وقد اتفق علماء الأمة قديماً وحديثاً على أن صحيح الإمام البخاري وصحيح الإمام مسلم هما أصح كتابين بعد كتاب الله ﷻ، وأن الأحاديث المسندة المتصلة المذكورة فيهما أحاديث صحيحة ثابتة عن رسول الله ﷺ.

قال الإمام النووي -رحمه الله-: ((اتفق العلماء -رحمهم الله- على أن أصح الكتب بعد القرآن العزيز الصحيحان البخاري ومسلم، وتلقتهما الأمة بالقبول، وكتاب البخاري أصحهما وأكثرهما فوائد ومعارف ظاهرة وغامضة، وقد صحَّ أن مسلماً كان ممن يستفيد من البخاري، ويعترف بأنه ليس له نظير في علم الحديث))^(٢).

ولو فتحنا هذا الباب، بأن نضعف الأحاديث الصحيحة بما يوافق ظاهر عقولنا وبما توصلت إليه علومنا من دون الرجوع إلى أئمة علماء الجرح والتعديل؛ لطنن في القرآن كل غالٍ وجافٍ، فينبغي أن تحرس السنة، وتصان عن ذلك، فما علمنا أنه صحيح موافق للقرآن قلنا به، وما علمنا أن ظاهر السنة الصحيح يخالف القرآن أجبننا عنه بما يوافق ظاهره وباطنه من المعاني والبيان، أو نقف ونكل الأمر إلى عالمه، ولا نتجرأ بأن نتهم الرواة العدول، بل عقولنا وما وصلت إليه علومنا أولى بالاتهام.

فيقال لمن قال بهذا القول: برأتم النبي ﷺ من الكذب ونسبتموه إلى الجهابذة الحفاظ الثقات العدول الذين بذلوا الغالي النفيس في ذب الكذب عن النبي ﷺ، فلا يدفع الخطأ بخطأ.

القول الثاني: حمل كذب إبراهيم ﷺ على حقيقة الكذب، فقال: زك كاذب وهو خلاف ذلك، وجاز له ذلك^(٣).

وقد رجح هذا القول الطبري، وقال: ((وقال آخرون: إن قوله: زك كاذب كلمة فيها معراض، ومعناها: أن كل من كان في عقبه الموت فهو سقيم، وإن لم يكن به حين قالها سقم

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٦/ص ١٢٩).

(٢) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم (ج ١/ص ٢٤).

(٣) ينظر: تفسير البغوي (ج ٥/ص ٣٢٥)، والتسهيل (ج ٢/ص ٢٣٨).

ظاهر، والخبر عن رسول الله ﷺ بخلاف هذا القول، وقوله هو الحقّ دون غيره^(١). وقد رد هذا القول ابن جزري وقال: ((إن نفي الكذب بالجملة معارض للحديث، والكذب الصراح لا يجوز على الأنبياء عند أهل التحقيق، أما المعارض فهي جائزة))^(٢).

والذين يرون هذا القول قالوا: إن الكذب ليس قبيحاً لذاته، وهذا كذب من أجل الله، وإنما يقبح لاشتماله على مفسدة، وإبراهيم عليه السلام فعل ذلك من أجل الله؛ إذ قصد كسر الأصنام، ويجوز أن يكون الله ﷻ أذن له في ذلك لقصد الإصلاح وتوبيخهم والاحتجاج عليهم، كما أذن ليوסף حين أمر مناديه فقال لإخوته: *ث يپث ث ژ [يوسف: ٧٠]*، ولم يكونوا سرقوا^(٣).

قال النووي: ((إن هذه الكذبات ليست داخلة في مطلق الكذب المذموم. قال المازري: قد تأول بعضهم هذه الكلمات وأخرجها عن كونها كذباً، ولا معنى لامتناع من إطلاق لفظ أطلقه رسول الله ﷺ.

قلت -النووي-: أما إطلاق لفظ الكذب عليها فلا يمتنع؛ لورود الحديث به، وأما تأويلها فصحيح لا مانع منه))^(٤).

قال الألوسي: ((لو كانت هذه كذبة حقيقة لا ضرر فيها ولا استحياء منها كيف وقد قال ﷺ: «أنتين منهن في ذات الله»، أي: ما منها كذبة إلا جادل بها عن دين الله تعالى؛ فهي من الكذب المباح))^(٥).

القول الثالث: أن ما صدر عن إبراهيم عليه السلام ليس من باب الكذب الحقيقي الذي يذم فاعله، حاشا وكلا، وإنما هو من المعارض، وهو يشبه الكذب من وجه.

إلا أن أصحاب هذا القول اختلفوا في الوجه الذي قصده إبراهيم في توريته إلى وجوه:

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٩/ص ٥٦٩).

(٢) ينظر: التسهيل (ج ٢/ص ٢٣٨).

(٣) ينظر: تفسير البغوي (ج ٥/ص ٣٢٥).

(٤) ينظر: شرح النووي على مسلم (ج ١٥/ص ١٢٤).

(٥) ينظر: روح المعاني (ج ١/ص ١٥١).

غير أن الأنبياء يحذرون من كلمة تشبه الكذب^(١).

ويرى الطاهر أن هذا القول لا يندفع به الإشكال، قال: ((وهذه الأجوبة بأنه معارض أو غير ذلك لا تدفع إشكالاً يتوجه على تسمية النبي ﷺ هذا الكلام بأنه كذبات))^(٢).

وسأجيب عن قول الطاهر في الترجيح.

الترجيح:

ما صدر عن إبراهيم إنما هو من المعارض، وهذا قول الأكثر، ويدل عليه دلالة النص، ودلالة اللغة.

أما دلالة النص: فقد مر معنا في الحديث السابق الذي رواه البخاري في صحيحه أن إبراهيم قصد التورية في شأن سارة عندما قال: هذه أختي، فعن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «لم يكذب إبراهيم النبي ﷺ قط إلا ثلاث كذبات، ثنتين في ذات الله، قوله: زكّ، وكثر، وقوله: زجّ ججّ ز [الأنبياء: ٦٣]، وواحدة في شأن سارة، فإنه قدم أرض جبار ومعه سارة، وكانت أحسن الناس، فقال لها: إن هذا الجبار إن يعلم أنك امرأتي يغلبني عليك، فإن سألك فأخبريه أنك أختي، فإنك أختي في الإسلام، فإني لا أعلم في الأرض مسلماً غيري وغيرك، وإن هذا سألتني فأخبرته أنك أختي فلا تكذبيني...».

فقد سمى النبي ﷺ الثالثة -وهي قوله في سارة أختي- كذبة، وهي تورية ظاهرة، فيدل على أن ما قبلها من الكذبات داخله في هذا المعنى.

أما دلالة اللغة: فقد قال الراغب: ((المعارض "هو كلام له وجهان من صدق وكذب، أو ظاهر وباطن، فيقصد قائله الباطن ويظهر إرادة الظاهر، قال تعالى: زكّ ججّ ز [البقرة: ٢٣٥])^(٣).

(١) ينظر: كشف المشكل من حديث الصحيحين (ج ٣/ص ٤٨٢).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٣/ص ١٤٣).

(٣) ينظر: مفردات الراغب (ص ٥٦٠)، وانظر: الصحاح للجوهري (ج ٣/ص ١٠٨٧)، ومقاييس اللغة

(ج ٤/ص ٢٢٢).

الفتح ج ١٢/١٧٥.

قال ابن منظور: ((مَعَارِيضَ الكَلَامِ الَّذِي هُوَ كَذِبٌ مِنْ حَيْثُ يَظُنُّهُ السَّامِعُ، وَصِدْقٌ مِنْ حَيْثُ يَقُولُهُ الْقَائِلُ))^(١).

والتعريض نوع من الكذب؛ إذ كان كذباً في الأفهام.

قال شيخ الإسلام: ((الكذب كله حرام، ولكن تباح عند الحاجة الشرعية للمعاريض، وقد تسمى كذباً؛ لأن الكلام يعني به المتكلم معنى، وذلك المعنى يريد أن يفهمه المخاطب، فإذا لم يكن على ما يعنيه فهو الكذب المحض، وإن كان على ما يعنيه ولكن ليس على ما يفهمه المخاطب فهذه المعاريض، وهي كذب باعتبار الأفهام، وإن لم تكن كذباً باعتبار الغاية السائغة))^(٢).

لكن محل الجواز منه فيما يخلص من الظلم، أو يحصل على الحق، أما في إبطال الحق أو عكسه فلا يجوز فيها المعاريض، فلا تكون مثلاً في الشراء والبيع، وتكون في الرجل يصلح بين الناس، أو نحو هذا.

قال شيخ الإسلام: ((والضابط: أن كل ما وجب بيانه فالتعريض فيه حرام؛ لأنه كتمان وتدليس، ولهذا لم يرخص في المعاريض فيما يجب بيانه مثل البيع والشهادة والإفتاء ونحو ذلك باتفاق، ويجوز للمظلوم التعريض في الأيمان وغيرها))^(٣).

يقول ابن كثير: ((وكذب إبراهيم ليس من باب الكذب الحقيقي الذي يذم فاعله، حاشا وكلا، وإنما أطلق الكذب على هذا تجوزاً، وإنما هو من المعاريض في الكلام لمقصد شرعي ديني))^(٤).

وقد بوب البخاري -رحمه الله- في صحيحه (باب المعاريض مندوحة عن الكذب)^(٥).

وقد كان رسول الله ﷺ يوري في حروبه، ويقول: «الحرب خدعة»^(٦) وكان يجوز

(١) ينظر: لسان العرب (ج ١/ص ٧٠٨).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ٢٨/ص ٢٢٣).

(٣) ينظر: إقامة الدليل على إبطال التحليل (ج ١/ص ١٤٧)، والرد على البكري (ج ٢/ص ٧٢٥).

(٤) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٧/ص ٢٥)، وتفسير البحر المحيط (ج ٧/ص ٣٥١).

(٥) ينظر: صحيح البخاري، كتاب الأدب (ج ٨/ص ٤٦).

(٦) صحيح البخاري (ج ٤/ص ٦٤، ح ٣٠٢٨).

لأصحابه أن يكذبوا، وأن يقولوا فيه وفي دينه ما تدعو إليه الحاجة إذا أراد المكنة من أعداء الإسلام، وصناديد الضلال الذين وقفوا في طريق دعوته، وханوا عهوده، ونقضوا موثيقه، وأسرفوا في التآليب عليه وعلى دينه، كما أباح لمحمد بن مسلمة أن يقول ما شاء في قتله كعب بن الأشرف اليهودي الذي آذى الله ورسوله، وأخذ يدعو العرب وغيرهم لحرب الإسلام وحرب المسلمين بما أوتي من جاه ومال^(١).

وقد كان رسول الله ﷺ راكباً مع أبي بكر رضي الله عنه في سفر الهجرة، فكان الناس يعرفون أبا بكر ويجهلون رسول الله، فكانوا يسألون أبا بكر: من هذا الذي معك؟ فيقول: هذا هاد يهديني السبيل^(٢)، فيفهمون أنه يريد الطريق، وهو يريد السبيل إلى الله. وقد صح عن النبي ﷺ أنه قال: «ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس، ويقول خيراً، وينمي خيراً»^(٣).

فيقال: إن هذه الآية سبقت في معرض توبيخ إبراهيم عليه السلام لقومه على ما يعبدون من الآلهة الباطلة، ولها معنيان ظاهر وباطن، فأما الظاهر فهو غير مراد وهو الذي فهمه قومه، وهو أنه عليه السلام نظر نظرة في النجوم ليتعرف من أنباء الغيب ما قدر له في المستقبل من خير أو شر، بناء على معتقداتهم الفاسدة أنه يستدل بها على ذلك، فكانت نتيجة ظاهر ما رآه أن قال: إني سقيم، أي قرب أن يلحق بي مرض يمنعي من الخروج معكم، لذلك لا أستطيع مغادرة مكاني، وباطنه أنه نظر في النجوم نظرة متدبر ومعتبر على ما هو اللائق بمقام أنبياء الله وغيرهم من صالحي المؤمنين، فقال: إني سقيم القلب من شرككم بالله واتخاذكم الأصنام أرباباً من دون الله، والباعث له على هذا التعريض حتى ينصرفوا عنه فيخلوا بأهتهم فيحطمها، وقد تم له ما أراد، قال تعالى: **زَّكَّيْكُمْ لِكَلِمَةٍ أَجْمَلِيْنَ يُدْرِكُنَ الَّذِي لُمْتُمْ مُؤْمِنِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ** [الصافات: ٩٠-٩٦]، فكان ذلك حيلة على هدم الطواغيت وإعلاء كلمة الله.

وأما القول بأنه يحمل الكذب على حقيقته فقد بينت بدلالة النص ما هو خلاف

(١) ينظر: قصة قتله في صحيح مسلم (ج ٥/ص ١٨٤، ح ٤٧٦٥).

(٢) صحيح البخاري (ج ٥/٦٢، ح ٣٩١١).

(٣) صحيح البخاري (ج ٣/١٨٣، ح ٢٦٩٢).

لذلك، عندما قال لسارة: أنت أختي، فاستخدم التشبيه والتورية، أي: أخته في الإسلام، وفي هذا رد على الطاهر ابن عاشور عندما قال في المعارض: ((وهذه الأجوبة لا تدفع إشكالاً يتوجه على تسمية النبي ﷺ هذا الكلام بأنه كذبات.

وجوابه عندي: أنه لم يكن في لغة قوم إبراهيم التشبيه البليغ، ولا المجاز، ولا التهكم، فكان ذلك عند قومه كذباً وأن الله أذن له فعل ذلك وأعلمه بتأويله، كما أذن لأيوب أن يأخذ ضعفاً من عصي فيضرب به ضربةً واحدةً ليُبَرِّقَ سَمَهُ؛ إذ لم تكن الكفارة مشروعة في دين أيوب (عليه السلام))^(١).

والتعريض أخف من مرتبة الكذب، فحمل قول إبراهيم على أخف مراتب الكذب هو الأولى.

فإذا كان هذا من الكذب المباح، أو أن الله قد أذن له به، فلماذا اعتذر إبراهيم عن الشفاعة، وعلل بأنه كذب ثلاث كذبات؟.

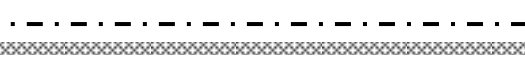
يجيب عن هذا السؤال ابن العربي إذ يقول: ((إن قول إبراهيم -عليه الصلاة والسلام-: هذا ربي، هذه أختي، وژگ گژ، وژ چ چ ژ: هذه وإن كانت معاريض وحسنات، وحججاً في الحق ودلالات، لكنها أثرت في الرتبة، وخفضت عن محمد ﷺ من المنزلة، واستحيا منها قائلها على ما ورد في حديث الشفاعة؛ لأن الذي كان يليق بمرتبه في النبوة والخلة أن يصدع بالحق، ويصرح بالأمر فيكون ما كان، ولكنه رخص له فقبل الرخصة، فكان ما كان من القصة))^(٢).

أو يقال كما قال الألويسي: ((لما كان مقام الشفاعة هو المقام المحمود المخبوء للحبيب محمد ﷺ لا الخليل إبراهيم ﷺ أظهر الاستحياء؛ للدفع عنه بما يظن أنه مما يوجب ذلك، وهو لا يوجبه، وفي ذلك من التواضع وإظهار العجز والدفع بالتي هي أحسن مما لا يخفى، فكأنه قال: أنا لا آمن من العتاب على كذب مباح، فكيف لي بالشفاعة لكم في هذا المقام؟!))^(٣).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٣/ص ١٤٣).

(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٥/ص ٣٦٨).

(٣) ينظر: تفسير الألويسي (ج ١/ص ١٥٧).



المبحث التاسع عشر: مشكل المعنى في سورة الزمر

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: **زُجَّجَ جُجَّجٌ يَدُّوْذُ**^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((ثار في الآية إشكال يورده أهل الكلام في تعلُّق إرادة الله تعالى بأفعال العباد))^(٢).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

تفيد هذه الآية أن الله غني عن كفر الكافر، وفي نفس الوقت لا يرضاه منهم، مع كون كفر الكافر لا يضره، كما أنه لا ينفعه إيمان المؤمن.

قال الشوكاني: ((واختلف المفسرون في هذه الآية، هل هي على عمومها؟، وأن الكفر غير مرضي لله سبحانه على كل حال كما هو الظاهر؟ أو أن الله لا يرضى بالكفر من المؤمنين؟، والمعنى: لا يرضى لعباده المؤمنين الكفر. وقد ذهب إلى التخصيص حبر الأمة ابن عباس رضي الله عنه، وتابعه على ذلك عكرمة والسدي وغيرهما، ثم اختلفوا في الآية اختلافاً آخر، فقال قوم: إنه يريد كفر الكافر ولا يرضاه.

وقال آخرون: إنه لا يريد ولا يرضاه، والكلام في تحقيق مثل هذا يطول جداً))^(٣).

وقال الطاهر: ((وقد ثار في الآية إشكال يورده أهل الكلام في تعلُّق إرادة الله تعالى بأفعال العباد؛ إذ من الضروري أن من عباد الله كثيراً كافرين، وقد أخبر الله تعالى أنه لا يرضى لعباده الكفر، وثبت بالدليل أن كل واقع هو مراد الله تعالى؛ إذ لا يقع في ملكه إلا ما يريد))^(٤). فكيف لا يرتضيه وهو الذي أراده لهم؟!.

(١) سورة الزمر: ٧.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٣/ص ٣٣٩).

(٣) ينظر: فتح القدير (ج ٤/ص ٦٤٦).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٣/ص ٣٣٩).

واستشكلت ذلك الجبرية وقالت: إن الله تعالى خلق العباد وأفعالهم وأقوالهم، وكل ما خلقه حقٌّ وصاب، وإذا كان كذلك كان قد رَضِيَ بالكفر من التوجه الذي خلقه، وهذا خلاف للآية .

ثم قالوا: لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب علينا أن نرضى به؛ لأن الرضا بقضاء الله واجب، وحيث اجتمعت الأمة على أن الرضا بالكفر كفر ثبت أنه ليس بقضاء الله، ليس أيضاً برضا الله تعالى^(١).

وقالت القدرية: ما شرعه الله فقد قدره وأمر به وأحبه، وليست المعاصي محبوبه لله ولا مرضية له، فليست مقدرة ولا مقضية، بل هي خارجة عن مشيئته وخلقته. وقالت المعتزلة القدرية: في قوله: **ثُجِدِي دَثْرُ دَلِيلِ عَالِي أْنِ الْكُفْرِ لَيْسَ بِقَضَائِهِ، وَإِلَّا لَكَانَ رَاضِيًا بِهِ**^(٢).

وأجاب الأشاعرة: بأنه قد علم من اصطلاح القرآن أن العباد المضاف إلى الله أو إلى ضميره هم المؤمنون، قال: **ثُجِدِي لَيْسَ دَلِيلِ عَالِي أْنِ الْكُفْرِ لَيْسَ بِقَضَائِهِ، وَإِلَّا لَكَانَ رَاضِيًا بِهِ**^(٣)، وهذا مما لا نزاع فيه^(٤). فعلى قول الأشاعرة يكون المعنى: أنه يرضاه من الكافرين الخالص.

وقالوا: إن الرضى والمحبة والإرادة واحدة؛ لأنه لا يجوز نفي أحدهما وإثبات الأخرى، فلا يجوز أن يقول قائل: أريد أن تأكل طعامي وما أحب أن تأكله، ولا أن يقول: أحب أن تأكل طعامي وما أريد أن تأكله، ولو قال ذلك لعد متناقضا وصار بمنزلة من قال: أريد أن تأكل طعامي وما أريد أن تأكله^(٤).

ثالثاً: دفع الإشكال

لنعلم أن أهل الكلام والبدع يعتقدون أمراً مخالفاً للكتاب والسنة، ويجعلونه هو الأصل، ثم

(١) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ١٦ ص ٤٧٨).

(٢) ينظر: تفسير النيسابوري (ج ٦ ص ٣٩٦).

(٣) ينظر: تفسير النيسابوري (ج ٦ ص ٣٩٦)، والتحرير والتنوير (ج ٢٣ ص ٣٣٩). والأحسن أن يقال: إن الغالب في ذلك أنه خاصة في المؤمنين؛ لأنه وجد في بعض الآيات خلاف، كقوله تعالى: **ثُجِدِي دَثْرُ دَلِيلِ عَالِي أْنِ الْكُفْرِ لَيْسَ بِقَضَائِهِ، وَإِلَّا لَكَانَ رَاضِيًا بِهِ**^(٤).

(٤) ينظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشعرية ليجي العمراني (ص ٣١٥).

ينظرون في الكتاب والسنة فيسلكون فيه إحدى الطريقتين: إما التأويل، أو الإشكال، ويقولون هذا من المشكل أو المتشابه الذي لا يجوز الخوض فيه.

قال شيخ الإسلام: ((وأهل البدع ابتدعوا ألفاظاً ومعاني، إما في النفي وإما في الإثبات، وجعلوها هي الأصل المعقول المحكم الذي يجب اعتقاده والبناء عليه، ثم نظروا في الكتاب والسنة، فما أمكنهم أن يتأولوه على قولهم تأولوه، وإلا قالوا: هذا من الألفاظ المتشابهة المشكلة التي لا ندري ما أريد بها. فجعلوا بدعهم أصلاً محكماً، وما جاء به الرسول فرعاً له ومشكلاً إذا لم يوافقه، وهذا أصل الجهمية والقدرية وأمثالهم))^(١).

إن التسوية بين المشيئة والإرادة وبين المحبة والرضا هو منشأ الضلال في هذه الآية، فقد نقل كثير من المفسرين قول الأشعرية في هذه الآية، وهو أن الرضا بمعنى الإرادة، ومعناه: أن الله لا يرضى لعباده المؤمنين الكفر، وهم الذين قال الله فيهم: $\text{ث ي ي ب ي ب ي ب ي ب}$ [الإسراء: ٦٥]، وكقوله: $\text{ث أ ب ب ب ي ب ي ب ي ب}$ أي: المؤمنون. ويعني بعباده: من قضى الله له الإيمان والوفاء عليه^(٢).

قال الطاهر: ((وأما الذين رأوا الاتحاد بين معاني الإرادة والمشيئة والرضى -وهو قول كثير من أصحاب الأشعرية وجميع الماتريدية- فسلكوا في تأويل الآية محمل لفظ ث ي ب ي ب ي ب ي ب على العام المخصوص، أي: لعباده المؤمنين، واستأنسوا لهذا المحمل بأنه الجاري على غالب استعمال القرآن في لفظة (العباد) المضاف لاسم الله، أو ضميره كقوله: ث أ ب ب ب ي ب ي ب ، قالوا: فمن كفر فقد أراد الله كفره، ومن آمن فقد أراد الله إيمانه))^(٣).

قال ابن القيم: ((فهل يرضى سبحانه ما قضى به من الكفر والفسوق والعصيان بوجه من الوجوه؟)).

ثم قال: ((هذا الموضوع مشكل، فقال كثير من الأشعرية بل جمهورهم ومن اتبعهم: أن الرضا والمحبة والإرادة في حق الرب تعالى بمعنى واحد، وأن كل ما شاءه وأراده فقد أحبه

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ١٧/ص ٣٠٦).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١٥/ص ٢٣٦)، والتسهيل (ج ٢/ص ٢٦٤)، واللباب في علوم الكتاب (ج ١٦/ص ٤٧٨)، وتفسير البحر المحيط (ج ٧/ص ٤٠١)، وغيرهم.

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٣/ص ٣٤٠).

ورضيه، ثم أوردوا على أنفسهم هذا السؤال، وأجابوا بأنه لا يمتنع أن يقال: إنه يرضى بها، ولكن لا على وجه التخصيص، بل يقال يرضى بكل ما خلقه وقضاه وقدره، ولا نفر من ذلك الأمور المذمومة، كما يقال: هو رب كل شيء، ولا يقال: رب كذا وكذا للأشياء الحقيرة الحسيسة، وهذا تصريح منهم بأنه راضٍ بها في نفس الأمر، وإنما امتنع الإطلاق أدباً واحتراماً فقط.

فلما أورد عليهم قوله: $\text{ژ چيد دژ آجابوا عنه بجوابين}$:

أحدهما: لا يرضاه ممن لم يقع منه، وأما من وقع منه فهو يرضاه؛ إذ هو بمشيئته وإرادته.

والثاني: لا يرضاه لهم ديناً، أي: لا يشرعه لهم، ولا يأمرهم به، ويرضاه منهم كوناً.

وعلى قولهم فيكون معنى الآية: ولا يرضى لعباده الكفر حيث لم يوجد منهم، فلو وجد

منهم أحبه ورضيه، وهذا في البطلان والفساد كما تراه^(١).

أما المعتزلة: فمن عقائدهم (العدل)، ويقصدون به أن الله لا يخلق أفعال العباد، ولا يريد

الفساد، بل العباد هم الذين يفعلونها بالقدرة التي جعلها الله فيهم، وأنه لا يأمر إلا بما يريد،

ولا ينهى إلا عما يكره.

فمعنى هذه الآية عندهم: إن إرادة الله هنا منفية، وأن الكفر من فعل العباد أنفسهم،

والله لا يريد ذلك، ولفظ (العباد) على العموم^(٢).

فعلى هذا القول يقع في ملك الله ما لا يريد سبحانه وتعالى.

قال الزمخشري في هذه الآية -راداً على أهل السنة والأشعرية-: ((ولقد تمحل

بعض الغواة ليثبت لله ما نفاه عن ذاته من الرضى بالكفر، فقال: هذا من العام الذي أريد به

الخاص، وما أراد إلا عباده الذين عناهم في قوله: ژ ي ي پ پ □ □ ژ ، يريد: المعصومين،

وكقوله تعالى: $\text{ژ آب ب پ پ ژ تعالى الله عما يقول الظالمون}$ ^(٣).

قال أبو حيان في رده على الزمخشري: ((فسمى الزمخشري عبد الله بن عباس ترجمان

القرآن وأعلام أهل السنة بعض الغواة، وأطلق عليهم اسم الظالمين، وذلك من سفهه

(١) ينظر: شفاء العليل (ص ٢٧٩).

(٢) ينظر: التسهيل لابن جزي (ج ٢/ص ٢٦٤).

(٣) ينظر: الكشاف (ج ٤/ص ١١٥).

وجرأته))^(١).

لقد اختلف المفسرون في قوله تعالى: *ثَٰبِتٌ يُدِثُّ أَهْلَ الْبُيُوتِ إِذْ يَمُرُّ بَيْتَهُمُ يُؤْتِيهِمْ مِنْ رَبِّهِ كَالَّذِي تَطُنَّ الثَّوْبُ فِي الْبُقْعَةِ إِذْ يَمْشِي فِي السَّجْدِ لَهُمْ كَغَيْثٍ يُسْقَىٰ* فقد جاء عن ابن عباس -رضي الله عنهما- في قوله تعالى: *ثَٰبِتٌ يُدِثُّ أَهْلَ الْبُيُوتِ* أنهم عبادة المخلصون الذين قال عنهم: *ثَٰبِتٌ يُدِثُّ أَهْلَ الْبُيُوتِ*، فألزمهم شهادة أن لا إله إلا الله، وحببها إليهم^(٢).

وعن عكرمة: أن المعنى: لا يرضى لعباده المسلمين الكفر^(٣).
وتفسير ابن عباس لهذه الآية مشكل؛ لأنه يبقى حجة لبعض الأشاعرة الذين فسروا الآية بالخصوص.

قال القرطبي: ((وهذا -يعني قول ابن عباس- على قول من لا يفرق بين الرضا والإرادة))^(٤).

لكن يقال: إن قول ابن عباس ليس فيه حجة لبعض الأشاعرة الذين قالوا: إن الرضا والمحبة والإرادة في حق الرب تعالى بمعنى واحد، وأن كل ما شاءه وأراده فقد أحبه ورضيه.
فقد رد عليهم ابن القيم في شفاء العليل، ومما قاله في الرد عليهم: ((فلما أُورِدَ عليهم - أي الأشعرية - قوله: *ثَٰبِتٌ يُدِثُّ أَهْلَ الْبُيُوتِ* أجابوا عنه بجوابين: أحدهما: لا يرضاه ممن لم يقع منه، وهم المؤمنون، وأما من وقع منه فهو يرضاه؛ إذ هو بمشيئته وإرادته.

والثاني: لا يرضاه لهم ديناً، أي: لا يشعره لهم، ولا يأمرهم به، ويرضاه منهم كوناً.

وعلى قولهم فيكون معنى الآية: *ثَٰبِتٌ يُدِثُّ أَهْلَ الْبُيُوتِ* حيث لم يوجد منهم، فلو وجد منهم أحبه ورضيه. وهذا في البطلان والفساد كما تراه...))^(٥).

لو تدبرت كلام ابن عباس -رضي الله عنهما- لوجدته يتكلم عن فئة خاصة، لا على

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٧/ص٤٠١).

(٢) أخرجه الطبري (ج٢١/ص٢٦٠) من طريق علي بن أبي طلحة عن ابن عباس.

(٣) عزاه الشوكاني في فتح القدير (ج٤/ص٦٤٦) إلى عبد بن حميد.

(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج١٥/ص٢٣٦).

(٥) ينظر: شفاء العليل (ص٢٧٩).

عموم من انتسب للإيمان، فهو لا ينفي العموم، وإنما ذكر طائفة مخصوصة؛ لأنه قد اجتمع في حقهم مع عدم الرضا عدم الوقوع.

فالله تعالى لا يرضى بالكفر على العموم، ولا يرضاه لأهل الإخلاص خصوصاً، ولا يريد له قدرأً، فاجتمع لأهل الإخلاص بغض الكفر وعدم وقوعه منهم قدرأً، أما غيرهم فقد يقع منهم قدرأً، وهي الإرادة الكونية، وإن كان الله تعالى لا يرضى به شرعاً، ويطالبهم ببغضه وتركه.

ولا يلزم من هذا أنه إذا أراد الله تعالى لقوم الكفر أنه رضيهم لهم؛ لأن الرضا المعهود في كتاب الله و سنة رسول الله ﷺ من شرطه المحبة.

ولا يقال: إن الله تعالى إذا أراد وقوع الكفر رضي هذا الكفر بمعنى أحبه، هذا لا يقوله مسلم أبداً، وأهل البدع هم الذين أئزموا قول ابن عباس أن يكون الله قد رضي عن الكافرين الخالص، مع أن ابن عباس قال: إن الله لا يرضى الكفر من عباده المخلصين، ولم يقل: وقد يرضاه من الكافرين الخالص. ففرق كبير بين قولك: إن الله تعالى يرضى الكفر، وقولك: إن الله لا يرضى الكفر، لذا لم ترد آية واحدة أو حديث صحيح أن الله تعالى يرضى الكفر أو الفساد أو الشر.

وذهب فريق إلى أنها عامة لعباد الله جميعاً؛ فالكفر غير مرضي لله سبحانه على كل حال كما هو الظاهر، فقد أخرج عبد بن حميد عن قتادة قال: ((والله، ما رضي الله لعبد ضلالة، ولا أمره بها، ولا دعا إليها، ولكن رضي لكم طاعته، وأمركم بها، ونهاكم عن معصيته))^(١). قال البغوي: ((وهو قول السلف))^(٢).

قال ابن جرير: ((الصواب من القول في ذلك ما قال الله -جلّ وعزّ -: إن تكفروا بالله أيها الكفار به فإن الله غني عن إيمانكم وعبادتكم إياه، ثمّ لا يرضى لعباده أن يكفروا به))^(٣).

قال البغوي: ((وأجراه قوم على العموم، وقالوا: لا يرضى لأحد من عباده الكفر. ومعنى

(١) عزاه الشوكاني في فتح القدير (ج ٤/ص ٦٤٦) إلى عبد بن حميد.

(٢) ينظر: تفسير البغوي (ج ٧/ص ١٠٩).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢١/ص ٢٦٠).

فتجتمع الإرادتان في حق المؤمن كأبي بكر، فإن الله أراد منه الإيمان قدراً وشرعاً،
وتتخلف في حق الكافر، فإن الله أراد الإسلام لأبي لهب ديناً وشرعاً، ولم يرده كوناً وقدرأً.
وأما أهل البدع فإنهم لم يفرقوا بين الإرادتين، فضلوا وأضلوا، فالجبرية لم يثبتوا إلا الإرادة
الكونية، والمعتزلة أثبتوا الإرادة الدينية الشرعية، ولم يثبتوا الإرادة الكونية، وهدى الله أهل
السنة والجماعة فأثبتوا الإرادتتين عملاً بالنصوص، فكان مذهب أهل السنة والجماعة هو
الحق، ووسطاً بين مذهبين باطلين: الجبرية الذين لا يثبتون إلا الإرادة الكونية، والمعتزلة الذين
لا يثبتون إلا الإرادة الدينية الشرعية^(١).

وقد سئل شيخ الإسلام: هل أراد الله تعالى المعصية من خلقه أم لا؟
فأجاب: ((لفظ "الإرادة" مجمل، له معنيان: فيقصد به المشيئة لما خلقه، ويقصد به المحبة
والرضا لما أمر به.

فإن كان مقصود السائل: أنه أحب المعاصي ورضيها وأمر بها، فلم يردها بهذا المعنى فإن
الله لا يحب الفساد، ولا يرضى لعباده الكفر، ولا يأمر بالفحشاء، بل قال لما نهى عنه:

وإن أراد أنها من جملة ما شاءه وخلقها فالله خالق كل شيء، وما شاء كان، وما لم يشأ لم
يكن، ولا يكون في الوجود إلا ما شاء.

وقد ذكر الله في موضع أنه يريد لها، وفي موضع أنه لا يريد لها، والمراد بالأول: أنه شاءها
خلقاً، وبالثاني: أنه لا يحبها ولا يرضى لها أمراً، كما قال تعالى:

وما قرره الأشعرية هو نفس قول المشركين، ففيه حجة والتماس العذر لهم.
وذكر الشنقيطي كلاماً نفيساً عند قوله تعالى:

(١) للاستزادة ينظر: مجموع الفتاوى (ج ٨/ص ١٣١ و ٣٤٠)، ومجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين (ج ١/ص ١٥٦).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ٨/ص ١٥٩).

والسوائب، وقد قال تعالى: **ثُ كُتُّوا** [الأُنعام: ١٠٧]، وقال: **ثُ ت ت ت ت ت** [السجدة: ١٣]، وقال: **ثُ ك ك ك ك ك** [الأُنعام: ٣٥]، وإذا كان هذا الكلام الذي قاله الكفار حقاً فما وجه تكذيبه تعالى لهم بقوله: **ثُ ق ق ق ق ق** [سورة الزخرف في قوله تعالى: **ثُ و و و و و** **ي ي ي ي ي**].

والجواب: إن هذا الكلام الذي قاله الكفار كلام حق أريد به باطل، فتكذيب الله لهم واقع على باطلهم الذي قصدوه بهذا الكلام الحق، وإيضاحه: أن مرادهم أنهم لما كان كفرهم وعصيانهم بمشيئة الله، وأنه لو شاء لمنعهم من ذلك، فعدم منعه لهم دليل على رضاه بفعالهم، فكذبهم الله في ذلك مبيّناً أنه لا يرضى بكفرهم، كما نص عليه بقوله: **ثُ ي ي ي ي ي**، فالكفار زعموا أن الإرادة الكونية يلزمها الرضى، وهو زعم باطل، بل الله يريد بإرادته الكونية ما لا يرضاه، بدليل قوله: **ثُ ي ي ي ي ي** [البقرة: ٧] مع قوله: **ثُ ي ي ي ي ي**، والذي يلازم الرضا حقاً إنما هو الإرادة الشرعية. والعلم عند الله تعالى^(١).

(١) ينظر: دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب (ص ٣٨).

المبحث العشرون: مشكل المعنى في سورة الزخرف

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: زُرُّوا كَذِبًا كَذِبًا كَذِبًا

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((نظم الآية دقيق ومُعْضِل، وتحتها معانٍ جمّة))^(١).

ثانياً: تخريب محل الإشكال

معنى هذه الآية مشكل، وهو أن محمداً ﷺ يقول للمشركين: إن كان لله ولد فأنا أول العابدين لذلك الولد المعترفين له به، وهل كان محمد ﷺ شاكاً بأن ليس لله ولد حتى يشترط هذا الشرط؟.

ومن أسباب استشكال العلماء لهذه الآية: أن الشرط عندهم لا بد أن يقع في المشروط، وأنه يقتضي الوقوع.

قال الشنقيطي: ((إن القول بأن زُرُّوا شرطية لا يمكن أن يصح له معنى في اللغة العربية، إلا معنى محذور لا يجوز القول به بحال، وكتاب الله -جل وعلا- يجب تنزيهه عن حمله على معانٍ محذورة لا يجوز القول بها.

وإيضاح هذا: أن زُرُّوا شرطية، وقوله: زُرُّوا كَذِبًا كَذِبًا كَذِبًا جزء الشرط لا معنى لصدقه البتة إلا بصحة الربط بين الشرط والجزاء))^(٢).

وقال ابن سيده: ((وقوع زُرُّوا للتعليق على المستحيل قليل، وهذه الآية من ذلك، ولما خفي هذا الوجه على أكثر الناس اختلفوا في تخريج هذه الآية))^(٣).

أو تكون زُرُّوا في هذه الآية نافية وليست شرطية، وهذا القول لم يسلم من الاعتراضات.

قال ابن قتيبة في المشكل: ((وبعض المفسرين يجعل زُرُّوا بمعنى (ما)، و ليس يعجبني

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢٥/ص٢٦٤).

(٢) ينظر: أضواء البيان (ج٧/ص٣١٠).

(٣) ينظر: إعراب القرآن لابن سيده (ج٥/ص٣٨٨).

قال الزمخشري: ((وهو كلام وارد على سبيل الفرض والتمثيل لغرض، وهو المبالغة في نفي الولد والإطنا بفيه))^(١).

قال القرطبي: ((المعنى: قل يا محمد: إن ثبت لله ولد فأنا أول من يعبد ولده، ولكن يستحيل أن يكون له ولد، وهو كما تقول لمن تناظره: إن ثبت بالدليل فأنا أول من يعتقده، وهذا مبالغة في الاستبعاد، أي: لا سبيل إلى اعتقاده. وهذا ترفيق في الكلام، كقوله: چ چ چ چ چ چ چ [سأ: ٢٤]، والمعنى على هذا: فأنا أول العابدين لذلك الولد؛ لأن تعظيم الولد تعظيم للوالد))^(٢).

المعنى الثاني: قل إن كان له ولد في زعمكم فأنا أول العابدين، أي: الموحّدين لله، المكذّبين لهذا القول. و ژ ژ ژ شرطية وجوابها على زعم كاذب، قال به مجاهد^(٣)، ورجحه الأزهري وقال: ((هذا قول أحسن من جميع ما قالوا، وأسوغ في اللغة، وأبعد من الاستكراه، وأسرع إلى الفهم، وهو واضح، ومما يزيده وضوحاً أن الله ﷻ قال لنبيه ﷺ : قل يا محمد للكفار إن كان للرحمن ولد في زعمكم فأنا أول العابدين إله الخلق أجمعين الذي لم يلد ولم يولد، وأول الموحّدين للرب الخاضعين الطائعين له وحده؛ لأن من عبد الله واعترف بأنه معبوده وحده لا شريك له فقد دفع أن يكون له ولد. والمعنى: إن كان للرحمن ولد في دعواكم فالله جل وعز واحد لا شريك له، وهو معبودي الذي لا ولد له ولا والد)).

ثم قال: ((وإلى هذا ذهب جماعة من ذوي المعرفة، وهو القول الذي لا يجوز عندي غيره))^(٤).

واعترض الزمخشري وابن عادل على هذا القول.

قال الزمخشري: ((هذا القول فيه تمحل، بما أخرجوه به من هذا الأسلوب الشريف -يقصد المعنى الأول- المليء بالنكت والفوائد، المستقل بإثبات التوحيد على أبلغ

=
والتنوير (ج ٢٥/ص ٢٦٤).

(١) ينظر: الكشف (ج ٤/ص ٢٦٨).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١٦/ص ١١٩).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢١/ص ٦٤٨).

(٤) ينظر: تهذيب اللغة (ج ١/ص ٢٣٠).

وجوهه))^(١).

قال ابن عادل: ((وهذا التأويل فيه نظر، سواء أثبتوا لله ولداً، أو لم يُشَبِّتُوا له، فالرسول منكر لذلك الولد، فلم يكن لزعمهم تأثير في كون الرسول منكر لذلك الولد، فلم يصلح جعل زعمهم إثبات الولد مؤثراً في كون الرسول منكراً للولد))^(٢).

المعنى الثالث: أن العابدين في هذه الآية بمعنى: الآنفين، فيكون المعنى: قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول الآنفين المستنكفين من ذلك، يعني: القول الباطل المفترى على ربنا الذي هو ادعاء الولد له^(٣).

قال الشنقيطي: ((والعرب تقول: عَبد - بكسر الباء - يعبد - بفتحها - فهو عبد - بفتح فكسر - على القياس، وعابد أيضاً سماعاً: إذا اشتدت أنفته واستكافه وغضبه))^(٤).
ومنه قول الشاعر:

وأعبد أن تهجى تميم بدارم^(٥)

وهذا القول ليس بعيداً عن المعنى الثاني، إلا أنهم وجهوا معنى ژ گ ژ إلى المنكرين الآنفين الآبين.

واعترض على هذا القول بأنه لا يناسب ظاهر الآية، وهو قول شاذ قلّ ما يأتي في اللغة على هذا المعنى.

قال ابن كثير: ((هذا القول فيه نظر؛ لأنه كيف يلتئم مع الشرط فيكون تقديره: إن كان هذا فأنا ممتنع منه؟ هذا فيه نظر، فليتأمل. اللهم إلا أن يقال: ژ ژ ژ ليست شرطاً، وإنما هي نافية))^(٦).

ونقل عن ابن عرفة أنه قال: ((إنما يقال عبد يعبد فهو عبد، وقلّ ما يقال: عابد، والقرآن

(١) ينظر: الكشاف (ج ٤/ص ٢٦٩).

(٢) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ١٧/ص ٢٩٦).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢١/ص ٦٥٠).

(٤) ينظر: أضواء البيان (ج ٧/ص ٣٠٧).

(٥) عجز بيت للفرزدق، كما في اللسان (ج ٤/ص ٢٦٥)، والقرطي (ج ١٦/ص ١٢٠)، وفي رواية: (أن أمهجو كليياً)

أو (أن تهجى كليب) وصدرة: (أولئك قوم إن هجوني هجوتهم).

(٦) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٧/ص ٢٤٢).

لا يأتي بالقليل من اللغة ولا الشاذ، ولكن المعنى: فأنا أول من يعبد الله **وَعَبَدَ** على أنه واحد لا ولد له^(١).

قال الشوكاني: ((لا شك أن **عَبِدَ** وأَعْبَدَ بمعنى أنف أو غضب ثابت في لغة العرب، وكفى بنقل هؤلاء الأئمة حجة، ولكن جعل ما في القرآن من هذا من التكلف الذي لا ملجئ إليه ومن التعسف الواضح، وقد رد ابن عرفة ما قالوه^(٢))).

القول الثاني:

أن يكون حرف **ث** **ث** **ث** للنفي دون الشرط، والمعنى: ما كان لله ولد فأنا أول العابدين لله، المنزهين له، الآنفين المستنكفين من ذلك، يعني: القول الباطل المفترى على ربنا الذي هو ادعاء الولد له. وهذا القول قال به قتادة، وابن زيد^(٣)، ونصره الشنقيطي^(٤).

قال الشنقيطي: ((أقرب الأقوال في معنى هذه الآية: إن لفظة **ث** **ث** **ث** في الآية نافية. أي: ما كان لله ولد فأنا أول العابدين لله، المنزهين له)).

وقال: ((وإنما اخترنا **ث** **ث** **ث** هي النافية لا الشرطية، وقلنا: إن المصير إلى ذلك متعين في نظرنا؛ لأربعة أمور^(٥)):

الأول: أن هذا القول جار على الأسلوب العربي، جريئاً واضحاً، لا إشكال فيه، فكون (إن كان) بمعنى: (ما كان) كثير في القرآن وفي كلام العرب، كقوله تعالى: **ث** **ذ** **ذ** **ث** **ذ** **ذ** [يس: ٢٩]، أي: ما كانت إلا صيحة واحدة.

الأمر الثاني: أن تنزيه الله عن الولد، بالعبارات التي لا إيهام فيها، هو الذي جاءت به الآيات الكثيرة، فالنفي الصريح الذي لا نزاع فيه يبين أن المراد في محل النزاع النفي الصريح. وخير ما يفسر به القرآن القرآن، فكون المعبر في الآية: "وما كان للرحمن ولد" بصيغة النفي الصريح مطابق لقوله تعالى في سورة بني إسرائيل: **ث** **ذ** **ذ** **ذ** **ه** **ه** **ه** **ه** **ه** [الإسراء: ١١١]، وقوله

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١٦/ص ١٢٠).

(٢) ينظر: فتح القدير (ج ٤/ص ٨٠٥).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢١/ص ٦٤٩).

(٤) ينظر: أضواء البيان (ج ٧/ص ٣٠٧).

(٥) الشيخ - رحمه الله - ذكر ابتداء أنها أربعة أمور، وفي التفصيل لم يذكر إلا ثلاثة أمور.

فعلها طلبي، نحو: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَفَّ يَعْجَجُ جَعْلَجَ﴾ [آل عمران: ٣١]^(١)، ومنه هذه الآية.

أما قوله: ((إن تنزيه الله عن الولد بالعبارات التي لا إيهام فيها هو الذي جاءت به الآيات، فيحمل محل النزاع في هذه الآية على النفي الصريح، وخير ما يفسر به القرآن (القرآن)) فيعترض عليه بأن الأقوال السابقة كلها تنزيه لله عن الولد، فهم لم يثبتوا لله ولداً، ولكن نفوه كما نفاه الله عن نفسه بطريقة غير طريقة النفي المباشر، بل بطريقة الإلزام والمجادلة، وهو أسلوب عربي جاء به القرآن في كثير من المجادلات والمناظرات، كما قال -جل ثناؤه- في خطاب الكفار: قل لهم يا رسولنا ﴿يَجْعَلُونَ لِقَوْلِهِمْ كَلِمَتًا أُولَئِكَ يَكْفُرُونَ﴾ [سبأ: ٢٤]، وقد علم أن الحق معه، وأن مخالفه في الضلال المبين، وهذا ليس شكاً في الحق.

وكقصة إبراهيم مع قومه لما رأى الكوكب والقمر والشمس، وقال: هذا ربي فقد كان التَّكْذِبُ في هذا المقام مناظراً لقومه فيما كانوا فيه من الشرك لا ناظراً^(٢).

وكذلك لما قال النمرود: أنا أحيي وأميت، فعدل إبراهيم عن الاعتراض بأن هذا ليس من الإحياء المحتجّ به، ولا من الإمامة المحتجّ بها، ليس تسليماً واعترافاً له بذلك، لكن أعرض عنه لما علم من مكابرة خصمه وانتقل إلى ما لا يستطيع الخصم انتحاله، ولذلك بُهت، أي: عجز، لم يجد معارضة^(٣).

وأما على القول بأن ﴿ثُمَّ قَفَّ يَعْجَجُ جَعْلَجَ﴾ شرطية، وأن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ كَفَّ﴾ جزء لذلك الشرط، فإن ذلك لا نظير له ألبتة في كتاب الله، ولا توجد فيه آية تدل على مثل هذا المعنى.

فهذا القول ليس على إطلاقه، بل وجدت آيات تدل على مثل هذا المعنى، وهو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ هَمَّ عَلَى الْكُفْرَانِ﴾ [يونس: ٩٤].

وإن كان الشيخ الشنقيطي يفرق بين آية المطلب وبين هذه الآية حيث قال: ((ما يظنه بعض أهل العلم من أن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ هَمَّ عَلَى الْكُفْرَانِ﴾، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ كَفَّ﴾ فهو غلط فاحش، والفرق بين معنى الآيتين شاسع، فظن استوائهما

(١) ينظر: شرح شذور الذهب (ص ٤٤٢)، وتعجيل الندى بشرح قطر الندى (ص ٧٢).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٣/ص ٢٩٣).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٣/ص ٣٣).

مجمعون على هذا، وقد وجهت ذلك من خلال ذكر الأقوال والأجوبة التي اعترض فيها على الشيخ الشنقيطي.

ثم نجد أن الشنقيطي -رحمه الله- قال بخلاف قوله هنا في مواطن من كتابه، ولم ينكر ذلك.

قال الشنقيطي عند قوله: ﴿ثُمَّ تَدْعُ تَدْعُ تَدْعُ تَدْعُ تَدْعُ تَدْعُ تَدْعُ تَدْعُ﴾ [الأنبياء: ٢٩].

الضمير في قوله: ﴿ثُمَّ تَدْعُ تَدْعُ تَدْعُ تَدْعُ تَدْعُ تَدْعُ تَدْعُ تَدْعُ﴾، والمعنى: أنهم مع كرامتهم على الله لو ادعى أحد منهم أن له الحق في شيء من حقوق الله الخاصة به إليه فكان مشركاً، وكان جزاؤه جهنم. ومعلوم أن التعليق يصح فيما لا يمكن ولا يقع كقوله: ﴿ثُمَّ تَدْعُ تَدْعُ تَدْعُ تَدْعُ تَدْعُ تَدْعُ تَدْعُ تَدْعُ﴾، وقوله: ﴿ثُمَّ تَدْعُ تَدْعُ تَدْعُ تَدْعُ تَدْعُ تَدْعُ تَدْعُ تَدْعُ﴾ والمراد بذلك تعظيم أمر الشرك، وهذا الفرض والتقدير الذي ذكره -جل وعلا- هنا في شأن الملائكة ذكره أيضاً في شأن الرسل -على الجميع صلوات الله وسلامه-، قال تعالى: ﴿ثُمَّ تَدْعُ تَدْعُ تَدْعُ تَدْعُ تَدْعُ تَدْعُ تَدْعُ تَدْعُ﴾^(١).

الترجيح

إن القول الراجح من هذه الأقوال هو أن ﴿ثُمَّ تَدْعُ تَدْعُ تَدْعُ تَدْعُ تَدْعُ تَدْعُ تَدْعُ تَدْعُ﴾، وهو لا يقتضي الوقوع، خاصة في هذه الآية لاستحالاته.

و(العبادة) على بابها، وهي على المعنى المعروف المتبادر للذهن الشائع استعماله في اللغة العربية، وحمل العبادة على غير المعنى المعروف المتبادر منها حمل لكتاب الله تعالى على معنى غير واضح، وليس له موجب.

ومن قواعد الترجيح عند المفسرين: أنه يجب حمل كلام الله تعالى على المعروف من كلام العرب، دون الشاذ والضعيف والمنكر^(٢).

وهذه الآية خرجت على سبيل مجادلة الكفار ومخاصمتهم بأن محمداً ﷺ هو أول العابدين على الإطلاق، فلا يمكن أن يكون لله ولد ومحمد لا يعترف ولا يؤمن به، فعدم إيمانه بذلك هو لعدم ثبوت ذلك عنده، وهو غير جائز في حق الله، فسبحان رب السموات

(١) ينظر: أضواء البيان (ج ٤/ص ٧٠٠).

(٢) ينظر تقرير هذه القاعدة وأقوال العلماء فيها في كتاب: قواعد الترجيح عند المفسرين (ج ٢/ص ٣٦٩).

المبحث الحادي والعشرون: مشكل المعنى في سورة الجاثية

وفيه مطلب واحد:

مشكل المعنى في قوله تعالى: ﴿ ١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠ ﴾

﴿ ١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((ث ١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠)) ظاهر في أنه متصل بما قبله من قولهم: ﴿ ١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠ ﴾، وموقعه ومعناه مشكل، وفي نظمه إشكال أيضاً^(١).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

استشكل العلماء موقف المشركين من البعث وأحوال يوم القيامة، فنجدهم في بعض الآيات يقطعون بإنكار البعث، مثل الذين حكى الله عنهم بقوله: ﴿ ١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠ ﴾، وفي بعض الآيات يشكون فيه، كالذين حكى الله عنهم بقوله: ﴿ ١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠ ﴾.

يقول الطاهر: ((فأما الإشكال في هذه الآية من جهة معناه؛ فلأن القائلين موقنون بانتفاء وقوع الساعة لما حُكي عنهم آنفاً من قولهم: ﴿ ١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠ ﴾، فلا يحق عليهم أنهم يظنون وقوع الساعة بوجه من الوجوه، ولو احتمالاً. ولا يستقيم أن يطلق الظن هنا على الإيقان بعدم حصوله، فيعضل معنى قولهم: ﴿ ١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠ ﴾^(٢).

ثم نجد أن الرازي دفع الإشكال بالجمع بين الآيتين، لكن هذا الجمع لم يلق استحساناً من الطاهر.

ثالثاً: دفع الإشكال

حاول جمع من المفسرين أن يبينوا معنى هذه الآية مع نظيراتها، فذكروا في ذلك أقوالاً

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٥/ص ٣٧٢).

(٢) ينظر: المرجع السابق.

فيقال: إذا كان الشك في أمر الساعة مفضياً إلى التوبيخ، فاليقين أولى بذلك.

القول الثاني: أن موقف مشركي العرب من البعث واحد، لكن أقوالهم اضطربت في ذلك، فمرة يكذبون بالغيب والنشور والمعاد، ومرة يقولون: $\square \square \square \square \square \square \square \square$ ، ومرة يقولون: $\square \square \square \square \square \square \square \square$ ، وغير ذلك من الأقوال رجماً بالغيب. ذكره أبو حيان، والألوسي^(١).

قال الألوسي: ((يحتمل اتحاد قائل ذاك وقائل هذا، إلا أن كل قول في وقت وحال فهو مضطرب مختلف الحالات، تارة يجزم بالنفي فيقول: إن هي إلا حياتنا الدنيا، وأخرى يظن فيقول: إن نظن إلا ظناً))^(٢).

القول الثالث: أنهم منكرون للبعث قولاً واحداً، لكن شككوا في ذلك من باب الاستهزاء.

قال الطاهر: ((والوجه عندي في تأويله: إما يكون هذا حكاية لاستهزائهم بخبر البعث، فإذا قيل لهم: الساعة لا ريب فيها، قالوا استهزاء: ما نظن إلا ظناً، ويدل عليه قوله عقبه: $\square \square \square \square \square \square \square \square$))^(٣).

أو يقال: إنهم شككوا بعدما كانوا منكرين لها، وذلك عندما سمعوا الآيات المتلوة تراجع إنكارهم فترددوا.

قال ابن عطية: ((إن معناه: إن نظن بعد قبول خبركم إلا ظناً، وليس يعطينا خبراً يقيناً))^(٤).

الترجيح

بعد استظهار الأقوال والنظر في آيات القرآن نجد أن الكفار - وخاصة كفار قريش - مختلفون في كل ما جاء به محمد ﷺ، فتارة يقولون عنه: شاعر، وتارة يقولون: كاهن، وتارة يقولون: ساحر، وتارة يقولون: مجنون، وتارة يقولون في القرآن: يعلمه بشر، وتارة يقولون: إن

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٨/ص ٥٢)، وروح المعاني (ج ٢٥/ص ١٥٨).

(٢) ينظر: روح المعاني (ج ٢٥/ص ١٥٨).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٥/ص ٣٧٢).

(٤) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٥/ص ٧٩).

چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ [الكهف: ٣٥-٣٨].

قال الإمام ابن القيم -رحمه الله- في معرض كلامه عن أنواع الكفر الأكبر: ((ومنها: كفر الشك، فإنه لا يجزم بصدقه ولا يكذبه، بل يشك في أمره، وهذا لا يستمر شكه إلا إذا ألوم نفسه الإعراض عن النظر في آيات صدق الرسول ﷺ جملة، فلا يسمعها ولا يلتفت إليها، وأما مع التفاته إليها ونظره فيها، فإنه لا يبقى معه شك))^(١).

فخلاصة القول: أن من أنكر البعث، أو شك فيه فهما في الكفر سواء، بغض النظر عن كفار قريش: هل كانوا شاكين أو جازمين بنفي البعث. نسأل الله السلامة والاعتقاد الصحيح.

(١) ينظر: مدارج السالكين (ج ١/ص ٣٣٨).

المبحث الثاني والعشرون: مشكل المعنى في سورة الواقعة

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى:

ث و و ؤ و ي ي پ پ ژ

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((روي عن أبي هريرة أنه لما نزلت: ث و و ؤ و ي ي پ پ ژ شق ذلك على أصحاب النبي ﷺ، وحزنوا، وقالوا: إذاً لا يكون من أمة محمد إلا قليل. فنزلت نصف النهار: ث و و ؤ و ي ي پ پ ژ، فنسخت: ث و ي ي پ پ ژ. وهذا الحديث مشكل ومجمل))^(١).

ثالثاً: تحرير محل الإشكال

إن الإشكال في هذه الآية هو ما جاء عن أبي هريرة: أن الصحابة لما نزلت عليهم هذه الآية صعب عليهم قلتهم، فنزل بعده: ث و و ؤ و ي ي پ پ ژ، وهذه الرواية أشكلت على كثير من المفسرين؛ لأمر:

أولاً: أن ظاهر الآية ليس فيها ما يوجب الخوف أو الشفقة، بل هو وصف لحال السابقين إلى الخيرات المقربين إلى الله.

ثانياً: أن مقام الخطاب في الآيتين مختلف، فالأولى في السابقين المقربين، والثانية في أصحاب اليمين، فكيف يكون نسخ بين آيتين مختلفتين في المعنى، فهذا الاختلاف سببه اختلاف مقام الكلام.

ثالثاً: أن هذا خبر، والأخبار لا يتطرق إليها النسخ.

قال الطاهر: ((وهذا الحديث مشكل ومجمل، فإن هنا قسمين مشتبهين، والآية التي فيها: ث و و ؤ و ي ي پ پ ژ ليست واردة في شأن السابقين، فليس في الحديث دليل على أن عدد أهل مرتبة السابقين في الأمم الماضية مساوٍ لعدد أهل تلك المرتبة في المسلمين، وأن قول أبي هريرة: "فنسخت ث و ي ي پ پ ژ" يريد: نسخت هذه الكلمة، فمراده أنها أبطلت أن يكون

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

التفوق مطرداً في عدد الصالحين، فبقي التفوق في العدد خاصاً بالسابقين من الفريقين، دون الصالحين الذين هم أصحاب اليمين^(١).

وكيف نجتمع بين قوله تعالى: **ثِيَابِي بِرِثِ وَيْنِ الْأَحَادِيثِ الْوَارِدَةِ** بأن أكثر أهل الجنة هم من أمة محمد ﷺ.

ثالثاً: دفع الإشكال

إن القول بأن هذا الحديث مشكل أو غير مشكل متوقف على صحة ثبوت الحديث، فإنه لا يورد أو يدفع قبل الوقوف على درجة الحديث، فإنه يلاحظ على بعض المفسرين أنهم يحاولون توجيه بعض الأحاديث ويوفقون بينها وبين الآيات، أو يجيبون عن بعض الإشكالات فيها، دون النظر إلى درجة الحديث، وكان الأولى في هذه الحالة أن ينظر إلى درجة الحديث، إن كان صحيحاً فإنه يجاب عن الإشكال فيه، وإن كان غير ذلك فلا ينظر فيه لعدم قيام الحجة به، ولا ينهض لمعارضة غيره من النصوص، فيزول بهذا الإشكال، وينتفي التناقض، إذ الحجة فيما صح وثبت من سنة المصطفى ﷺ.

فهذا الحديث الذي أورده الطاهر وحاول أن يجيب على بعض الإشكالات فيه عندما قال: ((والمتقدمون يطلقون النسخ على ما يشمل البيان، فإنه مورد آية **ثِيَابِي بِرِثِ وَيْنِ الْأَحَادِيثِ الْوَارِدَةِ** هو صنف السابقين، فلا يتصور معنى النسخ بالمعنى الاصطلاحي مع تغاير مورد النسخ والمنسوخ، ولكنه أريد به البيان، وهو بيان بالمعنى الأعم))^(٢) قال عنه السيوطي في لباب النقول: ((أخرجه أحمد، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، وابن مردويه، بسند فيه من لا يعرف، عن أبي هريرة))^(٣).

وقال الهيثمي: ((رواه أحمد من حديث محمد بن يحيى عن أبيه، ولم أعرفهما، وبقيّة

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٧/ص ٢٩٢).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٧/ص ٢٩٢). وهذا الحديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده (ج ١٥/ص ٣٨، ح ٩٠٨٠)، وقد نص الأئمة على ضعفه؛ لأن فيه شريكاً وهو سيئ الحفظ، وفيه والد محمد بن يحيى وهو مجهول. ينظر: تعليق شعيب الأرنؤوط على المسند.

(٣) ينظر: لباب النقول (ج ١/ص ٢٠٣)، والدر المنثور (ج ٨/ص ٧).

رجاله ثقات))^(١).

فبعد أن تبين ضعف هذه الرواية زال الإشكال ودعوى النسخ عن هذه الآية، هذا من ناحية السند، أما من ناحية المعنى فقد رد الرازي وغيره هذه الرواية من وجوه:

حيث يقول: ((روي أن الصحابة لما نزلت هذه الآية صعب عليهم قلتهم، فنزل بعده: $\text{عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ لَكُمْ لِكْرٌ}، وهذا في غاية الضعف من وجوه:$

أحدها: أن عدد أمة محمد ﷺ إذا كان في ذلك الزمان - بل إلى آخر الزمان - بالنسبة إلى من مضى في غاية القلة، فماذا كان عليهم من إنعام الله على خلق كثير من الأولين وما هذا إلا خلف غير جائز، فيكون المراد بالأولين: الأنبياء وكبار أصحابهم، وهم إذا جمعوا أكثر من السابقين من هذه الأمة .

وثانيها: أن هذا كالنسخ في الأخبار، وأنه في غاية البعد.

ثالثها: ما ورد بعدها لا يرفع هذا؛ لأن الثلة من الأولين هنا في السابقين من الأولين، وهذا ظاهر؛ لأن أمة محمد ﷺ كثروا ورحمهم الله تعالى، فعفا عنهم أموراً لم تعف عن غيرهم، وجعل الله لنبيه ﷺ الشفاعة فكثر عدد الناجين، وهم أصحاب اليمين، وأما من لم يآثم ولم يرتكب الكبيرة من أمة النبي ﷺ فهم في غاية القلة، وهم السابقون.

ورابعها: هذا توهم، وكان ينبغي أن يفرحوا بهذه الآية؛ لأنه تعالى لما قال: $\text{وَوُودَ} دخل فيهم الأول من الرسل والأنبياء، ولا نبي بعد محمد ﷺ، فإذا جعل قليلاً من أمته مع الرسل والأنبياء والأولياء الذين كانوا في درجة واحدة، يكون ذلك إنعاماً في حقهم، ولعله إشارة إلى قوله - عليه الصلاة والسلام - : «علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل»^(٢).$

قال الزمخشري: ((والنسخ في هذا لا يصح لأمرين.

أحدهما: أن هذه الآية واردة في السابقين وروداً ظاهراً، وكذلك الثانية في أصحاب اليمين، ألا ترى كيف عطف أصحاب اليمين ووعدهم على السابقين ووعدهم.

(١) ينظر: مجمع الزوائد (ج ٧/ص ٢٥٥).

(٢) ينظر: تفسير الفخر الرازي (ج ١/ص ٤٣٥٠). وهذا الحديث قال عنه الألباني: ((لا أصل له)). ينظر: السلسلة الضعيفة (ج ١/ص ٦٧٩، ح ٤٦٦).

والثاني: أنَّ النسخ في الأخبار غير جائز^(١).

وقال ابن الجوزي: ((إن علماء الناسخ والمنسوخ لم يوافقوا على هذا))^(٢).

لكن الذي يجب التوقف عنده هو قوله تعالى: **ث و و ؤ ي ي پ ژ**، ما المراد بالأولين؟

لأن المفسرين اختلفوا في ذلك:

ف قيل: في قوله تعالى: **ث و و ؤ ي ي پ ژ** أي: جماعة من الأمم الماضية، **ث ي ي پ ژ** أي: ممن

آمن بمحمد ﷺ.

قال الحسن: ((ثلة ممن قد مضى قبل هذه الأمة، وقليل من أصحاب النبي ﷺ))

- اللهم اجعلنا منهم بكرمك-، وسموا قليلاً بالإضافة إلى من كان قبلهم؛ لأن الأنبياء

المتقدمين كثروا، فكثرت السابقون إلى الإيمان منهم، فزادوا على عدد من سبق إلى التصديق من

أمتنا^(٣).

قال ابن كثير: ((وهذا قول مجاهد، والحسن البصري، وهو اختيار ابن جرير، وقال: وهذا

هو قول أهل التأويل^(٤)، واستأنسوا بقوله ﷺ: «نحن الآخرون السابقون يوم القيامة»^(٥).

قال الزجاج: ((الذين عاينوا جميع النبيين وصدقوا بهم أكثر ممن عاين النبي ﷺ وآمنوا

به))^(٦).

وتعقب ابن كثير هذا القول وقال: فيه نظر، بل هو قول ضعيف؛ لأن هذه الأمة

هي خير الأمم بنص القرآن، فيبعد أن يكون المقربون في غيرها أكثر منها، اللهم إلا أن يقابل

مجموع الأمم بهذه الأمة، والظاهر أن المقربين من هؤلاء أكثر من سائر الأمم. والله أعلم.

فالقول الثاني في هذا المقام هو الراجح، وهو أن يكون المراد بقوله: **ث و و ؤ ي ي پ ژ** أي: من

صدر هذه الأمة، **ث ي ي پ ژ** أي: من هذه الأمة.

أما قول ابن كثير أنهم جميعاً من أمة محمد ﷺ، فقد روي عن ابن عباس رضيهما في قوله: **ث**

(١) ينظر: الكشاف (ج ٤/ص ٤٥٧).

(٢) ينظر: زاد المسير (ج ٨/ص ١٤٣).

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١٧/ص ٢٠٠).

(٤) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢٣/ص ١٢٥).

(٥) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٧/ص ٥١٧). والحديث في صحيح البخاري (ج ١/ص ٢٩٩، ح ٨٣٦).

(٦) ينظر: تفسير البغوي (ج ٧/ص ٩)، واللباب في علوم الكتاب (ج ١٨/ص ٣٨٣).

فجعلها أكثر أهل الجنة، كما جعله ﷺ أكثر الأنبياء تبعاً يوم القيامة، والأحاديث في ذلك كثيرة، منها:

قول النبي ﷺ: «عرضت عليّ الأمم، فرأيت النبي ومعه الرهيط، ورأيت النبي ومعه الرجل والرجلان، ورأيت النبي وليس معه أحد، إذ رفع لي سواد عظيم فظننت أنهم أمتي، فقيل لي: هذا موسى وقومه، ولكن انظر إلى الأفق، فنظرت فإذا سواد عظيم، فقيل لي: انظر إلى الأفق الآخر، فإذا سواد عظيم، فقيل لي: هذه أمتك، ومعهم سبعون ألفاً يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب»^(١).

وقول النبي ﷺ: «أنا أكثر الأنبياء تبعاً يوم القيامة، وأنا أول من يقرع باب الجنة»^(٢).

وقول النبي ﷺ: «والذي نفسي بيده إني لأرجو أن تكونوا نصف أهل الجنة»^(٣).

وقوله ﷺ: «أهل الجنة عشرون ومائة صف، ثمانون منها من هذه الأمة، وأربعون من سائر الأمم»^(٤).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (ج٧/ص١٢٦، ح٥٧٠٥).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (ج١/ص١٣٠، ح٥٠٥).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (ج٤/ص١٣٩، ح٣٣٤٨).

(٤) أخرجه أحمد بن حنبل في المسند (ج٥/ص٣٤٧، ح٢٢٩٩٠)، و الترمذي (ج٤/ص٦٨٣، ح٢٥٤٦)، من طريق حسين بن يزيد الطحان الكوفي، عن محمد بن فضيل، عن ضرار بن مرة، عن محارب بن دثار، عن ابن بريدة، عن أبيه به.

وأخرجه ابن ماجه (ج٢/ص١٤٣٤، ح٤٢٨٩) والدارمي (٤٣/١٨٧٣، ح٢٨٧٧) من طريق علقمة بن مرثد، عن سليمان بن بريدة، عن أبيه، إلا أنه عند الدارمي **قال**: ((أراه: عن أبيه)).

وقال الترمذي بعد إخراجها للحديث: ((هذا حديث حسن. وقد روي هذا الحديث عن علقمة بن مرثد، عن سليمان بن بريدة، عن النبي صلى الله عليه و سلم مراسلاً. ومنهم من قال: عن سليمان بن بريدة، عن أبيه. وحديث أبي سنان، عن محارب بن دثار: حسن)). وصححه الألباني في صحيح وضعيف سنن الترمذي (ج٦/ص٤٦)، وشعيب الأرنؤوط في تعليقه على المسند حيث قال: ((إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الصحيح)).

القول الرابع: قال ابن كيسان: تحزنون.

القول الخامس: قال الكسائي: هو تلهف على ما فات^(١).

وهذه الأقوال كلها مرادة، وكل واحدٍ منها يكمل الآخر، لكن الإشكال هو ما الجامع بين هذه الأقوال المأثورة عن السلف ومادة تفكهون؟.

قال ابن عطية: ((وهذا كله تفسير لا يخص اللفظة))^(٢).

وقال أبو حيان: ((وهذا كله تفسير باللازم))^(٣).

قال ابن فارس في أصل مادة (تفكهون) في معجم مقاييس اللغة: ((إن (فكه) الفاء والكاف والهاء أصل صحيح يدل على طيب واستطابة، من ذلك الرجل الفكه: الطيب النفس، ومن الباب: الفاكهة؛ لأنها تستطاب وتستطرف، ومن الباب: المفاكهة، وهي المزاحة وما يستحلى من كلام، ومن الباب: أفكته الناقة والشاة، إذا درتا عند أكل الربيع وكان في اللبن أدنى خثورة؛ وهو أطيب اللبن.

فأما التفكه في قوله تعالى: *ثُمَّ هِزْهُ فَزِلْهُ فَيَلْقَى فُجُورًا* وهو من هذا، وهو من باب الإبدال))^(٤).

إذاً ما الجامع بين الأقوال المأثورة عن السلف ومادة تفكهون؟.

اختلفت مذاهب العلماء في ذلك:

فابن فارس -رحمه الله- جعلها مبدلة، ولم يجعلها من أصل مادة فكه، بل هي من أصل مادة فكن، وقال: الأصل *تَفَكَّنُون*، وهو من التندُّم.

ومنهم من جعلها لغتين: تفكهون وتفكنون، قال الفراء: ((والنون لغة عكل))^(٥).

(١) حكى الأقوال الطبري (ج ٢٣/ص ١٣٩)، وابن كثير (ج ٧/ص ٥٤١)، واللباب في علوم الكتاب (ج ١٨/ص ٤٢١)، وتفسير البحر المحيط (ج ٨/ص ٢١١).

(٢) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٥/ص ٢٢٥).

(٣) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٨/ص ٢١١).

(٤) ينظر: (ج ٤/ص ٤٤٦). والإبدال هو: "جعل مطلق حرف مكان حرف آخر، وأصل تفكهون قبل الإبدال: *تَفَكَّنُون*" بإبدال الهاء بالنون، أي: تندمون. ينظر: الصاحي في فقه اللغة (ص ٥١).

(٥) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١٧/ص ٢١٩)، وغريب القرآن للسجستاني (ج ١/ص ١٥٦).

ومنهم من جعل فعل (تفكهون) من الأضداد، تقول العرب: تفكمت، أي: تنعمت، وتفكهت، أي: حزنْتُ، حكى ذلك عن الكسائي^(١).

ومنهم من جعل أصل التفكه في الآية هنا على بابه، وهو مستعمل في هذا المقام، لكن اختلفوا في المعنى من ذلك:

فالطبري يرى أنه من التفكه بالحديث، إذا حدّث الرجلُ الرجلَ بالحديث يعجب منه، ويلهى به، قال الطبري: ((وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: فأقمتم تعجبون مما نزل بزرعكم.

وأصله من التفكه بالحديث إذا حدّث الرجلُ الرجلَ بالحديث يعجب منه، ويلهى به، فكذلك ذلك. وكأن معنى الكلام: فأقمتم تتعجبون يُعَجِّبُ بعضكم بعضاً مما نزل بكم))^(٢).

ومنهم من جعل المعنى على ضرار تخرج وتحوب وتأثم إذا طرح عن نفسه الحرج والإثم، ويقال: تفكه إذا زالت عنه الفكاهة فصار حزينا؛ لأن صيغة تَفَعَّلَ تأتي لزوال الشيء، كقولهم: تخرج وتأثم، إذا زال عنه الحرج والإثم. فالمعنى: صرتم تحزنون على الزرع لو جعله الله حطاماً.

قال ابن عطية: ((والذي يخص اللفظ هو تطرحون الفاكهة عن أنفسكم، وهي المسرة والجدل، ورجل فكه إذا كان منبسط النفس غير مكترث بالشيء، وتفكه من أخوات تخرج وتحوب))^(٣).

قال ابن القيم: ((قوله: زهه ز معناه: تدمون، وهذا تفسير بلازم المعنى، وإنما الحقيقة: تزيلون عنكم التفكه، وإذا زال التفكه خلفه ضده، يقال: تحنث إذا زال الحنث عنه، وتخرج وتحوب وتأثم، ومنه تفكه، وهذا البناء يقال للداخل في الشيء: كتعلم وتحلم، وللخارج منه: كتخرج وتأثم))^(٤).

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٧/ص٥٤١)، واللباب في علوم الكتاب (ج١٨/ص٤٢١)، وتفسير البحر المحيط (ج٨/ص٢١١).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج٢٣/ص١٤١).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج٥/ص٢٢٥)، واللباب في علوم الكتاب (ج١٨/ص٤٢١).

(٤) ينظر: التبيان في أقسام القرآن (ص١٦٩).

ومنهم من جعلها على سبيل التهكم.

يقول الطاهر: ((فتحصل أن معنى الآية يجوز أن يكون جارياً على ظاهر مادة فعل (تفكهون)، ويكون ذلك تهكماً بهم؛ حملاً لهم على معتاد أخلاقهم من الهزل بآيات الله، وقربة التهكم ما بعده من قوله عنهم: **ثَبَّهْ هَهُ هَهُ هَهُ** ((^(١))، وقال به الفيروزآبادي^(٢).
أي: **تجعلون فاكهتكم وما تتلذذون به قولكم: "إننا لمغرمون".**

ومنهم من جعل المعنى: أي أنكم تتقصدون التفكه بالحديث والكلام حتى تذهبوا ما حل بكم من كمد ومصيبة.

قال ابن عثيمين: ((**ثَبَّهْ هَهُ هَهُ هَهُ** أي: تتفكهون بالكلام، تريدون أن تذهبوا الحزن عنكم))^(٣).
والذي يظهر: أن المعاني كلها متقاربة، إلا قول ابن فارس، حيث أهمل أصل مادة تفكهون، وجعلها مبدلة من باب تفكنون، مع العلم أنها لغة القرآن، والأخرى جاءت عن طريق قراءة شاذة^(٤)، فلا بد أن تعتبر وتعتمد، وهي لغة مشهورة.

ومادة (فكن) هي بمعنى الحزن، لا تحمل إلا على معنى واحد وهو الندم، وهذا مشكل؛ لأن عبارات السلف تنوعت، فلا بد من لفظة مشتركة تحمل عليها كل المعاني الواردة.

ويمكن أن نضيف: أن التفكه في الأكل هو التنوع في أكل ما يستطاب من الثمار، والمفاكهة والتفكه في الكلام: هو التنوع في الحديث لجلب الأنس والمسرة، وكأن معنى **ثَبَّهْ هَهُ هَهُ هَهُ** التنوع في التصرفات والأفعال، وذلك لشدة ما حل بكم، فتارة تتعجبون، وتارة تتلاومون، وتارة تتندمون، وتارة تحزنون على ما سلف منكم من معصية الله التي أوجبت عقوبتكم حتى نالتكم في زرعكم، ويزول بذلك فرحكم وسروركم وتفكهكم.

قال الألوسي: ((والتفكه: التنقل بصنوف الفاكهة، واستعير للتنقل بالحديث، وهو هنا ما يكون بعد هلاك الزرع، وقد كني به في الآية عن التعجب، أو الندم، أو التلاوم، على

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٧/ص ٣٢٢).

(٢) ينظر: القاموس المحيط (ص ١٦١٤).

(٣) ينظر: تفسير ابن عثيمين: سورة الواقعة (ص ٣٤٣).

(٤) وهي قراءة أبي حرام العكلي: «تفكنون» بالنون. ينظر: الشواذ (ص ١٥١)، والبحر (ج ٨/ص ٢١٢)، و الدر المصون (ج ١٠/ص ٢١١).

اختلاف التفاسير^(١).

(١) ينظر: تفسير الألويسي (ج ١/١ ص ١٤٨).

فيهما واحد، فتكون الآية الأولى تمهيداً ومقدمة للآية الثانية.

ثم اعلم أن قسمة الفيء من المسائل المشكلة، حتى قال عنه ابن القيم -رحمه الله-: ((لم يشكل على ولاية الأمور بعده من أمر الزكاة والغنائم ما أشكل عليهم من الفيء، ولم يقع فيها من النزاع ما وقع فيه))^(١).

قال الشوكاني: ((تكلم أهل العلم في هذه الآية والتي قبلها -أي: آية المطلب- هل معناها متفق أو مختلف؟ فقيل: معناهما متفق كما ذكرنا. وقيل: مختلف، وفي ذلك كلام لأهل العلم طويل))^(٢).

يقول ابن العربي: ((اختلف الناس في الآيات الثلاث: هل هي ثلاثة معان أو معنيان؟)).

ثم يقول: ((لا إشكال في أنها ثلاثة معان في ثلاث آيات، أما الآية الأولى -وهي قوله: زُفَّفَقْ قُفَّجْ ز- فهي خاصة برسول الله ﷺ له، وهي أموال بني النضير وما كان مثلها، وأما الآية الثانية -وهي قوله: زُذُّذْ زُزُّرُكُ كْز- فهذا كلام مبتدأ غير الأول بمستحق غير الأول، وإن اشتركت هي والأولى في أن كل واحدة منهما تضمنت شيئاً أفاءه الله على رسوله، واقتضت الآية الأولى أنه حاصل بغير قتال، واقتضت آية الأنفال وهي الآية الثالثة أنه حاصل بقتال، وعريت الآية الثانية -وهي قوله: زُذُّذْ زُزُّرُكُ كْز- عن ذكر حصوله بقتال أو بغير قتال، فنشأ الخلاف من هاهنا، فطائفة قالت: هي ملحقة بالأولى، وهي مال الصلح، وطائفة قالت: هي ملحقة بالثالثة، وهي آية الأنفال، والذين قالوا إنها ملحقة بآية الأنفال اختلفوا هل هي منسوخة أم محكمة؟))^(٣) هذا حاصل معنى كلامه.

ثالثاً: دفع الإشكال

إن في هذه الآية وآية الأنفال أحكاماً ومسائل كثيرة مبسطة في كتب الفقه، وقد حرر العلماء الخلاف فيها.

قال الطاهر: ((والمسائل فيها تبسط في الفقه، وليس من غرض المفسر إلا الإلمام بمعاقدها

(١) ينظر: زاد المعاد (ج ٥/ص ٨٤).

(٢) ينظر: فتح القدير (ج ٥/ص ٢٧٨).

(٣) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٧/ص ٢٧٥).

هذا الاسم هذا المعنى حتى صار عرفاً^(١).

وعلى قول من فرق بينهما لا إشكال عنده في الآيات؛ لأن آية: **ث ب ب ب** ذكر فيها حكم الغنيمة، وآية: **ث ذ ذ ذ** ذكر فيها حكم الفيء، وأشير لوجه الفرق بين المسألتين بقوله: **ث ب ج ج ج ج** أي: "الغنيمة" ما أصاب المسلمون عنوة بقتال، فيه الخمس، وأربعة أخماسه لمن شهدها.

قال ابن قدامة: ((اعلم أن الغنيمة خمسة، ولا اختلاف في هذا بين أهل العلم بحمد الله، وقد نطق به الكتاب العزيز، فقال الله تعالى: **ث ب ب ب ب ب ب**، وقول النبي ﷺ لوفد عبد القيس: «أمركم أن تؤدوا خمس ما غنمتم»^(٢)، وحديث علي الثابت في "صحيح مسلم" يدل على أن غنائم بدر خمست^(٣)).

و"الفيء" ما صولخوا عليه بغير قتال، وليس فيه خمس، وهو لمن سمى الله.

ومن قال بعدم التفريق بينهما كقتادة وغيره فتكون آية الحشر مشكلة مع آية الأنفال، ولأجل ذلك قال قتادة -رحمه الله تعالى-: إن آية **ث ب ب ب** آية، ناسخة لآية **ث ب ب ب** قف قف قف الآيات.

قال الشنقيطي: ((ولم يلجئ قتادة -رحمه الله- إلى هذا القول إلا دعواه اتحاد الفيء والغنيمة، فلو فرق بينهما كما فعل غيره لعلم أن آية الأنفال في الغنيمة، وآية الحشر في الفيء، ولا إشكال^(٤)).

ورد القول بالنسخ ابن جرير، وقال: ((وأما قول من قال: الآية التي في سورة الأنفال ناسخة الآية التي في سورة الحشر فلا معنى له؛ إذ كان لا معنى في إحدى الآيتين ينفي حكم الأخرى، وقد بينا معنى النسخ، وهو نفي حكم قد ثبت بحكم خلافه، في غير موضع، بما أغنى عن إعادته في هذا الموضع^(٥)).

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٨/ص ١).

(٢) أخرجه البخاري، باب أداء الخمس من الإيمان (ج ١/ص ١١١، ح ٥٢).

(٣) جاء في صحيح مسلم (ج ٦/ص ٨٥) أن علياً قال: ((كانت لي شارف من نصيب من المغنم يوم بدر، وكان رسول الله ﷺ أعطانا شارفاً من الخمس يومئذ)).

(٤) ينظر: أضواء البيان (ج ٢/ص ٣٥٣).

(٥) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٣/ص ٥٤٦).

قال ابن كثير: ((وهذا الذي قاله قتادة بعيد؛ لأن هذه الآية نزلت بعد وقعة بدر، وتلك نزلت في بني النضير، ولا خلاف بين علماء السير والمغازي قاطبة أن بني النضير بعد بدر، هذا أمر لا يشك فيه ولا يرتاب.

فمن يفرق بين معنى الفيء والغنيمة يقول: تلك نزلت في أموال الفيء وهذه في المغنم. ومن يجعل أمر المغنم والفيء راجعاً إلى رأي الإمام يقول: لا منافاة بين آية الحشر وبين التخميس إذا رآه الإمام، والله أعلم))^(١).

قال النحاس: ((ومن قال: إن الفيء خلاف الغنيمة فهو قول مستقيم صحيح، وذلك أن الفيء مشتق من فاء يفيء إذا رجع، فأموال الكفار المحاربين حلال للمسلمين، فإذا امتنعوا ثم صالحوا رجع إلى المسلمين منهم ما صلحوا عليه))^(٢).

وهناك قول آخر: وهو أن الفيء في الحروب والغارات ما يظفر به الجيش من متاع عدوهم، وهو أعم من الغنيمة، ولم يتحقق أئمة اللغة في أصل اشتقاقه، فيكون الفيء بقتال ويكون بدون قتال، وأما الغنيمة فهي ما أخذ بقتال^(٣).

وعلى هذا القول يكون الفيء أشمل وأعم من الغنيمة.

واختار هذا القول ابن العربي، وقال: ((وليس الأمر كما سبق، بل الفيء عبارة عن كل ما صار للمسلمين من الأموال، بقهر وبغير قهر))^(٤).

قال الطبري: ((فأما "الفيء" فإنه ما أفاء الله على المسلمين من أموال أهل الشرك، وهو ما رده عليهم منها بصلح، من غير إيجاب خيل ولا ركاب، وقد يجوز أن يسمى ما رده عليهم منها سيوفهم ورماحهم وغير ذلك من سلاحهم "فيئاً"؛ لأن "الفيء" إنما هو مصدر من قول القائل: فاء الشيء يفيء فيئاً، إذا رجع، وأفاءه الله، إذا رده.

غير أن الذي ردّ حكم الله فيه من الفيء بحكمه في سورة الحشر، إنما هو ما وصفت صفته من الفيء، دون ما أوجف عليه منه بالخيل والركاب))^(٥).

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٤/ص ٥٩)، وفتح القدير (ج ٢/ص ٤٤٩)، وأضواء البيان (ج ٢/ص ٣٥٣).

(٢) ينظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس (ج ١/ص ٧٠٤).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٠/ص ٧).

(٤) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٤/ص ١٢٣).

(٥) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٣/ص ٥٤٧).

ذوي حاجة، لم يقسم لأحد من الأنصار غيرهما^(١).

فإن كانت الآية نزلت بعد أن قسمت أموال النضير كانت بياناً بأن ما فعله الرسول ﷺ حقُّ أمره الله به، أو جعله إليه، وإن كانت نزلت قبل القسمة؛ إذ روي أن سبب نزولها أن الجيش سألوا رسول الله ﷺ تخميس أموال بني النضير مثل غنائم بدر، فنزلت هذه الآية، كانت الآية تشريعاً لاستحقاق هذه الأموال^(٢).

لكن الإشكال هنا في الآية الثانية: هل هي بيان واستئناف للآية الأولى؟، أم أن لها حكماً مستقلاً عنها؟.

قال ابن فرس: ((أما آية الأنفال فلا خلاف أنها نزلت فيما صار من أموال الكفار بإيجاف، وأما الآية الثانية من الحشر فاختلف أهل العلم فيها، فمنهم من أضافها إلى التي قبلها، ومنهم من أضافها إلى آية الأنفال، وأنها نزلتا بحكمين مختلفين في الغنيمة الموجف عليها، وأن آية الأنفال نسخت آية الحشر))^(٣).

فالذين جعلوا الآية الثانية تكملة وبياناً للآية التي قبلها، جعلوها بياناً للإجمال الواقع في قوله تعالى: **ث ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج** الآية؛ لأن الآية التي قبلها اقتضت على الإعلام بأن أهل الجيش لا حق لهم فيه، ولم تبين مستحقته، وأشعر قوله: **ث ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج** أنه مألٌ لله تعالى، يضعه حيث شاء على يد رسوله ﷺ، فقد بين الله له مستحقه من غير أهل الجيش، فموقع هذه الآية من التي قبلها موقع عطف بيان، ولذلك فصلت.

قال القرطبي: ((وقال قوم -منهم الشافعي-: إن معنى الآيتين واحد))^(٤)، وعليه جرى الزمخشري، وحكاه الطاهر ابن عاشور.

قال الزمخشري: ((إنَّ ما حوّل الله رسوله من أموال بني النضير شيء لم تحصلوه بالقتال والغلبة، ولكن سلطه الله عليهم وعلى ما في أيديهم كما كان يسلط رسله على أعدائهم،

(١) الحديث بهذا اللفظ رواه أبو داود في كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب في خبر النضير (ج ٣/ص ٢١٣-٢١٤). وأصل هذا الحديث في صحيح البخاري في أكثر من موضع، ككتاب الخمس والمغازي والنفقات، وفي صحيح مسلم، في كتاب الجهاد والسير، باب حكم الفيء .

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٨/ص ٨٢).

(٣) ينظر: أحكام القرآن لابن فرس (ج ٣/ص ٥٤٢).

(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١٨/ص ١٣).

فالأمر فيه مفوض إليه يضعه حيث يشاء، يعني: أنه لا يقسم قسمة الغنائم التي قوتل عليها وأخذت عنوة وقهراً، وذلك أنهم طلبوا القسمة فنزلت.

ولم يدخل العاطف على هذه الجملة؛ لأنها بيان للأولى، فهي منها غير أجنبية عنها، بين لرسول الله ﷺ ما يصنع بما أفاء الله عليه، وأمره أن يضعه حيث يضع الخمس من الغنائم مقسوماً على الأقسام الخمسة^(١).

قال ابن كثير: ((إن قوله تعالى: **ثُ دُ ذُ زُ رُ كُ كُ** أي: جميع البلدان التي تُفتح هكذا، فحكمها حكم أموال بني النضير؛ ولهذا قال: **ثُ دُ ذُ زُ رُ كُ كُ** أي: إلى آخرها والتي بعدها، فهذه مصارفُ أموال الفياء ووجوهه^(٢))).

وكأن ابن جرير لم يرتض هذا القول فقال في قوله تعالى: **ثُ دُ ذُ زُ رُ كُ كُ** الآيات: ((وقال آخرون: في هذه الآية بيان قسم المال الذي ذكره الله في الآية التي قبلها، وذلك قوله: **ثُ دُ ذُ زُ رُ كُ كُ** وهذا قول كان يقوله بعض المتفهمة من المتأخرين^(٣))).

ومقتضى هذا القول: أن أموال بني النضير قد صرف خمسها للذين سمى الله في الآية الثانية، ولم يرو أحد أن رسول الله ﷺ خمسها، بل ثبت ضدّه كما سبق.

وهذا القول مشكل؛ لأنه يخالف فعل النبي ﷺ، أو تكون أموال بني النضير لها حكم خاص، أو أن هذه الآية ناسخة للآية التي قبلها إن كانت نزلت بعدها بمدة.

القول الثاني: أن الآية الثانية ابتداء كلام، أي: على الاستئناف الابتدائي، وأنها قصد منها حكم غير الحكم الذي تضمنته الآية التي قبلها.

وحكى الطاهر هذا القول عن جمهور العلماء، ومن هؤلاء مالك، وهو قول الحنفية، فجعلوا مضمون الآية التي قبلها أموال بني النضير خاصة، وجعلوا الآية الثانية هذه إخباراً عن حكم الأفياء التي حصلت عند فتح قرى أخرى بعد غزوة بني النضير، مثل قريظة سنة خمس،

(١) ينظر: الكشاف (ج ٤/ص ٥٠٢).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٨/ص ٦٥).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢٣/ص ٢٧٧).

وقدك^(١) سنة سبع، ونحوهما، فعينته هذه الآية للأصناف المذكورة فيها، ولا حق في ذلك لأهل الجيش أيضاً^(٢).

قال ابن العربي: ((لا خلاف أن الآية الأولى لرسول الله ﷺ خاصة، وفي صحيح مسلم عن عمر قال: كانت أموال بني النضير مما أفاء الله على رسوله ﷺ مما لم يوجف عليه المسلمون بحيل ولا ركاب، وكانت للنبي ﷺ خاصة، فكان ينفق على أهله نفقة سنة، وما بقي يجعله في الكراع والسلاح عدة في سبيل الله تعالى))^(٣).

قال القرطبي: ((وهو اختيار حسن؛ لأن فيه تحديد فائدة ومعنى))^(٤).

قال ابن العربي في الآية الثانية قوله تعالى: **ثُدُثْرُ ثُدْرٍ كَرْتٌ**: ((هذا كلام مبتدأ غير الأول لمستحق غير الأول))^(٥).

قال الطبري: ((الصواب من القول في ذلك عندي أن هذه الآية حكمها غير حكم الآية التي قبلها، وذلك أن الآية التي قبلها مال جعله الله ﷻ لرسوله ﷺ خاصة دون غيره، لم يجعل فيه لأحد نصيباً، وبذلك جاء الأثر عن عمر بن الخطاب ﷺ))^(٦).

قال النحاس: ((وأما قول من قال: إن الآية الثانية مبينة للأولى، فغلط؛ لأن الآية الأولى جاء التوقيف أنها نزلت في بني النضير حين أجلوا عن بلادهم بغير حرب، وفيهم نزلت سورة الحشر: **ثُ كِبٌ يَكْتُمُ كُنْهَ الْكُفْرِ** [الحشر: ٢]، فجعل الله ﷻ أموالهم للنبي خاصة، فلم يستأثر منها ﷻ، وفرقها في المهاجرين، ولم يعط الأنصار منها شيئاً، إلا رجلين: سهل بن حنيف، وأبي دجانة سماك بن خرشة، ولم يأخذ منها ﷻ إلا ما يكفيه ويكفي أهله، ففي هذا نزلت الآية الأولى.

والآية الثانية لأصناف بعينهم، فقد علم أن ما كان في أصناف بعينهم خلاف ما كان

(١) فدك: قرية بالحجاز، بينها وبين المدينة يومان، وقيل: ثلاثة، وبينها وبين خيبر يومان، وتسمى الآن بالحائط، وهي تعتبر من قرى حائل. ينظر: معجم البلدان (ج ٤/ص ٢٣٨).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٨/ص ٨١).

(٣) أخرجه الإمام مسلم، في باب الفداء (ج ٥/ص ١٥١، ح ٤٦٧٤).

(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١٨/ص ١٤).

(٥) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٧/ص ٢٧٢).

(٦) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢٣/ص ٢٧٨).

للنبي وحده))^(١).

الترجيح

لا خلاف بين المفسرين في أن موضوع سورة الحشر جاء في خبر غزوة بني النضير، وأن الآيات الواردة فيها آيات بني النضير وإن كان قد دخل فيها بالعموم من قال بقولهم وفعل فعلهم.

في الآية الأولى يبين الله للمسلمين أن هذه الأموال كان رجوعها إليهم لرعب ألقى في قلوب أعدائهم، دون عمل من الناس، فإنهم لم يتكلفوا سفراً، ولا تجشموا رحلة، ولا صاروا عن حالة إلى غيرها، ولا أنفقوا مالاً، فأعلم الله أن ذلك موجباً لاختصاص رسوله ﷺ بذلك الفيء، وأفاد البيان بأن ذلك العمل اليسير من الناس في محاصرتهم لغو لا يقع الاعتداد به في استحقاق سهم، فكان النبي ﷺ مخصوصاً بها^(٢).

والآيات التي تلت الآية الأولى: بينت من هم أهل الفيء، لكن لم تحدد كم لهم؟ وكيف تصرف؟، لكن جاءت الآثار عن السلف موضحة ذلك.

فيقال: هل الآية الأولى لها حكم مستقل وهي خاصة للنبي ﷺ؟ أم أن ما بعدها بيان واستئناف لمصارف أموال الفيء؟.

فالجواب: كلا القولين محتمل، وذلك أن العلماء اختلفوا في مصرف الفيء، هل كان ملكاً لرسول الله ﷺ خاصاً به يتصرف فيه كيف يشاء؟، أو لم يكن ملكاً له؟.

وقد ذكر ابن حجر الخلاف في الفتح، وقال: ((وذكر عن مالك أنه قال: الفيء والخمس سواء، يجعلان في بيت المال، ويعطي الإمام أقارب النبي ﷺ بحسب اجتهاده.

وفرق الجمهور بين خمس الغنيمة وبين الفيء، فقالوا: الخمس موضوع فيما عينه الله فيه من أصناف المسلمين في آية الخمس من سورة الأنفال، لا يتعدى به إلى غيرهم، وأما الفيء فهو الذي يرجع النظر في مصرفه إلى رأي الإمام بحسب المصلحة.

وانفرد الشافعي - كما قال ابن المنذر وغيره - بأن الفيء يخمس، وأن أربعة أخماسه للنبي ﷺ، وله خمس الخمس كما في الغنيمة، وأربعة أخماس الخمس لمستحق نظيرها من الغنيمة.

(١) ينظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس (ج ١/ص ٧٠٥).

(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٧/ص ٢٧٢).

حق^(١).

ولذلك قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "لم يبق أحد إلا له حق في هذا المال إلا ما ملكت أيمانكم من أرقائكم، فإن عشت - إن شاء الله تعالى - لم أبق أحداً من المسلمين إلا سيأتيه حقه، حتى الراعي يأتيه حقه منها ولم يعرق فيها جبينه"^(٢). فهؤلاء المسمون في آية الفياء هم المسمون في آية الخمس، ولم يدخل المهاجرون والأنصار وأتباعهم في آية الخمس، لأنهم المستحقون لجملة الفياء^(٣).

(١) ينظر: سنن أبي داود (ج ٣/ص ١٠٢). وصححه الألباني في الإرواء (ج ٥/ص ٨٣-٨٤).

(٢) أخرجه البيهقي (ج ٦/ص ٣٤٧، ح ١٣٣٦٠) من طريق سفيان بن عيينة؟، عن عمرو بن دينار، عن الزهري، عن مالك بن أوس، عن عمر به. وقال: ((هذا هو المعروف عن عمر رضي الله عنه)). قال الألباني في إرواء الغليل (ج ٥/ص ٨٣): ((صحيح موقوف)).

(٣) ينظر: زاد المعاد (ج ٥/ص ٨٥).

يُبطِل، فتعين المصير إلى تأويل مورد ث هـ))^(١).

ثالثاً: دفع الإشكال

اختلف المفسرون واللغويون في دلالة ث هـ، وقد جمع ابن هشام آراءهم فيها مناقشاً إياها، وخلص إلى أنها تستعمل بمعنى الزجر والردع، وهذا هو الأكثر الغالب، وتكون بمعنى (حقاً)، وتكون بمعنى (ألا) الاستفتاحية التي للتنبيه، وتكون حرف جواب بمنزلة إي ونعم، مستدلاً لكل ذلك باستعمال القرآن الكريم لها^(٢).

إذاً الأصل في ث هـ الردع والزجر، وعلى هذا الأصل بنى المفسرون أقوالهم، إلا أنهم تباينوا في المعنى المنفي، والمردوع عنه في هذه الآية:

فمنهم من يجعل الردع متوجهاً إلى البعث والنشور مما قد يفهم من قوله تعالى: **ث هـ** به هـ [عبس: ٢٢]، أي: إذا شاء الله، إذ يومئذ إلى أن الكافر ينكر أن ينشره الله، ويعتدل بأنه لم ينشر أحداً منذ القدم إلى الآن.

قال ابن كثير: ((والذي يقع لي في معنى ذلك -والله أعلم- أن المعنى: **ث هـ** به هـ **ث هـ** أي: بعثه، **ث هـ** هـ **ث هـ** ع **ث هـ** أي: لا يفعله الآن حتى تنقضي المدة، ويفرغ القدر من بني آدم، ممن كتب تعالى له أن سيوجد منهم، ويخرج إلى الدنيا، وقد أمر به تعالى كوناً وقدرًا، فإذا تناهى ذلك عند الله أنشر الله الخلائق، وأعادهم كما بدأهم))^(٣).

وقال ابن عثيمين: ((قوله: **ث هـ** به هـ **ث هـ** يعني: أنه لا يعجزه **بَعَثَ** أن ينشره، لكن لم يأت أمر الله بعد، ولهذا قال: **ث هـ** هـ **ث هـ** ع **ث هـ** أي: أن الله تعالى لم يقض ما أمره، أي ما أمر به كوناً وقدرًا، أي: أن الأمر لم يتم لنشر أو لإنشاء هذا الميت، بل له موعد منتظر، وفي هذا رد على المكذبين بالبعث الذين يقولون لو كان البعث حقاً لوجدنا آباءنا الآن، وهذا القول منهم تحدّ مكذوب؛ لأن الرسل لم تقل لهم إنكم تبعثون الآن، ولكنهم قالوا لهم إنكم تبعثون جميعاً بعد أن تموتوا جميعاً))^(٤).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٦/ص ١٦١)، و(ج ٣٠/ص ١٢٦).

(٢) ينظر: مغني اللبيب (ص ٢٤٩).

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٨/ص ٣٢٣).

(٤) ينظر: تفسير جزء عم لابن عثيمين (ص ٦٦).

أكثر اطراداً^(١).

وقد ذكر القرطبي في ز هـ أربعة معان: التحقيق - وهو أن تكون بمعنى حقاً-، والنفي، والتنبية، وصلة.

ثم نقل عن المهدوي^(٢) أنه قال: ((ز هـ ردع وزجر، وتنبية، ورد لكلام متقدم، وقد تقع لتحقيق ما بعدها، والتنبية عليه))^(٣).

أو يجاب بجواب آخر على استشكال الطاهر: أنه لا يشترط في الآيات التي قبل ز هـ ذكر الشيء الذي يردع عنه ويذجر، فوجود ز هـ في أول الجملة دليل على أن المقصود بالآية الردع والذجر لدلالة الكلام على ذلك، وهذا الذي فهمه المفسرون ووضحوه في تفاسيرهم؛ لأن الأرجح في ز هـ حملها على الردع؛ لأنه الغالب^(٤).

قال الرازي عند قوله: ز كككك ب ك ز [العلق:٦]: ((فيه وجوه: أحدها أنه ردع وزجر لمن كفر بنعمة الله بطغيانه، وإن لم يذكر لدلالة الكلام))^(٥).

أو يقال: إن الله تعجب من كفر الكافر وتكبره، مع أن هذا الإنسان الكافر لم يقض ما أمره به من التأمل في دلائل الله تعالى، والتدبر في عجائب خلقه.

يقول الرازي: ((إن الإنسان المترفع المتكبر لم يقض ما أمر به من ترك التكبر؛ إذ المعنى: أن ذلك الإنسان الكافر لم يقض ما أمر به من التأمل في دلائل الله، والتدبر في عجائب خلقه))^(٦).

(١) ينظر: مغني اللبيب (ص ٢٥٠).

(٢) هو أحمد بن عمار بن أبي العباس المهدوي التميمي، أبو العباس، مقرئ أندلسي أصله من المهديّة بالقيروان (ت نحو ٤٤٠هـ). ينظر: البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة (ص ٧)، والأعلام (ج ١/ص ١٨٤).

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١١/ص ١٤٩).

(٤) ينظر: مغني اللبيب (ص ٢٤٩).

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٣٢/ص ١٩).

(٦) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٣١/ص ٥٦).

المبحث الخامس والعشرون: مشكل المعنى في سورة المطففين

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لِيَوْمَ نَدْعُ ثَمَارَهُمْ﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر في قوله: ﴿ثُمَّ لِيَوْمَ نَدْعُ ثَمَارَهُمْ﴾: ((في اتصال نظمه بما قبله غموض، وسكت عنه جميع المفسرين، عدا ابن عطية استشعر إشكالها))^(١).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

إن ظرف الزمان (اليوم) يأتي في القرآن ويفيد اليوم الماضي، أو الحاضر، أو المستقبل، ويجدد ذلك كله ظاهر الآية والسياق.

واستشكل الطاهر معنى اليوم في هذه الآية، مع أن المفسرين أجمعوا على أنه يوم في المستقبل، وهو يوم القيامة، والطاهر يرى ذلك؛ إلا أن هذا المعنى من حيث النظم عنده فيه غموض؛ لأن الآيات التي قبل هذه الآية تحكي عن يوم حاضر، وهو يوم من أيام الدنيا، حيث يقول تعالى: ﴿ثُمَّ لِيَوْمَ نَدْعُ ثَمَارَهُمْ﴾ في الدنيا، ﴿ثُمَّ لِيَوْمَ نَدْعُ ثَمَارَهُمْ﴾ في الدنيا، ﴿ثُمَّ لِيَوْمَ نَدْعُ ثَمَارَهُمْ﴾ في الدنيا، ﴿ثُمَّ لِيَوْمَ نَدْعُ ثَمَارَهُمْ﴾ في الدنيا، ثم قال بعد ذلك: ﴿ثُمَّ لِيَوْمَ نَدْعُ ثَمَارَهُمْ﴾.

وإذا كان ذلك كله في الدنيا فهل ضحك المؤمنين على الكفار في قوله: ﴿ثُمَّ لِيَوْمَ نَدْعُ ثَمَارَهُمْ﴾ حاصل في الدنيا؟

طبعاً: لا؛ لأن هذا المعنى يخالف الواقع والحال، وأن الضحك على الكفار حاصل في الآخرة جزاءً وفاقاً، فكما أن الكفار ضحكوا على المؤمنين في الدنيا وهو ضحك زائل، فإن المؤمنين سيضحكون على الكفار ضحكاً دائماً يوم القيامة.

قال الطاهر: ((وقوله: ﴿ثُمَّ لِيَوْمَ نَدْعُ ثَمَارَهُمْ﴾ في اتصال نظمه بما قبله غموض، وسكت عنه جميع المفسرين عدا ابن عطية، ذلك أن تعريف اليوم باللام مع كونه ظرفاً منصوباً يقتضي أن اليوم مراد به يومٌ حاضر في وقت نزول الآية، نظير وقت كلام المتكلم إذا

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٣٠/ص ٢١٥).

ثم إن كلمة (حتى) لانتهاء الغاية، فهذه الآية تقتضي أنهم صاروا منفكين عن كفرهم عند إتيان الرسول ﷺ، ثم قال بعد ذلك: ژ ژ ژ ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك، وهذا يقتضي أن كفرهم قد ازداد عند مجيء الرسول ﷺ، فحينئذ حصل بين الآية الأولى والآية الثانية مناقضة في الظاهر^(١).

وزاد الطاهر ابن عاشور وجهاً آخرًا في الإشكال حيث قال: ((ومما لم يذكره الفخر من وجه الإشكال: أن المشاهدة دلت على أن الذين كفروا لم ينفكوا عن الكفر في زمن مَّاء، وأن نصب المضارع بعد ژ چ ژ ينادي على أنه منصوب ب(أن) مضمرة بعد ژ چ ژ، فيقتضي أن إتيان البينة مستقبل، وذلك لا يستقيم؛ فإن البينة فسرت برسول من الله، وإتيان الرسول وقع قبل نزول هذه الآيات بسنين، وهم مستمرّون على ما هم عليه هؤلاء على كفرهم، وهؤلاء على شركهم^(٢))).

فيتلخص الإشكال في وجهين:

الوجه الأول: أن المعنى: لم يكن الذين كفروا من الفريقين منفكين عما هم عليه من الكفر حتى يأتيهم الرسول ﷺ، وحتى لانتهاء الغاية تقتضي أنهم انفكوا عن كفرهم عند إتيان الرسول ﷺ، وهو خلاف الواقع، ويناقضه قوله تعالى: ژ ژ ژ ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك، فإنه ظاهر في أن كفرهم قد زاد عند ذلك.

الوجه الآخر: أن الله ذكر في هذه الآيات أن الكفار لا ينفكون عن كفرهم إلا بعد مجيء الرسول إليهم، والرسول جاءهم قبل نزول هذه الآيات، ولم يحدثوا إيماناً، فكيف يذكر شيء في المستقبل وهو قد حصل لهم في الماضي.

ثالثاً: دفع الإشكال

إن سر الإشكال في الآية هو الإضمار في قوله تعالى: ژ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ، فقول: ژ چ چ چ چ چ چ چ منفيين عن ماذا؟، وما هو المحذوف والمقدر في الآية؟. وهذا الإشكال قد انبرى له العلماء بالدفع والإيضاح، واختلفوا في دفع ذلك إلى أقوال سأورد أهمها:

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٣٢/ص ٣٧).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٣٠/ص ٤٦٨).

القول الأول: تأويل متعلقٌ بـ **ث** **چ** بـ: منفكين عن الكفر، أي: أنهم لن يتركوا ما هم عليه من الكفر والشرك واليهودية والنصرانية قبل ما أن تجيء البينة وهو الرسول ﷺ.

وقال أصحاب هذا القول: إن الله سبحانه وتعالى حكى ما كانوا يقوله الكفار: إنهم لن يتركوا ما هم عليه من الكفر والشرك واليهودية والنصرانية قبل مجيء البينة، وهو الرسول ﷺ. ثم قال سبحانه تعالى: **ث** **ر** **ث** **ر** **خ**، يعني: أنهم كانوا يعدون اجتماع الكلمة والاتفاق على الحق إذا جاءهم الرسول، ثم ما فرقهم عن الحق وأقرهم على الكفر إلا مجيئه.

ونظيره في الكلام أن يقول الفقير الفاسق لمن يعظه: لست بمنفك مما أنا فيه حتى يرزقني الله تعالى الغنى، فيرزقه الله ﷻ ذلك فيزداد فسقاً، فيقول واعظه: لم تكن منفكاً عن الفسق حتى توسر، وما غمست رأسك في الفسق إلا بعد اليسار. يذكره ما كان يقوله توبيخاً وإلزاماً.

حكى هذا القول الزمخشري^(١)، ونقل هذا القول عنه جماعة من المفسرين، وحسنه الرازي^(٢).

فحاصل هذا القول: أن الآية الأولى من باب الحكاية لزعمهم، والآية الأخرى -وهي قوله سبحانه: **ث** **ر** **ث** **ر** **خ** - إلزام لهم، حكى الله تعالى كلامهم على سبيل التوبيخ والتعجيب.

ويتفرع على هذا القول قول آخر: وهو أنهم أولوا **ث** **چ** **چ** **چ** في قوله تعالى: **ث** **چ** **چ** **چ** **چ** بمعنى (إن) الاتصالية، والتقدير: وإن جاءتهم البينة^(٣).

فالمعنى: لم يكن الذين كفروا منفكين عن كفرهم وإن جاءتهم البينة. ويؤخذ على هذا القول ثلاثة مآخذ:

المآخذ الأول: قال الرازي: ((إن تفسير لفظة **ث** **چ** بهذا ليس من اللغة في شيء))^(٤).
المآخذ الثاني: أنه يتعقب على هذا القول أنهم لم يكونوا منفكين عن كفرهم في وقت من

(١) ينظر: الكشاف (ج ٤/ص ٧٨٨).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٣٢/ص ٣٨).

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٣٢/ص ٣٨)، وروح المعاني (ج ٣٠/ص ٢٠٣)، والتحرير والتنوير (ج ٣٠/ص ٤٧١).

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٣٢/ص ٣٨).

الأوقات حتى وقت أن تأتيهم البينة، لكن الواقع يخالف ذلك حيث شاهدنا من آمن بالبينة -وهو محمد ﷺ- بعد مجيئها من المشركين وأهل الكتاب.

قال شيخ الإسلام: ((هذا كلام بطل؛ لأنه لما بعث فقد آمن به خلق كثير منهم، ولم يتفرقوا كلهم عن الإيمان به))^(١).

المأخذ الثالث: أن معنى الآية لا يستقيم مع ما بعدها من الآيات. أي: لم يكن الذين كفروا منفيين عن كفرهم وإن جاءتهم البينة... وما تفرقوا إلا من بعد ما جاءتهم البينة.

القول الثاني: تأويل متعلقٌ بـ "ب" عن الشهادة للرسول ﷺ بالصدق قبل بعثته. فالمعنى: لم يكونوا منفيين عن ذكر الرسول ﷺ بالمناقب والفضائل إلى أن أتاهم، فحينئذ تفرقوا. أي: فلما بعث حسدوه وجحدوه، وهو كقوله تعالى: "ذُتْ تِ تِ تِ تِ تِ تِ تِ [البقرة: ٨٩]، وعلى هذا فيكون قوله تعالى: "ب" أنهم ما كانوا يسيئون القول في محمد ﷺ حتى بعث، فإنهم كانوا يسمونه بالأمين، فلما بعث عادوه وأساءوا القول فيه"^(٢).

لكن في هذا القول مأخذان:

المأخذ الأول: أن هذه الآية في خطاب المشركين وأهل الكتاب، ومن المعلوم أن المشركين ليس عندهم علم ولا إرهاصات في نبوة محمد ﷺ ولا في مبعثه كما كان عند أهل الكتاب. فإن قال قائل: إنهم كانوا يسمونه بالأمين قبل بعثته، فيقال: إن هذا ليس بدليل على أنهم يؤمنون بنبوته، وأنهم يعتقدون أنه سيرسل من عند الله، لكن يعتبرونه رجلاً من العرب تماثل بالأخلاق الحسنة وترك سفاسفها.

يقول شيخ الإسلام: ((لو كان المراد أنهم كانوا متفقين على تصديق الرسول حتى بعث لزم أن يكونوا كلهم كانوا يعرفونه قبل إرساله إليهم، وأنهم كلهم بعد إرساله تفرقوا واختلفوا، وكلاهما باطل، فكثير منهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني، ولم يكونوا يعرفون ما في الكتب من بعثته ومن أمور آخر))^(٣).

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ١٦/ص ٥٠٢).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٣٢/ص ٣٨)، وروح المعاني (ج ٣٠/ص ٢٠٣).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ١٦/ص ٥٠٢).

المأخذ الثاني: لو قدرنا المتعلق في ث چژ ب: منفكين عن مناقب الرسول لكان في الآية تكرر، أي: لم يكونوا منفكين عن البينة حتى تأتيهم البينة، أي: لم يكن الذين كفروا منفكين عن ذكر محمد بالمناقب والفضائل حتى يأتيهم محمد رسول الله ﷺ، وهذا ينبغي أن يسان عنه كلام الله.

القول الثالث: تأويل متعلق ث چژ ب: عن الدنيا.

فيكون المعنى: لم يكونوا لينفصلوا وينفكوا عن الدنيا ويبلغوا نهاية أعمارهم فموتوا حتى تأتيهم البينة^(١).

قال ابن عطية: ((ويتجه في معنى الآية قول ثالث بارع المعنى، وذلك أن يكون المراد: لم يكن هؤلاء القوم منفكين من أمر الله تعالى وقدرته ونظره لهم، حتى يبعث إليهم رسولاً منذراً تقوم عليهم به الحجة، وتتم على من آمن النعمة، فكأنه قال: ما كانوا ليتركوا سدى، ولهذا المعنى نظائر في كتاب الله تعالى))^(٢).

ورجحه ابن جزري، وقال: ((وهو الأظهر عندي أن المعنى: لم يكونوا لينفصلوا من الدنيا حتى بعث الله لهم سيدنا محمداً ﷺ، فقامت عليهم الحجة، لأنهم لو انفصلت الدنيا دون بعثه لقالوا: ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً، فلما بعث الله لم يبق لهم عذر ولا حجة، فث چژ على هذا كقولك: لا تبرح أو لا تزول حتى يكون كذا))^(٣).

فيكون قوله ث چژ بمعنى: متروكين، لا بمعنى: تاركين، أي: لم يكونوا جميعاً متروكين على ما هم عليه من الكفر والشرك حتى تأتيهم البينة، على معنى قوله تعالى: **ث گ گ گ گ گ گ گ** [القيامة: ٣٦]، وقوله: **ث ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ** [العنكبوت: ٢]، أي: لن يتركوا.

ولشيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - قول في ذلك نسوقه لشموله، وهو ضمن كلامه على هذه السورة في مجموع الفتاوى، قال: في معنى قوله تعالى: **ث گ گ گ گ گ گ گ** وهوؤلاء منفكين ثلاثة أقوال، ذكرها غير واحد من المفسرين:

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٢٠/ص ١٤١)، وتفسير البحر المحيط (ج ٨/ص ٤٩٥)، واللباب في علوم الكتاب (ج ٢٠/ص ٤٣٥)، وفتح القدير (ج ٥/ص ٦٧٣).
 (٢) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٥/ص ٤٧٩).
 (٣) ينظر: التسهيل (ج ٢/ص ٥٩٦).

هل المراد: لم يكونوا منفكين عن الكفر؟
أو: هل لم يكونوا مكذابين بمحمد حتى بعث، فلم يكونوا منفكين من محمد والتصديق
بنبوته حتى بعث؟.

أو المراد: أنهم لم يكونوا متروكين حتى يرسل إليهم رسول)).
وناقش تلك الأقوال وردّها كلها ثم قال: ((فقوله: ژ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ
أي: لم يكونوا متروكين باختيار أنفسهم يفعلون ما يهونه لا حجر عليهم، كما أن المنفك لا
حجر عليه، وهو لم يقل: مفكوكين، بل قال: ژ چ ژ، وهذا أحسن))، إلى أن قال:
(والمقصود أنهم لم يكونوا متروكين لا يؤمرون ولا ينهون ولا ترسل إليهم رسل.
والمعنى: أن الله لا يخليهم ولا يتركهم، فهو لا يفكهم حتى يعث إليهم رسولاً، وهذا
كقوله: ژ گ گ گ گ ژ، لا يؤمر، ولا ينهى، أي: أيظن أن هذا يكون؟ هذا ما لا يكون
ألبتة، بل لا بد أن يؤمر وينهى))^(١).

الترجيح

إن المتأمل في ظاهر الآية يجد أن الآية تبين حال الذين كفروا من الفريقين إلى وقت إتيان
الرسول ﷺ بقوله ﷻ: ژ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ
إلا بعد ما جاءتهم البينة، فبقوا على ما هم عليه من الديانة حتى أتتهم البينة، ولم تتعرض
الآية الأولى عن موقفهم بعد إتيان البينة، لكن الله سبحانه تعالى بينه بقوله: ژ ژ ژ ك ك
ك گ گ گ گ گ ژ، أي: وما تفرقوا إلا بعد مجيء البينة، ففريق عرف الحق، وآمن وفريق
عرف الحق وعاند وكفر به^(٢).

فهي لا تحكي قول المخالفين من أهل الكتاب والمشركين على سبيل التوبيخ والتعجيب،
مثل ما ذهب إليه الزمخشري والرازي والطاهر ابن عاشور.

ولم تتضمن مدحهم مطلقاً كما ظن من ظن أن معناها: أنهم لم ينتهوا ولم يؤمنوا حتى
يتبين لهم الحق.

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ١٦/ص ٤٩٥).

(٢) ينظر: روح المعاني (ج ٣٠/ص ٢٠٤).

ولا تتضمن ذمهم مطلقاً كما ظن من ظن أنهم لما جاءهم الرسول تفرقوا واختلّفوا بعد ما كانوا متفقين على التصديق به، فلما جاءهم خالفوا ذلك.

بل الآيات في سورة البينة تحكي عن واقع الحال، وهو أنه لا بد من إرسال الرسول إليهم بالبينات مبشراً ومنذراً، فيؤمن به البعض ويكفر البعض، فهي تتضمن مدح من آمن منهم بالرسول ﷺ، وذم من لم يؤمن به، فهي كما قال تعالى: ﴿ثَبَّتْ ثَابِتَاتٌ فَبَاتَتْ فَبَاتَاتٌ فَكُنَّ فَكُنَّاتٌ فَكُنَّ فَكُنَّاتٌ فَكُنَّ فَكُنَّاتٌ فَكُنَّ فَكُنَّاتٌ فَكُنَّ فَكُنَّاتٌ﴾ [البقرة: ٢٥٣].

وقال الله عن الذين كفروا بعد ما جاءهم الحق وعرفوا البينة: ﴿ثَبَّتْ ثَابِتَاتٌ فَبَاتَتْ فَبَاتَاتٌ فَكُنَّ فَكُنَّاتٌ فَكُنَّ فَكُنَّاتٌ فَكُنَّ فَكُنَّاتٌ فَكُنَّ فَكُنَّاتٌ﴾ [البقرة: ٨٩].

فالذين كفروا لم يكن الله ليتركهم حتى يبعث إليهم الرسول بالآيات البينات، فهذا معنى قوله: ﴿ثَبَّتْ ثَابِتَاتٌ فَبَاتَتْ فَبَاتَاتٌ فَكُنَّ فَكُنَّاتٌ فَكُنَّ فَكُنَّاتٌ فَكُنَّ فَكُنَّاتٌ فَكُنَّ فَكُنَّاتٌ فَكُنَّ فَكُنَّاتٌ﴾ كافر.

فتبين من ذلك كله أن الأصح في ﴿ثَبَّتْ ثَابِتَاتٌ﴾ معنى: متروكين، وبه يزول الإشكال الذي أورده الواحدي، وهذا الذي مال إليه شيخ الإسلام^(١)، وهو حاصل كلام المفسرين كما جاء في القول الثالث.

يقول الرازي: ((إن الله تعالى حكم على الكفار أنهم ما كانوا منفكين عن كفرهم إلى وقت مجيء الرسول، وكلمة ﴿ثَبَّتْ ثَابِتَاتٌ﴾ تقتضي أن يكون الحال بعد ذلك بخلاف ما كان قبل ذلك، والأمر هكذا كان؛ لأن ذلك المجموع ما بقوا على الكفر، بل تفرقوا، فمنهم من صار مؤمناً ومنهم من صار كافراً، ولما لم يبق حال أولئك الجمع بعد مجيء الرسول كما كان قبل مجيئه، وهذا ما يدل عليه لفظ ﴿ثَبَّتْ ثَابِتَاتٌ﴾^(٢)).

يقول ابن عثيمين في الآية: ((وهو خبر الله من الله في هذه الآية أنه لا يمكن أن ينفك هؤلاء الكفار من أهل الكتاب والمشركين حتى تأتيهم البينة، فلما جاءتهم البينة هل انفكوا عن دينهم، عن كفرهم وشركهم؟ الجواب: قال الله تعالى: ﴿ثَبَّتْ ثَابِتَاتٌ فَبَاتَتْ فَبَاتَاتٌ فَكُنَّ فَكُنَّاتٌ فَكُنَّ فَكُنَّاتٌ فَكُنَّ فَكُنَّاتٌ فَكُنَّ فَكُنَّاتٌ﴾ عن كفرهم وشركهم؟ الجواب: قال الله تعالى: ﴿ثَبَّتْ ثَابِتَاتٌ فَبَاتَتْ فَبَاتَاتٌ فَكُنَّ فَكُنَّاتٌ فَكُنَّ فَكُنَّاتٌ فَكُنَّ فَكُنَّاتٌ فَكُنَّ فَكُنَّاتٌ﴾

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ١٦/ص ٤٨٢) وما بعدها، فقد أطلال النفس في توضيح ودفع الإشكال.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٣٢/ص ٣٨).

الفصل الثاني: مشكل اللغة

المبحث الأول: مشكل اللغة في سورة الفاتحة

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ژ پ پ ژ

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((قد شاع ورود إشكال على وجه إرداف وصفه الرحمن بوصفه بالرحيم، مع أن شأن أهل البلاغة إذا أجروا وصفين في معنى واحد على موصوف في مقام الكمال أن يرتقوا من الأعم إلى الأخص، ومن القوي إلى الأقوى، كقولهم: شجاع باسل، وجواد فياض ، وعالم نحرير، وخطيب مصقع، وشاعر مفلق))^(١).

ثانياً: تحريف محل الإشكال

إن الله سمي نفسه ووصفها بأنه ژ پ پ ژ، وهما اسمان من أسمائه الحسنى، ووصفان لله تعالى، مشتقان من الرحمة على وجه المبالغة، والرحمن أشد مبالغة من الرحيم؛ لأن الرحمن: ذو الرحمة الشاملة لجميع الخلائق في الدنيا، وللمؤمنين في الآخرة، والرحيم: ذو الرحمة للمؤمنين يوم القيامة، وعلى هذا أكثر العلماء، وقد تقرر أن زيادة البناء تدل على زيادة المعنى، وفي كلام ابن جرير ما يفهم منه حكاية الاتفاق على هذا، وفي تفسير بعض السلف ما يدل عليه، كما قاله ابن كثير^(٢).

وذهب جمهور العلماء إلى أن "الرحمن" مشتق من الرحمة، مبني على المبالغة، ومعناه: ذو الرحمة الذي لا نظير له فيها، فلذلك لا يثنى ولا يجمع كما يثنى "الرحيم" ويجمع^(٣).

ومن زعم أن (الرحمن) غير مشتق، وأن العرب لا تعرف الرحمن، مستدلاً بقولهم الذي حكاه الله عنهم: ژ ڈ ڈ ژ ژ ژ ژ ك ك ژ [الفرقان: ٦٠] حتى رد الله عليهم ذلك بقوله: ژ ژ ژ ژ ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك [الإسراء: ١١٠]، فهو زعم باطل؛ لأن إنكارهم هذا إنما هو جُحود وعناد وتعنت في كفرهم؛ فإنه قد وجد في أشعارهم في الجاهلية تسمية الله تعالى

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

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١/ص ١٣٣)، وتفسير ابن كثير (ج ١/ص ١٢٦)، وفتح القدير (ج ١/ص ٢٣).

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١/ص ١٠٤).

بالرحمن.

قال ابن جرير: ((وقد أنشد لبعض الجاهلية الجُهَّال:

أَلَا ضَرَبْتَ تِلْكَ الْفِتَاةُ هَجِينَهَا أَلَا قَضَبَ الرَّحْمَنُ رَبِّي يَمِينَهَا^(١)

وقول الشاعر الجاهلي:

عَجَلْتُمْ عَلَيْنَا عَجَلْتَيْنَا عَلَيْكُمْ وَمَا يَشَاءُ الرَّحْمَنُ يَعْقِدُ وَيُطْلِقُ^(٢)

قال ابن الحصار^(٣): ((ومما يدل على الاشتقاق ما أخرجه الترمذي وصححه، عن عبد الرحمن بن عوف، أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «قال الله ﷻ: أنا الرحمن، خلقت الرحم، وشققت لها اسماً من اسمي، فمن وصلها وصلته، ومن قطعها قطعته»^(٤)، وهذا نص على الاشتقاق، فلا معنى للمخالفة والشقاق، وإنكار العرب له لجهلهم بالله، وبما وجب له))^(٥).

قال ابن عطية: ((الرحمن صفة مبالغة من الرحمة، ومعناها: أنه انتهى إلى غاية الرحمة، كما يدل على الانتهاء سكران وغضبان، وهي صفة تختص بالله، ولا تطلق على البشر، وهي أبلغ من فعيل، وفعيل أبلغ من فاعل؛ لأن راحماً يقال لمن رحم ولو مرة واحدة، ورحيم يقال لمن كثر منه ذلك، والرحمن النهاية في الرحمة))^(٦).

إذاً لا خلاف بين أهل اللغة في أن الوصفين دالان على المبالغة في صفة الرحمة، أي: تمكنها وتعلقها بكثير من المرحومين، وإنما الخلاف في طريقة استفادة المبالغة منهما.

(١) هذا البيت للشاعر الجاهلي الشنفرى الأزدي. وقد روي أن الشنفرى كان ممن آمن بالرحمن، وذكره في شعره، ولكن هذا البيت يشك في صحته، ولم ينقله الثقات. ينظر: الاشتقاق (ص ٥٨).

(٢) ينسب هذا البيت لسلامة بن جندل السَّعْدِي، ينظر: ديوانه (ص ١٩). وهذا البيت يعضد البيت السابق المشكوك في صحته.

(٣) هو علي بن محمد بن محمد، أبو الحسن الخزرجي الفاسي، مات سنة (٦١١هـ). ينظر: الوافي بالوفيات (ج ٢٢/ص ١٣١).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٦/٨، ح ٥٩٨٨).

(٥) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١/ص ١٠٤).

(٦) ينظر: المحرر الوجيز (ج ١/ص ٥٧).

ولذا استشكل جملة من المفسرين^(١) تقديم ما هو أبلغ من الوصفين على ما هو دونه، والقياس الترقى من الأعم إلى الأخص، كقولهم: فلان عالمٌ نحرير، وشجاع باسل، وجواد فياض^(٢).

فقد ذكر الزركشي: أن *ث* *پ* *ژ* جاء متقدماً على *ژ* *پ* *ژ*، ولو كان أبلغ لكان متأخراً عنه؛ لأنهم في كلامهم إنما يخرجون من الأدنى إلى الأعلى، فيقولون: فقيه عالم، وشجاع باسل، وجواد فياض، ولا يعكسون هذا لفساد المعنى؛ لأنه لو تقدم الأبلغ لكان الثاني داخلاً تحته، فلم يكن لذكره معنى^(٣).

ونقل الطاهر عن الجمهور: أن *ث* *پ* *ژ* أبلغ من *ژ* *پ* *ژ* بناءً على أن زيادة المبنى تؤذن بزيادة المعنى.

وقال: ((وإلى ذلك مال جمهور المحققين، فقد شاع ورود إشكال على وجه إرداف وصفه *ژ* *پ* *ژ* بوصفه *ب* *ژ* *پ* *ژ*، مع أن شأن أهل البلاغة إذا أجروا وصفين في معنى واحد على موصوف في مقام الكمال أن يرتقوا من الأعم إلى الأخص، ومن القوي إلى الأقوى، كقولهم: شجاع باسل، وجواد فياض...))^(٤).

ثالثاً: دفع الإشكال

قبل أن ندفع الإشكال يجب على كل مؤمن بأسماء الله وصفاته أن يعلم أن أسمائه كلها حسنى، قال الله تعالى: *ث* *ج* *ج* *ژ* [الأعراف: ١٨٠]، أي: بالغة في الحسن غايته، ولا يوجد في أسماء الله ما يكون فيه النقص، لا حقيقة ولا فرضاً، فكل أسماء الله تعالى ليس فيها نقصٌ بوجه من الوجوه.

قال ابن القيم: ((إن الرب أسماؤه كلها حسنى، ليس فيها اسم سوء، وأوصافه كلها كمال، ليس فيها صفة نقص، وأفعاله كلها حكمة، ليس فيها فعل خالٍ عن الحكمة والمصلحة، وله المثل الأعلى في السماوات والأرض، وهو العزيز الحكيم، موصوف بصفة

(١) كالزركشي، وابن عادل، ونقله الزركشي عن بعض أئمة البلاغة.

(٢) ينظر: الكشف (ج ١/ص ٥١).

(٣) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ٢/ص ٥٠٥).

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

الكمال، مذكور بنعوت الجلال، منزه عن الشبيه والمثال، ومنزه عما يصاد صفات كماله^(١).

ثم إن المبالغة في الكلام: أن يذكر المتكلم وصفاً، فيزيد فيه حتى يكون أبلغ في المعنى الذي قصده.

وهي ضربان: مبالغة بالوصف بأن يخرج إلى حد الاستحالة، ومنه قوله تعالى: **ثُ بَدِ □ □ □ □** [النور: ٣٥]، وقوله: **ثُ بَدِ □ □ □ □** [الأعراف: ٤٠].

ومبالغة بالصيغة: وصيغ المبالغة فعلاً ك(الرحمن)، وفعل ك(الرحيم)، وفعل ك(التواب)، وفعل ك(غفور)^(٢)، وهذا الذي نقصده في الآية.

وأيضاً ينبغي أن ننبه إلى مسألة مهمة، وهي لب الإشكال في الآية، وهي: أن كثيراً من المفسرين بنوا إشكالهم على قاعدة بلاغية، وهي الترقى في الوصفية من الأدنى إلى الأعلى، ومن الأعم إلى الأخص.

فيقال لهم: هذا حسن، وهو الأصل في صفات المخلوقين، وذلك لأنها تتفاوت في المرتبة والفعل، لكن هذا القول لا ينطبق في صفات الخالق التي هي كمال فوق كمال.

فقد ذكر الشيخ ابن عثيمين في القواعد المثلى: ((القاعدة الأولى: أسماء الله تعالى كلها حسنى)).

ثم قال: ((والحسن في أسماء الله تعالى يكون باعتبار كل اسم على انفراده، ويكون باعتبار جمعه إلى غيره، كالعزیز الحكيم، والرحمن الرحيم، فيحصل بجمع الاسم إلى الآخر كمال فوق كمال^(٣))).

وأيضاً: أقول على حسب قاعدة قوله تعالى: **ثُ ذُ ثُ ذُ ثُ ذُ ثُ ذُ** [الشورى: ١١]: فكما أن لله ذاتاً لا تشبه ذوات المخلوقين، فله صفات لا تشبه صفات المخلوقين، وإن القول في الصفات كقول في الذات.

(١) ينظر: طريق المحررتين (ج ١/ص ١٩٥).

(٢) ينظر: الإتقان في علوم القرآن (ج ٢/ص ٢٥٣).

(٣) ينظر: القواعد المثلى (ص ٧).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: ((القول في صفات الله كالقول في ذاته، فالله ليس كمثل شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فلذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل سائر الصفات))^(١).

فبعد أن تقرر هذا وآمنا به ننظر في وجه الإشكال في الآية، وأن لا يوصف الرحيم بالنقص لأن الرحمن أبلغ منها، لكن الذي يقصد من ذلك كله أن تسمية الله جل جلاله (بالرحمن) أنه اسم ووصف شامل وعام لكل ما تتضمنه الرحمة بخلاف (الرحيم) فإن العلماء قالوا إن وصف الله بالرحيم إنما هو وصف خاص يكون أثره على المؤمنين ولا يفيد ما يفيد اسم (الرحمن) الذي وسع كل شيء، ولأن الرحمن هو ذو الرحمة الشاملة لجميع الخلائق في الدنيا، وللمؤمنين في الآخرة، و الرحيم ذو الرحمة للمؤمنين يوم القيامة، لأن راحماً يقال لمن رحم ولو مرة واحدة، ورحيم يقال لمن كثر منه ذلك، والرحمن النهاية في الرحمة^(٢). فمن أجل ذلك اختلف العلماء في السر البلاغي في الآية من وصف الله بالرحيم، بعد ما وصفه بالرحمن، مع أنه تضمن ذلك وزيادة.

فقد اختلف أهل العلم في ژپ پژ هل هما بمعنى واحد؟، أو مختلفين؟. فذهب بعضهم إلى أنهما بمعنى واحد، كـ"ندمان، ونديم"، ثم اختلف هؤلاء على قولين: فمنهم من قال: يدلان على معنى واحد، والعطف من باب التوكيد اللفظي^(٣). واستدلوا بحديث: «رحمن الدنيا والآخرة، ورحيمهما، تعطي من تشاء، وتمنع من تشاء، ارحمني رحمة تغنيني بها عن رحمة من سواك»، وحديث: «اللهم كاشف الغم، مفرج الهم، مجيب دعوة المضطرين إذا دعوك، رحمن الدنيا والآخرة، ورحيمهما، فارحمني في حاجتي هذه بقضائها ونجاحها، رحمةً تغنيني بها عن رحمة من سواك». لكن هاتين الروايتين ضعيفتان^(٤).

(١) ينظر: الرسالة التدمرية (ص ٢٠).

(٢) ينظر: المحرر الوجيز (ج ١/ص ٥٧).

(٣) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ١/ص ١٤٨).

(٤) الحديث الأول: أخرجه الطبراني (ج ٢٠/ص ١٥٤، ح ٣٢٣) من طريق نصر بن مرزوق العمري، عن وهب الله بن راشد، عن يونس بن يزيد، عن الزهري، عن ابن المسيب، عن معاذ به. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (ج ١٠/ص ١٨٦): ((فيه نصر بن مرزوق، ولم أعرفه، وبقيه رجاله ثقات، إلا أن سعيد بن المسيب لم يسمع من

قال الزركشي: ((ومن قال: إنهما بمعنى واحد، فهو قول فاسد؛ لأنه لو كان كذلك لتساويا في التقديم والتأخير، وهو ممتنع))^(١).

قال الطاهر: ((ينسب إلى قطرب أن "الرحمن" و"الرحيم" يدلان على معنى واحد من الصفة المشبهة، فهما متساويان، وجعل الجمع بينهما في الآية من قبيل التوكيد اللفظي، ومال إليه الزجاج)). ثم قال: ((وهو وجه ضعيف؛ إذ التوكيد خلاف الأصل، والتأسيس خير من التأكيد، والمقام هنا بعيد عن مقتضى التوكيد)) ثم قال: ((وقد ذُكرت وجوه في الجمع بين الصفتين ليست بمقنعة))^(٢).

ومنهم من قال: لما تسمى مسيلمة -لعنه الله- بـ"الرحمن"، قال الله تعالى لنفسه: "الرحمن الرحيم" فلما تسمى غيره تعالى بالرحمن، جيء بلفظ الرحيم ليقطع التوهم بذلك، فإنه لا يوصف بالرحمن الرحيم إلا الله تعالى^(٣).

قال ابن عادل: ((وهذا ضعيف جداً، فإن تسميته بذلك غير معتد بها ألبتة، وأيضاً فإن ز أ ب ب ب ب نزلت قبل ظهور أمر مسيلمة^(٤))).

ومنهم من قال: إنهما مختلفتان بالمعنى، ثم اختلفوا في سبب تقديم ز ب ب على ز ب ب إلى أقوال:

القول الأول: ليتناول الوصفان منها ما عظم وما دق.

=

معاذ)).

والثاني: أخرجه الحاكم في المستدرک (ج ١/ص ٥١٥، ح ١٨٩٨) من طريق محمد بن أحمد بن بالويه، عن إبراهيم بن عبد الله بن مسلم، عن حجاج بن المنهال، عن عبد الله بن عمر النميري، عن يونس بن يزيد الأيلي، عن الحكم بن عبد الله الأيلي، عن القاسم بن محمد، عن عائشة به، وهذا حديث صحيح غير أنهما لم يحتجا بالحكم بن عبد الله الأيلي. وقد حكم عليه الألباني في ضعيف الترغيب والترهيب (ح ١١٤٣) بالوضع.

وجاء عن أنس رضي الله عنه: ((رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما، تعطيهما من تشاء، وتمنع منهما من تشاء، ارحمني رحمة تغنيني بها عن رحمة من سواك)). حسنه الألباني في صحيح الترغيب (ح ١٨٢١).

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ٢/ص ٥٠٦).

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

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ١٢٦).

(٤) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ١/ص ١٤٨).

قال الزمخشري: ((فإن قلت: فلم قدم ما هو أبلغ من الوصفين على ما هو دونه، والقياس التزقي من الأدنى إلى الأعلى، كقولهم: فلان عالم نحرير وشجاع باسل؟. قلت لما قال: ژ پ ژ فتناول جلائل النعم وعظائمها وأصولها، أردفه بژ پ ژ كالتئمة والرديف؛ ليتناول ما دق منها))^(١).

وضعف هذا القول الزركشي، وقال: ((إن "الرحمن" علم لا صفة، وهو قول ابن مالك، وأجاب الواحد في البسيط بأنه لما كان "الرحمن" كالعلم - إذ لا يوصف به إلا الله - قدم؛ لأن حكم الأعلام وغيرها من المعارف أن يبدأ بها، ثم يتبع الأنكر))^(٢).

القول الثاني: أن اسم (الرحمن) متعلق بذاته، ولا يجوز أن يطلق على غيره، وهذا من باب عطف النعت على النعت، وقدم النعت الأول لأنه خاص بذات الله، وعلى هذا فيكون اسم الله الذي لم يسم به أحد غيره، ووصفه أولاً بالرحمن الذي منع من التسمية به لغيره أولى بالتقديم من غيره من الأسماء المشتركة.

قال الطبري: ((وكانَ لله -جلَّ ذكره- أسماءٌ قد حَرَّمَ على خلقه أن يتسمَّوا بها، خَصَّ بها نفسه دونهم، وذلك مثلُ "الله" و"الرحمن" و"الخالق"، وأسماءٌ أباحَ لهم أن يُسمِّيَ بعضهم بعضًا بها، وذلك: كـ"الرحيم" و"السميع" و"البصير" و"الكريم"، وما أشبه ذلك من الأسماء، فكان الواجب أن تقدِّم أسماءه التي هي له خاصة دون جميع خلقه؛ ليعرف السامعُ ذلك مَنْ توجَّه إليه الحمد والتمجيدُ، ثم يُتبع ذلك بأسمائه التي قد تسمى بها غيره، بعد علم المخاطب أو السامع من توجَّه إليه ما يتلو ذلك من المعاني))^(٣).

وقال: ((فژ پ پ ژ واقع مواقع نعوت الأسماء اللواتي هنّ توابعُها، بعد تقدم الأسماء عليها، فهذا وجه تقديم اسم الله الذي هو "الله" على اسمه الذي هو "الرحمن"، واسمه الذي هو "الرحمن" على اسمه الذي هو "الرحيم")).

قال أحمد شاكر معلقاً على هذا القول: ((هذا الاحتجاج من أجود ما قيل، ودقته تدل

(١) ينظر: الكشاف (ج ١/ص ٥١).

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ٢/ص ٥٠٦).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ١/ص ١٣٣).

على حسن نظر أبي جعفر فيما يعرض له، وتفسيره كله شاهد على ذلك))^(١).

قال ابن كثير: ((الحاصل أن من أسمائه تعالى ما يسمى به غيره، ومنها ما لا يسمى به غيره، كاسم "الله" و"الرحمن" و"الخالق" و"الرزاق" ونحو ذلك؛ فلهذا بدأ باسم "الله"، ووصفه بـ"الرحمن"؛ لأنه أخص وأعرف من "الرحيم"؛ ولأن التسمية أولاً إنما تكون بأشرف الأسماء، فلهذا ابتداء بالأخص فالأخص))^(٢).

وقال الطاهر: ((إن تقدمت ز پ على ز پز لأن الصيغة الدالة على الاتصاف الذاتي أولى بالتقديم في التوصيف من الصفة الدالة على كثرة متعلقاتها))^(٣).

القول الثالث: العكس، فجعلوا: ز پز أشد مبالغة من ز پ؛ لأنه أكد به، والتأكيد لا يكون إلا أقوى من المؤكد.

ويرد على هذا القول في ما ذكر أول الكلام في دفع الإشكال، وهو أن صفاته ليست كصفات المخلوقين، ونفى ابن كثير أن يكون هذا من باب التوكيد^(٤).

القول الرابع: أن (الرحمن الرحيم) بينهما عموم وخصوص نسبي.

ف(الرحمن) أعم من جهة وأخص من جهة، و(الرحيم) أخص من جهة وأعم من جهة أخرى.

أما خصوص (الرحمن) فمن حيث لا يسمى به إلا الله تعالى، وأما عمومه فمن حيث إنه يشمل جميع الموجودات من طريق الخلق والرزق والنفع، وأما عموم (الرحيم) فاشترك تسمية الخلق به، وأما خصوصه فرجوعه إلى اللطف بالمؤمنين والتوفيق لهم خاصة.^(٥)

قال القرطبي: ((فـ"الرحمن" خاص الاسم، عام الفعل، و"الرحيم" عام الاسم، خاص الفعل، وحكى هذا القول عن الجمهور))^(٦).

(١) ينظر: حاشية تفسير الطبري (ج ١/ص ١٣٣).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ١٢٦).

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

(٤) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ١٢٦).

(٥) ينظر: كتاب الكليات لأبي البقاء الكفوي (ص ٤٦٧).

(٦) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ١/ص ١٠٥).

فقدم ژ پ ژ لأنه خاص بذاته ولم يسم به أحد غيره، ولأنها عامة لكل الخلق، وأما ژ پ
ژ فيطلق على غيره تعالى، وأما صفة خصوصه فلأن رحمته في الآخرة لا تشمل إلا المؤمن.

القول الخامس: إن جهة المبالغة فيهما مختلفة، فالمبالغة الأولى من حيث الصفة، والثاني

من حيث الفعل.

قال أبو حيان: ((الذي يظهر أن جهة المبالغة مختلفة، فلذلك جمع بينهما، فلا يكون من
باب التوكيد، فمبالغة فعلان مثل غضبان وسكران من حيث الامتلاء والغلبة، ومبالغة فاعيل
من حيث التكرار والوقوع بمحال الرحمة، ولذلك لا يتعدى فعلان ويتعدى فاعيل))^(١).

فقدم ما هو وصف على ما هو فعل؛ لأنه سبحانه وتعالى اتصف بالرحمة الواسعة، ثم
فعلها ووصل أثر الرحمة إلى المرحومين من خلقه.

فژ پ ژ أي: ذو الرحمة الواسعة؛ ولهذا جاء على وزن "فَعْلان" الذي يدل على السعة.
وژ پ ژ أي: الموصل للرحمة لمن يشاء من عباده؛ ولهذا جاءت على وزن "فَعِيل" الدال
على وقوع الفعل، وإيصال الرحمة إلى المرحوم.

قال ابن القيم: ((وأما الجمع بين ژ پ پ ژ ففيه معنى هو أحسن من المعاني المذكورة،
وهو أن ژ پ ژ دال على الصفة القائمة به سبحانه، وژ پ ژ دال على تعلقها بالمرحوم،
فكان الأول للوصف والثاني للفعل، فالأول دال أن الرحمة صفته، والثاني دال على أنه يرحم
خلقه برحمته.

وإذا أردت فهم هذا فتأمل قوله: ژ □ □ □ ژ [الأحزاب: ٤٣]، وقوله: ژ □ □ □ ژ
[التوبة: ١١٧]، ولم يجيء قط "رحمن بهم"، فعلم أن الرحمن هو الموصوف بالرحمة، ورحيم هو
الراحم برحمته))، ثم قال: ((وهذه نكتة لا تكاد تجدها في كتاب))^(٢).

وقال ابن عثيمين في قوله تعالى: ژ پ پ ژ: ((ژ پ ژ صفة للفظ الجلالة، وژ پ ژ صفة
أخرى، وژ پ ژ هو ذو الرحمة الواسعة؛ وژ پ ژ هو ذو الرحمة الواصلة؛ فژ پ ژ وصفه،
وژ پ ژ فعله؛ ولو أنه جيء بژ پ ژ وحده، أو بژ پ ژ وحده لشمل الوصف والفعل،

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ١/ص ٣١).

(٢) ينظر: بدائع الفوائد (ج ١/ص ٢٨).

لكن إذا اقترنا فُسْرَ ثِ پِ ثِ بالوصف، وِثِ پِ ثِ بالفعل^(١).
وقال الزركشي في البرهان: ((التحقيق أن صيغ المبالغة قسمان:
أحدهما: ما تحصل المبالغة فيه بحسب زيادة الفعل.

والثاني: ما تحصل المبالغة فيه بحسب تعدد المفعولات، ولا شك أن تعددها لا يوجب
للفعل زيادة؛ إذ الفعل الواحد قد يقع على جماعة متعددين، وعلى هذا القسم تنزل صفاته
تعالى، ويرتفع الإشكال^(٢).

فالمقصود أن المبالغة في زيادة الفعل مثل: ثِ پِ ثِ، وهو أن أثر اسم الرحمن على
المخلوقين لا يقتصر على أنه يرحم لا غير، بل إن هذه الصفة تلزم الرفق والعطف وغير ذلك
مما تتضمنه صفة الرحمة، ثم وصف نفسه بـثِ پِ ثِ، والمبالغة فيها من حيث كثرة أفراد
المرحومين الذين شملتهم صفة الرحمة، فتكرار الرحمة على الخلق ووقوعها على من يأس وقنط
منها كل ذلك بسبب أن رحمته وسعت كل شيء، وأنه غالب لا يعجزه شيء، فلذلك قدم
ثِ پِ ثِ على ثِ پِ ثِ.

فقدم ما هو وصف على ما هو فعل؛ لأنه سبحانه وتعالى اتصف بالرحمة الواسعة، ثم
فعلها، ووصل أثر الرحمة إلى المرحومين من خلقه.

الترجيح

إن الأقوال السابقة كلها أقوال تتعاضد، وإن ثِ پِ ثِ پِ ثِ صفتان ثابتتان لله وَعَلَيْكَ قد وصف
بهما نفسه، وفيهما من المبالغة ما فيهما، سواء أكانت هذه أو تلك، فالمهم أن تلك
الصيغتين في كل منهما مبالغة، وقدام ثِ پِ ثِ على ثِ پِ ثِ لحكم وأسرار علمنا منها ما علمنا،
وجهلنا منها ما جهلنا، وعندما ذكر ابن عطية شيئاً من هذه الأقوال ذكر أنها كلها أقوال
تتعاضد^(٣).

(١) ينظر: تفسير الفاتحة والبقرة لابن عثيمين (ج ١/ص ١١).

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ٢/ص ٥٠٥).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج ١/ص ٥٧).

المبحث الثاني: مشكل اللغة في سورة البقرة

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: **ث ج ج ج ج ج ج ج**

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((إن قول الله تعالى: **ث ج ج ج ج ج ج ج** يقتضي بحسب الوضع نفي مدلول كاد، فإن مدلولها المقاربة، ونفي مقاربة الفعل يقتضي عدم وقوعه بالأولى.

فيقال: أني يجتمع ذلك مع وقوع ذبحها بقوله: **ث ج ج**، فما الوجه القالع للإشكال؟^(١).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

إن (كاد) - كما قال النحويون - من أفعال المقاربة، وضع لدنو الخبر حصولاً، وهو بمعنى: همّ ولم يفعل.

فقولهم: كاد يفعل، قارب الفعل ولم يفعل، وإن معنى "ما كاد يفعل": ما قارب الفعل، فخبيرها منفي دائماً، أما إذا كانت منفية فواضح؛ لأنه إذا انتفت مقاربة الفعل انتفى عقلاً حصول ذلك الفعل، ودليله قوله تعالى: **ث ج ج ج ج ج ج ج** [النور: ٤٠] هو أبلغ في نفي رؤية من لم يرها؛ لأن من لم ير قد يقارب الرؤية، بخلاف من لم ير ولم يقارب.

ولأن الإخبار بقرب الشيء يقتضي عرفاً عدم حصوله، وإلا لكان الإخبار حينئذ بحصوله لا بمقاربة حصوله؛ إذ لا يحسن في العرف أن يقال لمن صلى: قارب الصلاة، وإن كان ما صلى حتى قارب.

فإذا قال قائل: "كاد زيد يبكي" فمعناه: قارب زيد البكاء، فالمقاربة ثابتة، ونفس البكاء منتفٍ.

فإذا قال: "لم يكذب يبكي" فمعناه: لم يقارب البكاء، فمقاربة البكاء منتفية، ونفس البكاء منتفٍ انتفاءً أبعد من انتفائه عند ثبوت المقاربة^(٢).

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

(٢) ينظر: كتاب الكليات (ج ١/ص ٧٤٩)، والدر المصون (ج ١/ص ٨١)، وروح المعاني (ج ١/ص ٢٩٢)، ومغني اللبيب (ص ٨٦٨)، وحاشية الخضري على ابن عقيل (ج ١/ص ٢٨٥).

فمعنى "كاد يفعل" قارب الفعل ولم يفعل، و"ما كاد يفعل" ما قارب الفعل فضلاً عن أن يفعل، فنفي الفعل لازم من نفي المقاربة عقلاً.

ويشكل على هذه القاعدة النحوية أنها خلاف الآية المطلب، فإن قوله: *ژ چ چژ چژ يدل على عدم القرب من ذبحها، لكن الواقع خلاف ذلك، فإنه قد حصل الذبح، وهذا يوهم التناقض بين الآية وبين القاعدة النحوية.*

لذا استشكل العلماء هذه الآية، وأجابوا على ذلك بأجوبة كثيرة.

قال الطاهر: ((إن *ژ چ چژ چژ* يقتضي بحسب الوضع نفي مدلول كاد، فإن مدلولها المقاربة، ونفي مقاربة الفعل يقتضي عدم وقوعه بالأولى، فيقال: أني يجتمع ذلك مع وقوع ذبحها بقوله: *ژ چژ*)).^(١)

ثالثاً: دفع الإشكال

اختلف النحويون في مدلول (كاد) على ستة مذاهب:

الأول: أن إثباتها إثبات، ونفيها نفي، كغيرها من الأفعال، وخبرها منفي دائماً.

الثاني: أنها تفيد الدلالة على وقوع الفعل بعسر، وهو مذهب ابن جني.

الثالث: أن إثباتها نفي، ونفيها إثبات، فإذا قيل: "كاد يفعل" فمعناه أنه لم يفعله، بدليل

قوله: *ژ ژ و و ژ [الإسراء: ٧٣]*، وإذا قيل: "لم يكد يفعل" فمعناه أنه فعله، بدليل قوله: *ژ چ چژ*، واشتهر هذا بين أهل الإعراب، حتى ألغز فيه أبو العلاء المعري بقوله:

أُحْوِيَّ هَذَا الْعَصْرَ مَا هِيَ لَفْظَةٌ أَتَتْ فِي لَسَانِي جُرْهُمَ وَتَمُودَ

إِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي صُورَةِ الْجَحْدِ أَثْبَتَتْ وَإِنْ أُثْبِتَتْ قَامَتْ مَقَامَ جُحُودِ^(٢)

قال الطاهر: ((وعندي أن هذا هو الحق، وهو أن نفيها في معنى الإثبات، وذلك لأنهم

لما وجدوها في حالة الإثبات مفيدة معنى النفي جعلوا نفيها بالعكس، كما فعلوا في (لو)

و(لولا)، ويشهد لذلك مواضع استعمال نفيها، فإنك تجد جميعها بمعنى مقاربة النفي، لا نفي

المقاربة، ولعل ذلك من قبيل القلب المطرد، فيكون قولهم: "ما كاد يفعل" و"لم يكد يفعل"

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

(٢) ينظر: مغني اللبيب (ص ٨٦٨)، والدر المصون (ج ١/ص ٨١).

بمعنى: كاد ما يفعل^(١).

الرابع: التفصيل في النفي بين المضارع والماضي، فنفي المضارع نفي، ونفي الماضي إثبات، بدليل: ژ چ چ چ ژ، وقوله: ژ ژ ه ژ مع أنه لم ير شيئاً، وهذا حكاة ابن أبي الربيع^(٢) في شرح الجمل، وقال إنه الصحيح.

الخامس: أنها في النفي تكون للإثبات إذا كان ما بعدها متصلاً بما قبلها ومتعلقاً به، كقولك: ما كدت أصل إلى مكة حتى طفت بالبيت الحرام، ومنه قوله تعالى: ژ چ چ چ ژ.

السادس: أنها من قبيل القلب الشائع، فزعم بعضهم أن قولهم: "ما كاد يفعل" وهم يريدون أنه كاد ما يفعل، إن ذلك من قبيل القلب الشائع، وهو قريب من القول الثالث^(٣).

فالمراجع من هذه الأقوال هو القول الأول، وهو قول عامة المعربين أن (كاد) فعل ناقص أتى منه الماضي والمضارع فقط، له اسم مرفوع، وخبر مضارع مجرد من أن، ومعناها: قارب، فنفيها نفي للمقاربة، وإثباتها إثبات للمقاربة، فهي كغيرها من الأفعال وجوباً ونفيّاً، وخبرها منفي دائماً^(٤).

قال أبو حيان: ((وهو القول الصحيح))^(٥).

وقال الزركشي: ((هو القول المختار))^(٦).

وقال ابن هشام: ((والصواب أن حكمها حكم سائر الأفعال))^(٧).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١/ص ٥٥٩).

(٢) هو عبيد الله بن أحمد بن عبيد الله، ابن أبي الربيع القرشي الأموي العثماني الإشبيلي، إمام النحو في زمانه، من كتبه "شرح كتاب سيبويه" و"شرح الجمل" عشر مجلدات، مات سنة (٦٨٨هـ). ينظر: الأعلام (ج ٤/ص ١٩١).

(٣) ينظر: مغني اللبيب (ص ٨٦٩)، والبرهان في علوم القرآن (ج ٤/ص ١٣٦)، ومباحث في علوم القرآن (ج ١/ص ٢١٦).

(٤) ينظر: إعراب القرآن لابن سيده (ج ١/ص ١٩٣)، ومغني اللبيب (ص ٨٦٩)، وتهذيب اللغة (ج ٣/ص ٣٩٨)، وحاشية الخضري على ابن عقيل (ج ١/ص ٢٨٥)، وتفسير البحر المحيط (ج ١/ص ٤٢٣)، والبرهان في علوم القرآن (ج ٤/ص ١٣٦)، ومباحث في علوم القرآن (ج ١/ص ٢١٦).

(٥) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ١/ص ٤٢٣).

(٦) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ٤/ص ١٣٦).

(٧) ينظر: مغني اللبيب (ص ٨٦٩).

وقال الألويسي: ((والحق أنها في الإثبات والنفي كسائر الأفعال))^(١).

وذلك لأن معناها المقاربة، فمعنى "كاد يفعل": قارب الفعل، أما إذا كانت منفية فواضح؛ لأنه إذا انتفت مقاربة الفعل اقتضى عقلاً عدم حصوله، ويدل عليه قوله تعالى: *ثُ لَمْ يَرَهُهُ يُرْ، وَلِهَذَا كَانَ أَبْلَغَ مِنْ قَوْلِهِ: "لَمْ يَرَهَا"؛ لِأَنَّ مَنْ لَمْ يَرِ قَدْ يَقَارِبُ الرَّؤْيَةَ.* والذي أدى إلى اختلاف العلماء في مفاد مدلول (كاد) هو قوله تعالى: *ثُ لَمْ يَرَهُهُ يُرْ، وَلِهَذَا كَانَ أَبْلَغَ مِنْ قَوْلِهِ: "لَمْ يَرَهَا"؛ لِأَنَّ مَنْ لَمْ يَرِ قَدْ يَقَارِبُ الرَّؤْيَةَ.*

والذي أدى إلى اختلاف العلماء في مفاد مدلول (كاد) هو قوله تعالى: *ثُ لَمْ يَرَهُهُ يُرْ، وَلِهَذَا كَانَ أَبْلَغَ مِنْ قَوْلِهِ: "لَمْ يَرَهَا"؛ لِأَنَّ مَنْ لَمْ يَرِ قَدْ يَقَارِبُ الرَّؤْيَةَ.*

فإن (كاد) منفية مع إثبات الفعل لهم في قوله: *ثُ لَمْ يَرَهُهُ يُرْ، وَلِهَذَا كَانَ أَبْلَغَ مِنْ قَوْلِهِ: "لَمْ يَرَهَا"؛ لِأَنَّ مَنْ لَمْ يَرِ قَدْ يَقَارِبُ الرَّؤْيَةَ.* وهذا خلاف للأصل، فاستدلوا بهذه الآية على أقوالهم، فيقال: إن القاعدة على أصلها، والعلماء خرَّجوا الآية على عدة أقوال وتوجيهات:

القول الأول: إنه يحمل على اختلاف الوقتين، فالآية تضمنت كلامين مضمون كل واحد منهما في وقت غير وقت الآخر، والتقدير: فذبحوها بعد أن كانوا بعداء من ذبحها غير مقاربين له.

وبيان ذلك أن جملة: *ثُ لَمْ يَرَهُهُ يُرْ، وَلِهَذَا كَانَ أَبْلَغَ مِنْ قَوْلِهِ: "لَمْ يَرَهَا"؛ لِأَنَّ مَنْ لَمْ يَرِ قَدْ يَقَارِبُ الرَّؤْيَةَ.* تحمل على الاستئناف، وعلى اختلاف الزمنين: زمن نفي المقاربة، وزمن الذبح؛ إذ المعنى: وما قاربوا ذبحها قبل ذلك، وإنما وقع الذبح بعد أن نفى مقارنته، فالمعنى: أنهم تعسروا في ذبحها، ثم ذبحوها بعد ذلك.

وإلى هذا ذهب ابن مالك في (الكافية) إذ قال:

وَبُثُّوتُ كَادٌ يُنْفَى الْخَبْرُ وَحِينَ يَنْفَى كَادَ ذَلِكَ أَجْدَرُ
وغير ذَا على كَلَامَيْنِ يَرِدُ كَوَلَدَتْ هَنْدٌ وَلَمْ تُكَدِّ تَلِدُ^(٢)

قال أبو حيان: ((وأمّا الآية فقد اختلف زمان نفي المقاربة والذبح؛ إذ المعنى: وما قاربوا ذبحها قبل ذلك، أي: وقع الذبح بعد أن نفى مقارنته، فالمعنى: أنهم تعسروا في ذبحها، ثم ذبحوها بعد ذلك.

قيل: والسبب الذي لأجله ما كادوا يذبحون هو: إمّا غلاء ثمنها، وإمّا خوف فضيحة

(١) ينظر: روح المعاني (ج ١/ص ٢٩٣).

(٢) ينظر: شرح الكافية الشافية لابن مالك (ج ١/ص ٤٦٦).

القاتل، وإما قلة انقياد وتعنت على الأنبياء على ما عهد منهم^(١).

قال الألوسي: ((والنفي والإثبات في الآية محمولان على اختلاف الوقتين، أو الاعتبارين، فلا تناقض؛ إذ من شرطه اتحاد الزمان والاعتبار، والمعنى: أنهم ما قاربوا ذبحها حتى انقطعت تعليلاتهم، وما كادوا من الذبح خوفاً من الفضيحة، أو استثقلاً لغلو ثمنها^(٢))).

القول الثاني: أنه عبر بنفي مقارنة الفعل عن شدة تعنتهم وعسرهم في الفعل، فنفي مقارنة الفعل كان قبل الذبح حين كرروا السؤال وأظهروا المطال^(٣).

وبيان ذلك: أن جملة: **ث ج ج** تحمل على الحال، وفيه إشارة إلى أن مماطلتهم قارنت أول أزمنة الذبح.

فعن ابن عباس: ((كادوا ألا يفعلوا، ولم يكن ذلك الذي أرادوا؛ لأنهم أرادوا ألا يذبحوها^(٤))).

قال ابن كثير: ((يعني: أنهم مع هذا البيان، وهذه الأسئلة والأجوبة، والإيضاح، ما ذبحوها إلا بعد الجهد، وفي هذا ذم لهم، وذلك أنه لم يكن غرضهم إلا التعنت، فلهذا ما كادوا يذبحونها^(٥))).

قال الزركشي: ((فأما قوله تعالى: **ث ج ج** فإنها منفية مع إثبات الفعل لهم في قوله: **ث ج**، ووجهه: أنه إخبار عن حالهم في أول الأمر، فإنهم كانوا أولاً بعداء من ذبحها، بدليل ما ذكر الله عنهم من تعنتهم، وحصول الفعل إنما فهمناه من دليل آخر، وهو قوله: **ث ج** **ث**^(٦))).

قال الطاهر: ((فأما على وجه الاستئناف فيمكن الجواب بأن نفي مقارنة الفعل كان قبل الذبح حين كرروا السؤال وأظهروا المطال، ثم وقع الذبح بعد ذلك، وقد أجاب بمثل هذا

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ١/ص ٤٢٣).

(٢) ينظر: روح المعاني (ج ١/ص ٢٩٣).

(٣) ينظر: الدر المصون (ج ١/ص ١٧٦).

(٤) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢/ص ٢١٩)، وعنه قال: ((كل شيء في القرآن "كاد" أو "كادوا" أو "لو" فإنه لا يكون)).

(٥) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ٣٠١).

(٦) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ٤/ص ١٣٧).

جماعة، يعنون: كأن الفعل وقع فجأة بعد أن كانوا بمعزل عنه، على أنه مبني على جعل الواو استثنافاً، وقد علمتم بعده»^(١).

الترجيح

إن الاستدلال بقوله تعالى: **ثَ جَ جَ جَ** على وقوع الفعل من عدمه لا يصح، لكن قد يأتي في السياق ما يدل على المعنى الآخر، وهو: وقوع الفعل بعد جهد أو ممانعة، وهذا المعنى فيه معنى نفي المقاربة، فلم يزل به أصل الوضع تماماً -وهو نفي المقاربة- وإن كان المعنى قد اختلف.

فالجواب عن الاستدلال بقوله تعالى: **ثَ جَ جَ جَ** أنه لا يدل على وقوع الفعل لولا ما سبق من قوله تعالى: **ثَ جَ**، فعلى هذا متى ما كان في الكلام قرينة تدل على وقوع الفعل فإن الجملة تفيد الوقوع بدلالة السياق والقرينة، لا بدلالة فعل (كاد).

جاء في شرح الكافية: ((قد يجيء مع قولك: "ما كاد زيد يخرج" قرينة تدل على ثبوت الخروج بعد انتفائه وبعد انتفاء القرب منه، فتكون تلك القرينة دالة على ثبوت مضمون خبر (كاد) في وقت بعد وقت انتفائه وانتفاء القرب منه، لا لفظ (كاد)، ولا تنافي بين انتفاء الشيء في وقت وثبوته في وقت آخر، وإنما التناقض بين ثبوت الشيء وانتفائه في وقت واحد، فلا يكون إذن نفي (كاد) مفيداً لثبوت مضمون خبره، بل المفيد لثبوته تلك القرينة، فإن حصلت قرينة هكذا قلنا بثبوت مضمون خبر (كاد) بعد انتفائه، كما في قوله تعالى: **ثَ جَ جَ** أي: ما كادوا يذبجون قبل ذبحهم وما قربوا منه، إشارة إلى ما سبق قبل ذلك من تعنتهم في قولهم: **ثَ هَ هَ** [البقرة: ٦٧]، **ثَ وُ وُ وُ وُ** [البقرة: ٦٨]، **ثَ □ □ □ □ □ □ □ □** [البقرة: ٦٩]، **ثَ بَ بَ بَ بَ بَ بَ بَ** [البقرة: ٧٠]، وهذا التعنت دأب من لا يفعل ولا يقارب الفعل أيضاً وإن لم يثبت قرينة))^(٢).

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

(٢) ينظر: شرح الرضي على الكافية (ج ٤/ص ٢٢٤).

تعددت أقوال المفسرين في نوع **ث هـ** في الآية إلى قولين:

القول الأول: أنها أداة استثناء، ثم هؤلاء اختلفوا إلى رأيين:

الرأي الأول: أنه استثناء متصل.

والثاني: أنه استثناء منقطع.

القول الثاني: أنها ليست بأداة استثناء، ثم هؤلاء اختلفوا إلى رأيين:

الرأي الأول: أنها بمعنى (الواو).

الرأي الثاني: أنها بمعنى (بعد).

وإليك الأقوال بالتفصيل:

الذين قالوا إنه متصل اختلفوا في توجيه المستثنى منه إلى عدة أوجه، وهي كالتالي:

الوجه الأول: أن الحجّة كما أنها تكون صحيحة قد تكون أيضاً باطلة، قال الله تعالى:

ث پ پ پ پ پ [الشورى: ١٦]، وقال تعالى: **ث و و و و و ي ي ي ي ي** [آل عمران: ٦١].

قال الرازي: ((والمحاجة هي أن يورد كل واحد منهم على صاحبه حجة، وهذا يقتضي أن

يكون الذي يورد المبطل يسمى بالحجة، ولأن الحجّة اشتقاقها من حجه إذا علا عليه، فكل

كلام يقصد به غلبة الغير فهو حجة.

وقال بعضهم: إنها مأخوذة من محجة الطريق، فكل كلام يتخذه الإنسان مسلكاً لنفسه

في إثبات أو إبطال فهو حجة، وإذا ثبت أن الشبهة قد تسمى حجة كان الاستثناء

متصلاً^(١).

قال الزمخشري: ((فإن قلت: كيف أطلق اسم الحجّة على قول المعاندين؟.

قلت: لأنهم يسوقونه سياق الحجّة))^(٢).

الوجه الثاني في تقرير أنه استثناء متصل: أن المراد بالناس أهل الكتاب، فإنهم وجدوه في

كتابهم أنه -عليه الصلاة والسلام- يحول القبلة، فلما حولت بطلت حجّتهم، إلا الذين

ظلموا بسبب أنهم كتموا ما عرفوا^(٣).

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٤/ص ١٢٧).

(٢) ينظر: الكشف (ج ١/ص ٢٣٢).

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٤/ص ١٢٧).

الوجه الثالث: أنهم لما أوردوا تلك الشبهة على اعتقاد أنها حجة سماها الله (حجة)؛ بناء على معتقدتهم، أو لعله تعالى سماها (حجة) تهماً بهم^(١).

ومن قواعد التفسير: أنه قد يرد الخطاب في القرآن بالشيء على اعتقاد المخاطب دون ما في نفس الأمر، كقوله تعالى: **ثِيَابُكَ**، وهي ليست من قبيل الحجج والبراهين، إنما هي ترهات لا وزن لها.

وقوله تعالى: **ثِيَابُكَ** [الأعراف: ١٩٥] مع أنهم ليسوا بشركاء حقيقة^(٢).

الوجه الرابع: أراد بالحجة المحاجة والمجادلة، فقال: **ثِيَابُكَ**، تقديره: فإنهم يحاجونكم بالباطل^(٣).

قال القرطبي: ((**ثِيَابُكَ** استثناء متصل، روي معناه عن ابن عباس وغيره، واختاره الطبري، وقال: نفى الله أن يكون لأحد حجة على النبي ﷺ وأصحابه في استقبالهم الكعبة. والمعنى: لا حجة لأحد عليكم إلا الحجة الداحضة، حيث قالوا: ما ولاهم عن قبلتهم إلا تحير محمد في دينه، وما توجه إلى قبلتنا إلا أنا كنا أهدى منه، وغير ذلك من الأقوال التي لم تنبعث إلا من عابد وثن أو يهودي أو منافق، والحجة بمعنى المحاجة التي هي المخاصمة والمجادلة، وسماها الله حجة وحكم بفسادها حيث كانت من ظلمة))^(٤).

قال أبو حيان بعد ما ساق كلام القرطبي السابق: ((وقد اتضح بهذا التقرير اتصال الاستثناء))^(٥).

قال ابن كثير: ((قال هؤلاء في قوله: **ثِيَابُكَ** يعني: مشركي قریش.

ووجه بعضهم حجة الظلمة - وهي داحضة - أن قالوا: إن هذا الرجل يزعم أنه على دين

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٤/ص ١٢٧).

(٢) ينظر: قواعد التفسير (ج ١/ص ٢٨٤).

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٤/ص ١٢٧).

(٤) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٢/ص ١٦٩).

(٥) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ١/ص ٦١٥).

إبراهيم، فإن كان توَّجَّهه إلى بيت المقدس على ملة إبراهيم، فلم رجع عنه؟. والجواب: أن الله تعالى اختار له التوجه إلى بيت المقدس أولاً لما له تعالى في ذلك من الحكمة، فأطاع ربه تعالى في ذلك، ثم صرفه إلى قبلة إبراهيم -وهي الكعبة- فامتثل أمر الله في ذلك أيضاً، فهو -صلوات الله وسلامه عليه- مطيع لله في جميع أحواله، لا يخرج عن أمر الله طرفة عين، وأمتُه تَبَع له^(١).

الرأي الثاني: أنه استثناء منقطع، ومعناه: لكن الذين ظلموا منهم يتعلقون بالشبهة، ويضعونها موضع الحجة، وهو كقوله تعالى: **زُذُّرٌ زُرٌّ كِك كَثٌ** [النساء: ١٥٧]. قال النابغة:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب^(٢)

ومعناه: لكن بسيوفهم فلول، وليس بعيب، ويقال: ما له علي حق إلا التعدي، يعني: لكنه يتعدى ويظلم، ونظيره أيضاً قوله تعالى: **زُؤُؤٌ وَوِؤِؤِيِثٌ** [النمل: ١٠-١١]، و**زُؤُؤٌ وَوِؤِؤِيِثٌ** [هود: ٤٣]، وهذا النوع من الكلام عادة مشهورة للعرب^(٣). فيكون تقدير الآية: لكن الذين ظلموا فإنهم يتعلقون عليكم بالشبهة، يضعونها موضع الحجة، وليست بحجة^(٤).

ورجح هذا القول ابن عثيمين، وقال: ((اختلف في الاستثناء أهو متصل، أم منقطع؟ فمن قال: إنه متصل؛ قال: يكون **زُههث مستثنى من الناس؛ لأن الناس منهم ظالم، ومنهم من ليس بظالم.**

والأقرب عندي أن الاستثناء منقطع؛ لأن قوله تعالى: **زُههث** هذا عام شامل، لكن من ظلم من اليهود أو المشركين فإنه لن يرعوي بهذه الحكمة التي أبانها الله ﷻ^(٥). فنجد أن ابن عثيمين -رحمه الله- جعل المستثنى منه (الناس)، وما بعده ليس من جنسه.

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ٤٦٤).

(٢) ينظر: ديوان النابغة الذبياني (ص ٢).

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٤/ص ١٢٧).

(٤) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ١/ص ٦١٥).

(٥) ينظر: تفسير سورة البقرة لابن عثيمين (ج ٢/ص ١٥٥).

والاستثناء المنقطع يُقَدَّر بـ(لكن) عند البصريين، وبـ(بل) عند الكوفيين؛ لأنه استثناءٌ مِنْ غيرِ الأول، والتقدير: لكنَّ الذين ظلموا فإنَّهم يتعلَّقون عليكم بالشُّبْهَة يَضَعُونَهَا موضعَ الحُجَّة.

ومثاُز الخلافِ في الاستثناء هل هو متصل أم منقطع؟ وهل يراد بالحُجَّة الدليلُ الصحيحُ، أو الاحتجاجُ سواء كان صحيحاً أو فاسداً؟ فعلى الأول يكونُ منقطعاً، وعلى الثاني يكونُ متصلاً^(١).

القول الثاني: أنها ليست بأداة استثناء، ثم هؤلاء اختلفوا إلى رأيين:

الرأي الأول: إن "إلا" ههنا بمعنى الواو، أي: والذين ظلموا، فهو استثناء بمعنى الواو، ومنه قول الشاعر:

ما بالمدينة دار غير واحدة دار الخليفة إلا دار مرواناً^(٢)

قال القرطبي: ((زعم أبو عبيدة أن ز هـ بـ بمعنى الواو، كأنه تعالى قال: لئلا يكون للناس عليكم حجة وللذين ظلموا، وأنشد:

ما بالمدينة دار غير واحدة دار الخليفة إلا دار مرواناً

كأنه قال: إلا دار الخليفة ودار مروان، وكذا قيل في قوله تعالى: ز ث ذ ذ ف ف ف ف ف ف ف ف [التين: ٦]: أي: الذين آمنوا^(٣).

وأبطل الزجاج هذا القول وقال: ((هذا خطأ عند الحذاق من النحويين، وفيه بطلان المعاني، وتكون "إلا" وما بعدها مستغنى عن ذكرهما))^(٤).

قال أبو حيان: ((وإثبات (إلا) بمعنى الواو لا يقوم عليه دليل، والاستثناء سائغ))^(٥).

وقال الفراء: ((وقد قال بعض النحويين: ز هـ بـ في هذا الموضع بمنزلة الواو، وهذا صواب

(١) ينظر: الدر المصون (ج ٢/ص ١٧٨)، واللباب في علوم الكتاب (ج ٣/ص ٦٨).

(٢) البت للفرزدق. ينظر: الكتاب (ج ٢/ص ٢٤٠)، والمقتضب (ج ٤/ص ٤٢٥).

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٢/ص ١٦٩).

(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٢/ص ١٦٩)، وتفسير البحر المحيط (ج ١/ص ٦١٦).

(٥) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ١/ص ٦١٦).

في التفسير، خطأ في العربية؛ إنما تكون (إلا) بمنزلة الواو إذا عطفتها على استثناء قبلها، فهنالك تصوير بمنزلة الواو؛ كقولك: لي على فلان ألف إلا عشرة إلا مائة، تريد ب(إلا) الثانية أن ترجع على الألف، كأنك أغفلت المائة فاستدركتها فقلت: اللهم إلا مائة. فالمعنى له عليّ ألف ومائة، وأن تقول: ذهب الناس إلا أحاك، اللهم إلا أباك. فتستثنى الثاني، تريد: إلا أباك وإلا أحاك^(١).

الرأي الثاني: إن ز هـ ژ بمعنى بعد، أي: بعد الذين ظلموا، وجعل منه قول الله تعالى: **ژ عے لک لک کڈو وژ [الدخان: ٥٦].**

قال السمين: ((هذا من أفسد الأقوال، وأنكرها، وإنما ذكرته لغرض التنبيه على ضعفه))^(٢).

وقال أبو حيان: ((وأضعف الأقوال من زعم أن ز هـ ژ بمعنى بعد، أي: بعد الذين ظلموا، وجعل من ذلك ژ ج ج چ ژ [النساء: ٢٢]، أي: بعد ما قد سلف، وژ کڈو وژ، أي: بعد الموتة الأولى، ولولا أن بعض المفسرين ذكر هذين القولين -أي: الثالث والرابع- ما ذكرتهما لضعفهما))^(٣).

الترجيح

قبل أن نبين القول الراجح في الاستثناء، والوجه الدافع للإشكال في الآية، يحسن بنا أن نبين المستثنى، وهو قوله: ژ هـ هـ هـ ژ، فهو مستثنى من الحجّة المنفية، فما معنى الحجّة في اللغة، وما هي استعمالاتها في آيات القرآن؟.

الحجّة -بالضّم-: هي مصدر بمعنى الاحتجاج والاستدلال والبرهان، تقول: حاجّه فحجّه، أي: غلبه بالحجّة^(٤).

قال الأزهري: ((الحجّة: الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة))^(٥).

(١) ينظر: معاني القرآن للفراء (ج ١/ص ٨٩).

(٢) ينظر: الدر المصون (ج ٢/ص ١٧٨).

(٣) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ١/ص ٦١٦).

(٤) ينظر: تاج العروس (ج ٥/ص ٤٦٨)، والصحاح في اللغة (ج ١/ص ١١٥).

(٥) ينظر: تهذيب اللغة (ج ١/ص ٤٢١).

وقال ابن منظور: ((الحجة ما دافع به الخصم))^(١).

فيفهم من ذلك أن الحجة: أن يورد كل واحد من الحق والمبطل على صاحبه حجة، وهذا يقتضي أن الذي يورده المبطل يسمى حجة، فكل كلام يقصد به غلبة غيره فهو حجة، هذا من حيث الأصل، فالحجة تكون صحيحة، وتكون باطلة، قال الله تعالى: **ث** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** [الشورى: ١٦].

وقد قرر شيخ الإسلام ابن تيمية^(٢) أن الحجة في كلام الله تأتي على نوعين: النوع الأول: الحجة الحق الصحيحة، كقوله: **ث** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** [الأنعام: ٨٣]، وقوله: **ث** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** [الأنعام: ١٤٩].

النوع الثاني: تأتي ويراد بها مطلق الاحتجاج بحق أو باطل، كقوله: **ث** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** [آل عمران: ٢٠]، وقوله: **ث** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** [البقرة: ٢٥٨]، وقوله: **ث** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب** **ب**.

فإذا كانت الحجة هي ما يتمسك به الخصم سواء كان مبطلاً أو محقاً، وأن الأصل في أداة "إلا" أنها للاستثناء، وأن الأصل في الاستثناء الاتصال، بحيث يكون المستثنى من جنس المستثنى منه، إلا بدليل يدل على خلاف ذلك، كما قرره العلماء^(٣)، فلا حاجة لدعوى الانقطاع مع إمكان الاتصال، ولا غيره من المعاني.

لذا فإن القول بأنه استثناء متصل هو الراجح، على اختلاف توجيهات العلماء لمعنى الآية، وهي من باب اختلاف التنوع

قال السمين الحلبي: ((وهو أظهر الأقوال: -وهو اختيار الطبري، وبدأ به ابن عطية، ولم يذكر الزمخشري غيره - أنه استثناء متصل))^(٤).

وقد أحسن الإمام الطبري في اختياره وتفنيده للأقوال السابقة إذ يقول: ((فإن قال قائل: وأية حجة كانت لمشركي قريش على رسول الله ﷺ وأصحابه في توجههم في صلاتهم إلى

(١) ينظر: لسان العرب (ج ٢/ص ٢٢٦).

(٢) ينظر: بدائع الفوائد (ج ٤/ص ٩٧٩).

(٣) ينظر: شرح شذور الذهب (ج ١/ص ٣٦)، والبرهان في علوم القرآن (ج ٣/ص ٣١٠)، ومختصر المعاني

(ج ١/ص ٢٦٧)، والكليات (ج ١/ص ١٧٦).

(٤) ينظر: الدر المصون (ج ٢/ص ١٧٨).

القائل: "سار القوم إلا عمراً إلا أخاك"، بمعنى: إلا عمراً وأخاك، فتكون (إلا) حينئذ مؤدّية عما تؤدي عنه الواو، لتعلق (إلا) الثانية بـ(إلا) الأولى.

ويجمع فيها أيضاً بين (إلا) والواو، فيقال: "سار القوم إلا عمراً وإلا أخاك"، فتحذف إحداهما، فتنوب الأخرى عنها، فيقال: "سار القوم إلا عمراً وأخاك، أو إلا عمراً إلا أخاك"، لما وصفنا قبل.

وإذ كان ذلك كذلك، فغير جائز لمُدّعٍ من الناس أن يدّعي أنّ ث هـ في هذا الموضع بمعنى الواو التي تأتي بمعنى العطف.

وواضحٌ فسادُ قول من زعم أن معنى ذلك: إلا الذين ظلموا منهم فإنهم لا حجة لهم فلا تخشؤهم. كقول القائل في الكلام: "الناس كلهم لك حامدون إلا الظالم لك المعتدي عليك"، فإن ذلك لا يعتدّ بعداونه ولا بتركه الحمد، لموضع العداوة، وكذلك الظالم لا حجة له، وقد سُمي ظالماً لإجماع جميع أهل التأويل على تحطّئه ما ادّعى من التأويل في ذلك، وكفى شاهداً على خطأ مقالته إجماعهم على تحطّئتها، وهي قول من قال: ث هـ في هذا الموضع بمعنى "الكن".

وضعف قول من زعم أنه ابتداء، بمعنى: إلا الذين ظلموا منهم فلا تخشؤهم؛ لأن تأويل أهل التأويل جاء في ذلك بأنّ ذلك من الله ﷻ خَيْرٌ عن الذين ظلموا منهم أنهم يحتجون على النبي ﷺ وأصحابه بما قد ذكرنا، ولم يقصد في ذلك إلا الخبر عن صفة حُجَّتهم بالضعف ولا بالقوة، وإن كانت ضعيفةً لأنها باطلة، وإنما قصد فيه الإثبات للذين ظلموا ما قد نفى عن الذين قبل حرف الاستثناء من الصفة^(١).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٣/ص ٢٠٤).

المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَدْ جِئْتُم بِذُرِّيَّتِكُمْ أَهْلَ مَدْيَنَ وَصَدَقُوا بِالْحَقِّ كَمَن هُم حَتَّىٰ يَبْلُغُوا أَهْلَ مَدْيَنَ﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((إضافة *ثُمَّ* للخصام إشكال؛ لأنه يصير معناه: شديد الخصام من جهة الخصام))^(١).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

إن كلمة *ثُمَّ* في الآية اختلفوا فيها بين أن تكون صفة مشبهة، أو اسم تفضيل.

وكذلك *ثُمَّ* بين أن يكون مصدر (خاصم) فتقول: خاصم خصاماً، نحو: قاتل قتالاً، أو جمع (خصم) مثل: كعب وكعاب، وكلب وكلاب، وبحر وبحار.
ففي الآية إشكالان:

الإشكال الأول: إن كان *ثُمَّ* صفة مشبهة و *ثُمَّ* مصدراً فيكون التقدير: وهو شديد الخصام من جهة الخصام؛ فيكون في الآية تكرار يأباه النظم القرآني، وهذا هو الإشكال الذي أورده الطاهر.

أما الإشكال الآخر: وهو إن كان *ثُمَّ* اسم تفضيل، و *ثُمَّ* مصدراً مضافاً إلى الخبر *ثُمَّ*، فإن المصدر لا يكون خبراً عن الجثة - أي: الذات -^(٢) فلا يقال مثلاً: زيد أشد القتال، أو أفصح الكلام، أو فرح سعادة، ومثله: *ثُمَّ* *ثُمَّ*.

ثالثاً: دفع الإشكال

اختلف العلماء في دفعهم للإشكال إلى قولين:

القول الأول: أن *ثُمَّ* في الآية مصدر خاصم، يقال: خاصم خصاماً، نحو: قاتل قتالاً. قاله الخليل، وأبو عبيد^(٣).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ٢٦٧).

(٢) الجثة: أي الذات، والمراد به ما قام بنفسه، ويقابله العرض، وهو ما لا يقوم بنفسه.

(٣) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٣/ص ٢٨٣)، وتفسير البحر المحيط (ج ٢/ص ١٢٣)، واللباب في علوم الكتاب (ج ٣/ص ٤٥٦)، وفتح القدير (ج ١/ص ٣١٧).

ففي إضافة ژ چ ژ إلى ژ چ ژ على هذا القول وجهان:

الوجه الأول: جاء على المبالغة، فجعل الخصام ژ چ ژ أي: نُزِّل خصامه منزلة شخص له خصام؛ فصارا شيئين، فصحت الإضافة على طريقة المجاز العقلي، كأنه قيل: خصامه شديد الخصام، كما قالوا: جُنَّ جُنُونُهُ، وقالوا: جَدَّ جَدُّهُ^(١).

الوجه الثاني: أن الإضافة على معنى "في"، أي: وهو شديد الخصام في الخصام، أي: في حال الخصام^(٢)، أو كقولهم: ثبت الغدر^(٣).

قال أبو حيان: ((وهذا مخالف لما يزعمه النحاة من أن "أَفْعَل" لا تضاف إلا إلى ما هي بعضه، وفيه إثبات الإضافة بمعنى "في"، وهو قول مرجوح))^(٤).

ويرد على قول أبي حيان بأن ژ چ ژ على توجيه هؤلاء في الآية ليست من باب أفعل التفضيل التي إضافتها من باب إضافة البعض إلى الكل، بل هي صفة مشبهة.

وأما الإشكال الآخر وهو: أن المصدر لا يكون خبراً عن الجثة كما مر معنا في تحرير الإشكال. فيجاب عنه بما يلي:

أن من قال بهذا القول لا بد له من مصحح للمصدر لوقوعه خبراً عن الجثة.

فقيل: في الكلام حذف من الأول، أي: وخصامه أشد الخصام.

وقيل: في الكلام حذف من الثاني، أي: وهو أشد ذوي الخصام.

وقيل: يجوز أن يكون الخصام هنا مصدرراً في معنى اسم الفاعل، كما يوصف بالمصدر في قولك: رجل عدل وخصم^(٥).

القول الثاني: أن الخصام جمع خصم، كصعب وصعب.

بمعنى: وهو أشد الخصوم خصومة، أو أشد المخاصمين. قاله الزجاج^(٦).

(١) ينظر: الكشاف (ج ١/ص ٤١٦)، وتفسير البحر المحيط (ج ٢/ص ١٢٣)، والتحرير (ج ٢/ص ٢٦٧)، ومفاتيح

الغيب (ج ٥/ص ٢١٦)، وأحكام القرآن للخصاص (ج ١/ص ٣٩٦).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٥/ص ٢١٦)، والكشاف (ج ١/ص ٢٧٨).

(٣) ينظر: الكشاف (ج ١/ص ٤١٦).

(٤) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٢/ص ١٢٣).

(٥) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٢/ص ١٢٣)، واللباب في علوم الكتاب (ج ٣/ص ٤٥٦).

(٦) ينظر: معاني القرآن للزجاج (ج ١/ص ٢٧٧)، وتفسير القرطبي (ج ٣/ص ٢٨٣)، والبحر المحيط (ج ٢/ص ١٢٣)،

ولا يكون هناك إشكال؛ لأن *ژ چ ژ جمع*، و *ژ چ ژ* من إضافة البعض إلى الكل. قالوا: إن الخصام جمع في هذه الآية، ولا يستقيم أن يكون معناه المخاصمة؛ لأن أفعل الذي يراد به التفضيل إنما يكون بعض ما أضيف إليه، تقول: زيد أفصح الناس، ولا تقول: زيد أفصح الكلام^(١).

الترجيح

الذي يظهر لي أن *ژ چ ژ* صفة مشبهة، فهي على وزن "أفعل" كأحمر، بدليل جمعه على (لُد)، ومجيء مؤنثه (لداء) على وزن "فعلاء"^(٢).

ف"أفعل" في الصفة المشبهة تأتي فيما دل على عيب، أو حسن في خلقته، أو على لون، مثل: أعرج، أصلع، أحور، أخضر. ومؤنث هذه الصيغة "فعلاء": عرجاء، صلعاء، حوراء، حضراء. والجمع "فُعَل": عُجج، صُلج، حُور، حُضُر.

و *ژ چ ژ* في الآية ليست من باب (أفعل التفضيل) التي تأتي للدلالة على شيئين اشتركا في صفة، وزاد أحدهما على الآخر فيها، وقياسه "أفعل" للمذكر، و"فعلى" للمؤنث، مثل: أحسن وحسنى، وأول وأولى، وآخر وأخرى^(٣).

أما ما ذكره الطاهر من أن *ژ چ ژ* بمعنى شديد الخصومة، وأن إضافة *ژ چ ژ* إليها مشكل.

فيقال: إن "ألد" تأتي على معان:

فتأتي بمعنى: أعوج، وتأتي بمعنى: ذي جدال.

فيقال: "الألد" مشتق من اللدّيدَيْن وهما صفحتا العنق^(٤)، وسمي الخصم "ألدًا" لإعماله لديدية في الخصومة، وهما جانبا الفم.

وقيل: لأنك كلما أخذت في جانب من الحجّة أخذ جانباً آخر منها.

واللباب في علوم الكتاب (ج ٣/ص ٤٥٦).

(١) الروض الأنف في شرح غريب السير (ج ٣/ص ٣٦٩).

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٢/ص ١٢٣)، والتحرير والتنوير (ج ٢/ص ٢٦٧).

(٣) ينظر: الموجز في قواعد اللغة العربية (ج ١/ص ٢٠٦)، والنحو الوافي (ج ٣/ص ٧٠٠).

(٤) ينظر: معاني القرآن للزجاج (ج ١/ص ٢٧٧)، وتفسير القرطبي (ج ٣/ص ٢٨٣).

وعلى هذا فالألد صفة، فكان حقه أن يكون تابِعاً للخصم، فيقول: الخصم الألد. لكنه لما كثر استعماله عومل معاملة الأسماء، وحذي به حذو قوله تعالى: *ثَ كَ لْ ثَ* [فاطر: ٢٧]؛ لأن الأصل أن يقال: أسود غريب، فلو جاء على الأصل لقال: وسود غريب^(١). فتكون إضافة *ثَ* إلى *ثَ* من إضافة الصفة إلى فاعلها، كحسن الوجه، على الإسناد المجازي.

قال الطبري: ((الألد من الرجال: الشديد الخصومة)).

ثم قال: ((اختلف أهل التأويل في تأويل ذلك -أي: بإضافتها إلى *ثَ* - فقال بعضهم: تأويله: أنه ذو جدال. ذكر ذلك عن ابن عباس، وقتادة. والقول الثاني: أنه معوج الخصومة. ذكر ذلك عن مجاهد، والسدي)). ثم رجح الطبري بأن القولين متقاربان^(٢).

قال ابن كثير: ((وقوله: *ثَ* *چَ* *چَ* *ثَ* الألد في اللغة: هو الأعوج، *ثَ* *ذَ* *ثَ* *ثَ* [مریم: ٩٧] أي: عُوجاً، وهكذا المنافق في حال خصومته، يكذب، ويَزُورُ عن الحق، ولا يستقيم معه، بل يفترى ويفجر))^(٣).

وقد رجح هذا القول ابن عثيمين، وقال في قوله تعالى: *ثَ* *چَ* *چَ* *ثَ*، يعني: أعوجهم، وأكذبهم، و*ثَ* *چَ* *چَ* *ثَ* يحتمل أن يكون مصدرًا، ويحتمل أن يكون جمعًا. إن كان مصدرًا ففعله: خاصم يخاصم، مثل: جادل يجادل، وقاتل يقاتل، وعلى هذا: *ثَ* *چَ* *چَ* *ثَ* تكون الإضافة لفظية؛ لأنها صفة مشبهة مضافة إلى موصوفها، أي: وخصامه ألد الخصام.

وإن كان جمعاً فمفرده: خصم؛ فيكون المعنى أنه ألد الخصوم، أي: أعوجهم وأشدهم كذباً، ويكون أيضاً من باب إضافة الصفة إلى موصوفها؛ لأن المعنى: وهو من الخصوم الأشداء الأقوياء في خصومتهم، وهذا الرجل صار ألد الخصام؛ لأن قوله جيد، ويبيّن يعجبك

(١) ينظر: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (ج ١٦/ص ٩٣).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ٤/ص ٢٣٥).

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٢/ص ٢٧٠).

قوله، فتجده لاعتماده على فصاحته وبيانه ألد الخصام»^(١).

فيفهم من هذه الأقوال: أن الألد بمعنى شديد الخصومة، أما إذا أضفته إلى الخصام فلا يخلو معناه من أحد المعاني التي ذكرها الطبري ورجحها في تفسيره، فلا إشكال إذاً من إضافة *ژ چ ژ* إلى *ژ چ ژ* ويستقيم بذلك المعنى. أو تكون الإضافة كما قال الزمخشري أنها بمعنى "في" على الظرفية التقديرية، أي: شديد في المخاصمة.

وما نقل أبو حيان عن الخليل بأن "ألد" أفعل تفضيل فهذا قول مرجوح كما تقدم، وعلى فرض صحة هذا القول: فلا بد من مصحح، أي: وخصامه ألد الخصام، أو ألد ذوي الخصام، أو يجعل *ژ چ چ ژ* راجعاً إلى الخصام المفهوم من الكلام على بعد. أو يقال: *ژ چ ژ* جمع خصم، كبحر وبحار، وصعب وصعاب، فالمعنى: أشد الخصوم خصومة، والإضافة فيه للاختصاص، كما في أحسن الناس وجهاً. و*ژ چ ژ* من صيغ المبالغة، فيحتمل الشدة، ويحتمل الكثرة^(٢).

وفي الآية إشارة إلى أن شدة المخاصمة مذمومة، وقد أخرج البخاري ومسلم عن عائشة -رضي الله تعالى عنها-، عن النبي ﷺ: «إن أبغض الرجال إلى الله تعالى الألد الخصم»^(٣).

(١) ينظر: تفسير سورة البقرة (ج ٢/ص ٤٤٣).

(٢) فتح الباري لابن حجر (ج ١٣/ص ١٨٠).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الأحكام، باب قوله تعالى: *ژ چ چ ژ* (ج ٩/ص ٧٣، ح ٧١٨٨)، ومسلم في كتاب العلم، (ح ٢٦٦٨).

المطلب الرابع: المشكل في قوله تعالى:

ژ ئ ك ك ك و و ژ^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((أشكل المراد من هذا الظرف على الذين تصدوا لتأويل القرآن))^(٢).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

لقد تضمنت هذه الآية الكريمة والتي بعدها أنواعاً من الفصاحة، وضروباً من البيان والبلاغة.

كالكناية، وذلك في قوله تعالى: ژ ئ ك ك ك و و ژ.

وتُعرف (الكناية) عند علماء البلاغة بالأسلوب غير المباشر^(٣).

ويدخل فيه ما يعرف عند علماء أصول الفقه باسم (المفهوم)، أو باسم (الفحوى) فيقولون: "منطوق اللفظ ومفهومه"، سواء أكان المفهوم موافقاً أم مخالفاً. ويقولون: "فحوى الكلام"، وهو عندهم كالمفهوم المقابل للمنطوق.

ومن أساليب القرآن الكريم (الكناية) عند الإشارة إلى ما يُستحي منه، فنجد أنه استخدم أسلوب الكناية في جميع المواضع التي تتحدث فيها عن الجماع، والدخول إلى الخلاء.

فعن ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: ((الدخول، والتغشي، والإفشاء، والمباشرة، والرفث، واللمس: كل هذا الجماع، غير أن الله حيي كريم، يكتفي بما شاء عما شاء))^(٤).

قال الزمخشري عند قوله تعالى: ژ ئ ك ك ك و و ژ، وقوله: ژ ئ ي ي ي ي ب ي ب [البقرة: ٢٢٣]: ((هذه

(١) سورة البقرة: ٢٢٢.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ٣٦٩).

(٣) ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة (ج ١/ص ١٠٤)، وجواهر البلاغة للهاشمي (ج ١/ص ١٤).

(٤) ينظر: تفسير الطبري (ج ٨/ص ٣٩١).

من الكنايات اللطيفة، والتعريضات المستحسنة، وهذه وأشباهاها في كلام الله آداب حسنة على المؤمنين أن يتعلموها، ويتأدبوا بها، ويتكلفوا مثلها في محاورتهم ومكاتبتهم^(١). وهذه الآية أشكلت على الطاهر وغيره من المفسرين في تحديد معنى الكناية فيها.

يقول الطاهر: ((وقد أشكل المراد من هذا الظرف على الذين تصدوا لتأويل القرآن، وما أرى سبب إشكاله إلا أن المعنى قد اعتاد العرب في التعبير عنه سلوك طريق الكناية والإغماض، وكان فهمه موكولاً إلى فطنهم ومعتاد تعبيرهم^(٢)). لأجل ذلك أصبح كل واحد منهم يعبر عن الآية بما فهمه من أسلوبها.

ثالثاً: دفع الإشكال

تعددت الأقوال في هذه الآية إلى أربعة أقوال، وهي كالتالي:

القول الأول: معنى قوله: **ثُ كَذُّوْاْ**، أي: من المكان الذي أمركم الله تعالى بتجنبه لعارض الأذى، وهو الفرج، ولا تعدوه إلى غيره. وقد روي هذا القول عن ابن عباس، ومجاهد، وقتادة، والربيع، وغيرهم^(٣).

قال علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس: **ثُ كَذُّوْاْ** (في الفرج، ولا تعدوه إلى غيره، فمن فعل شيئاً من ذلك فقد اعتدى^(٤)). وهو قول أكثر المفسرين، كالقرطبي، والرازي، والزمخشري، وابن كثير، وأبي حيان، والشنقيطي، وغيرهم^(٥).

القول الثاني: معناه أي: فأتوهن من الوجه الذي أمركم الله فيه أن تأتوهن منه، وذلك الوجه هو الطهر دون الحيض، فكان معنى قائل ذلك في الآية: فأتوهنّ من قبل طهرهنّ لا

(١) ينظر: الكشاف (ج ١/ص ٢٩٤).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ٣٦٩).

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٣/ص ٩٠)، والكشاف (ج ١/ص ٢٩٣)، وتفسير ابن كثير (ج ١/ص ٥٨٨)، وتفسير البحر المحيط (ج ٢/ص ١٧٩).

(٤) ينظر: تفسير الطبري (ج ٤/ص ٣٨٨).

(٥) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٣/ص ٩٠)، ومفاتيح الغيب (ج ٦/ص ٦٠)، والكشاف (ج ١/ص ٢٩٣)، وتفسير ابن كثير (ج ١/ص ٥٨٨)، وتفسير البحر المحيط (ج ٢/ص ١٧٩).

من قبل حيضهن. قال به عكرمة، والضحاك، وغير واحد^(١)، ورجحه الطبري وقال: ((أولى الأقوال بالصواب في تأويل ذلك عندي قول من قال: معنى ذلك: فأتوهن من قُبَل طهرهن))^(٢).

وكذلك رجحه الطاهر، وقال: ((إن المعنى: من الصفة التي أمركم الله، وهي الطهر، فحيث مجاز في الحال أو السبب))^(٣).

القول الثالث: أي: فأتوهنَّ بحيث يحلُّ لكم غشيانهنَّ، وذلك بأن لا يكنَّ صائماتٍ، ولا معتكفاتٍ، ولا محرماتٍ؛ فإنه لا يحل. قال به الزجاج^(٤).

القول الرابع: أي: فأتوا النساء من قِبَل النكاح، لا من قِبَل الفُجور^(٥).

الترجيح

بعد التأمل في الآية والنظر في أقوال المفسرين يترجح القول الأول، وذلك لأمر:

الأمر الأول: أن الأصل والمشهور في اللغة أن (حيث) ظرف مكان مبهم، والقول الأول هو الذي يدل على المكان، وهو الفرج الذي أمرنا الله تعالى بتجنبه لعارض الأذى، (فحيث) في الآية ظرف مبهم، ولا يهملها تعدى إليها الفعل من غير واسطة، ولشدة إبهامها بينها ما بعدها.

والمذكور في كتب العربية أن الأصل في (حيث) أن تكون ظرف مكان، وقد ترد للزمان قليلاً عند الأخفش.

قال ابن هشام: ((وهي للمكان اتفاقاً، قال الأخفش: وقد ترد للزمان))^(٦).

فذكر الاتفاق على كونها للمكان، أما ما ذكر الأخفش من أنها قد ترد للزمان فقد خالفه في ذلك جمع من النحاة.

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٤/ص ٣٩٠)، وتفسير ابن كثير (ج ١/ص ٥٨٨)، وأضواء البيان (ج ٣/ص ١٥٩).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ٤/ص ٣٩٠).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ٣٧٠).

(٤) ينظر: المحرر الوجيز (ج ١/ص ٢٨٦)، والجامع لأحكام القرآن (ج ٣/ص ٩٠)، وأضواء البيان (ج ٣/ص ١٥٩).

(٥) ينظر: تفسير الطبري (ج ٤/ص ٣٩٢).

(٦) ينظر: مغني اللبيب (ص ٤٠٨).

قال السمين عند قوله: ژ ژ ژ [البقرة: ٣٥]: ((حيث: ظرف مكان، والمشهور بناؤها على الضم لشبهها بالحرف في الافتقار إلى جملة، وكانت حركتها ضمة تشبيهاً بـ(قبل) و(بعد). وزعم الأخفش أنها تكون ظرف زمان، وأنشد:

للفتى عَقْلٌ يَعِيشُ به حيث تَهْدِي ساقَهُ قَدْمُهُ^(١)

ولا دليلَ فيه لأَها على بايها^(٢).

وقال أبو حيان: (("حيث" ظرف مكان مبهم لازم الظرفية، وجاء جره بمن كثيراً وبفي، ولا يكون ظرف زمان، خلافاً للأخفش))^(٣)، وقال بذلك الألويسي^(٤).

وذكر الزبيدي أن (حيث) كلمة دالة على المكان؛ لأنه ظرف في الأمكنة، كحين في الزمان، وهو مذهب الجمهور، وحكى عليه جماعة الاتفاق، وقد خالف الأخفش، فادعى أنها تأتي وترد للزمان^(٥).

فأصحاب الأقوال السابقة حملوا (حيث) على الزمان، أي: مدة الظهر، فأتوهن وقت كونهن طاهرات لا حائضات. وهذا خلاف للمشهور في اللغة كما سبق. أو يحملون (حيث) على الحالية، أي: حال كونهن طاهرات، لا صائمات ولا معتكفات ولا محرّمات.

يقول الطاهر: (((حيث) مجاز في الحال أو السبب، والذي أراه أن (حيث) مستعملة في التعليل مجازاً تخييلياً، أي: لأن الله أمركم بأن تأتوهن عند انتهاء غاية النهي بالتطهر، أو المراد بأمر الله أمره الذي به أباح التمتع بالنساء، وهو عقد النكاح، فحرف ژ كژ للتعليل

(١) هذا بيتٌ لطرفة بن العبد، والشاهدُ فيه: مجيء (حيث) للزمان، والأكثر مجيئها للمكان. وأجيب عن هذا بأنه لا مانع من بقاء (حيث) في البيت على أصلها من الظرفية المكانية، لأن المعنى: أين سار، أي: مدة حياته، وهذا غير لازم؛ إذ يمكن أن يكون المعنى: في أي مكان كان.

والبيت آخر قصيدة لطرفة بن العبد. يُنظر هذا البيت في: مجالس ثعلب (ج ١/ص ١٩٧)، وإيضاح الشعر (ص ٢٠٩)، ولسان العرب (ج ١٠/ص ١٦٨)، وخرزانة الأدب (ج ٧/ص ١٨)، وشرح الرضي على الكافية (ج ٣/ص ١٨٣).

(٢) ينظر: الدر المصون (ج ١/ص ٤٠٨).

(٣) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ١/ص ٣٠٥).

(٤) ينظر: تفسير الألويسي (ج ١٠/ص ٤٣).

(٥) ينظر: تاج العروس (ج ٥/ص ٢٢٨).

المطلب الخامس: المشكل في قوله تعالى:

زَمْجٌ مَّجْمُوزٌ^(١)

أولاً: نص الإشكال

يقول الطاهر: ((في قوله: زَمْجٌ مَّجْمُوزٌ إظهار في مقام الإضمار... ثم نكتة الإظهار هنا قد تحيّرت فيها أفكار المفسرين، ولم يتعرّض لها المتقدمون))^(٢).

ثانياً: تحريف محل الإشكال

قد يكون استخدام الضمير في الكلام هو المتبادر الذي يقتضيه ظاهر الأسلوب المعتاد، لكن قد يوجد داعٍ بلاغي يستدعي الاسم الظاهر بدل استخدام الضمير، فالأصل في الأسماء أن تكون ظاهرة، وأصل المحدث عنه كذلك، كما أن الأصل فيه إذا ذكر ثانياً أن يذكر مضمراً للاستغناء عنه بالظاهر السابق، كما ذكر ذلك الزركشي^(٣).

فإذا خولف هذا الأصل فلا بد وأن تكون هذه المخالفة لنكتة أرادها المتكلم.

يقول السمين الحلبي: ((إيقاع الظاهر موقع المضمير لنكتة))^(٤).

ويقول الشوكاني: ((إن وضع الظاهر موضع المضمير لنكتة كما تقرر في علم البيان))^(٥).

وتعرف تلك النكتة البلاغية عن طريق السياق والقرائن الدالة عليه، وكلما كان السامع أكثر معرفة بكلام العرب كلما كان أقدر وقوفاً على تلك المعاني الدقيقة، وقد ذكر من ألف في قواعد التفسير أن وضع الظاهر موضع المضمير لا بد أن يكون لنكتة بلاغية تبين سبب وضع الظاهر موضع المضمير^(٦).

ثالثاً: دفع الإشكال

(١) سورة البقرة: ٢٨٢.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٣/ص ١١٠).

(٣) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ٢/ص ٤٨٤).

(٤) ينظر: الدر المصون (ج ٣/ص ٨٥).

(٥) ينظر: فتح القدير (ج ١/ص ١٤١).

(٦) ينظر: قواعد التفسير (ج ١/ص ٣٣٩).

إن مقتضى الظاهر أن يقال: أن تضل إحداهما فتذكرها الأخرى، وذلك أن "إحدى" و"الأخرى" وصفان مبهمان، لا يتعين شخص المقصود بهما، فكيفما وضعتهما في موضع الفاعل والمفعول كان المعنى واحداً.

لكن نجد من العلماء من لا يعتبر هذا من باب وضع الظاهر موضع المضمّر، فكأن لفظ "ث" كذا المظهر في الآية فاعلاً ينافي كونه إظهاراً في مقام الإضمار؛ لأنّه لو أضمر لكان الضمير مفعولاً، والمفعول غير الفاعل، وعلى هذا القول فلا يحتاج إلى البحث عن النكتة البلاغية في الآية.

قال التفتازاني في (شرح الكشاف)^(١): ((ومما ينبغي أن يتعرض له: وجه تكرير لفظ "ث" ولا خفاء في أنّه ليس من وضع المظهر موضع المضمّر؛ إذ ليست المذكرة هي الناسية، إلا أن يجعل "ث" كذا الثانية في موقع المفعول، ولا يجوز ذلك لتقدّم المفعول في موضع الإلباس))^(٢).

وقد رد على هذا القول بأن تقدير الآية: "أن تضل إحداهما فتذكرها الأخرى" يدل على أن "ث" كذا الثانية مفعول مقدم، ولا يجوز أن يكون فاعلاً في هذا الوجه؛ لأن المضمّر هو المظهر بعينه، والمظهر الأول فاعل "ث" كذا، فلو جعل الضمير لذلك المظهر لكانت الناسية هي المذكرة، وذا محال^(٣).

قال أبو حيان: ((ويجوز أن يكون "ث" كذا الثانية مفعولاً، والفاعل هو "ث" كذا لزوال اللبس، إذ معلوم أن المذكرة ليست الناسية، فجاز أن يتقدّم المفعول ويتأخر الفاعل، فيكون نحو: كسر العصا موسى، وعلى هذا الوجه يكون قد وضع الظاهر موضع المضمّر المفعول، فيتعين إذ ذاك أن يكون الفاعل هو: "ث" كذا))^(٤).

ويقول الطاهر: ((إن "الإحدى" و"الأخرى" وصفان مبهمان لا يتعيّن شخص المقصود

(١) حاشية الكشاف، وصل فيها إلى سورة الفتح، وهي ملخصة من حاشية الطيبي، وما زال مخطوطاً، ومنه نسخة في مكتبة عارف حكمت برقم (٢٢٨/١١٢)، وهذه الحاشية ينقل منها الطاهر كثيراً. ينظر: فهرست مصنفات القرآن الكريم (ج ٢/ص ٧٢٢).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٣/ص ١١٠).

(٣) ينظر: الإملاء لأبي البقاء العكبري (ج ١/ص ١٢٠)، والدر المصون (ج ٢/ص ٦٦٣).

(٤) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٢/ص ٣٦٦).

بهما، فكيفما وضعتهما في موضعي الفاعل والمفعول كان المعنى واحداً، فلو أضمر للإحدى ضمير المفعول لكان المعاد واضحاً، سواء كان قوله "إحداهما" المظهر فاعلاً أو مفعولاً به، فلا يظنّ أن كَوْن لفظ زِ كَظ المظهر في الآية فاعلاً ينافي كونه إظهاراً في مقام الإضمار؛ لأنّه لو أضمر لكان الضمير مفعولاً، والمفعول غير الفاعل كما قد ظنّه التفتازاني؛ لأنّ المنظور إليه في اعتبار الإظهار في مقام الإضمار هو تأتي الإضمار مع اتحاد المعنى، وهو موجود في الآية كما لا يخفى^(١).

أما من جعل هذه الآية من قبيل وضع الظاهر في موضع المضمّر فقد تعددت عباراتهم في الوقوف على تلك المعاني الدقيقة. ومن هذه الأقوال والمعاني:

القول الأول:

إن نكتة الإظهار: لأجل التقديم والتأخير، وأصل تركيب الآية: "أن تذكر إحداها الأخرى إن ضلّت أحداهما"، فلا يحسن الإضمار في قوله: زِ كَظ في هذا الموضع تنبيهاً على أصل الكلام.

قال العصام^(٢) في حاشية البيضاوي: ((نكتة التكرير: أنّه كان فصل التركيب: أن تذكر إحداها الأخرى إن ضلّت، فلما قدّم إن ضلّت، وأبرز في معرض العلة لم يصح الإضمار، ولم يصح "أن تضلّ الأخرى"؛ لأنّه لا يحسن قبل ذكر "إحداهما"، لأنّ "الأخرى" لا يكون وصفاً إلاّ في مقابلة وصف مذکور، فأبدل موقع لفظ الأخرى بلفظ إحداهما، ولم يغيّر ما هو أصل العلة عن هيأته؛ لأنّه كأن لم يقدم عليه "أن تضلّ إحداهما"، يعني فهذا وجه الإظهار^(٣).

القول الثاني:

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٣/ص ١١٠).

(٢) هو العصام الإسفراييني، إبراهيم بن محمد بن عرب شاه الإسفراييني، عصام الدين، ولد سنة (٨٧٣هـ)، ولد في إسفرايين - من قرى خراسان -، وكان أبوه قاضياً، فتعلم واشتهر وألف كتبه فيها، له: الأطول في شرح تلخيص المفتاح للقرطبي في علوم البلاغة، وميزان الأدب، وحاشية على تفسير البيضاوي مخطوط في الأزهر، وزار في أواخر عمره سمرقند، فتوفي بها سنة (٩٥١هـ)، وقيل: (٩٤٥هـ). ينظر: الأعلام للزركلي (ج ١/ص ٦٦)، وديوان الإسلام (ج ١/ص ٦٣).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٣/ص ١١١).

أن نكتة الإظهار في الآية أنه لما أجم الفاعل في قوله: **ثَ كَجَ كَجَ ثَ أجم** أيضاً في قوله: **ثَ كَجَ كَجَ**؛ لأن كلاً من المرأتين يجوز عليها ما يجوز على صاحبتهما من الإضلال والإذكار، والمعنى: إن ضلت هذه ذكرتها هذه، فدخل الكلام معنى العموم، كأنه قيل: من ضل منهما ذكرتها الأخرى.

ولو لم يذكر بعد **ثَ كَجَ كَجَ** الفاعل مظهراً للزم أن يكون أضم المفعول ليكون عائداً على **ثَ كَجَ كَجَ** الفاعل بـ **ثَ كَجَ كَجَ**، ويتعين أن يكون **ثَ كَجَ كَجَ** هو الفاعل، فكان التركيب: فتذكرها الأخرى.

وأما على التركيب القرآني فالمتبادر إلى الذهن أن **ثَ كَجَ كَجَ** فاعل **ثَ كَجَ كَجَ**، و**ثَ كَجَ كَجَ** هو المفعول، ويراد به الضالة؛ لأن كلاً من الاسمين مقصور، فالسابق هو الفاعل، ويجوز أن يكون: **ثَ كَجَ كَجَ** مفعولاً، والفاعل هو **ثَ كَجَ كَجَ** لزوال اللبس؛ إذ معلوم أن المذكرة ليست الناسية، فجاز أن يتقدم المفعول ويتأخر الفاعل، فيكون نحو: كسر العصا موسى، وعلى هذا الوجه يكون قد وضع الظاهر موضع المضمرة المفعول، فيتعين إذ ذاك أن يكون الفاعل هو: **ثَ كَجَ كَجَ**^(١).

قال ابن العربي: ((كرر قوله: **ثَ كَجَ كَجَ**، ولم يقل: "فتذكرها الأخرى" كي لا يكون البيان من جهة واحدة لتذكرة الذاكرة الناسية، فلما كثر **ثَ كَجَ كَجَ** أفاد تذكرة الذاكرة للغافلة، وتذكرة الغافلة للذاكرة أيضاً لو انقلبت الحال فيهما، بأن تذكر الغافلة وتغفل الذاكرة، وذلك غاية في البيان))^(٢).

وقال الخفاجي^(٣) في حاشية التفسير: ((قالوا: إنَّ النكتة الإبهام؛ لأن كل واحدة من

(١) ينظر: الدر المصون (ج ٢/ص ٦٦٣)، وتفسير البحر المحيط (ج ٢/ص ٣٦٦)، وفتح القدير (ج ١/ص ٤٥٢).

(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٢/ص ٢٢).

(٣) هو شهاب الدين الخفاجي (٩٧٧ - ١٠٦٩ هـ)، أحمد بن محمد بن عمر، شهاب الدين الخفاجي المصري، صاحب التصانيف في الأدب واللغة، نسبه إلى قبيلة خفاجة، ولد ونشأ بمصر، ورحل إلى بلاد الروم، واتصل بالسلطان مراد العثماني فولاه قضاء سلانيك، ثم قضاء مصر، ثم عزل عنها، فرحل إلى الشام وحلب، وعاد إلى بلاد الروم، فنفي إلى مصر، وولي قضاء يعيش منه فاستقر إلى أن توفي، من أشهر كتبه: شفاء العليل فيما في كلام العرب من الدخيل، وعناية القاضي وكفاية الراضي حاشية على تفسير البيضاوي، في ثمان مجلدات، وديوان الأدب في ذكر شعراء العرب. ينظر: الأعلام (ج ١/ص ٢٣٨).

شاهدة بالأصالة، وليهتم بالشهادة من المرأة حتى تأتي بالشهادة على وجهها من غير شك أو نسيان.

قال الألوسي: ((وليس من قبيل "ضرب موسى عيسى" كما وهم حتى يتعين الأول هو الفاعل، بل من قبيل "أرضعت الصغرى الكبرى"؛ لأن سبق إحداها نسبة الضلال رافع للضلال والسبب في تقديم المفعول على الفاعل التنبيه على الاهتمام بتذكير الضال لهذا كما قيل عدل عن الضمير إلى الظاهر؛ لأن التقديم حينئذ لا ينبه على الاهتمام كما ينبه عليه المفعول الظاهر الذي لو أحر لم يلزم شيء سوى وضعه موضعه الأصلي))^(١).

ويقول ابن عثيمين: ((في قوله تعالى: زُكِّيْكَ كُكِّيْكَ كُكِّيْكَ كُكِّيْكَ من البلاغة: إظهار في موضع الإضمار؛ لأنه لم يقل: فتذكرها الأخرى؛ لأن النسيان قد يكون متفاوتاً، فتنسى هذه جملة، وتنسى الأخرى جملة، فهذه تذكر هذه بما نسيته، وهذه تذكر هذه بما نسيته؛ فلهذا قال تعالى: زُكِّيْكَ كُكِّيْكَ لئلا يكون المعنى قاصراً على أنّ واحدة هي الناسية، والأخرى تذكرها))^(٢).

(١) ينظر: تفسير الألوسي (ج ٢/ص ٥٧).

(٢) ينظر: تفسير سورة البقرة لابن عثيمين (ج ٣/ص ٤٠٧).

المبحث الثالث: مشكل اللغة في سورة آل عمران

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى:

ژ پ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ (١)

أولاً: نص الإشكال

يقول الطاهر: ((ورد إشكال على هذه الآية ... لذلك احتاج المفسرون إلى تأويلات في هذه الآية))^(٢).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

إن الإشكال في الآية هو سر دخول الواو على (لو) الشرطية، فاختلّفوا في تركيب الآية، وهذا التركيب الذي صيغت به الآية الكريمة كثير الاستعمال في القرآن الكريم، إلا أنه في هذه الآية محطّ خلاف، ومثار جدل بين علماء النحو والتفسير.

فالعطف في قوله تعالى: ژ پ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ الأصل أنه يقتضي المغايرة، إلا أنه في الآية يشبه عطف الشيء على نفسه كالمكرر، فلهذا كثرت أقاويل العلماء فيه^(٣). قال الطاهر: ((جرت عادة النحاة أن يقدّروا قبل (لو) شرطاً هو نقيض الشرط الذي بعدها، فيقولون في مثل قوله: وإن زُدَّيت بُرداً^(٤)، التقدير: إن لم تُردَّ بُرداً بل وإن زُدَّيت برداً. ولأجل ذلك ورد إشكال على هذه الآية؛ لأن ما بعد ژ □ فيها هو عين ما قبلها؛ إذ الافتداء هو عين بذل ملء الأرض ذهباً، فلا يستقيم تقدير: إن لم يفتد به بل ولو افتدى

(١) سورة آل عمران: ٩١.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٣/ص ٣٠٧).

(٣) ينظر: تفسير النيسابوري (ج ٢/ص ٣٠٤).

(٤) البيت لمعدي كرب، وتمامه:

لَيْسَ الْجَمَّالُ بِمُزَّرٍ فاعْلَمْ وَإِنْ زُدِّيت بُردا

إِنَّ الْجَمَّالَ مَعَادِنٌ وَمَنَابِتٌ أَوْرَثَنَ مَجْدَا

ينظر: بصائر ذوى التمييز (ج ٢/ص ٣٩٦).

به، ولذلك احتاج المفسرون إلى تأويلات في هذه الآية^(١).

هذا من حيث العطف، أما من حيث نمط وتركيب الآية فالأصل أن التركيب اللغوي للآيات أن المنطوق به منبهاً على المسكوت عنه بطريق الأولى، فبينه على الأدنى ويدخل الأعلى فيه من باب أولى، لكن ظاهر الآية خلاف ذلك؛ إذ المنطوق المنفي هو أعلى من المسكوت عنه في الآية.

نقل الألوسي - عند هذه الآية - عن ابن المنير في الانتصاف^(٢): ((إن هذه الواو المصاحبة للشرط تستدعي شرطاً آخر تعطف عليه الشرط المقترنة به ضرورة، والعادة في مثل ذلك أن يكون المنطوق به منبهاً على المسكوت عنه بطريق الأولى، مثاله قولك: أكرم زيداً ولو أساء.

فهذه الواو عطفت المذكور على محذوف، تقديره: أكرم زيداً لو أحسن ولو أساء، لا أنك نبهت بإيجاب إكرامه وإن أساء، على أن إكرامه إن أحسن بطريق الأولى.

ومنه قوله تعالى: **ث ب پ پ پ پ پ پ پ پ پ پ پ پ** [النساء: ١٣٥]، فان معناه - والله تعالى أعلم - لو كان الحق على غيركم، ولو كان عليكم، ولكنه ذكر ما هو أعسر عليهم، فأوجه تنبيهاً على أن ما كان أسهل أولى بالوجوب.

ولما كانت هذه الآية مخالفة لهذا النمط من الاستعمال - لأن قوله سبحانه: **ث □ □ □** **ث** يقتضي شرطاً آخر محذوفاً، يكون هذا المذكور منبهاً عليه بطريق الأولى، والحالة المذكورة (أعني: حالة افتدائهم بملء الأرض ذهباً) هي أجدر الحالات بقبول الفدية، وليس وراءها حالة أخرى تكون أولى بالقبول منها - خاض المفسرون بتأويلها^(٣).

ثالثاً: دفع الإشكال

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٣/ص ٣٠٧).

(٢) هو العلامة القاضي ناصر الدين، أحمد بن محمد بن محمد بن مصعد، أبو العباس الجروي الجذامي، ابن المنير الإسكندراني المالكي (٦٢٠-٦٨٣هـ)، أحد الأئمة المتبحرين في العلوم من التفسير والفقه والأصلين والنظر والعربية والبلاغة والإنشاء، من تصانيفه "الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال". ينظر: شذرات الذهب (ج ٥/ص ٣٨٠).

(٣) ينظر: الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال (ج ١/ص ٤١١)، وروح المعاني (ج ٣/ص ٢١٩).

أولاً: اختلف المعربون في (الواو)، وموقعها من الجملة:

ف قيل: الواو هنا زائدة، ويستأنس لذلك أنه قرئ في الشواذ {لو افتدى به} دون واو^(١).

قال الفراء: ((الواو ها هنا قد يُستغنى عنها، فلو قيل: "مِلء الأرض ذهباً لو افتدى به" كان صواباً))^(٢).

وضعف هذا القول النحاس^(٣)، والزجاج^(٤)، وابن عطية^(٥)، وأبو حيان^(٦)، وابن كثير^(٧). ونقل النحاس عن أهل النظر من النحويين: أنه لا يجوز أن تكون الواو مقحمة؛ لأنها تدل على معنى^(٨).

وقال ابن عطية: ((هذا قول مردود))^(٩).

وذهب عامة العلماء إلى أن الواو حالية أو عاطفة.

قال السمين: ((الجمهور على ثبوت الواو وهي واو الحال))^(١٠).

قال الطاهر: ((والمحققون على أنّها واو الحال، وإليه مآل الزمخشري، وابن جني، والمرزوقي^(١١)))^(١٢).

(١) وهي قراءة ابن أبي عملة. ينظر: المحرر الوجيز (ج ١/ص ٤٨٨)، والدر المصون (ج ٣/ص ٣٠٤).

(٢) ينظر: معاني القرآن للفراء (ج ١/ص ٢٠٥).

(٣) ينظر: معاني القرآن للنحاس (ج ١/ص ٤٣٧).

(٤) ينظر: زاد المسير (ج ١/ص ٤٢٠).

(٥) ينظر: المحرر الوجيز (ج ١/ص ٤٨٨).

(٦) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٢/ص ٥٤٣).

(٧) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٢/ص ٧٢).

(٨) ومن هؤلاء النحويين: الزجاج، حيث قال: ((هذا غلط؛ لأن فائدة الواو بينة، فليست مما يلغى)). ينظر: زاد المسير (ج ١/ص ٤٢٠).

(٩) ينظر: المحرر الوجيز (ج ١/ص ٤٨٨).

(١٠) ينظر: الدر المصون (ج ٣/ص ٣٠٦).

(١١) هو إمام النحو، أحمد بن محمد بن الحسن، أبو علي المرزوقي الأصبهاني (ت ٤٢١هـ)، أحد أئمة اللسان، كان غاية في الذكاء والفطنة وحسن التصنيف وإقامة الحجج وحسن الاختيار، وتصانيفه لا مزيد على حسنها. ينظر: سير

أعلام النبلاء (ج ١٧/ص ٤٧٥).

(١٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٣/ص ٣٠٧).

وقال الزجاج إنها للعطف^(١).

قال ابن كثير: ((فعطف ژ □ □ □ ژ على الأول، فدل على أنه غيره، وما ذكرناه أحسن من أن يقال: إن الواو زائدة))^(٢).

فالصحيح أن الواو حالية عاطفة على حال محذوفة^(٣)؛ لذلك احتج المفسرون والمعربون إلى تأويلات عدة في تقدير ذلك المحذوف بما يتسق مع نظم الآية:

فمنهم من جعل الواو عاطفة على شرط محذوف، هو ضدّ الشرط المذكور، وهو أنه لن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهباً ينفقه في الدنيا، ولو افتدى به في الآخرة. وهو قول الزجاج^(٤).

قال الطاهر: ((وهذا الوجه بعيد، إذ لا يقدر أن في الآخرة افتداء حتى يبالغ عليه))^(٥).

لكن اعتراض الطاهر لا يسلم له؛ لأنّ الفداء في الآخرة هو على وجه الفرض والتقدير، وليس من باب الواقع والحقيقة.

لكن أبو حيان لا يوافق الزجاج في قوله: ((أنه لن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهباً ينفقه في الدنيا))؛ لأنّ الإنفاق طاعة، والطاعة مع الكفر لا تقبل، والآية في سياق الآخرة، وهو كشف لحالهم بعد الموت عند الحساب والجزاء.

قال أبو حيان: ((والذي يظهر أن انتفاء القبول -ولو على سبيل الفدية- إنما يكون ذلك في الآخرة، وبينه ما ثبت في صحيح البخاري من حديث أنس أن النبي ﷺ قال: «يحاسب الكافر يوم القيامة، فيقال له: رأيت لو كان لك ملء الأرض ذهباً أكنت تفتدي به؟ فيقول: نعم، فيقال له: قد كنت سئلت أيسر من ذلك»^(٦)،

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٨/ص ١١٥).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٢/ص ٧٢).

(٣) ينظر: المجتبى من مشكل إعراب القرآن (ج ١/ص ١٣٠).

(٤) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٢/ص ٥٤٣)، والتحرير والتنوير (ج ٣/ص ٣٠٧).

(٥) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٣/ص ٣٠٧).

(٦) أخرجه البخاري، كتاب الدعوات (ج ٩/ص ١١٢، ح ٦١٧٣)، ومسلم، كتاب صفة يوم القيامة (ح ٢٨٠٥). من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

وهذا الحديث يبين أن قوله: $\text{ژ } \square \square \square \square \square \square \square \square \square \square$ هو على سبيل الفرض والتقدير، أي: لو أن الكافر قدر على أعز الأشياء، ثم قدر على بذله، لعجز أن يتوسل بذلك إلى تخليص نفسه من العذاب. والمعنى: أنهم آيسون من تخليص أنفسهم من العذاب، فهو نظير: $\text{ژ } \square \square \square \square \square \square \square \square \square \square$ [الزمر: ٤٧-٤٨].

قال أبو حيان: ((وعلى هذا يبعد ما قاله الزجاج من أن يكون المعنى: أنهم لو أنفقوا في الدنيا ملء الأرض ذهباً لم يقبل ذلك؛ لأن الطاعة مع الكفر لا تكون مقبولة))^(١).
وقيل: إن الكلام محمول على المعنى، كأنه قيل: فلن يقبل من أحدهم فدية ولو افتدى بملء الأرض ذهباً. قال به الزمخشري^(٢).

وهذا التقدير فيه تقديم وتأخير، ولا حاجة لذلك، وهو خلاف للأصل كما مر معنا مراراً.

ورد هذا التقدير أبو حيان وقال: ((وهذا المعنى ينبو عنه هذا التركيب، ولا يحتمله))^(٣).
وقيل: يقدر كلمة (مثل) قبل الضمير المحرور، أي: ولو افتدى بمثله، أي: ولو زاد ضعفه كقوله: $\text{ژ } \square \square \square \square \square \square \square \square \square \square$ ، والمثل يحذف كثيراً في كلامهم، كقولك: ضربت ضرب زيد، تريد: مثل ضربه. وهو قول أيضاً للزمخشري^(٤).

قال السمين: ((ولا حاجة إلى تقدير (مثل) في قوله: $\text{ژ } \square \square \square$ ، وكأن الزمخشري تخيل أن ما نفى أن يقبل لا يمكن أن يفتدى به، فاحتاج إلى إضمار (مثل) حتى يغاير بين ما نفى قبوله وبين ما يفتدى به، وليس كذلك؛ لأن ذلك كما ذكرناه هو على سبيل الفرض؛ إذ لا يمكن عادة أن أحداً يملك ملء الأرض ذهباً بحيث لو بذله على أي جهة بذله لم يقبل منه، بل لو كان ذلك ممكناً لم يحتج إلى تقدير (مثل)؛ لأنه نفى قبوله حتى في حالة الافتداء، وليس ما قدر في الآية نظير ما مثل به؛ لأن هذا التقدير لا يحتاج إليه، ولا معنى له، ولا في اللفظ ولا المعنى ما يدل عليه، فلا يقدر. وأما فيما مثل به من: ضربت

(١) ينظر: البحر المحيط (ج ٢/ص ٥٤٣).

(٢) ينظر: الكشاف (ج ١/ص ٤١١).

(٣) ينظر: البحر المحيط (ج ٢/ص ٥٤٣).

(٤) ينظر: الكشاف (ج ١/ص ٤١١).

ضرب زيد، فبضرورة العقل نعلم أنه لا بد من تقدير: (مثل)؛ إذ ضربك يستحيل أن يكون ضرب زيد^(١).

قال الألويسي راداً على الزمخشري- في كلا التقديرين السابقين-: ((ولا يخفى ما في ذلك من الخفاء والتكلف))^(٢).

وللطاهر رأي آخر في تقدير الآية، يقول الطاهر: ((وعندي أنّ موقع هذا الشرط في الآية جارٍ على استعمال غفل أهل العربية عن ذكره، وهو أن يقع الشرط استثناءً بيانياً جواباً لسؤال محقق أو مقدر، يتوهمه المتكلم من المخاطب فيريد تقريره، فلا يقتضي أنّ شرطها هو غاية للحكم المذكور قبله، بل قد يكون كذلك، وقد يكون السؤال مجرد استغراب من الحكم فيقع بإعادة ما تضمنه الحكم تثبيتاً على المتكلم على حدّ قولهم: (أدر ما تقول)، فيجيب المتكلم بإعادة السؤال تقريراً له وإيداناً بأنه تكلم عن بينة، نعم إنّ الغالب أن يكون السؤال عن الغاية، وذلك كقول رؤبة -وهو من شواهد هذا-:

قالت بناتُ العَمِّ يا سلمى وإن كان فقيراً مُعَدَمًا قالت وإن^(٣)

فمفاد هذا الشرط حينئذ مجرد التأكيد^(٤).

وأقول: إن التقدير الذي قال به الطاهر لا يستقيم؛ لأنه حمل (الواو) على الاستئناف، فكأنه فصل الجملتين، وجعل لكل واحدة منهما معنى مستقل عن الآخر، وهو قوله: ((إنّ موقع هذا الشرط في الآية جارٍ على استعمال غفل أهل العربية عن ذكره، وهو أن يقع الشرط استثناءً بيانياً جواباً لسؤال)).

والآية ليس فيها محاورة، أو سؤال وجواب حتى يطلب من الآخر تأكيد الجواب بإعادة السؤال، وإنما غاية ما في الآية أن الله يخبر عن حال من مات من الكفار أن مصيرهم إلى النار في الآخرة لا محالة، ولو فعلوا وبذلوا المستحيل.

(١) ينظر: الدر المصون (ج ٣/ص ٣٠٤).

(٢) ينظر: روح المعاني (ج ٢/ص ٢١١).

(٣) هذا البيت لرؤبة بن العجاج، والشاهد فيه: (قالت: وإن) حيث حذف الشرط والجزاء جميعاً بعد (إنّ)، والتقدير: قالت: وإن كان فقيراً معدماً رضيته. ينظر هذا البيت في: خزنة الأدب (ج ٣/ص ٢٨٤)، ومغني اللبيب (ص ٢٤٦)، وجامع الدروس العربية للغلاييني (ج ١/ص ١١١)، وشرح الكافية الشافية (ج ٣/ص ١٦١٠).

(٤) ينظر: والتحرير والتنوير (ج ٣/ص ٣٠٧).

فالإعطاء الأول في العبارة الأولى مشروط، أو مقيد بكون السائل فقيراً، وليس كذلك الإعطاء الثاني في العبارة الثانية.

والفرق بينهما: أن الأول يجري بوجود الشرط؛ لأن كون السائل فقيراً يناسب أن يعطى. وأما الإعطاء الثاني فيجري رغم وجود الشرط؛ لأن كون السائل غنياً لا يناسب أن يعطى، بخلاف الأول.

وهذا هو المراد من قول النبي ﷺ: «أعطوا السائل، ولو كان على فرس»؛ لأن كون السائل على فرس مشعرٌ بغناه، والغنى لا يناسبه الإعطاء ولا ينسجم معه؛ ولهذا أدخلت الواو على (لو)، فصار معنى التركيب: أعطوا السائل رغم كونه غنياً.

ومن هنا ينبغي أن لا تسمى هذه الواو: زائدة، أو مقحمة؛ لأنه لا يجوز حذفها؛ لأن حذفها يُخلُّ بمعنى الكلام ونظمه، ألا ترى أنه لو قيل: (أعطوا السائل لو كان غنياً) جُعِلَ الغنى شرطاً في الإعطاء، وهذا خلاف المراد، لذلك ترى أن وجود هذه الواو قبل (لو) حصّن المعنى من هذا الفهم، وربط بين العبارة الشرطية والعبارة الأولى التي لا تنسجم معها في الدلالة انسجاماً مباشراً.

وكلمة (لو) في أمثال هذه المواقع من الآيات إنما تأتي لبيان تحقق ما يفيد الكلام السابق من الحكم الموجب أو المنفي على كل حال مفروض من الأحوال المقارنة له على الإجمال بإدخالها على أبعدها منه وأشدّها منافاة له؛ ليظهر بثبوتها أو انتفائها معه ثبوتها أو انتفاؤها مع غيره من الأحوال بطريق الأولوية، ولذلك لا يذكر معه شيء من سائر الأحوال، ويكتفي عنه بذكر الواو العاطفة للجملة على نظيرتها المقابلة لها الشاملة لجميع الأحوال المغايرة لها عند تعددها.

وهذا معنى قولهم: إنها لاستقصاء الأحوال على سبيل الإجمال، وهذا أمر مطرد في الخبر الموجب والمنفي، فإنك إذا قلت: (فلان جواد يعطي ولو كان فقيراً)، أو (بخيل لا يعطي ولو كان غنياً)، تريد بيان تحقق الإعطاء في الأول وعدم تحققه في الثاني في جميع الأحوال المفروضة، والتقدير: يعطى لو لم يكن فقيراً ولو كان فقيراً، ولا يعطى لو لم يكن غنياً ولو كان غنياً، فالجملة مع ما عطفت هي عليه في حيز النصب على الحالية: إن الله لن يقبل منهم ملء الأرض ذهباً على كل حال مفروضة، حتى ولو بذلوا ذلك على أعلى السبل

ورمالها، وسهلها، ووعرها، وبرها، وبجرها))^(١).

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٢/ص ٧٢).

المبحث الرابع: مشكل اللغة في سورة المائدة

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: **رُؤُوسُهُمْ فِيهَا حَمِيرُ غُتٍّ**

ب پ پ پ پ پ پ پ

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((موقع هذه الآية دقيق، ومعناها أدق، وإعرابها تابع لدقة الأمرين))^(١).

ثانياً: تحريف محل الإشكال

وردت كلمة (الصائبين) بياء النصب في سورتي البقرة والحج، في قول الله تعالى: **رُؤُوسُهُمْ فِيهَا حَمِيرُ غُتٍّ**، وقوله تعالى: **رُؤُوسُهُمْ فِيهَا حَمِيرُ غُتٍّ**، وقوله تعالى: **رُؤُوسُهُمْ فِيهَا حَمِيرُ غُتٍّ** [البقرة: ٦٢]، وقوله تعالى: **رُؤُوسُهُمْ فِيهَا حَمِيرُ غُتٍّ** [الحج: ١٧].ووردت نفس الكلمة بواو الرفع في سورة المائدة، في قول الله تعالى: **رُؤُوسُهُمْ فِيهَا حَمِيرُ غُتٍّ**، و **رُؤُوسُهُمْ فِيهَا حَمِيرُ غُتٍّ**.أما الآيتان الأوليان فلا إشكال في إعرابهما؛ لأن الكلمة فيهما وقعت معطوفة بالواو على كلمة محلها النصب، وهي **رُؤُوسُهُمْ**، اسم **رُؤُوسُهُمْ**، فنصبت، وعلامة نصبها الياء؛ لأنها جمع مذكر سالم.

وإنما محل الإشكال هو الآية الثالثة، آية سورة المائدة، فقد وقعت في نفس موقعها في الآيتين الأوليين، ومع ذلك جاءت مرفوعة، وظاهر الإعراب يقتضي أن يقال: "والصائبين" و لذلك وقع الاختلاف بين المفسرين:

وجاء في فضائل القرآن لأبي عبيد بسنده إلى الزبير بن العوام أنه قال: سألت عائشة - رضي الله عنها - عن لحن القرآن، عن قوله تعالى: **رُؤُوسُهُمْ فِيهَا حَمِيرُ غُتٍّ** [طه: ٦٣]، وعن قوله تعالى: **رُؤُوسُهُمْ فِيهَا حَمِيرُ غُتٍّ** [النساء: ١٦٢]، وعن قوله تعالى: **رُؤُوسُهُمْ فِيهَا حَمِيرُ غُتٍّ**. فقالت: يا ابن أخي،

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

هذا عمل الكتاب أخطئوا في الكتاب^(١). أي: أن هذا الخطأ هو من عمل كتاب الوحي أثناء كتابة هذه الآيات.

قال السيوطي: ((هذا إسناد صحيح على شرط الشيخين))^(٢).

وقال ابن جزري: ((ثُوْثُ قراءة السبعة بالواو، وهي مشكلة، حتى قالت عائشة: هي من لحن كتاب المصحف))^(٣).

فهذه الرواية المسندة إلى عائشة - رضي الله عنها - تفيد أن في القرآن المتواتر الذي نتعبد الله به لحناً هو من تصرف كتاب الوحي، ومع ذلك فقد تلقته الأمة بالقبول باعتراف أفاضل الصحابة، على ما فيه من لحن، وهذا مشكل.

ثالثاً: دفع الإشكال

إنه مما يجب أن يُوقن به أن لفظة ثُوْثُ ثابتة حجة لا يجوز مخالفتها بأي حال من الأحوال، وقد اتفق قراء القراءات المتواترة على قراءة ثُوْثُ بالرفع، وردوا هذه الادعاءات، وبينوا أنها قراءة متواترة نطق بها النبي ﷺ، ونقلها عنه صحابته الكرام إلى أن وصلت إلينا بالتواتر، وكذلك تلقاه المسلمون منهم وقرؤوها، وكُتبت في المصاحف، وهم عرب خلّص. قال ابن خالويه^(٤): ((فيما تدبرت قراءة الأئمة السبعة من أهل الأمصار الخمسة، المعروفين بصحة النقل وإتقان الحفظ، المأمونين على تأدية الرواية واللفظ، فرأيت كلاً منهم قد ذهب في إعراب ما انفرد به من حرفه مذهباً من مذاهب العربية لا يدفع، وقصد من القياس وجهاً لا يمنع، فوافق باللفظ والحكاية طريق النقل والرواية، غير مؤثر للاختيار على واجب الآثار))^(٥).

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٦/ص ١٥).

والأثر أخرجه سعيد بن منصور في السنن (ج ٤/ص ١٥٠٧)، وابن أبي داود في المصاحف (ج ١/ص ١١١)، والقاسم بن سلام في فضائل القرآن (ج ٢/ص ٢٤).

(٢) ينظر: الإتقان (ج ٤/ص ١٢٣٦).

(٣) ينظر: التسهيل (ج ١/ص ٣٦٩).

(٤) هو الحسين بن أحمد بن خالويه، أبو عبد الله النحوي اللغوي الهمداني الأصل، نزيل حلب (ت ٣٧٠هـ). ينظر:

سير أعلام النبلاء (ج ٤/ص ٥٤-٥٦).

(٥) ينظر: الحجة في القراءات السبع (ص ٦١).

والصحيح أن أثر عائشة السابق ضعيف لم يثبت، وقد تكلم العلماء في سنده ومثنته.

فقد صرح الإمام أحمد بأن أحاديث أبي معاوية - وهو محمد بن حازم الضرير - عن هشام بالذات فيها اضطراب.

قال ابن نمير^(١): ((كان أبو معاوية لا يضبط شيئاً من حديثه ضبطه لحديث الأعمش، وكان يضطرب في غيره اضطراباً شديداً)).

وقال عبد الله بن أحمد: ((قال لي أبي: أبو معاوية في غير حديث الأعمش مضطرب)). وقال أبو داود: ((أبو معاوية إذا جاز حديث الأعمش كثر خطؤه، يخطئ على هشام بن عروة)).

وقال ابن خراش^(٢): ((أبو معاوية الضرير صدوق، وهو في الأعمش ثقة، وفي غير الأعمش فيه اضطراب))^(٣).

ولعل هذا مما اضطرب فيه ولم يضبطه، وهذا يسقط الرواية من أساسها، ويجعلها غير صالحة للاحتجاج، فكيف القول بأنها على شرط الشيخين؟!.

هذا من حيث السند، أمّا من حيث المتن: فقد نقل ابن هشام في كتابه (شذور الذهب) عند اعتراض بعض النحاة على قراءة ژ □ □ □ ژ بتخفيف ژ □ □ ژ وژ □ □ بالالف، وبعدهما وجه هذه القراءة، نقل قول ابن تيمية: ((وقد زعم قوم أن قراءة من قرأ ژ □ □ □ لحن، وأن عثمان رضي الله عنه قال: "إن في المصحف لحن، وستقيمه العرب بألسنتها"^(٤)، وهذا خبر

(١) هو الحافظ الحجة، شيخ الإسلام، محمد بن عبد الله بن نمير، أبو عبد الرحمن، الهمداني ثم الخارفي مولاهم الكوفي (ت ٥٢٣٤هـ)، قال علي بن الحسين بن الجنيد الحافظ: ((كان أحمد وابن معين يقولان في شيوخ ما يقول ابن نمير فيهم، يعني: يقتديان بقوله في أهل بلده)). ينظر: تهذيب التهذيب (ج ٩/ص ٢٨٢-٢٨٣).

(٢) هو الحافظ، الناقد، البارع، عبد الرحمن بن يوسف بن سعيد بن خراش، أبو محمد المروزي ثم البغدادي (ت ٥٢٨٣هـ)، قال أبو زرعة محمد بن يوسف الحافظ: ((خرج ابن خراش مثالب الشيخين، وكان رافضياً)). وقال الذهبي: ((هذا معثر مخذول، كان علمه وبالأغ، وسعيه ضاللاً، نعوذ بالله من الشقاء)). ينظر: تاريخ بغداد (ج ١٠/ص ٢٨٠-٢٨١)، وسير أعلام النبلاء (ج ١٣/ص ٥٠٨).

(٣) ينظر: تهذيب الكمال (ج ٢٥/ص ١٣١)، وتاريخ بغداد (ج ٥/ص ٢٤٧)، وتهذيب التهذيب (ج ٩/ص ١٣٩)، وهداية الساري (ص ٤٣٨)، وسير أعلام النبلاء (ج ٩/ص ٧٦).

(٤) لا يصح مثل هذا عن عثمان بن عفان رضي الله عنه، أخرجه ابن أبي داود في المصاحف (ج ١/ص ١٠٦) من طريق

باطل لا يصح من وجوه:

- أحدهما: أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يتسارعون إلى إنكار أدنى المنكرات، فكيف يقرون اللحن في القرآن مع أنهم لا كلفة عليهم في إزالته.
- والثاني: أن العرب كانت تستقبح اللحن غاية الاستقبح في الكلام، فكيف لا يستقبحون بقاءه في المصحف.
- والثالث: أما الاحتجاج بأن العرب ستقيمه بألسنتها غير مستقيم؛ لأنه يقف عليه العربي والعجمي.
- والرابع: أنه قد ثبت أن زيد بن ثابت أراد أن يكتب *ثي* *ثي* *ثي* [البقرة: ٢٤٨] بالهاء على لغة الأنصار، فمنعوه من ذلك، ورفعوه إلى عثمان رضي الله عنه، فأمرهم أن يكتبوه بالتاء على لغة قريش^(١).
- و لما بلغ عمر رضي الله عنه أن ابن مسعود قرأ "عتي حين" على لغة هذيل، أنكر ذلك عليه وقال: أقرئ الناس بلغة قريش؛ فإن الله تعالى أنزله بلغتهم، ولم ينزل بلغة هذيل^(٢) اهـ

عبد الله بن فضالة، عن يحيى بن يعمر، عن عثمان بن عفان رضي الله عنه، وفي سنده انقطاع؛ إذ لم ير يحيى بن يعمر عثمان بن عفان، وأكثر روايته عن التابعين، وحكم البخاري على هذا الإسناد بالانقطاع. ينظر: التاريخ الكبير (ج ٥/ص ١٧٠)، وتهديب التهذيب (ج ١١/ص ٢٣٣).

قال ابن الأنباري في كتابه "الرد على من خالف مصحف عثمان": ((الأحاديث المروية عن عثمان في ذلك لا تقوم بها حجة؛ لأنها منقطعة غير متصلة، وما يشهد عقل بأن عثمان -وهو إمام الأمة الذي هو إمام الناس في وقته وقدمهم- يجمعهم على المصحف الذي هو الإمام فيتبين فيه خللاً، ويشاهد في خطه زللاً فلا يصلحه! كلا والله)). ينظر: الإتيان للسيوطي (ج ٤/ص ١٢٤٢).

(١) أخرجه الترمذي (ج ٥/ص ٢٨٤، ح ٣١٠٤). وصححه الألباني في صحيح وضعيف سنن الترمذي (ج ٧/ص ١٠٤). قال ابن حجر في الفتح (ج ٩/ص ٢٠): ((وزاد الترمذي من طريق عبد الرحمن بن مهدي، عن إبراهيم بن سعد في حديث الباب، قال ابن شهاب: فاختلفوا يومئذ في *ثي* *ثي* *ثي* والتابوه، فقال القرشيون: التابوت، وقال زيد: التابوه، فرفع اختلافهم إلى عثمان، فقال: أكتبوه التابوت؛ فإنه نزل بلسان قريش. وهذه الزيادة أدرجها إبراهيم بن إسماعيل بن مجمع في روايته عن ابن شهاب في حديث زيد بن ثابت، قال الخطيب: وإنما رواها ابن شهاب مرسله)).

(٢) أخرجه ابن عبد البر في التمهيد (ج ٨/ص ٢٧٨) من طريق أبي داود بسنده. ولم أحده في سنن أبي داود. وينظر: تفسير الكشاف (ج ٢/ص ٤٦٨)، وفتح الباري (ج ٩/ص ٢٧)، قال ابن حجر: ((وكان ذلك قبل أن يجمع عثمان الناس على قراءة واحدة)).

ملخصاً^(١).

قال السيوطي: ((هذه آثار مشكلة جداً - أثر عائشة وعثمان رضي الله عنهما)).
ثم أضاف: ((كيف يظن بالصحابة أولاً: أنهم يلحنون في الكلام، فضلاً عن القرآن وهم
الفصحاء اللد؟!)).

ثم كيف يظن بهم ثانياً: في القرآن الذي تلقوه من النبي صلى الله عليه وسلم كما أنزل وحفظوه وضبطوه
وأقنوه؟!.

ثم كيف يظن بهم ثالثاً: اجتماعهم كلهم على الخطأ، وكتابته؟!.
ثم كيف يظن بهم رابعاً: عدم تنبهم ورجوعهم عنه؟!.
ثم كيف يظن أن القراءة استمرت على مقتضى ذلك الخطأ، وهو مروى بالتواتر خلفاً عن
سلف؟!.

هذا ما يستحيل عقلاً وشرعاً وعادة^(٢).

وقد أنكر هذه الرواية ابن جرير الطبري^(٣)، وابن تيمية^(٤)، وغيرهم.
يقول الطاهر: ((إنّ هذا اللفظ يمكننا أن نتعرّف على أسلوب من أساليب
استعمال العرب في العطف، وإن كان استعمالاً غير شائع، لكنّه من الفصاحة
والإيجاز بمكان))^(٥).

وفي توضيح ذلك الإشكال عدة أوجه، ونكتفي بستة منها، هي من أشهر ما قيل في
ذلك:

الوجه الأول - وهو أشهر الأقوال -: أن زؤ زؤ مرفوع بالابتداء، وخبره محذوف لدلالة
خبر الأول عليه، والنية به التأخير. والتقدير: إن الذين آمنوا والذين هادوا من آمن منهم ...
إلى آخره، والصابئون كذلك، ونحوه: إن زيداً وعمرو قائم، أي: إن زيداً قائم وعمرو قائم.

(١) ينظر: شذور الذهب (ص ٢٢ وما بعدها).

(٢) ينظر: الإتقان في علوم القرآن، ط/ المجمع (ج ٤/ص ١٢٤١).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ٧/ص ٦٨٤).

(٤) ينظر: الفتاوى (ج ١٥/ص ٢٥٢).

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

وهو قول جمهور أهل البصرة: الخليل، وسيبويه، وأتباعهما^(١)، وقال به الزمخشري، وذهب إليه الأكثرون^(٢).

قال الشاعر:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأي مختلف^(٣)
أي: نحن رضوان، وعكسه قوله:
فمن يك أمسى بالمدينة رحله فإني وقيار بها لغريب^(٤)
التقدير: وقيار بها كذلك.

قال الزمخشري: ((فإن قلت: فقول: زُوْزُ معطوف لا بد له من معطوف عليه، فما هو؟.

قلت: هو مع خبره المحذوف جملة معطوفة على جملة قوله: زُوْزُ و زُوْزُ إلى آخره، ولا محل لها، كما لا محل للتي عطفت عليها))^(٥).

الوجه الثاني: أن زُوْزُ معطوف على المضمرة في زُوْزُ، أي: هادوا هم والصابئون. قال به الكسائي، والأخفش.

ورد هذا القول للنحاس، وقال: ((سمعت الزجاج يقول -وقد ذكر له قول الكسائي والأخفش- وقال: هذا خطأ من وجهين: أحدهما أن المضمرة المرفوعة لا يعطف عليه حتى يؤكد))^(٦).

قال مكّي بن أبي طالب: ((إن العطف على المضمرة المرفوعة قبل أن يؤكد أو يفصل

(١) ينظر قول سيبويه في الكتاب (ج ٢/ص ١٥٥)، وعزاه الزجاج في معاني القرآن (ج ٢/ص ١٩٣) إلى سيبويه، والخليل، وإلى جميع البصريين.

وانظر هذا القول في تفسير البغوي (ج ٢/ص ٥٣)، والمحرر الوجيز (ج ٤/ص ٥٢٢)، والتبيان للعكبري (ج ١/ص ٤٥١)، والدر المصون (ج ٤/ص ٣٥٣)، ومشكل إعراب القرآن للقيسي (ج ١/ص ٢٣٢)، وفتح القدير (ج ٢/ص ٩١).

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

(٣) هذا البيت ينسب إلى عمرو بن امرئ القيس الخزرجي، وقيل: لقيس بن الخطيم، وهو ملحق في ديوانه (ص ٢٣٩). ينظر: تخلص الشواهد (ص ٢٠٥)، والدر (ج ٥/ص ٣١٤)، والكتاب (ج ١/ص ٧٥).

(٤) نسب صاحب اللسان البيت إلى ضابئ البرجمي في مادة "قير". ينظر: لسان العرب (ج ٥/ص ١٢٥).

(٥) ينظر: الكشاف (ج ١/ص ٦٩٣).

(٦) ينظر: إعراب القرآن للنحاس (ج ١/ص ٢٧٦).

بينهما بما يقوم مقام التأكيد قبيح عند بعض النحويين))^(١).

قال السمين: ((ورد هذا القول أيضاً أبو البقاء بحجة عدم تأكيد الضمير المعطوف عليه، وهذا لا يلزم الكسائي؛ لأن مذهبهم عدم اشتراط ذلك، وإن كان الصحيح الاشتراط، نعم يلزم الكسائي من حيث إنه قال بقول تردده الدلائل الصحيحة))^(٢).

وثانيهما: أن المعطوف شريك المعطوف عليه، فيصير المعنى: أن الصابئ في هذا القول يشارك اليهودي في اليهودية، وليس كذلك، فإن الصابئ هو غير اليهودي^(٣).

الوجه الثالث: أن الواو عاطفة، ژ و ژ معطوف على موضع اسم ژ أژ؛ لأنه قبل دخول ژ أژ كان في موضع رفع. وهذا مذهب الكسائي، والفراء.

أما الكسائي: فإنه أجاز رفع المعطوف على الموضع، سواء كان الاسم مما خفي فيه الإعراب، أو مما ظهر فيه.

وأما الفراء: فإنه أجاز ذلك بشرط خفاء الإعراب، وخبر ژ أژ هنا خفي فيه الإعراب. وقالوا: إن (الصابئون) مرفوع على العطف على موضع ژ أژ وما عملت فيه، وخبر ژ أژ منوي قبل الصابئين، فلذلك جاز العطف على الموضع، والخبر هو ژ و ژ، ينوي به التقديم.

فحق ژ و ژ أن يقعا بعد ژ □ ژ، وإنما احتيج إلى هذا التقدير لأن العطف على موضع ژ أژ لا يجوز إلا بعد تمام الكلام، وانقضاء اسم ژ أژ وخبرها، فيعطف على موضع الجملة^(٤).

قال السمين: ((وفي الجملة فالناس قد ردوا هذا المذهب، أعني: جواز الرفع عطفاً على

(١) ينظر: مشكل إعراب القرآن (ج ١/ص ٢٣٢)، والإنصاف في مسائل الخلاف (ج ١/ص ١٩٠).

وأما البصريون فاحتجوا بأنه لا يجوز العطف على الضمير المرفوع المتصل، وذلك لأنه لا يخلو إما أن يكون مقدراً في الفعل، أو ملفوظاً به، فإن كان مقدراً فيه -نحو: قام وزيد- فكأنه قد عطف اسماً على فعل، وإن كان ملفوظاً به -نحو: قمت وزيد- فالتاء تنزل بمنزلة الجزء من الفعل، فلو جوزنا العطف عليه لكان أيضاً بمنزلة عطف الاسم على الفعل، وذلك لا يجوز. ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف (ج ٢/ص ٤٧٧).

(٢) ينظر: الدر المصون (ج ٤/ص ٣٥٣).

(٣) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٣/ص ٥٤١)، وفتح القدير (ج ٢/ص ٩١).

(٤) ينظر: مشكل إعراب القرآن (ج ١/ص ٢٣٢).

محل اسم (إن) مطلقاً، أعني: قبل الخبر وبعده، خفي إعراب الاسم أو ظهر. ونقل بعضهم الإجماع على جواز الرفع على المحل بعد الخبر، وليس بشيء قبل تمام الخبر.

وفي المسألة أربعة مذاهب: مذهب المحققين المنع مطلقاً، ومذهب بعضهم التفصيل قبل الخبر يمتنع، وبعده يجوز، ومذهب الفراء: إن خفي إعراب الاسم جاز ذلك لزوال الكراهية اللفظية، وحكي من كلامهم: "إنك وزيد ذاهبان" الرابع مذهب الكسائي: وهو الجواز مطلقاً، ويستدل بظواهر قوله تعالى: ﴿ثُوِّوْ وَّوُّوْ وَّوُّوْ﴾ الآية^(١).

ورد الزمخشري الرفع على المحل فقال: ((فإن قلت: هلا زعمت أن ارتفاعه للعطف على محل ثأث واسمها؟)).

قلت: لا يصح ذلك قبل الفراغ من الخبر، لا تقول: إن زيداً وعمرو منطلقان. فإن قلت: لم لا يصح، والنية به التأخير، فكأنك قلت: إن زيداً منطلق وعمرو؟.

قلت: لأني إذا رفعتاه رفعتاه عطفاً على محل ثأث واسمها، والعامل في محلها هو الابتداء، فيجب أن يكون هو العامل في الخبر؛ لأن الابتداء ينتظم الجزئين في عمله، كما تنتظمها (إن) في عملها، فلو رفعت "الصائبون" المنويّ به التأخير بالابتداء وقد رفعت الخبر بـثأث، لأعملت فيهما رافعين مختلفين^(٢).

قال السمين: ((وهو واضح فيما رد به الزمخشري، إلا أنه يفهم من كلامه أن يجيز ذلك بعد استكمال الخبر، وقد تقدم أن بعضهم نقل الإجماع على جوازه بعد استكمال الخبر^(٣))).

وقد حرر صاحب الإنصاف في مسائل الخلاف في النحو "مسألة القول في العطف على اسم إن بالرفع قبل مجيء الخبر"، وذكر الخلاف بين الكوفيين والبصريين، واحتجاج كل فريق، ونصر قول البصريين بجواز العطف على موضع (إن) قبل تمام الخبر على كل حال^(٤).

(١) ينظر: الدر المصون (ج ٤/ص ٣٥٨).
 (٢) ينظر: تفسير الكشاف (ج ١/ص ٦٦١).
 (٣) ينظر: الدر المصون (ج ٤/ص ٣٥٩).
 (٤) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف (ج ١/ص ١٨٥).

الوجه الرابع: أن تُضمِرَ خبرَ ثَأْث، وِثْ وِوْثَ معطوفَ علىِ ثِوْثَ، وتبتدئُ بِثِوْثَ .
والتقدير: إنَّ الذين آمنوا والذين هادوا يُرْحَمُونَ، والذين هادوا والصابئون والنصارى لهم أجرهم عند ربهم

أو أن يجعل خبرَ ثَأْثَ محذوف، وِثْ وِوْثَ مبتدأ، ثِوْثَ معطوف عليه. والتقدير: إنَّ الذين آمنوا يُرْحَمُونَ، والذين هادوا والصابئون والنصارى لهم أجرهم عند ربهم
قال الواحدي: ((وفي الآية قول رابع: وهو أن تضمّر خبرَ ثَأْثَ، وتبتدئُ بِثِوْثَ، والتقدير: إنَّ الذين آمنوا والذين هادوا يرحمون -على قول من يقول إنهم مسلمون-، ويعذبون -على قول من يقول إنهم كفار-، فيحذف الخبر إذ عرف موضعه، كما حذف من قوله: ثِوْثَ ثِوْثَ [فصلت: ٤١]، أي: يعاقبون))^(١).

واختار التقدير الثاني الطاهر بن عاشور، وذكر أن حذف خبر (إنَّ) وارد في الكلام الفصيح غير قليل، كما ذكر سيبويه في كتابه. وقد دلَّ على الخبر ما ذكر بعده من قوله: ثِوْثَ بِثِوْثَ الخ، ويكون قوله: ثِوْثَ عطفَ جملة على جملة، فيجعل ثِوْثَ مبتدأ، ولذلك حقَّ رفع ما عُطف عليه، وهو ثِوْثَ. وهذا أولى من جعل ثِوْثَ مَبْدَأَ الجملة وتقدير خبر له، أي: والصابئون كذلك كما ذهب إليه الأكثرون؛ لأنَّ ذلك يفضي إلى اختلاف المتعاطفات في الحكم وتشيتها، مع إمكان التفصّي عن ذلك.

قال الطاهر: ((والذي سلكناه أوضح وأجرى على أسلوب النظم، وأليق بمعنى هذه الآية))^(٢).

الوجه الخامس: أن ثَأْثَ بمعنى نعم، فهي حرف جواب، ولا محل لها حينئذ، وعلى هذا فما بعدها مرفوع المحل على الابتداء، وما بعدها معطوف عليها بالرفع، وخبر الجميع قوله: ثِوْثَ إلى آخره^(٣).

وضعف هذا القول أبو حيان، والسمين.

قال أبو حيان: ((وهذا قول ضعيف؛ لأن ثبوت (إن) بمعنى (نعم) فيه

(١) ينظر: البسيط (ج ٧/ص ٤٧٥)

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٦/ص ٢٧٠).

(٣) ينظر: الدر المصون (ج ٤/ص ٣٥٣)، وتفسير البحر المحيط (ج ٣/ص ٥٤١)، وفتح القدير (ج ٢/ص ٩١).

خلاف بين النحويين، وعلى تقدير ثبوت ذلك من لسان العرب فإنها تحتاج إلى شيء يتقدمها يكون تصديقاً له، ولا تجيء ابتدائية أول الكلام من غير أن تكون جواباً لكلام سابق^(١).

قال السمين: ((وكونها بمعنى "نعم" قول مرجوح، قال به بعض النحويين، وجعل من ذلك قول تعالى: ژ □ □ □ ژ [طه:٦٣] في قراءة من قرأه بالألف))^(٢).

والوجه السادس: أن ژ ژ ژ في موضع نصب، ولكنه جاء على لغة بني الحارث الذين يجعلون التثنية بالألف على كل حال، والجمع بالواو على كل حال، وهو بعيد^(٣).
قال السمين: ((وهذا قول ضعيف بل فاسد))^(٤).

وسبب تضعيف القول؛ لأنه يجب حمل كتاب الله على الأوجه الإعرابية القوية والمشهورة. ومن قواعد التفسير: "يجب حمل كلام الله على المعروف من كلام العرب، دون الشاذ والضعيف والمنكر"^(٥).

وقال ابن القيم: ((لا يجوز أن يحمل كلام الله ﷻ ويفسر بمجرد الاحتمال النحوي الإعرابي الذي يحتمله تركيب الكلام، ويكون الكلام به له معنى ما، فإن هذا مقام غلط فيه أكثر المعربين للقرآن، فتدبر هذه القاعدة، ولتكن منك على بال، فإنك تنتفع بها في معرفة ضعف كثير من أقوال المفسرين وزيفها، وتقطع أنها ليست مراد المتكلم تعالى))^(٦).

الترجيح:

وبعد ذكر هذا الأوجه والاعتراضات عليها من المفسرين والمعربين يتبين بجلاء حرص هؤلاء العلماء على الذب عن القرآن، وكشف غموضه، والجواب عن إشكالاته، بغض النظر عن صحة أقوالهم أو ضعفها، لكنهم في المبدأ متفقون على صحة الآية، وأنها هكذا نزلت،

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٣/ص ٥٤١).

(٢) ينظر: الدر المصون (ج ٤/ص ٣٥٣).

(٣) ينظر: الدر المصون (ج ٤/ص ٣٥٣)، وفتح القدير (ج ٢/ص ٩١).

(٤) ينظر: الدر المصون (ج ٤/ص ٣٥٣).

(٥) ينظر: قواعد الترجيح (ج ٢/ص ٣٦٩).

(٦) ينظر: بدائع الفوائد (ج ٣/ص ٥٣٧).

هذا من الأول لدلالة الثاني عليه، أو من الثاني لدلالة الأول عليه، وهو الكثير. ألا ترى أنك تقول: زيد وعمرو قائم، فتجعل قائماً خبراً لعمرو، و تضمير لزيد خبراً آخر مثل الذي أظهرت لعمرو، وإن شئت جعلته خبراً لزيد وأضمرت لعمرو خبراً، كما قال الشاعر:

وإلا فاعلموا أنا وأنتم بغاة ما بقينا في شقاق^(١)

فإن شئت جعلت قوله: (بغاة) خبراً للثاني، وأضمرت للأول خبراً، وإن شئت جعلته خبراً للأول، وأضمرت للثاني خبراً على ما بينت. أما ما ذكر الطاهر من تضعيفه للقول الأول، وأن ذلك يفضي إلى اختلاف المتعاطفات في الحكم وتشبيتها مع إمكان التفصي عن ذلك.

فيقال: ليس الإشكال في اختلاف المتعاطفات، إنما الإشكال في اختلاف المعنى، فإذا أدى اختلاف المتعاطفات إلى معنى مناسب للآية، وقال به الأكثر من العلماء، والتمسوا لذلك فوائده عدة فلا بأس، وإلا فلا.

وأما ما ذهب إليه الطاهر - وهو الوجه الرابع - : بأن يجعل خبر ژ أژ محذوفاً، ژ و ژ مبتدأ، ژ و ژ معطوف عليه؛ فيقول الواحد في فيه: ((إن هذا القول قريب من قول البصريين، فأهل البصرة يضمرون خبر الابتداء، ويجعلون ژ و ژ خبر ژ أژ، وهذا الوجه الرابع على العكس من ذلك؛ لأنه جعل ژ و ژ خبر الابتداء وحذف خبر ژ أژ))^(٢).

قال السمين: ((و منهم من يقدر الحذف من الأول، ومنهم من يعكس))^(٣).

فالأصل في كلام الله تقديم ما حقه التقديم وتأخير ما حقه التأخير، إلا إذا لم يكن للكلام وجه مفهوم إلا بتقديمه عن موضعه أو تأخيره، أو يكون هناك فائدة من التقديم والتأخير، فأما وله في موضعه وجه صحيح فلا وجه لطلب الاحتيال لمعناه بالتقديم

(١) البيت لبشر بن أبي خازم. ينظر: الكتاب لسبويه (ج ١/ص ١٢٢)، والشعر والشعراء (ج ١/ص ٢٧٠)، والخزانة (ج ٢/ص ٢٦١).

(٢) ينظر: تفسير البسيط (ج ٧/ص ٤٧٦)

(٣) ينظر: الدر المصون (ج ٤/ص ٣٥٣).

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ز ج ي د ت ث ذ ن ظ ر ك ي د ك ك ي ز^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر ابن عاشور: ((نقل الطيبي عن الزجاج أنّ هذه الآية من أشكال ما في القرآن من الإعراب))^(٢).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

إن من أوجه الإعجاز البلاغي في القرآن اختصار اللفظ مع المعاني الجمّة، حتى قال ابن العربي في الآية: ((ولذلك جاء بانتقالات كثيرة))^(٣).

قال السمين: ((ولما وصل أبو إسحاق الزجاج إلى هذا الموضوع قال: "هذا موضع من أصعب ما في القرآن إعراباً")^(٤).

ثم عقب السمين على ذلك بقوله: ((ولعمري إن القول ما قالت حذام، فإن الناس قد دارت رؤوسهم في فك هذا التركيب، وقد اجتهدت -بحمد الله تعالى- فلخصت الكلام فيها أحسن تلخيص، ولا بد من ذكر شيء من معاني الآية لنستضيء به على الإعراب؛ فإنه خادم لها))^(٥).

لقد استشكل العلماء سبب رفع ز ر ز مع أن الأصل (اثنين)، واستشكلوا كذلك إعراب الآية لتعدد القراءات فيها، وخلطهم بين المتواتر منها والشاذ، وكذلك اختلافهم في موقع قوله تعالى: ز و و و و و ي ي ز [المائدة: ١٠٧] من الإعراب.

ثالثاً: دفع الإشكال

(١) سورة المائدة: ١٠٦.

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

(٣) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ٣/ص ٤٢١).

(٤) قال الزجاج في المعاني (ج ٢/ص ٢٣٧): ((هذه الآيات الثلاث من أشكال ما في القرآن إعراباً وحكماً ومعنى)).

(٥) ينظر: الدر المصون (ج ٤/ص ٤٧٣).

اتفق المعربون من المفسرين وغيرهم على أن قوله: **ث** **ذ** **ث** مرفوع بالابتداء، إلا أنهم اختلفوا في خبره على خمسة أوجه:

الوجه الأول: أن خبره **ث** **ر** **ث** مرفوع بالألف؛ لأنه مثنى، وقدروا محذوفاً قبله، وهو: "شهادة اثنين"، فحذف المضاف، وأقيم المضاف إليه مقامه^(١).

الوجه الثاني: أن خبره **ث** **ذ** **ث**، وأما **ث** **ر** **ث** ففاعل مرفوع لفعل محذوف دل عليه السياق، وتقديره: أن يشهد اثنان، ويرتفع **ث** **ر** **ث** على أنه خبر مبتدأ محذوف، ويقدر: الشاهدان اثنان ذوا عدل منكم.

الوجه الثالث: أن **ث** **ذ** **ث** مبتدأ، وخبره **ث** **ر** **ث**، و**ث** **ذ** **ث** على هذا منصوب بالشهادة، ولا يجوز أن ينتصب بالوصية وإن كان المعنى عليه؛ لأن المصدر المؤول لا يسبقه معموله عند البصريين ولو كان ظرفاً^(٢).

قال أبو حيان: ((**ث** **ذ** **ث** مبتدأ، خبره **ث** **ذ** **ث** **ر**، وقيل خبره: **ث** **ر** **ث**))^(٣).

الوجه الرابع: أن خبره مقدم محذوف، و**ث** **ر** **ث** فاعل **ث** **ذ** **ث**، وتقدير الخبر: في ما فرض عليكم أن يشهد بينكم اثنان.

قال السمين: ((أن ترتفع على أنها مبتدأ أيضاً، وخبرها محذوف يدل عليه سياق الكلام، و**ث** **ر** **ث** على هذا مرتفعان بالمصدر الذي هو **ث** **ذ** **ث**، والتقدير: فيما فرض عليكم أن يشهد اثنان))^(٤). وكذا قدره الزمخشري^(٥)، واستظهره الزجاج^(٦).

الوجه الخامس: أن **ث** **ذ** **ث** مبتدأ، و**ث** **ر** **ث** فاعل سد مسد الخبر^(٧).

الترجيح

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٩/ص ٦٠)، وإعراب القرآن للنحاس (ج ٢/ص ٤٦).

(٢) ينظر: الكشاف (ج ٢/ص ٣٠٧)، والبحر المحيط (ج ٤/ص ٣٩٠)، وأحكام القرآن لابن العربي (ج ٣/ص ٤٠٢)،

وإعراب القرآن لابن سيده (ج ٣/ص ٤٦٠)، وإعراب القرآن للنحاس (ج ٢/ص ٤٥).

(٣) ينظر: البحر المحيط (ج ٤/ص ٣٩٠).

(٤) ينظر: الدر المصون (ج ٤/ص ٤٥٤).

(٥) ينظر: الكشاف (ج ٢/ص ٣٠٧).

(٦) ينظر: معاني القرآن للزجاج (ج ٢/ص ٢٣٧).

(٧) ينظر: إعراب القرآن لابن سيده (ج ٣/ص ٤٦٠)، والبحر المحيط (ج ٤/ص ٣٩٠).

لقد تلخص في ما تقدم أن رفع ژ تژ من وجه واحد وهو الابتداء، وفي خبرها خمسة أوجه تقدم ذكرها مفصلة.

أما ژ تژ فيتلخص في رفعها أوجه، هي:

الوجه الأول: كونه خبراً لژ تژ بالتأويل المذكور.

الثاني: أنه فاعل بژ تژ.

الثالث: أنه فاعل بـ(يشهد) مقدراً.

الرابع: أنه خبر مبتدأ محذوف، أي: الشاهدان اثنان.

الخامس: أنه فاعل سد مسد الخبر، وأن في ژ تژ وجهين: إما النصب على الظرفية،

وإما الرفع على الخبرية لژ تژ.

وهذه هي خلاصة الأقوال في إعراب المشكل الأول في هذه الآية، والذي يترجح من هذه الأقوال القول الأول، فژ تژ على قراءة الجمهور مبتدأ مضاف إلى ژ تژ، فأضاف الشهادة إلى البين في قوله: ژ تژ توسعاً لأنها جارية بينهم^(١).

وهي كقوله تعالى: ژ تژ تژ [الكهف: ٧٨]، وخبره ژ تژ، تقديره: شهادة اثنين، أو يكون التقدير: ذوا شهادة بينكم اثنان، واحتيج إلى الحذف ليطلق المبتدأ الخبر^(٢).

قال أبو علي الفارسي: ((التقدير: شهادة بينكم في وصاياكم شهادة اثنين))^(٣).

وأما من اعترض على هذا القول بأن الشهادة لا تكون هي الاثنان؛ لأن الشهادة مصدر والاثنان جثة، والجثة لا تكون خبراً عن المصدر^(٤).

فإن التقدير المناسب للسياق قبل المبتدأ أو قبل الخبر يدفع هذا الاعتراض.

قال الطبري: ((معنى قوله: ژ تژ شهادة اثنين ذوي عدل، ثم أقيت الشهادة وأقيم الاثنان مقامها، فارتفعاً بما كانت الشهادة به مرتفعة لو جعلت في الكلام، وذلك في حذف

(١) ينظر: فتح القدير (ج ٢/ص ٣٧٢).

(٢) ينظر: إعراب القرآن لابن سيده (ج ٣/ص ٤٦٠)، وفتح القدير (ج ٢/ص ٣٧٢)، والتبيان في إعراب القرآن (ج ١/ص ٤٦٧).

(٣) ينظر: الحجة للفارسي (ج ٣/ص ٢٦٤).

(٤) ينظر: الدر المصون (ج ٤/ص ٤٥٤).

ما حذف منه وإقامة ما أقيم مقام المحذوف، نظير قوله: **ژ گ گ ژ** [يوسف: ٨٢]، وإنما يريد: **واسأل أهل القرية، وانتصبت القرية بانتصاب الأهل وقامت مقامه، ثم عطف قوله: ژ ك ك ژ على الاثنين**^(١).

قال السمين: ((ولا بد على هذا الوجه من حذف مضاف، إما من الأول، وإما من الثاني، فتقديره من الأول: ذوا شهادة بينكم اثنان، أي: صاحباً شهادة بينكم اثنان، وتقديره من الثاني: شهادة بينكم شهادة اثنين، وإنما اضطررنا إلى حذف من الأول أو الثاني ليتصادق المبتدأ والخبر على شيء واحد؛ لأن الشهادة معنى والاثنان جثنان))^(٢).

أما الوجه الثاني والثالث: وهو أن **ژ د ژ** مبتدأ، وخبره **ژ د ژ**، أو أن خبرها **ژ د ژ**. وتوجيه ذلك أنه قال: **ژ د ژ** فجعلها شهادة محذوفة مستأنفة، وهي ليست واقعة لكل الخلق بل عند حضور الموت، ولأنه قال تعالى ذكره: **ژ ك ك گ ژ**، وهذه شهادة لا تقع إلا في هذا الحال، أي: وقوع الشهادة في وقت حضور الموت حين الوصية^(٣).

وكذلك الشهادة لا تكون هي الاثنان؛ إذ الجثة لا تكون خبراً عن المصدر.

ورجح ذلك الطبري وقال: ((الشهادة مرفوعة بقوله: **ژ د ژ**؛ لأن قوله: **ژ د ژ** بمعنى: عند حضور أحدكم الموت، والاثنان مرفوع بالمعنى المتوهم، وهو أن يشهد اثنان، فاكنتي من قيل أن يشهد بما قد جرى من ذكر الشهادة في قوله: **ژ د ژ**، وإنما قولنا ذلك أولى بالصواب؛ لأن الشهادة مصدر في هذا الموضع، والاثنان اسم، والاسم لا يكون مصدراً، غير أن العرب قد تضع الأسماء مواضع الأفعال، فالأمر وإن كان كذلك فصرف كل ذلك إلى أصح وجوهه ما وجدنا إليه سبيلاً أولى بنا من صرفه إلى أضعفها))^(٤).

لكن يريد على هذا القول ما ذكر في القول الأول بالتقدير المذكور قبل المصدر، وهو: ذوا شهادة، أو بالتقدير: قبل الخبر، أي: شهادة اثنين، فبهذين التقديرين جعلنا المبتدأ مضافاً لاسم يطابق الخبر، وهو: ذوا، أو الخبر مضاف إلى مصدر يطابق المصدر - المبتدأ -، وهو:

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١١/ص ١٥٩).

(٢) ينظر: الدر المصون (ج ٤/ص ٤٥٤).

(٣) ينظر: تفسير أبي السعود (ج ٢/ص ٣٠٥)، وحاشية الشهاب الخفاجي (ج ٣/ص ٢٩١)، ومحاسن التأويل

(ج ٤/ص ٢٨٠).

(٤) ينظر: تفسير الطبري (ج ١١/ص ١٥٩).

شهادة اثنين.

وأيضاً: ذهب الكثير من النحويين إلى أنه لا يجوز تقديم معمول المصدر عليه، وفي ذلك فصل بين المصدر وهو *ث* *ذ* *ر* وصلته -وهو *ث* *ر* *ث* *ر* - بخبره *ث* *ذ* *ر*، وعلى هذا القول لا يجوز أن تعمل الوصية في *ث* *ذ* *ر*؛ لأن المصدر لا يعمل فيما قبله، ولا المضاف إليه في الإعراب يعمل فيما قبله^(١).

وقالوا: المصدر مع معموله كالموصول مع صلته، حيث كان المصدر مقدرراً بـ(أن) والفعل، أو بـ(ما) والفعل، و(أن) حرف مصدري موصول يشبه (الذي)، فلذلك يمتنع تقديمه على ما كان من صلته؛ لأنه من تمامه، فلا يقال: "زيداً ضربك خير له"، بل الصواب: "ضربك زيداً خير له"^(٢).

وقال علماء النحو -في حديثهم عن المصدر-: "ومعموله كالصلة في منع تقدمه وفصله"^(٣).

أما الوجه الرابع: أن *ث* *ذ* *ر* خبره مقدم محذوف، و*ث* *ر* *ث* *ر* فاعل *ث* *ذ* *ر*. فيشكل عليه: أنهم جعلوا الخبر محذوف مقدر مقدم، وليس هناك خبر ظاهر حتى نجد ما يسوغ تقديمه على المبتدأ.

وهذا القول يخالف الأصل من تقديم المبتدأ وتأخير الخبر، وذلك لأن الخبر وصف في المعنى، فاستحق التأخير كالوصف، نحو: زيد قائم، ويجوز تقديمه إذا لم يحصل بذلك لبس ونحوه، فتقول: قائم زيد، وفي الدار زيد، فقائم خبر مقدم، وزيد مبتدأ مؤخر، ومثله في الدار زيد.

إذاً لا حاجة لتقديم الخبر هنا، ولا ضرورة تستدعي ذلك^(٤).

أما الوجه الخامس: أن *ث* *ذ* *ر* مبتدأ، و*ث* *ر* *ث* *ر* فاعل سد مسد الخبر، فقد جعل علماء اللغة شروطاً في المبتدأ الذي يرفع فاعلاً يغني عن الخبر، وهي:

(١) ينظر: التبيان في إعراب القرآن (ج ١/ص ٤٦٧).

(٢) ينظر: حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك (ج ١/ص ٤٣٨).

(٣) ينظر: توضيح المقاصد والمسالك (ج ٢/ص ٨٤٣).

(٤) ينظر: دليل السالك إلى ألفية ابن مالك (ج ١/ص ١٠٠).

- ١- أن يكون المبتدأ وصفاً، والمقصود بالوصف: المشتق كاسم الفاعل، واسم المفعول، واسم التفضيل ... إلخ .
- ٢- أن يعتمد الوصف على استفهام، أو نفي^(١).
- ٣- أن يكون مرفوعه اسماً ظاهراً، أو ضميراً منفصلاً.
- ٤- أن يتم الكلام بمرفوعه.

وهذه الآية نقص منها الشرط الأول والثاني، وهو أن المبتدأ مصدر، ولم يسبق بنفي أو استفهام، ومثال المستوفي للشروط: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ هَمَّ يَهْتَدِي فِي حَقِّهِ ثَمَناً مَّهِيناً﴾ [مريم:٤٦]، ﴿ثُمَّ هَمَّ يَهْتَدِي فِي حَقِّهِ ثَمَناً مَّهِيناً﴾، ﴿ثُمَّ هَمَّ يَهْتَدِي فِي حَقِّهِ ثَمَناً مَّهِيناً﴾، ﴿ثُمَّ هَمَّ يَهْتَدِي فِي حَقِّهِ ثَمَناً مَّهِيناً﴾. وقولهم: ما قائم الزيدان.

وقد رد هذا الوجه السمين الحلبي، وقال: ((هذا مذهب ضعيف رده النحويون، ويخصون ذلك بالوصف المعتمد على نفي أو استفهام))^(٢).

فيكون إعراب الآية: ﴿ثُمَّ هَمَّ يَهْتَدِي فِي حَقِّهِ ثَمَناً مَّهِيناً﴾ مرفوع بالضم، وخبره ﴿ثُمَّ هَمَّ يَهْتَدِي فِي حَقِّهِ ثَمَناً مَّهِيناً﴾ مرفوع بالألف لأنه مثنى، والتقدير: شهادة الوصية المشروعة شهادة اثنين عدلين منكم، ﴿ثُمَّ هَمَّ يَهْتَدِي فِي حَقِّهِ ثَمَناً مَّهِيناً﴾ مضاف إليه، والكاف في محل جر بالإضافة، والميم للجمع، ﴿ثُمَّ هَمَّ يَهْتَدِي فِي حَقِّهِ ثَمَناً مَّهِيناً﴾ ظرف يتضمن معنى الشرط متعلق بجوابه المحذوف: إذا حضر فشهادة، ﴿ثُمَّ هَمَّ يَهْتَدِي فِي حَقِّهِ ثَمَناً مَّهِيناً﴾ فعل ماض ومفعول به وفاعل، والجملة في محل جر بالإضافة، ﴿ثُمَّ هَمَّ يَهْتَدِي فِي حَقِّهِ ثَمَناً مَّهِيناً﴾ متعلق بزمن، ﴿ثُمَّ هَمَّ يَهْتَدِي فِي حَقِّهِ ثَمَناً مَّهِيناً﴾ مضاف إليه.

قال أبو حيان: ((و﴿ثُمَّ هَمَّ يَهْتَدِي فِي حَقِّهِ ثَمَناً مَّهِيناً﴾ بدل منه - يعني من ﴿ثُمَّ هَمَّ يَهْتَدِي فِي حَقِّهِ ثَمَناً مَّهِيناً﴾ - وفي إبداله منه دليل على وجوب الوصية، وأنها من الأمور اللازمة التي لا ينبغي أن يتهاون بها المسلم ويذهل عنها))^(٣).

قال أبو السعود: ((﴿ثُمَّ هَمَّ يَهْتَدِي فِي حَقِّهِ ثَمَناً مَّهِيناً﴾ بدل منه، لا ظرف للموت كما توهم، ولا لحضوره كما قيل، فإن في الإبدال تنبيهاً على أن الوصية من المهمات المقررة التي لا ينبغي أن يتهاون بها المسلم ويذهل عنها))^(٤).

(١) هذا الشرط على مذهب البصريين إلا الأخفش، وليس شرطاً كذلك عند الكوفيين، وسيبويه يميز ذلك على ضعف. ينظر: شرح ابن عقيل (ج ١/ص ١٨٢).

(٢) ينظر: الدر المصون (ج ٤/ص ٤٥٥).

(٣) ينظر: البحر المحیط (ج ٤/ص ٣٩٠).

(٤) ينظر: تفسير أبي السعود (ج ٣/ص ٨٨).

ژ ژ ژ خبر ژ د ژ، ژ ژ ژ صفة مرفوعة بالألف، ژ ك ژ مضاف إليه، ژ ك ژ متعلق
بمحدوف صفة ثانية لژ ژ ژ، ژ ك ك ژ عطف على ژ ژ ژ، ژ ك ك ژ متعلقان بمحدوف
صفة لژ ك ژ.

فيكون معنى الآية على هذا الإعراب: أنها لفظها خبر ومعناها الأمر، يعني: ليشهد اثنان
منكم عند حضور الموت وأردتم الوصية ذوا عدلٍ منكم، يعني: من أهل دينكم وملتكم يا
معشر المؤمنين.

واختلفوا في هذين الاثنيين، فقليل: هما الشاهدان اللذان يشهدان على وصية الموصي،
وقيل: هما الوصيان؛ لأن الآية نزلت فيهما.

**الإشكال الآخر في قوله: ژ ژ و و و و و ي
ي ژ.**

اختلفوا في الرفع في قوله: ژ ژ و و ژ على أقوال:

القول الأول: أن {آخران} مرفوع على الابتداء، وفي خبره حينئذٍ
احتمالات:

أحدها: قوله: ژ و و و ژ وجاز الابتداء به لتخصبه بالوصف.

والثاني: أن الخبر ژ ژ ژ، أما قوله: ژ و و و ژ صفة المبتدأ، ولا يضر الفصل بالخبر بين
الصفة وموصوفها، والمسوغ أيضاً للابتداء ب{آخران} اعتماده على فاء الجزاء، وجاز الابتداء
هنا بالنكرة لحصول الفائدة.

الثالث: أن الخبر قوله: ژ ي ژ، وأما قوله: ژ و و و ژ و و و كلاهما في محل رفع صفة
لـ{آخران}، ويجوز أن يكون أحدهما صفة والآخر حالاً، وجاءت الحال من النكرة
لتخصبها بالوصف^(١).

القول الثاني: أن {آخران} خبر، وفي رافعه - وهو المبتدأ - احتمالات:

الأول: أنه محذوف، وتقديره: فشاهدان آخران يقومان، والفاء جواب الشرط، دخلت
على الجملة الاسمية، والجملة من قوله: ژ و و و ژ و و و في محل رفع صفة لـ{آخران}.
الثاني: أنه مرفوع بـ ژ ي ژ، و{آخران} خبر مقدم، و ژ و و و ژ صفة لـ{آخران} إذا لم

(١) ينظر: الدر المصون (ج ٤/ص ٤٧٣).

تجعله خبراً. والتقدير: فالأوليان بأمر الميت آخران يقومان مقامها. ذكر ذلك أبو علي الفارسي^(١).

الثالث: أنه فاعل لفعل محذوف، أي: فليشهد آخران.

أما قوله تعالى: *ث و و و ي ي ي* فقد تعددت القراءات فيها:

فقرأ حفص: *ث و و و ي ي ي* بفتح التاء والحاء، وإذا ابتداءً كسر الألف.

والباقون: *ث و و و ي ي ي* بضم التاء وكسر الحاء.

وقرأ حمزة ويعقوب وخلف: *ث ي ك* بتشديد الواو، وكسر اللام بعدها، وفتح النون على

الجمع.

وقرأ الباقون: *ث ي ي* بإسكان الواو، وفتح اللام، وكسر النون على

التثنية^(٢).

و ي ي يقرأ بالألف على تثنية أولى.

فقوله: *ث ي ي* تثنية أولى، وهو الأجدر والأحق، أي: الأحقان بقبول

قولهما.

وأما قراءة *ث ك* - بالجمع - فهي نعت لجميع الورثة المذكورين في قوله: *ث و و و ي ي ي*،

وتقديره: من الأولين الذين استحق عليهم ما لهم، وإنما قيل لهم الأولين: من حيث كانوا

أولين في الذكر، ألا ترى أنه قد تقدم *ث ي ي ي ي ي ي ي*^(٣).

وفي رفعه خمسة أوجه:

أحدها: أنه خبر مبتدأ محذوف، أي: هما الأوليان، كأن سائلاً سأل فقال: من الآخران؟

ف قيل: هما الأوليان.

والثاني: أنه مبتدأ وخبره {آخران}، وقد سبق. تقديره: فالأوليان بأمر الميت

آخران.

والثالث: أنه فاعل *ث و و ي ي ي* وقد سبق أيضاً.

(١) ينظر: الحجة للفارسي (ج ٣/ص ٢٦٧).

(٢) ينظر: النشر في القراءات العشر (ج ٢/ص ٢٨٩)، وتبجير التيسير (ج ١/ص ٣٥٠).

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١٢/ص ٤٥٥)، والكشاف (ج ١/ص ٧٢١).

والرابع: هو بدل من الضمير في ژ ژ ژ.

والخامس: أن يكون صفة لـ {آخران}؛ لأنه وإن كان نكرة فقد وصف ژ ي ژ لم يقصد بهما قصد اثنين بأعيانهما^(١).

أما على قراءة الجمهور وهي {استُحِقَّ} بالضم والكسر، فژ ي ژ مرفوع على ما لم يسم فاعله بـ {استُحِقَّ}، إلا أن كل من أعربه كذا قدر قبله مضافاً محذوفاً.

الترجيح

إن هذه الأوجه الإعرابية متوقفة على معنى الآية، وكلهم متفقون على أن معنى قوله: ژ و و و ي ژ أي: هم الذين استحق عليهم وبسببهم الإثم، وهي كتمان الوصية، ومعناه: من الذين جني عليهم، وهم أهل الميت وعشيرته، فهم الأوليان الأحقن بالشهادة لقرابتهما ومعرفتهما.

فلذا اختلف المفسرون في تفسير الآية، فمنهم: من يرى أن الكلام فيه إضمار، ومنهم: من يرى استقلال الكلام وعدم احتياجه إلى ذلك التقدير، والمعنى مستقيم بدونه، فحمل الآية على الاستقلال مقدم لموافقة الأصل؛ لأن الإضمار والتقدير خلاف الأصل، فيجب التقليل من مخالفة الأصل^(٢).

قال السمين: ((الأصل عدم الإضمار مع الاستغناء عنه))^(٣).

فلذا يقال: كلما استطاع المفسر حمل الآية من غير تقدير أو إضمار أو تقديم أو تأخير فهو أولى لأنه هو الأصل.

فقول من قال إن ژ ي ژ يكون مبتدأ مؤخرًا، و {آخران} خبراً مقدماً، لا حاجة له؛ لأن الآية تعددت فيها أوجه الإعراب، وبعض هذه الأوجه ليس فيها إضمار أو تقديم أو تأخير.

ونظم الآية تعدد إعرابه بتعدد القراءات فيه، وفيها ثلاث قراءات:

القراءة الأولى: ژ ژ و و و و ي ژ.

القراءة الثانية: ژ ژ و و و و استُحِقَّ ي ي ژ.

(١) ينظر: تهذيب اللغة (ج ١٥/ص ٣٢٣).

(٢) ينظر: قواعد الترجيح (ج ٢/ص ٤٢١).

(٣) ينظر: الدر المصون (ج ٦/ص ٣١٢).

القراءة الثالثة: ژ و و و و و استُحِقَّ ي كُژ.

ف{آخران} تحمل على الابتداء، وجملة صلة الموصول ژ و و ي ي ژ في محل رفع خبر. وأما ژ ي ژ: فتحمل على أنها فاعل لژ و ژ، أو نائب فاعل على قراءة الضم. أما حمل الآية على: ف"رجلان" أو "شاهدان آخران"، ويكون {آخران} خبراً، فلا حاجة إليه؛ لأن معنى الآية يتضح من غير حاجة إلى إضمار، ومثله يقال في التقديم والتأخير على من جعل {آخران} خبراً مقدماً وژ ي ژ مبتدأ مؤخرًا.

أما القراءة الثالثة: فيقال في {آخران} مثل ما يقال في إعراب الآية في القراءة الأولى والثانية. وأما ژ كُژ بالجمع فتعرب صفة، أو بدل من ژ و و ژ، أو بدل من الضمير في ژ ي ژ، ويكون نائب الفاعل محذوف، تقديره: الذين استحق عليهم انتداب الأولين منهم للشهادة.

واحتيج هنا التقدير لأن ما بعده جمع مذكر سالم منصوب أو مجرور، ولا يمكن أن يكون نائب فاعل؛ لأن نائب الفاعل مرفوع دائماً، فلا بد من حمل الآية على التقدير، فإنه لا مانع من ذلك عند الحاجة، أو إذا دل دليل على الإضمار، أو إذا لم يمكن حمل الآية على الاستقلال^(١).

قال ابن خالويه: ((الحجة لمن قرأ {استُحِقَّ} بالضم أنه جعله فعل ما لم يسم فاعله، والحجة لمن فتح أنه جعله فعلاً لفاعل. والحجة لمن قرأ ژ ي ژ بالثنية أنه رده على قوله ژ و ژ، فأبدله منهما دلالة عليهما، والحجة لمن قرأه بالجمع أنه رده على قوله: ژ چيد تژ^(٢)).

معنى الآية إجمالاً:

فإن تبين أو شك في أمر الوصيين، سواء كانا مسلمين أو كافرين، وهم الذين وصاهما الميت بماله، أو جعلهما شاهدين على وصيته في حال الضرورة عندما أدركه الموت، فرجلان آخران يقومان مقامهما من الذين استُحِقَّ -بالضم- عليهم، أي: من الذين استحق عليهم الإثم من الذين انتفع بالشهادة واليمين الباطلة، فنال من تركة الموصي ما لم يجعله له الموصي،

(١) ينظر: قواعد الترجيح (ج ٢/ص ٤٢١).

(٢) ينظر: الحجة في القراءات السبع (ج ١/ص ١٣٥).

وغلب وارث الموصي بذلك.

فيكون الذين استحق عليهم ومن أجلهم وبسببهم الإثم هم الأوليان، وهم: أولياء الموصي الذين لهم ماله بوجه من وجوه الإرث فحرموا بعضه.
أما قراءة الفتح: ژ و ژ فوجهها أن الوصيين اللذين ظهرت خيانتها هما أولى من غيرهما، بسبب أن الميت عينهما للوصاية، ولما خانا في مال الورثة صح أن يقال: إن الورثة قد استحق عليهم الأوليان، أي: خان في مالهم الأوليان^(١).

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١٢/ص ٤٥٥)، والكشاف (ج ١/ص ٧٢١).

المبحث الخامس: مشكل اللغة في سورة الأنعام

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى:

ث □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ (١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((وقد أشكل نظم قوله: ث □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ، وذهب فيه المفسرون طرائق)) (٢).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

إن الإشكال الوارد في الآية بلاغي إعرابي، وهو في موقع جملة قوله تعالى: ث □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ، وارتباطها بما قبلها من حيث التقديم والتأخير في نظم الآية، مما يترتب على ذلك اختلاف الإعراب.

والإشكال في هذه الجملة من الآية مرتبط بقوله تعالى: ث □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ وموقعها من الإعراب، هل هي تابعة لها في الإعراب؟، أم أنها جملة مستقلة عنها أفادت معنىً جديداً؟ وليس في الآية تقديم وتأخير في نظمها وهي على الأصل؟.

إلا أننا نجد جملة من المفسرين الذين نفوا التقديم والتأخير في نظم الآية اختلفوا في إعرابها إلى أقوال.

ثالثاً: دفع الإشكال

تعددت أقوال المعربين والمفسرين في بيان نظم قوله تعالى: ث □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ، وهو في الجملة راجع إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن ث □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ مبتدأ، واختلفوا في خبره إلى عدة أوجه:

الوجه الأول: أن خبره مقدم، وهو جملة الظرف في قوله تعالى: ث □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ؛ فيكون: ث □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ مبتدأ، و ث □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ظرف وقع خبر مقدم، والمعنى:

(١) سورة الأنعام: ٧٣.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٧/ص ٣٠٦).

قوله المتصف بالحق كائن يوم يقول كن فيكون^(١).

ومال إلى هذا القول الزمخشري، وقال: ((انتصابه بمعنى الاستقرار، كقولك: يوم الجمعة القتال، ومعناه: القتال واقع يوم الجمعة))^(٢).

واختار هذا القول الطاهر، وقال: ((نكتة الاهتمام بتقديم الظرف الرد على المشركين المنكرين وقوع هذا التكوين بعد العدم))^(٣).

الوجه الثاني: أن ژ □ □ ژ مبتدأ، و ژ □ ژ خبر وليس صفة، وقيل: بل هو صفة، والخبر ژ □ □ □ □ ژ، وجملة الظرف ژ □ □ □ □ ژ في محل نصب مفعول به، أي: واذكر يوم يقول كن، أو اتقوا يوم يقول كن^(٤).

قال الطبري: ((كأنه يعني بذلك أن نصبه على: واذكر يوم يقول كن فيكون))^(٥).

لكنهم اختلفوا في نظم الآية على هذا الإعراب.

فقيل: إن ژ □ □ □ □ ژ، للصورة خاصة.

فنظم الآية على تأويلهم: يوم يقول للصور: كن فيكون، قوله الحق يوم ينفخ فيه عالم الغيب والشهادة، فيكون ژ □ □ □ □ ژ مرفوعاً بژ □ □ □ □ ژ^(٦).

وقيل: إن قوله: ژ □ □ ژ معني به كل ما كان الله معيده في الآخرة بعد إنفائه، ومنشئه بعد إعدامه، فالكلام على مذهب هؤلاء تام عند قوله: ژ □ □ □ □ ژ. فيكون القول حينئذ مرفوعاً بژ □ □ □ □ ژ، و ژ □ □ □ □ ژ بالقول^(٧).

(١) ينظر: الكشاف (ج ٢/ص ٣٦٤)، وتفسير الرازي (ج ١٢/ص ٣٤)، والتسهيل (ج ١/ص ٢٧٥)، وفتح القدير (ج ٢/ص ٤٣٢).

(٢) ينظر: الكشاف (ج ٢/ص ٣٦٤).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٧/ص ٣٠٦).

(٤) ينظر: معاني القرآن للزجاج (ج ٢/ص ٢٦٣)، ومعاني القرآن للنحاس (ج ٢/ص ٤٤٦)، ومشكل إعراب القرآن لمكي (ج ١/ص ٢٥٦)، وتفسير القرطبي (ج ٨/ص ٤٢٩).

(٥) ينظر: تفسير الطبري (ج ١١/ص ٤٥٩).

(٦) ينظر: معاني القرآن للفراء (ج ١/ص ٣٤٠)، وتفسير الطبري (ج ١١/ص ٤٦٠).

(٧) ينظر: إعراب القرآن للنحاس (ج ١/ص ٧٥).

وتأويله: وهو الذي خلق السموات والأرض بالحق، ويوم يقول للأشياء: كن فيكون، خلقهما بالحق بعد فنائهما، ثم ابتداء الخبر عن قوله ووعدده خلقه أنه معيدهما بعد فنائهما أنه حق، فقال: قوله هذا الحق الذي لا شك فيه^(١).

القول الثاني: أنها فاعل لـ {يكون}، فجملة $\square \square$ $\square \square$ فاعل مرفوع لقوله: $\square \square$ $\square \square$ ، و $\square \square$ $\square \square$ صفته، أي: يوم يقول كن، فيكون قوله الحق.

قال الزجاج والنحاس: ((إن قوله تعالى: $\square \square$ $\square \square$ رفع بـ {يكون}، أي: فيكون ما يأمر به، وهو المراد بـ $\square \square$ $\square \square$ ، $\square \square$ $\square \square$ من نعته، ويكون التمام على هذا "فيكون قوله الحق"^(٢)).

الترجيح

يتلخص مما سبق أن قوله: $\square \square$ $\square \square$ $\square \square$ فيه أربعة أوجه:

أحدها: أن $\square \square$ $\square \square$ مبتدأ، و $\square \square$ $\square \square$ نعته، وخبره مقدم وهو قوله: $\square \square$ $\square \square$.

والثاني: أنه فاعل لقوله: $\square \square$ $\square \square$ ، و $\square \square$ $\square \square$ نعته أيضاً.

الثالث: أنه مبتدأ أيضاً، و $\square \square$ $\square \square$ نعته، و $\square \square$ $\square \square$ خبره.

الرابع: أن $\square \square$ $\square \square$ مبتدأ، و $\square \square$ $\square \square$ خبره، أخبر عن قوله بأنه لا يكون إلا حقاً^(٣).
إن القول الأول القاضي بالتقديم والتأخير هو الذي ذهب إليه الطاهر تبعاً للزمخشري، وفيه نظر.

ومعلوم أن التقديم والتأخير فيما بين المبتدأ والخبر إذا لم يقع عارض مما يعرض في التركيب، ككون المبتدأ مما يلزم صدر الكلام به، أو كون الخبر كذلك، فيلزم تقديم ما له الصدارة.

أما إذا لم يعرض عارض يوجب لأحدهما التقديم أو التأخير، فتقديم أيهما كان، وتأخير الآخر عربي فصيح، إلا أن مرتبة المبتدأ التقديم ليني عليه الخبر، فتقديمه عند عدم العوارض

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١١/ص ٤٥٩).

(٢) ينظر: معاني القرآن للزجاج (ج ٢/ص ٢٦٣)، ومعاني القرآن للنحاس (ج ٢/ص ٤٤٦)، وتفسير القرطبي (ج ٨/ص ٤٢٩).

(٣) ينظر: الدر المصون (ج ٤/ص ٦٩١).

اللفظية أولى، كما في القرآن، أما إذا وجد عارض فلا؛ لأن المعروف الشائع في تقدم الخبر أنه يفيد الحصر والاختصاص^(١)، كقوله تعالى: **ثَأْبَابُ بَدِيبٍ بَثْرٍ** [آل عمران: ١٠٩] يفيد اختصاص الله سبحانه وتعالى وحده بالملكية لما في السموات والأرض.

وقال الرازي في قوله تعالى: **ثُرْثُرٌ ثُرْثُرٌ** [الأنفال: ٣٦]: ((يفيد أنه لا يكون حشرهم إلا إلى جهنم؛ لأن تقديم الخبر يفيد الحصر))^(٢).

والحصر: إثبات الحكم في المذكور، ونفيه عما سواه. وتنزيل هذا على الآية يفسد نظمها؛ إذ لا يجوز القول بأن قول الله الحق محصور أو خاص في يوم يقول كن فيكون، بل قوله حق وصدق في جميع ما أمر به وشرع.

قال الخفاجي: ((إنَّ الحصر في الآية غير مناسب هنا، ولو جعل التقديم هنا للحصر لكان للحصر على عكس ما ذكر، أي: قضاؤه الحق لا يكون إلا يوم يقول كن، وهو فاسد))^(٣).

ولو قال قائل: إن فائدة التقديم هنا ليس للحصر، بل - كما قال الطاهر ابن عاشور - هي للاهتمام بتقديم الظرف للرد على المشركين المنكرين وقوع هذا التكوين بعد العدم^(٤).

فيقال له: هذا صحيح إذا لم يمكن حمل الآية إلا على هذا المعنى، أما أن هذا المحمل يخالف الأصل في التركيب ثم يوضع له نكتة بلاغية قد يوهم غيرها، وتخالف المعنى الشائع في تقديم الخبر، فلا.

ثم يقال: إن في إعراب الآية على الأصل الظاهر السائغ مندوحة عن الإشكالات والاعتراضات.

وقد رجح الطبري القول الرابع، وجوز القول الثاني.

قال: ((والصواب من القول في ذلك عندي أن يقال: إن الله - تعالى ذكره - أخبر أنه

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ٣/ص ٢٧٦)، وحاشية الصبان على شرح الأشموني (ج ٤/ص ٤٦١)، وقال: ((إن تقدم الخبر على المبتدأ إنما يفيد حصر المبتدأ في الخبر، لا حصر الخبر في المبتدأ)).

(٢) ينظر: تفسير الرازي (ج ١٥/ص ١٢٩).

(٣) ينظر: حاشية الشهاب الخفاجي على البيضاوي (ج ٤/ص ٨٢).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٧/ص ٣٠٦).

المنفرد بخلق السموات والأرض دون كل ما سواه، معرفاً من أشرك به من خلقه جهله في عبادة الأوثان والأصنام، وخطأ ما هم عليه مقيمون من عبادة ما لا يضر ولا ينفع، ومحتجاً عليهم في إنكارهم البعث بعد الممات والثواب والعقاب بقدرته على ابتداع ذلك ابتداءً، وأن الذي ابتدع ذلك غير متعذر عليه إفناؤه، ثم إعادته بعد إفناؤه، فقال: $\text{ژ ي ي پ پ } \square \square \text{ ژ}$ حجة على خلقه؛ ليعرفوا بها صانعها، وليستدلوا بها على عظيم قدرته وسلطانه، فيخلصوا له العبادة، $\text{ژ } \square \square \square \square \text{ ژ}$ يقول: ويوم يقول حين تبدل الأرض غير الأرض والسموات كذلك: كن فيكون، كما شاء تعالى ذكره، فتكون الأرض غير الأرض، عند قوله: كن، فيكون متناهيًا.

وإذا كان كذلك معناه وجب أن يكون في الكلام محذوف يدل عليه الظاهر، ويكون معنى الكلام: ويوم يقول لذلك: كن فيكون، تبدل غير السموات والأرض، ويدل على ذلك قوله: $\text{ژ ي ي پ پ } \square \square \text{ ژ}$.

ثم ابتداء الخبر عن القول فقال: $\text{ژ } \square \square \text{ ژ}$ ، بمعنى: وعده هذا الذي وعد تعالى ذكره من تبدل السموات والأرض غير الأرض والسموات، الحق الذي لا شك فيه.

وجائز أن يكون القول - أعني: $\text{ژ } \square \square \text{ ژ}$ - مرفوعاً بقوله: $\text{ژ } \square \square \square \square \text{ ژ}$.

فيكون تأويل الكلام: وهو الذي خلق السموات والأرض بالحق، ويوم يبدلها غير السموات والأرض، فيقول لذلك: كن فيكون قوله الحق^(١).

لكن السمين الحلبي جعل فاعل $\text{ژ } \square \square \text{ ژ}$ هو جميع ما أراد الله، أولى من أن يكون فاعله هو: $\text{ژ } \square \square \text{ ژ}$.

قال السمين: ((قوله: $\text{ژ } \square \square \text{ ژ}$ هي هنا تامة، وكذلك قوله: $\text{ژ } \square \square \text{ ژ}$ ، فتكتفي بمرفوع ولا تحتاج إلى منصوب، وفي فاعلها أربعة أوجه، أحدها: أنه ضمير جميع ما يخلق الله تعالى يوم القيامة، وهذا أولى))^(٢).

وقال الدرويش في كتابه "إعراب القرآن وبيانه": (($\text{ژ } \square \square \text{ ژ}$ اختلفوا كثيراً في إعراب هذا

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٩/ص ٣٣٨).

(٢) ينظر: الدر المصون (ج ٤/ص ٦٩١).

الكلام ، والذي اختاره أن يكون مبتدأ وخبراً، والجملة مستأنفة، ولا طائل تحت الأوجه التي أوردوها، أخبر سبحانه عن قوله بأنه لا يكون إلا حقاً^(١).

(١) ينظر: إعراب القرآن وبيانه (ج٣/ص١٥١).

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى:

ثُكَّ وَوُؤُ وُؤُ وُؤُ وُؤُ (١)

أولاً: نص الإشكال

نقل الطاهر ابن عاشور عن الشيخ ابن عرفة في درس تفسيره^(٢) أنه قال: ((إنَّ صيغة المفاعلة تقتضي أنَّ المفعول فيها فاعلاً هو البادىء بالمحاجة، وأنَّ بعض العلماء استشكل قوله تعالى في سورة البقرة [٢٥٨]: ثُكَّ وَوُؤُ وُؤُ وُؤُ حيث قال: ثُكَّ وَوُؤُ وُؤُ وُؤُ، فبدأ بكلام إبراهيم، وهو مفعول الفعل، وأجاب بأنَّ إبراهيم بدأ بالمقابلة، ونمرود بدأ بالمحاجة)).

قال الطاهر: ((ولم يذكر أئمة اللّغة هذا القيد في استعمال صيغة المفاعلة))^(٣).

ثانياً: تحريز محل الإشكال

أورد الطاهر هذا الإشكال عند قوله تعالى: ثُكَّ وَوُؤُ وُؤُ وُؤُ، وذلك أن صيغة المفاعلة في قوله تعالى: ثُكَّ وَوُؤُ وُؤُ وُؤُ، وقوله تعالى: ثُكَّ وَوُؤُ وُؤُ وُؤُ تقتضي أن الفاعل في هذه الآية هو من بدأ بالمحاجة، إلا أن ظاهر الآية يدل على خلاف ذلك.

(١) سورة الأنعام: ٨٠.

(٢) ينظر: تفسير ابن عرفة (مخطوط في الجامعة الإسلامية تحت رقم: ٤٣٩١) رقم اللوحة (٧٧) عند قوله تعالى: ثُكَّ وَوُؤُ وُؤُ وُؤُ.

وابن عرفة هو: محمد بن محمد بن عرفة الورغمي التونسي المالكي، عالم المغرب المعروف بابن عرفة، ولد سنة ٧١٦هـ، وكان طيلة نصف قرن أو أكثر غير منقطع عن درس التفسير، كلما أنهى ختمة منه أعاد ختمة جديدة، مات سنة ٨٠٣هـ.

وأما تفسيره: فهو عبارة عن مجالس أملاها في التفسير، فقيدها عنه بعض تلاميذه، واشتهر منها رواية البسيطي، ويوجد من رواية البسيطي نسخة مصورة على ميكروفيلم بمكتبة المخطوطات بالجامعة الإسلامية تحت رقم (١٢٦٠، ١٢٦١) عن نسخة الخزانة الملكية بالرباط، وهناك رواية الأبّي كذلك: وهو محمد بن خلفه الوشتاتي، وهي من أكمل الروايات لتفسير ابن عرفة، ومنها نسخ خطية كثيرة، من أكملها نسخة المكتبة الوطنية بتونس. وقد حقق جزءاً من هذا المخطوط في مجلدين إلى نهاية سورة البقرة د/ حسن المناعي، نشرها مركز البحوث بكلية الزيتونة سنة ١٩٨٦م.

للاستزادة عن ابن عرفة ومنهجه في تفسيره. ينظر: مقدمة تفسير ابن عرفة لحسن المناعي (ج ١/ص ٣٧-٤٢)، والتفسير

ورجاله للفاضل ابن عاشور (ص ١١٣).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٧/ص ٣٢٦).

فـ {حاجّه}، وژ قژ من مادة (فَاعَل) التي تأتي للمشاركة، وحتى يفهم معنى المشاركة إليك هذا المثال:

تقول: قاتل زيد عمراً، أو تقول: قاتل عمرو زيداً، ومعنى ذلك أن كلاً منهما قد تقاتل، وكلاهما فاعل ومفعول في الوقت نفسه، لكن غلب جانب الفاعل في واحد، وجانب المفعول في الثاني، برغم أن كلاً منهما فاعل ومفعول معاً.

مثال آخر، حين تقول: شارك زيد عمراً، وشارك عمرو زيداً، إذاً المفاعلة جاءت من الاثنين، هذا فاعل وهذا مفعول، لكن العادة تغليب الفاعلية فيمن بدأ، والمفعولية في الثاني، وإن كان الثاني فاعل أيضاً.

وتطبيق المثال على الآية أن يقال: إن الذين حاجوا إبراهيم في كلا الآيتين وقعوا موقع الفاعل، فهم الذين ابتدؤوا المحاجة، إلا إن المحاورة في الآية ظاهرها أن إبراهيم هو البادئ في محاجة قومه، وهذا يخالف صيغة المفاعلة التي تقتضي أن الفاعل هو البادئ. ويرى الطاهر أن أئمة اللغة لم يذكروا هذه القاعدة في كتبهم: أنّ صيغة المفاعلة تقتضي أنّ المفعول فيها فاعلاً، وهو البادئ بالفعل^(١).

ثالثاً: دفع الإشكال

لا بد أن نعرف أنه ليس كل صيغ المفاعلة تدل على أن الفاعل هو البادئ، وقد ذكر أهل اللغة ذلك، بخلاف ما زعمه الطاهر.

وقد عمد بعض الأئمة إلى بيان الفارق المعنوي بين (المفاعلة) و(التفاعل) إذا كانا للمشاركة، فقالوا: قد يقال في الفرق المعنوي أن المبادئ بالفعل أو الغالب فيه معلوم في (المفاعلة)، بخلاف (التفاعل)، فإن المبادئ فيه أو الغالب غير معلوم، هذا ما جاء في كتاب الكليات لأبي البقاء الكفوي، حيث قال: ((البادئ بالفعل في (فَاعَل) معلوم أنه الفاعل، وفي (تَفَاعَل) غير معلوم))^(٢).

أي: أنك إذا قلت: قاتل خالد زيداً، فقد أردت أن تخبر بأن البادئ في القتال هو خالد، ولو اشترك فيه زيد، وعلى هذا قوله تعالى: ژ ٹ ڈڈژ [البقرة: ١٩١]، فقوله: ژ ٹ ڈڈژ معناه:

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٧/ص ٣٢٦).

(٢) ينظر: كتاب الكليات (ص ١٠٤٦)، وكتاب شرح البناء لمحمد الكفوي (ص ١٦).

أي يغلب عليها الفاعلية.

فمن الذي حاج إبراهيم إذن؟ إنه شخص ما من قومه، وهو الفاعل؛ لأنه هو الذي بدأ بالمحاجة، وهكذا تدلنا الآية الكريمة، وتصف الآية ذلك الرجل **ژ چ چ چ**، أي: أن الرجل هو الذي بدأ الحجاج قائلاً لإبراهيم: من ربك؟ بعد أن دعاه إبراهيم إلى عبادة الله. وآية الأنعام توضح ذلك بجلاء فقال: **ژ و و و**، فيدل على أنهم هم الذين ابتدؤوا بالمحاجة.

وهذه الآية -آيات المطلب- تزيد موضع البقرة الذي نقل الطاهر استشكله وضوحاً وجلاءً، حيث يفسر القرآن بالقرآن، ويزول عنه الإشكال، وذلك أن قوم إبراهيم -ومنهم أبوه آزر وملكهم النمرود- هم الذين يبدؤون بالمخاصمة والمجادلة بالباطل، وأن إبراهيم في موضع البقرة رد عليهم حجتهم الداحضة واستنكارهم لربهم، فقال إبراهيم **عليه السلام**: **ژ چ چ چ**، وهذه هي براعة القرآن في أن يترك الشيء ثقة بأن السامع يرد كل شيء إلى أصله، فقول الحق: **ژ چ چ چ چ چ چ چ**، فكأن الذي حاج إبراهيم سأله: من ربك؟ فقال إبراهيم: **ژ چ چ چ چ**.

ومعنى {حاجه}: ناظره، وأدلى كل واحد بحجته. والحجة: هي الدليل، والبرهان، و**ژ چ** **چ ژ** أي: في وجوده، وفي ألوهيته.

فقوله تعالى: **ژ ثق ثق ثق چ چ چ** ألم تر يا رسولنا حال الذي حاج إبراهيم؟ يعني: الذي خاصم إبراهيم نبي الله **ﷺ** في ربه، ولا يعنينا أن نعرف اسمه: أهو **نمرود بن كنعان**؟ أم غيره؟ المهم أنه استطال -والعياذ بالله-، واستكبر، وعلا، وأنكر وجود العلي الأعلى، فكان يحاج إبراهيم لطغيانه بأن آتاه الله الملك، وقد قال الله سبحانه وتعالى: **ژ گ گ گ گ گ گ گ** **گ ژ** [العلق: ٦-٧]، إذا رأى الإنسان نفسه استغنى فقد يطغى، ويزيد عتوه، وعناده.

فقوله: **ژ چ چ چ چ** يعني بذلك: حاجه فخاصمه في ربه؛ لأن الله آتاه الملك، وكان يدعي الربوبية، فقال لإبراهيم: من ربك؟.

قال ابن كثير وغيره من المفسرين: ((وذلك أنه أنكر أن يكون **تَمَّ** إله غيره، كما قال بعده فرعون ملئه: **ژ چ چ چ چ** [القصص: ٣٨]، وما حمله على هذا الطغيان والكفر الغليظ والمعاندة الشديدة إلا تجبره، وطول مدته في الملك؛ وذلك أنه يقال: إنه مكث أربعمئة سنة

في ملكه، ولهذا قال: *ژ چ چ چ ژ*، وكأنه طلب من إبراهيم دليلاً على وجود الرب الذي يدعو إليه فقال إبراهيم: *ژ چ چ چ ژ* أي: الدليل على وجوده حدوث هذه الأشياء المشاهدة بعد عدمها، وعدمها بعد وجودها^(١).

فقول إبراهيم: *ژ چ چ چ ژ* فيه بيان المحاجة، وهذه لا شك - كما يُعلم من سياق اللفظ - أنها جواب لسؤال، كأنه قال: ما ربك؟ أو: من هو؟ أو: ما شأنه؟ أو: ما فعله؟ فقال: *ژ چ چ چ ژ*، كما قال فرعون لموسى: *ژ ف ق ق چ چ چ ژ* [الشعراء: ٢٣-٢٤]^(٢). وقد ذكروا في قصص هذه المحاجة روايتين:

إحدهما: أنهم خرجوا إلى عيد لهم، فدخله إبراهيم على أصنامهم فكسرهما، فلما رجعوا قال لهم: أتعبدون ما تحتون؟ فقالوا: فمن تعبد؟ قال: أعبد ربى الذي يحيى ويميت. وقال بعضهم: إن نمرود كان يحتكر الطعام، فكانوا إذا احتاجوا إلى الطعام يشترونه منه، فإذا دخلوا عليه سجدوا له، فدخل إبراهيم فلم يسجد له، فقال: مالك لا تسجد لي! قال: أنا لا أسجد إلا لربي. فقال له نمرود: من ربك؟! قال إبراهيم: ربى الذي يحيى ويميت^(٣). فبعد هذا التوضيح يزول الإشكال عن الآية، ويعلم أن الذي بدأ بالمحاجة هم قوم إبراهيم، وقد وقعت الجملة موقع الفاعل، وحذفت حجتهم من السياق لدلالة الآية عليها، وإبراهيم عليه السلام رد عليهم حجتهم الداحضة. ويتبين أيضاً: أن أهل اللغة قد ذكروا هذا القيد في استعمال صيغة المفاعلة، وقد فسرها المفسرون على ضوء هذه القاعدة.

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٥/ص ٤٣٠)، وتفسير ابن كثير (ج ٢/ص ٤٥١)، والتسهيل (ج ١/ص ١٢٢).

(٢) ينظر: تفسير سورة البقرة لابن عثيمين (ج ٣/ص ٢٧٩).

(٣) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٤/ص ٢٨٨).

المبحث السادس: مشكل اللغة في سورة الأنفال

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ كَانِى كَدْكَدًا﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((للمفسرين في اتصال كاف التشبيه بما قبلها وجوه كثيرة، بلغت العشرين، قد استقصاها ابن عادل، وهي لا تخلو من تكلف))^(٢).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

إن سبب استشكال المفسرين للآية هو اختلافهم في السبب الجالب لهذه "الكاف"^(٣)، وقد توسّع المعربون القدامى في التقدير والتأويل، وأنهاها بعضهم إلى عشرين وجهاً، وهذه الأوجه منها البعيد، ومنها القريب المشهور.

وأما المشهور منها: أنها أداة للتشبيه، فهو يستدعي مشبهاً، ووجه شبه، وهو غير مصرح به في الآية، وفيه خفاء، ومن هنا اختلفوا في بيانه، وكذا في إعرابه على وجوه. قال النحاس: ((هذه من المشكل، ولأهل اللغة فيها أقوال))^(٤).

قال أبو حيان عن هذه الآية: ((اضطرب المفسرون فيها، وما مرّ بي شيء مشكل مثل هذا))^(٥)، لدرجة أنه رأى فيها رؤيا منامية، وتذاكر فيها هو ورجل، وانتبه من نومه وهو يذكره فيها، كما ستأتي معنا القصة في دفع الإشكال.

ثالثاً: دفع الإشكال

إن حروف الجر كثيرة، ومنها (الكاف)، ولها معانٍ^(٦)، إلا أنهم اختلفوا على أي المعاني تحمل هذه الآية، وهي على النحو التالي:

(١) سورة الأنفال: ٥.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٩/ص ٢٦٤).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٣/ص ٣٩١).

(٤) ينظر: إعراب القرآن للنحاس (ج ٢/ص ١٧٦).

(٥) ينظر: البحر المحيط (ج ٤/ص ٤٥٧).

(٦) ينظر: مغني اللبيب (ج ٣/ص ٧).

القول الأول: أنها تحمل على التشبيه، وأن المشبه محذوف، و(الكاف) أداة التشبيه، وقوله: ژ ژ ک ک ک گ ژ مشبه به.

فالمراد بهذا الإخراج هو إخراجه من مكة إلى المدينة، والأكثرين على أن المراد منه إخراجه من المدينة إلى بدر، أي: كما أمرك ربك بالخروج من بيتك في المدينة إلى العير في بدر بالحق^(١).

إلا أنهم اختلفوا في تقدير المشبه على أوجه كثيرة، منها المحتملة، ومنها البعيدة:

الوجه الأول:

قالوا: هو تشبيه حال بحال، وهو متصل بما قبله، فالكاف في محل رفع على أنه خبر مبتدأ محذوف، تقديره: هذه الحال كحال إخراجك.

يعني: أن حالهم في كراهة ما رأيت من تنفيل الغزاة - يريد بذلك ما حصل منهم في أول السورة من اختلافهم في الأنفال - مثل حالهم في كراهة خروجك للحرب، ذكره صاحب الكشف وغيره^(٢).

أو أنه تشبيه أمر بأمر، تقديره: أمر من الله لرسوله ﷺ أن يمضي لأمره في الغنائم، على كره من أصحابه، كما مضى لأمره في خروجه من بيته لطلب العير وهم كارهون^(٣).

أو تشبيه صفة بصفة، أي: أن قسمة الأنفال كان فيها خير عظيم لكم، وهو على خلاف مشتهاكم، كما أخرجك ربك من بيتك بالحق وفيه خير عظيم وهو على خلاف مشتهاكم، وأنتم كارهون ذلك^(٤).

أو تشبيه قسمة بقسمة، أي: أن قسمتك للغنائم حق كما كان خروجك حقاً^(٥).

ووجه الشبه في جميع هذه الأحوال الأربعة: هو كراهية المؤمنين في بادئ الأمر لما هو خير

(١) ينظر: تفسير البغوي (ج ٣/ص ٣٢٨).

(٢) ينظر: الكشف (ج ٢/ص ٥٢٣)، والتسهيل (ج ١/ص ٣٣٨)، والتحرير والتنوير (ج ٩/ص ٢٤٦).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ١١/ص ٣٤).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٩/ص ٢٦٤).

(٥) ينظر: البحر المحيط (ج ٤/ص ٤٥٧).

لهم في الواقع.

الوجه الثاني:

أن الكاف في موضع نصب صفة لمصدر الفعل المقدّر، والتقدير: الأنفال لله والرسول، أي: استقرت الأنفال لله والرسول استقراراً مع كراحتهم لها مثل استقرار خروجك من بيتك وهم كارهون، قاله الزجاج^(١)، وحسنه الزمخشري^(٢).

أو أن (الكاف) متعلقة بـ **بِئْرٍ بِئْرٍ**، أي: يسألونك عن الأنفال مجادلةً، كما جادلوك يوم بدر فقالوا: أخرجتنا للغير ولم تعلمنا قتالاً فنستعد له^(٣).

وقد رد أبو حيان هذا الأوجه وقال: ((فيه بعد؛ لكثرة الفصل بين المشبه والمشبه به، ولا يظهر كبير معنى لتشبيه هذا بهذا، بل لو كانا متقاربين لم يظهر للتشبيه كبير فائدة))^(٤).

الوجه الثالث:

أن المشبه هو صلاح للمؤمنين، واتقاؤهم ربهم، وإصلاحهم ذات بينهم، وطاعتهم الله ورسوله. ومعنى ذلك: يقول الله: وأصلحوا ذات بينكم، فإن ذلك خير لكم، كما أخرج الله محمداً ﷺ من بيته بالحق فكان خيراً له. ذكره الطبري عن عكرمة^(٥).

الوجه الرابع:

أن شبه كرههم في خروجك من بيتك بالحق، شبه به كرههم للقتال. ومعنى ذلك: كما أخرجك ربك يا محمد من بيتك بالحق على كره من فريق من المؤمنين كذلك هم يكرهون القتال، فهم يجادلونك فيه بعد ما تبين لهم. نقل هذا القول الطبري عن مجاهد، ورجحه^(٦).

وقال أبو جعفر: ((وأولى هذه الأقوال عندي بالصواب قول من قال في ذلك بقول مجاهد، وقال معناه: كما أخرجك ربك بالحق على كره من فريق من المؤمنين، كذلك

(١) ينظر: الكشاف (ج ٢/ص ٥٢٣)، والتسهيل (ج ١/ص ٣٣٨)، والتحرير والتنوير (ج ٩/ص ٢٤٦).

(٢) ينظر: تفسير الكشاف (ج ٢/ص ١٩٧).

(٣) ينظر: التسهيل (ج ١/ص ٣٣٨).

(٤) ينظر: البحر المحيط (ج ٤/ص ٤٥٧).

(٥) ينظر: تفسير الطبري (ج ١١/ص ٣٢).

(٦) ينظر: تفسير الطبري (ج ١١/ص ٣٢)، وتفسير البغوي (ج ٣/ص ٣٢٧).

يجادلونك في الحق بعدما تبين؛ لأن كلا الأمرين قد كان، أعني: خروج بعض من خرج من المدينة كارهاً، وجدالهم في لقاء العدو عند دنو القوم بعضهم من بعض، فتشبيه بعض ذلك ببعض مع قرب أحدهما من الآخر أولى من تشبيهه بما بعد عنه^(١).

الوجه الخامس:

أن التشبيه وقع بين إخراجين، أي: إخراج ربك إياك من بيتك - وهو مكة - وأنت كاره لخروجك، وكانت عاقبة ذلك الخير والنصر والظفر، كإخراج ربك إياك من المدينة وبعض المؤمنين كاره يكون عقيب ذلك الظفر والنصر.

لكن هذا القول خلاف ما عليه المفسرون من أن المراد بالخروج هو خروجه من المدينة إلى بدر، والجدال في القتال، أي: في قتال غزوة بدر.

الوجه السادس:

أن الكاف للتشبيه على سبيل المجاز، كقول القائل لعبده: كما وجهتك إلى أعدائي فاستضعفوك، وسألت مدداً فأمددتك وقويتك، وأزحت عللك، فخذهم الآن فعاقبهم بكذا، وكما كسوتك وأجريت عليك الرزق فاعمل كذا، وكما أحسنت إليك ما شكرتني عليه، فتقدير الآية: كما أخرجك ربك من بيتك بالحق، وغشاكم النعاس أمانة منه، وأنزل من السماء ماء ليطهركم به، وأنزل عليكم من السماء ملائكة مردفين، فاضربوا فوق الأعناق، واضربوا منهم كل بنان^(٢).

فكأنه يقول: قد أزحت عللكم، وأمددتكم بالملائكة، فاضربوا منهم هذه المواضع، وهو القتل، لتبلغوا مراد الله في إحقاق الحق وإبطال الباطل، وملخص هذا القول الطويل أن كُتِبَ كُتِبَ يتعلق بقوله: كُتِبَ كُتِبَ [الأنفال: ١٢].

قال أبو حيان: ((وفيه من الفصل والبعد ما لا خفاء به)).

وقد رد أبو حيان جميع هذه الأقوال وقال: ((إن من زاول الفصاحة والبلاغة لم يستحسن شيئاً من هذه الأقوال، وإن كان بعض قائلها له إمامة في علم النحو ورسوخ قدم،

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١١/ص ٣٢).

(٢) ينظر: البحر المحيط (ج ٤/ص ٤٥٨).

لكنه لم يحتط بلفظ الكلام))^(١) .

القول الثاني:

أن (الكاف) فيها معنى التعليل، أي: لأجل أن خرجت لإعزاز دين الله تعالى نصرك وأمدك بالملائكة.

واختاره أبو حيان وارتضاه، وأورد في ذلك قصة، قال: ((وقبل تسطير هذه الأقوال هنا وقعت على جملة منها فلم يلق لخاطري منها شيء، فرأيت في النوم أنني أمشي في رصيف ومعي رجل أباحته في قوله: ژ ژ ك ك ك ك ك ك ك ك، فقلت له: ما مرّ بي شيء مشكل مثل هذا، ولعل ثم محذوفاً يصح به المعنى، وما وقفت فيه لأحد من المفسرين على شيء طائل، ثم قلت له: ظهر لي الساعة تخريجه، وإن ذلك المحذوف هو: نصرك، واستحسننا أنا وذلك الرجل هذا التخريج، ثم انتبهت من النوم وأنا أذكره، والتقدير فكأنه قيل ژ ژ ك ك ك ك ك ك ك ك: بسبب إظهار دين الله وإعزاز شريعته، وقد كرهوا خروجك تهيئاً للقتال وخوفاً من الموت))^(٢).

قال السمين: ((إذ كان أمر النبي ﷺ بخروجهم بغتة، ولم يكونوا مستعدين للخروج، وجادلوك في الحق بعد وضوحه، نصرك الله وأمدك بملائكته، ودل على هذا المحذوف الكلام الذي بعده، وهو قوله: ژ أب ب ژ [الأفعال: ٩] الآيات، وهذا الوجه استحسناه أبو حيان، وزعم أنه لم يسبق به، ثم قال: ويظهر أن الكاف ليست لمحض التشبيه بل فيها معنى التعليل، وقد نص النحويون على أنها للتعليل، وخرجوا عليه قوله تعالى: ژ ڈ ڈ ژ [البقرة: ١٩٨])^(٣) .
لكن يرد على هذا التخريج المنامي بأن دلالة الكاف عموماً على التعليل قليل عند النحاة، وقيدها جماعة بأن تكون الكاف مكفوفة بـ"ما"، نحو: ژ و و و و ژ [البقرة: ١٥١]، ونحو: ژ ڈ ڈ ژ.

وهؤلاء لم يقولوا بأنها للتعليل في ژ ك ژ: لأن "ما" كما ذكر المعربون بأنها حرف مصدرى، وهذا يضعف قول أبي حيان؛ لأن الميم التي تكون مقرونة مع كاف التعليل كافة

(١) ينظر: البحر المحيط (ج ٤/ص ٤٥٨).

(٢) المصدر السابق.

(٣) ينظر: الدر المصون (ج ٥/ص ٥٦٢).

عن العمل.

جاء في معني اللبيب أن (الكاف) أشهر معانيها التشبيه، نحو: زيد كالأسد، والثاني: للتعليل، أثبت ذلك قوم ونفاه الأكترون، وقيد بعضهم جوازه بأن تكون الكاف مكفوفة بما^(١).

ونلاحظ أنّ ما ذهب إليه أبو حيان ليس بأقوى من كثيرٍ مما تقدم؛ لأن معطيات سياق الآية، وكثرة التقدير، وكيفية التركيب الذي ذهب إليه فهمه وطول الفاصل بين الآية وبين قوله تعالى: **ثأب بـ** **ث** تجعله مثل بقية الأقوال التي تقدم ذكرها، إذ المعنى عنده: إن خرجت لإعزاز دين الله وقتل أعدائه نصرك الله وأمدك بالملائكة.

القول الثالث:

أن (الكاف) حرف جر، وهي: بمعنى على، تقديره: امض على الذي أخرجك ربك. قال أبو حيان: ((وهذا ضعيف؛ لأنه لم يثبت أنّ الكاف تكون بمعنى على، ولأنه يحتاج الموصول إلى عائد وهو لا يجوز أن يحذف في مثل هذا التركيب))^(٢).

وقيل: إنها بمعنى القسم، قال أبو عبيدة: ((هي بمعنى القسم مجازاً، والذي أخرجك، لأن "ما" في موضع الذي، وجوابه **ث** **بـ** **ث**، وعليه يقع القسم، تقديره: يجادلونك والله الذي أخرجك ربك من بيتك بالحق^(٣).

وهذا القول رده أكثر المفسرين والمعربين؛ لأن الكاف ليست من حروف القسم^(٤).

قال أبو حيان: ((أبو عبيدة كان ضعيفاً في علم النحو))^(٥). وفيه أيضاً أن جواب القسم بالمضارع المثبت جاء بغير (لام)، ولا (نون توكيد)، ولا بدّ منهما في مثل هذا على مذهب البصريين، أو من معاينة أحدهما الآخر على مذهب

(١) ينظر: معني اللبيب (ج ٣/ص ٧).

(٢) ينظر: البحر المحيط (ج ٤/ص ٤٥٨).

(٣) ينظر: تفسير البغوي (ج ٣/ص ٣٢٨)، والبحر المحيط (ج ٤/ص ٤٥٨).

(٤) ينظر: الدر المصون (ج ٥/ص ٥٦٢).

(٥) ينظر: البحر المحيط (ج ٤/ص ٤٥٨).

الكوفيين، أما خلوه عنهما أو أحدهما فهو قول مخالف لما اتفق عليه الكوفيون والبصريون^(١).

القول الرابع:

أن (الكاف) شرطية، فالكاف بمعنى "إذ"، تقديره: واذكر إذ أخرجك ربك. ورد هذا القول أبو حيان، والسمين، لأنه لم يثبت أن الكاف تكون بمعنى "إذ" في لسان العرب، وأيضاً: فإن «ما» لا تزداد إلا في مواضع ليس هذا منها^(٢).

الترجيح

يجب على المفسر حمل كتاب الله على الأوجه الإعرابية القوية والمشهورة، دون الضعيفة والشاذة والغريبة، وأن يتجنب الأمور البعيدة، ويخرج على القريب والقوي والفصيح، فإن لم يظهر فيه إلا الوجه البعيد فله عذر، ولا يذكر الجميع لقصد الإغراب والتكثير^(٣).

ثم أعلم أن كما - عند التحقيق - كلمتان، وهما: (كاف) التشبيه أو التعليل، و(ما). ثم إن (ما) المتصلة بالكاف قد تكون اسماً، وقد تكون حرفاً.

فإذا كانت اسماً فلها قسمان: الأول: أن تكون موصولة. والثاني: أن تكون نكرة موصوفة. كقولك: الذي عندي كما عندك، أي: كالذي عندك، أو كشيء عندك. فهذا المثال يحتمل الوجهين.

وإذا كانت حرفاً فلها ثلاثة أقسام: مصدرية، وكافة، وزائدة ملغاة.

فالمصدرية نحو: قمت كما قمت، أي: كقيامك، فالكاف في ذلك جارة للمصدر لمنسبك من (ما) وصلتها.

والكافة كقول الشاعر:

وأعلم أنني، وأبا حميد كما النشوان، والرجل الحلِيم^(٤)

وجعل بعضهم (ما) كافة في قوله تعالى: ژ و و و و و ژ، وفي قوله تعالى: ژ ژ ژ ژ،

(١) ينظر: البحر المحيط (ج ٤/ص ٤٥٧).

(٢) ينظر: البحر المحيط (ج ٤/ص ٤٥٧)، والدر المصون (ج ٥/ص ٥٦٢)، وإعراب القرآن لابن سيده (ج ٥/ص ١٧٥).

(٣) ينظر: البرهان (ج ١/ص ٤١٢) والإتقان (ج ٤/ص ١٢٢٤)، وقواعد الترجيح للحري (ج ٢/ص ٣٦٩).

(٤) البيت لزياد الأعجم. ينظر: شرح الشواهد للبغدادي (ج ٤/ص ١٢٥)، والخزانة (ج ٤/ص ٢٨٠). والنشوان: السكران.

وممن جوز ذلك الزمخشري، وابن عطية.

والزائدة الملقاة كقول الشاعر:

وننصر مولانا، ونعلم أنه كما الناس، مجروم عليه، وجارم^(١)

بجر الناس، أي: كالناس، و(ما) زائدة.

فهذه أقسام (كما)، وليس فيها شيء يعد حرفاً واحداً، بل هي مركبة، في هذه الأقسام كلها^(٢).

فإذا عرفنا ذلك، فلنستبعد الأقوال التي حكى المفسرون ضعفها، وهي أنها للقسم، أو بمعنى على، أو بمعنى إذ، فهذه الأوجه الثلاثة قد ردها الأئمة، وأنكروا مجيئها في لغة العرب. أما ما عدا ذلك من الأوجه السابقة التي يمكن حملها على الآية فمنها القريب، ومنها البعيد، وقد بينا ذلك فيما سبق عند ذكرها.

ثم إن الاجتهاد وإعمال الفكر فيها بما يوافق شروط وقواعد التفسير ووفقاً للغة العرب أمر لا بأس به، وخاصة في مثل هذه الآية التي جاء المشبه ووجه الشبه محذوفاً، ويشهد لذلك القول الذي ذهب إليه أبو حيان واستحسنه وزعم أنه لم يسبق به.

فأقول: كما أن جواب الشرط يحذف لتذهب نفس السامع كل مذهب - فمثلاً لو قلت: لو رأيت علياً عليه السلام بين الصفين لرأيت!، أو لرأيت شجاعاً، أو لرأيت رجلاً يقتل الأبطال، أو ما يجري هذا المجرى - لم يكن في العظم عند السامع بمنزلة حذف الجواب؛ لأنه يذهب مع الحذف كل مذهب، ولا يعول على نفس ما كان يرد في اللفظ فقط^(٣).

ومثله يقال في حذف الشبه، إما للعلم به ويقدر في الإعراب، وهذا التقدير بمثابة وجوده، كما إذا سئلت "كيف علي؟" فقلت: "كالزهرة الذابلة"، فإن "كالزهرة" خبر لمبتدأ محذوف، والتقدير هو كالزهرة الذابلة^(٤).

وإما يحذف ليحتمل المعنى كل ما يمكن احتمالها؛ ليذهب القارئ والمتدبر فيه كل

(١) البيت لعمر بن برّاقة الهذلي. ينظر: شرح الشواهد للبغدي (ج ٢/ص ٥٧).

(٢) ينظر: الجنى الداني للمراي (ص ٤٨٠).

(٣) ينظر: سر الفصاحة للخفاجي (ص ٢١٠).

(٤) ينظر: البلاغة الواضحة (ص ١٩).

مذهب.

فلو قلت: ذهبت إلى القرية فرأيتهم كالأسود، فعند حذف (الشبه) هنا لا يقتصر الذهن السامع فقط على الرجال، بل يذهب الذهن إلى ما هو أعم من ذلك من رجال، وشيوخ، ونساء، وصبيان، وعبيد...

وقد يجذف (وجه الشبه) ويسمى التشبيه تمثيلاً إذا كان وجه الشبه فيه صورة منتزعة من متعدد، وغير تمثيل إذا لم يكن وجه الشبه كذلك^(١).

ثم لا بد في كل تشبيه من وجود الطرفين (المشبه، والمشبّه به)، إما ظاهراً، وإما مقدرًا. فد(الكاف) هنا للتشبيه، وهو على الغالب والمشهور في مجيئها، وقد ذكر الزركشي والسيوطي أن من أشهر معانيها التشبيه^(٢).

فإذا عرفنا أنها للتشبيه فما موقعها من الإعراب؟ وما هو المحذوف المقدر؟.

فيقال: إن حجة المانعين للتقدير في القول الأول والأوجه المذكورة فيه هو طول الفاصل بين الآيتين، وأما الإعراب فلم يعترضوا عليه، فلذا تعرب (كاف التشبيه) بنفس الإعرابين السابقين، إما: أنها مرفوعة بـجـر لمبتدأ محذوف، أو منصوبة على محذوف وقع نعتاً للمصدر، ويقدر فعل قريب من الآية ليس بينهما فاصل طويل.

فعلى الرفع يكون التقدير، أي: هذه الحال التي من الله بها على عباده المؤمنين في تحقيق وعده لهم من رفعة في الدرجات ومغفرة للذنوب ورزق كريم بعد ما امتثلوا أمره وأدوا شرطه فيهم، كحال إخراجك ربك من بيتك بالحق، فمن الله عليكم بتحقيق وعده لكم بالفوز والظفر على أعدائكم، مع أنكم كنتم كارهين للخروج، وتودون أن غير ذات الشوكة تكون لكم، إلا أنكم امتثلتم أمر الله، وخرجتم مجاهدين في سبيلي ومبتغين مرضاتي، فقد استجاب لكم، وأمدكم بملائكة كرام يقاتلون معكم، وغشاكم النعاس أمانة منه، وأنزل من السماء ماء ليظهركم به، فاضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كل بنان؛ لتبلغوا مراد الله في إحقاق الحق، وإبطال الباطل، كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ هَدَىٰ لَهُ سُبُلَ الْحَقِّ وَأَنْزَلَ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا فِيهَا نَبَاتًا﴾ [الأنفال: ٧].

وذلك عندما نزل جبريل عليه السلام في غزوة بدر، وقال: يا محمد إن الله قد وعدكم إحدى

(١) ينظر: البلاغة الواضحة (ص ٣٥).

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ٤/ص ٣١٠)، والإتقان (ج ٣/ص ١١٣٦).

المشبه به: خروجك من بيتك بالحق ووعدك إحدى الطائفتين.
والأداة: الكاف .

ووجه الشبه: أنه مَنْ عَلَى عبادِهِ، وَأَنعمَ عَلَيْهِم، وَأَعَدَّ لَهُم ما وَعَدَهُم في كِلا الحالين.

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى:

ژ چ چ د ي د ت ت ث ث ڈ ڈ ژ ژ ژ ك ك م گ گ ك گ ژ^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((والتلازم بين شرط {لو} وجوابها خفي هنا، وقد أشكل على المفسرين))^(٢).

ثانياً: تحريج محل الإشكال

ترد كلمة الميعاد والوعد بالقرآن دائماً مقرونة بـ(لا يخلف)، كقوله تعالى: ژ □ □ □ □
□ ژ [آل عمران: ٩]، بخلاف الآية في هذا الموضوع فقد جاء جواب الشرط عن الوعد بقوله: ژ
يژ، ژ چ چ د ي د ت ت و الاختلاف بمعنى: التنازع والتخاصم، وليس بمعنى التخلف كما في قوله
تعالى: ژ □ □ ی ی ژ [آل عمران: ١٩٤].

لأجل ذلك قال الطاهر: ((إن التلازم بين شرط {لو} وجوابها خفي هنا، وقد أشكل على المفسرين، ومنهم من اضطر إلى تقدير كلام محذوف، تقديره: ثم علمتم قلتكم وكثرتهم^(٣)، وفيه أن ذلك يفضي إلى التخلف عن الحضور لا إلى الاختلاف، ومنهم من قدر: وعلمتم قلتكم، وشعر المشركون بالخوف منكم؛ لما ألقى الله في قلوبهم من الرعب، أي: يجعل أحد الفريقين يتناقل فلن تحضروا على ميعاد، وهو يفضي إلى ما أفضى إليه القول الذي قبله، ومنهم من جعل ذلك لما لا يخلو من الناس من العوارض والقواطع، وهذا أقرب، ومع ذلك لا ينشلج له الصدر))^(٤).

ثالثاً: دفع الإشكال

إن الاختلاف المشكل في الآية هو في التلازم بين شرط {لو} وجوابها، لذا نجد أن أكثر

(١) سورة الأنفال: ٤٢.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٩/ص ١١٢).

(٣) في المطبوع: (وكثرتكم)، والصحيح ما أثبت.

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٩/ص ١١٢).

المفسرين لم يشكل عليهم المعنى، لكن التقديرات التي ذكرها المفسرون استشكلها الطاهر، وسنذكر هذه التقديرات، ثم نوضح الملائم والقريب منها، وهي كالتالي:

الأول: قدروا المحذوف بقولهم: ولو تواعدتم ثم علمتم قلتكم وكثرتهم لاختلفتم في الميعاد. قال به الطبري، ونقله عن ابن اسحاق^(١).

الثاني: ولو تواعدتم ثم علمتم قلتكم وشعر المشركون بالخوف منكم لما ألقى الله في قلوبهم من الرعب والهيبه من لقاء رسول الله ﷺ، لاختلفتم في الميعاد، ولم يتفق لكم من التلاقي ما وفقه الله وسببه له^(٢).

الثالث: ژ چ ژ أنتم والمشركون للقتال ژ ید ٲژ، أي: كانوا لا يصدقون مواعدتكم طلباً لغرتكم والحيلة عليكم. قال به الكرمانی^(٣).

الرابع: أي: لاختلفتم بالقواطع والعوارض القاطعة بالناس. قال به المهدي^(٤).

الخامس: أي: وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ مِنْ غَيْرِ قِضَاءِ اللَّهِ أَمْرَ الْحَرْبِ لِأَخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ^(٥).

فالقول الأول والثاني يشكل عليه أن ذلك يفضي إلى التخلف عن الحضور لا إلى الاختلاف، والآية نصت على الاختلاف في الموعد، ومن المفسرين من يجمع القول الأول والثاني تحت قول واحد.

أما القول الثالث: فإنه يجعل الاختلاف حاصلاً من جهة الكفار فقط، وهذا يخالف سياق الآية؛ لأن الاختلاف حاصل من الفريقين، بل من المفسرين من

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١١/ص ٢٠٦).

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٤/ص ٤٩٦).

والكرمانی هو: شمس الدين، محمد بن يوسف بن علي بن سعيد الكرمانی، ثم البغدادي، صاحب شرح البخاري (٧١٧-٥٧٨٦هـ)، الإمام العلامة في الفقه والحديث والتفسير والأصلين والمعاني والعريية. ينظر: الدرر الكامنة

(ج ٤/ص ٣١٠)، والأعلام (ج ٧/ص ١٥٣).

(٣) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٤/ص ٤٩٦).

(٤) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٣/ص ١٨٨).

(٥) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٤/ص ٤٩٦).

جعل الاختلاف في الموعد لو حصل لكان من المؤمنين؛ لأن في ذلك منة من الله لهم إذ جمعهم على غير ميعاد.

وأيضاً هذا القول يخالف قاعدة توحيد الضمائر، ولو كان الاختلاف حاصلًا فقط من جهة الكفار لقال: لخالفوكم في الميعاد.

قال الألوسي: ((وجعل الضمير الأول في قوله تعالى: **زُجِرُوا** ضميراً شاملاً للجمعين تغليباً، والثاني في قوله: **زُجِرُوا** للمسلمين خاصة، وهو المناسب للمقام إذ القصد فيه إلى بيان ضعف المسلمين ونصرة الله تعالى لهم مع ذلك.

والزخشي جعله فيهما شاملاً للفريقين؛ لتكون الضمائر على وتيرة واحدة من غير تفكيك، على معنى: لو تواعدتم أنتم وأهل مكة لخالف بعضكم بعضاً فثبطكم قلتكم وكثرتهم؟^(١).

وقال الطاهر: ((وضمير {اختلقتم} على الوجوه كلها شامل للفريقين: المخاطبين والغائبين، على تغليب المخاطبين، كما هو الشأن في الضمائر مثله))^(٢).

أما القول الرابع، فقد قال عنه ابن عطية: ((هذا أنبل وأصح -يعني: من قول الطبري- وإيضاحه: أن المقصد من الآية: تبين نعمة الله وقدرته في قصة بدر، وتيسيره ما تيسر من ذلك، فالمعنى: إذ هيأ الله لكم هذه الحال، ولو تواعدتم لها لاختلفتم، إلا مع تيسير الله الذي تم ذلك، وهذا كما تقول لصاحبك في أمر شاءه الله دون تعب كثير: لو بنينا على هذا وسعينا فيه لم يتم هكذا))^(٣).

وتعقب الطاهر على هذا القول بأنه أقرب من الأقوال السابقة، ومع ذلك لا ينشلج له الصدر.

ومعنى قول المهدي: أن الغالب والعادة في المواعيد أنها تتعرض لظروف قاضية بالاختلاف في الموعد، وقد يكون منها بعد المسافة التي كنتم بها، وكذلك تعذر توقيت سير كل فريق بسير صاحبه.

(١) ينظر: الكشاف (ج ٢/ص ٥٨٥).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٩/ص ١١٢).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٢/ص ٥٣٣).

لكن بعد هذه التقديرات نجد أن الطاهر كأنه جعل سبب اختلاف المفسرين في تقدير هذه الآية أنهم جعلوا {لو} الواردة في الآية من باب (لو) الامتناعية، أي: لو حصل التواعد في ما بينكم، ثم وفر الخوف في قلوبكم منهم، بسبب كثرتهم وقتكم، ثم حصل الاختلاف، فقد يوهم هذا القول أنه: يستلزم أنه إذ لم يحصل ذلك في قلوبكم فسيمتنع وقوع الاختلاف فيما بينكم.

يقول الطاهر: ((فالوجه في تفسير هذه الآية أن {لو} هذه من قبيل "لو" المشتهرة بين النحاة بـ"لو" الصهيبية، فقد جاء في الأثر: «نعم العبد صهيب، لو لم يخف الله لم يعصه»^(١) فإن لها استعمالات، ملاكها: أن لا يقصد من "لو" ربط انتفاء مضمون جوابها بانتفاء مضمون شرطها، أي: ربط حصول نقيض مضمون الجواب بحصول نقيض مضمون الشرط، بل يقصد أن مضمون الجواب حاصل لا محالة، سواء فرض حصول مضمون شرطها أو فرض انتفائه، إما لأن مضمون الجواب أولى بالحصول عند انتفاء مضمون الشرط، نحو قوله تعالى: **ثُمَّ كَفَّ كُفْرَهُمْ فَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاهْتَدَوْا** [فاطر: ١٤]، وإما بقطع النظر عن أولوية مضمون الجواب بالحصول عند انتفاء مضمون الشرط، نحو قوله تعالى: **ثُمَّ لَمَّا كَفَرَ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِآيَاتِنَا فَاهْتَدَوْا** [الأعراف: ٢٨]، ومحصل هذا أن مضمون الجزاء مستمر الحصول في جميع الأحوال في فرض المتكلم، فيأتي بجملة الشرط متضمنة الحالة التي هي عند السامع مظنة أن يحصل فيها نقيض مضمون الجواب)).

الترجيح

إن الناظر في السياق القرآني يجد أنه عدى الاختلاف بحرف (في)، ولم يعده بحرف (عن)؛ لأن التعبير بـ(عن) يتضمن التخلف عن الموعد وعدم الحضور للقتال، وهذا خلاف للآية؛ لأن كفار قريش قد جاءوا للقتال عندما سمعوا أن النبي ﷺ وأصحابه -رضوان الله عليهم- قد تعرضوا لقافلة أبي سفيان.

فالذي يفهم من الآية: أنه لو فرض وقدر أنه حصل تواعد فيما بينكم على مكان وزمان اللقاء في الحرب لحصل الاختلاف فيما بينكم على تحديد ذلك، ولو تواعدتم لم يتفق

(١) هذا الأثر منهم من يرفعه إلى النبي ﷺ، ومنهم من يوقفه على عمر بن الخطاب. وقد اشتهر في كلام الأصوليين وأصحاب المعاني وأهل العربية، وقال الزركشي: ((لا أصل لهذا الحديث)). ينظر: المقاصد الحسنة للسخاوي (ص ٤٤٩)، والأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة للملا القارئ (ص ٣٥٦، ح ٥٦٤).

اجتماعكم مثل ما اتفق بتيسير الله ولطفه ژ ژ ژ ك ك ك ژ.

وقد نزل المسلمون منزلاً لو خططوا له بكل ما أوتوا من حنكة وخدعة الحرب، لما تهيئ لهم ذلك لولا تيسير الله ولطفه، ولاختلف الفريقان في توقيت ذلك، فكأن المعنى: ولو تواعدتم -أي: أنتم وهم- على الموافاة إلى تلك المواضع في آن واحد، وهو أن يكون منزل المسلمين في العدو الدنيا، وهي أرض رملة تغوص فيها الأقدام، ومنزل المشركين في العدو القصوى، وهي أرض سبخة صلبة قوية، ثم حينما يتراءى الجمعان ينزل الله المطر من السماء، فتتماسك الرملة وتثبت عليها الأقدام، والأرض السبخة حينما يسقط عليها المطر تصير أرضاً زلقة، فالمطر ينزل فيكون لأقوام نصراً ولأقوام هزيمة، وهذا كله ژ ڈ ڈ ژ ژ ژ (١).

فكأنه يقول: لو تواعدتم أنتم وإياهم في مكان تلتقون فيه للقتال لاختلفتم في الميعاد فيما بينكم، فكل واحد منكم يريد أن يوقع بصاحبه الخدعة والمكيدة، وقد يتعذر ذلك لبعد المسافة فيما بينكم، وتوقيت سير كل فريق بسير صاحبه.

والميعاد: المواعدة في الوقت، والموضع (٢).

قال ابن كثير: ((ژ چ چ ژ أي: أنتم والمشركون إلى مكان ژ ي د ژ)) (٣).

وقال السعدي: ((ژ چ چ ژ أنتم وإياهم على هذا الوصف، وبهذه الحال، ژ ي د ژ أي: لا بد من تقدم أو تأخر أو اختيار منزل، أو غير ذلك، مما يعرض لكم أو لهم، يصرفكم عن ميعادكم)) (٤).

قال الزمخشري: ((فإن قلت: ما فائدة هذا التوقيت وذكر مراكز الفريقين، وأن العير كانت أسفل منهم؟)).

قلت: الفائدة فيه: الإخبار عن الحال الدالة على قوة شأن العدو وشوكته، وتكامل عدته، وتمهد أسباب الغلبة له، وضعف شأن المسلمين، واختلاط أمرهم، وأن غلبتهم في مثل هذه الحال ليست إلا صنفاً من الله سبحانه، ودليلاً على أن ذلك أمر لم يتيسر إلا بحوله

(١) ينظر: السيرة النبوية لابن كثير (ج ٢/ص ٤٠٠).

(٢) ينظر: القاموس المحيط (ج ١/ص ٤١٦)، والصحاح في اللغة (ج ٢/ص ٢٨٦).

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٧/ص ٩١).

(٤) ينظر: تفسير السعدي (ص ٣٢٢).

وقوته وباهر قدرته، وذلك أن العدو القصوى التي أناخ بها المشركون كان فيها الماء وكانت أرضاً لا بأس بها، ولا ماء بالعدو الدنيا وهي خَبَار^(١)، تسوخ فيها الأرجل، ولا يمشى فيها إلا بتعب ومشقة^(٢).

أما قول الطاهر: إن {لو} في الآية من قبيل (لو) الصهيبية.

الصحيح أن {لو} هنا شرطية، وهي الدالة على الامتناع، وژ چژ فعل الشرط، واللام الرابطة، و{اختلفتم} جملة لا محل لها؛ لأنها جواب الشرط، أي: امتنع اختلافكم في موعد الخروج إلى القتال لامتناع تواعدكم^(٣).

قال الفيروزآبادي بعدما ذكر جملة من الأمثلة في (لو) قال: ((هذه الأماكن وأمثالها صريحة في أنها للامتناع؛ لأنها عقببت بحرف الاستدراك داخلاً على فعل الشرط منفياً لفظاً أو معنى، فهي بمنزلة: ژ پ پ پ پ پ پ پ پ پ پ [الأفعال: ١٧]، فإذا كانت دالة على الامتناع ويصح تعقيبها بحرف الاستدراك دل على أن ذلك عام في جميع موارد، وإلا يلزم الاشتراك، وعدم صحة تعقيبها بالاستدراك. وذلك ظاهر كلام سيبويه، فلم يخرج عنه.

وأما قول من قال: إنه ينتقض كونه للامتناع بقوله تعالى: ژ □ □ □ □ □ □ □ □ □ الآية [لقمان: ٢٧]، وبالأثر العمري: «لو لم يخف الله»، فإنه يمكن رد جميع ذلك إلى الامتناع. وإيضاح ذلك بأن تقول: إذا قلنا: امتنع طلوع الشمس لوجود الليل، فليس معناه انتفاء طلوع الشمس رأساً، بل انتفاؤه لوجود الليل، وفرق بين انتفائه لذلك وانتفائه المطلق، فإن الأول أخص من الثاني، ولا يلزم من ارتفاع الخاص ارتفاع العام. فإذا قلنا: (لو) حرف امتناع لامتناع كان المعنى به أن التالي يمتنع امتناعاً مضافاً إلى امتناع المقدم، وليس المعنى به أنه يمتنع مطلقاً.

فالحاصل أن ثم أمرين:

أحدهما: امتناع الحكم لامتناع المقتضى، وهو مقرر في بدائه العقول.
وثانيهما: وجوده عند وجوده، وهو الذي أتت (لو) للتببيه على انتفائه مبالغة في

(١) قوله: "وهي خَبَار" أي: أرض رخوة. ينظر: النهاية في غريب الأثر (ج ٢/ص ٧).

(٢) ينظر: الكشف (ج ٢/ص ٥٨٥).

(٣) ينظر: إعراب القرآن للدرويش (ج ٤/ص ١٢).

الامتناع، فلولا تمكنها في الدلالة على الامتناع مطلقاً لما أتى بها، فمن زعم أنها والحالة هذه لا تدل عليه فقد عكس ما يقصده العرب بها، فإنها إنما تأتي بـ(لو) هنا للمبالغة في الدلالة على الانتفاء؛ لما لـ(لو) من التمكن في الامتناع.

فإذا تبين هذا أنقله إلى الأثر وغيره، فنقول: لو لم يخف الله لم يعصه لما عنده من إجلال الله تعالى والخشية، وإذا لم يخف يكون المانع واحداً وهو الإجلال، فالمعصية منتفية على التقديرين، وجيء بـ(لو) تنبيهاً على الامتناع بالطريقة التي قدمناها لا على مطلق الامتناع.

فإن قلت: قوله: «لو لم يخف لم يعص» إذا جعلنا (لو) للامتناع صريح في وجود المعصية، مستنداً إلى وجود الخوف، وهذا لا يقبله العقل. قلنا: المعنى: لو انتفى خوفه انتفى عصيانه، لكن لم ينتف خوفه فلم ينتف عصيانه مستنداً إلى أمر وراء الخوف^(١).

وقد ذكر الزركشي في البحر المحيط: أن (لو) حرف امتناع لامتناع هذه عبارة الأكثرين، وهي غالب الاستعمالات، وإن وقع الخلاف في بعض مواردّها.

وقد مثل بأمثلة كثيرة، منها قوله تعالى: **ث ت ث ث ت ت ث ت ت ث ت ت ث ت ت ث** [السجدة: ١٣]، وقوله تعالى: **ژ چ چ د د ت ت ت ت ت ت ژ ژ ژ**^(٢).

فيقال: إن أكثر استعمال (لو) عند أهل العربية لمعنيين:
الأول: انتفاء الثاني لانتفاء الأول.

والثاني: للدلالة على أن الجزاء لازم الوجود في جميع الأزمنة في قصد المتكلم، وذلك إذا كان الشرط يستبعد استلزامه لذلك الجزاء، ويكون نقيض ذلك الشرط أنسب وأليق باستلزام ذلك الجزاء، فيلزم استمرار وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه كما في: «نعم العبد صهيب، لو لم يخف الله تعالى لم يعصه»^(٣).

أو يقال كما قال السمين: ((إن "لو" حرف لما كان سيقع لوقوع غيره، هذه عبارة سيبويه^(٤)، وهي أولى من عبارة غيره: حرف امتناع لامتناع؛ لصحة العبارة الأولى في نحو قوله

(١) ينظر: بصائر ذوى التمييز (ج ٤/ص ٤٥٥).

(٢) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه (ج ٢/ص ٣٤).

(٣) ينظر: روح المعاني (ج ٧/ص ١٠٠).

(٤) ينظر: الكتاب (ج ٢/ص ٣٠٧).

تعالى: ژ □ □ □ □ □ □ □ □ [الكهف: ١٠٩]، ولقولهم: «نعم العبد صهيب، لو لم يخف الله لم يعصه»، وعدم صحة الثانية في ذلك، ولفساد نحو قولهم: "لو كان إنساناً لكان حيواناً"؛ إذ لا يلزم من امتناع الإنسان امتناع الحيوان^(١).

فعلى هذا تكون (لو) شرطية يراد فيها تقرير الجواب، وجد الشرط أو فقد، ولكنه مع فقدته أولى.

فإذا قلنا إن (لو) شرطية امتناعية، فيكون التقدير: لو تواعدتم لاختلفتم في الميعاد، فلو حصل التواعد لحصل الاختلاف في الميعاد، ولو امتنع التواعد لامتنع الاختلاف في الميعاد، لكن لم يحصل التواعد فيما بينكم فحصل الاتفاق في الميعاد، وهذا لم يكن لولا تيسير الله لكم ولطفه وفضله.

وعلى عبارة سيبويه يكون المعنى: سيقع الاختلاف في الميعاد، إذا وقع التواعد فيما بينكم.

(١) ينظر: الدر المصون (ج ١/ص ١٨٢).

المبحث السابع: مشكل اللغة في سورة يونس

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى:

ث □ □ □ □ □ □ □ □ □ □

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((موقع هذه الجملة معضل؛ لأن الواو عاطفة لا محالة، ووقعت بعدها "أن" مصدرية، فوقع فعل الطلب بعدها غير مألوف))^(١).

ثانياً: تحريز محل الإشكال

ذكر العلماء أن الجملة تنقسم بلاغيّاً إلى قسمين: الجملة الخبرية، والجملة الإنشائية.

فالجملة الخبرية هي: التي تحتل الصدق، أو الكذب.

والجملة الإنشائية لا تخضع لهذا المقياس، وهي: إما طلبية كالأمر، والنهي، والاستفهام، والنداء، والتمني، والعرض، والتحضيض، وإما غير طلبية كالقسم، والترجي^(٢).

ولذلك استشكل المفسرون هذه الآية لوقوع الجملة الطلبية - وهي الإنشائية بالمعنى العام - في صلة الموصول الحرفي، فقوله تعالى: ث □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ للمضارع، والعادة أن لا تقع صلة الموصول إلا جملة خبرية، كقوله تعالى: ث ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك [البقرة: ١٨٤]، فلما وقعت طلبية وقع الإشكال؛ لأن شرط صلة الموصول أن تكون خبرية، فلا يصح الوصل بالجملة الإنشائية^(٣)، سواء أكان الموصول موصولاً اسماً أو موصولاً حرفياً^(٤).

قال الطاهر: موقع هذه الجملة معضل؛ لأن الواو عاطفة لا محالة، ووقعت بعدها "أن"، فالأظهر أن تكون "أن" مصدرية، فوقع فعل الطلب بعدها غير مألوف؛ لأن حق صلة "أن" أن تكون جملة خبرية.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١١/ص ٣٠٢).

(٢) ينظر: فن التحرير العربي (ص ٦٣).

(٣) وهذا مذهب الجمهور، وخالفهم الكسائي فأجاز الوصل بالجملة الطلبية. ينظر: همع الهوامع (ج ١/ص ٨٥).

(٤) سيأتي بيانه في دفع الإشكال.

المفسرين^(٢).

القول الثاني: أن ژ □ ژ في الآية لا تدل على الصلة، بل هي مفسرة للفعل المقدر إما بفعل (وأوحى إلي)، أو (وقيل لي)، يدل عليه فعل {أمرت}، لأنه في المقدر معنى القول دون حروفه، أي: وأوحى إلي أن أقم. ورجحه أبو حيان^(٣).

القول الثالث: وهو قريب من القول الثاني، إلا أن "الواو" نائبة مناب الفعل الذي عطفت عليه، أي: فعل {أْمُرْتُ} والتقدير: أمرت أن أقم وجهك فتكون "أن" تفسيراً لما في الواو من تقدير لفظ فعل "أمرت" لقصد حكاية اللفظ الذي أمره به بلفظه، وهو رأي الطاهر^(٤).

القول الرابع: توحيد العطف في الجملتين بالتقدير: إما بفعل أمر في المعطوف عليه ژ □ □ ژ أي: كن، حتى يناسب المعطوف ژ □ ژ، أو بفعل غير الأمر في المعطوف، أي: قيام، حتى يناسب المعطوف عليه في قوله تعالى: ژ □ □ □ □ □ ژ. قال به الرازي^(٥).
فهذه أشهر الأقوال في هذه المسألة.

وحجة أصحاب القول الأول: أنه نقل عن سيبويه أنه يجوز وصلها به، ولا فرق في صلة الموصول الحرفي بين الطلب والخبر.

والجمهور منعوا ذلك مستدلين بأنه يجب في الموصول الاسمي كون صلته خبرية، والموصول الحرفي مثله، وكذلك قالوا بأنه إذا سبك منه مصدر فات معنى الأمر.
ويردّ عليهم بما يلي:

الأول: أن وجوب كون الصلة خبرية في الموصول الاسمي إنما هو للتوصل إلى وصف المعارف بالجمل، وهي لا توصف بها إلا إذا كانت خبرية، وأما الموصول الحرفي "أن" ليس كذلك، لأن صلته وهي التي تذكر بعده تدل على المصدر الذي تُأول به، وهو يحصل بكل

(١) ينظر: الكتاب لسيبويه (ج ٢/ص ١٦٢).

(٢) كالزمخشري، والبيضاوي، وأبي السعود، والألوسي.

(٣) ينظر: تفسير البحر المحیط (ج ٥/ص ١٩٥).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١١/ص ٣٠٢).

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١٧/ص ١٨٠).

فعل سواء، كان الفعل أمراً أو ماضياً أو مضارعاً. كما سبق في المثال.

الثاني: لما كان الخبر والإنشاء في الدلالة على المصدر سواء، ساغ وقوع الأمر والنهي صلة حسبما ساغ وقوع الفعل، فيتجرد عند ذلك عن معنى الأمر والنهي نحو تجرد الصلة الفعلية عن معنى المضي.

وكون تأويله يزيل معنى الأمر المقصود منه مدفوع بأن المصدر يؤول بالأمر بالإقامة، إذ كما يؤخذ المصدر من المادة قد يؤخذ من الصيغة مع أنه لا حاجة إليه هنا لدلالة قوله تعالى: {أمرت} عليه.

وهذا تلخيص لما قاله الزمخشري، والبيضاوي، وأبو السعود، والألوسي^(١).

أما من قال بأن قوله تعالى: $\square \square \square$ يجوز أن يكون على إضمار فعل، أي: وأوحى إلي أن أقم، فتكون "أن" تفسيرية لتلك الجملة المقدرة، ويكون المعنى: وأوحى إلي أي أقم، فجعل "أن" بمعنى "أي"، كذا قال أبو حيان، وفيه نظر؛ إذ المُفسر لا يجوز حذفه^(٢).

ولا يصح أن تكون تفسيرية، وإن كان الأمر مما يتضمن معنى القول؛ لأن عطفها على الموصولة يأبى ذلك، وهو قوله تعالى: $\square \square \square \square \square \square \square$ $\square \square \square$ $\square \square \square$ ، ولدخول الباء على "أن"، فتقول: أوعزت إليه بأن افعل، فلو كانت (أي) لم تدخلها الباء.

لكنَّ أبا حيان يقول: ((إضمار الفعل أولى من العطف؛ ليزول قلق العطف؛ لوجود كاف الخطاب في $\square \square \square$ ؛ إذ لو كان $\square \square \square$ عطفاً على $\square \square \square$ ، لكان التركيب وجهي بياء المتكلم ومراعاة المعنى فيه ضعف، وإضمار الفعل أكثر من مراعاة العطف على المعنى^(٤).

واعترض عليه: بأن الجملة المفسرة لا يجوز حذفها كما سبق، ولا قلق في هذا العطف، وأمر الخطاب سهل؛ لأنه لملاحظة المحكي، أو المخاطب وهو النبي ﷺ، والأمر المذكور معه^(٥).

(١) ينظر: الكشاف (ج ٣/ص ١٧٧)، وتفسير البيضاوي (ج ٩/ص ٥٧٨)، وتفسير أبي السعود (ج ٤/ص ١٧٩)، وروح المعاني (ج ١١/ص ١٩٨).

(٢) ينظر: الدر المصون (ج ٦/ص ٢٧٤).

(٣) ينظر: الكشاف (ج ٣/ص ١٧٧).

(٤) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج ٥/ص ١٩٥).

(٥) حاشية الشهاب الخفاجي على البيضاوي (ج ٥/ص ٦٤).

وأيضاً يقال: إن هذا العطف ليس عطف مفرد على مفرد حتى نستشكل كاف الخطاب
 ژ □ ژ، بل عطف جملة على جملة، بأن تجعل معطوفة على جملة: ژ □ □ □ □ □ ژ،
 فيكون رجوعاً إلى ذلك الأمر لتأكيده، وليبنى عليه قوله: ژ □ □ □ □ □ ژ.

أما القول الثالث -وهو رأي الطاهر-: وهو أن تكون "الواو" نائبة مناب الفعل
 الذي عطفت عليه، أي: فعل {أمرت}، والتقدير: أمرت أن أقم وجهك؛ فتكون
 ژ □ ژ تفسيراً لما في الواو من تقدير لفظ فعل "أمرت"؛ لقصد حكاية اللفظ الذي أمره به
 بلفظه.

قال الطاهر: ((ولنجعل الواو متوسعاً في استعمالها، بأن استعملت نائبة مناب الفعل
 الذي عطفت عليه، أي: فعل {أمرت}، دون قصد تشريكها لمعطوفها مع المعطوف عليه،
 بل استعملت لمجرد تكريره. والتقدير: أمرت أن أقم وجهك؛ فتكون "أن" تفسيراً لما في الواو
 من تقدير لفظ فعل "أمرت" لقصد حكاية اللفظ الذي أمره به بلفظه، وليتأتى عطف: ژ □
 □ □ ژ عليه، وهذا من عطف الجمل لا من عطف المفردات.

وهذا في الحقيقة مثل قول أبي حيان، ويورد على هذا القول مثل ما أورد عليه؛ إلا أنه هنا
 قدر الفعل بنفس لفظ المعطوف عليه، وأما أبو حيان فيقدره بمعناه.

أما القول الرابع القائل بتوحيد العطف في الجملتين بالتقدير: فالمعطوف عليه في قوله
 تعالى: ژ □ □ □ □ □ ژ يقدر بفعل أمر يناسب المعطوف، فيكون التقدير: وأمرت بأن
 قيل لي كن من المؤمنين، حتى يناسب المعطوف في قوله: ژ □ □ □ □ □ ژ؛ فتكون صلة
 الموصول "أن" في كلا الآيتين طلبيتين.

أو العكس، بأن المعطوف يقدر بفعل غير الأمر يناسب المعطوف عليه، فقوله تعالى: ژ
 □ □ □ ژ يقدر مقام قوله: وأمرت بإقامة الوجه، فصار التقدير: وأمرت بأن أكون من
 المؤمنين، وإقامة الوجه للدين حنيفاً؛ فتكون صلة الموصول ژ □ □ □ □ □ ژ في كلا الآيتين خبرية.

قال الرازي: ((الواو في قوله تعالى: ژ □ □ □ □ □ ژ حرف عطف، وفي المعطوف عليه
 وجهان:

الأول: أن قوله: ژ □ □ □ □ □ ژ قائماً وهي في مقام قوله: وقيل لي: كن من المؤمنين، ثم
 عطف عليه ژ □ □ □ □ □ ژ.

الثاني: أن قوله: ژ □ □ □ ژ قائم مقام قوله: وأمرت بإقامة الوجه؛ فصار التقدير: وأمرت بأن أكون من المؤمنين، وإقامة الوجه للدين حنيفاً^(١).

ففيه محاولة للجمع بين أقوال الفريقين ممن يجوزون صلة الموصول الحرفي بأن تكون طلبية، وممن يمنعون ذلك، وهو توجيه حسن ومقبول، ويزيل إشكال امتناع عطف الإنشاء على الخبر، بتوحيد الجملتين المعطوفتين في الآية بجعلهما إما خبريتين أو إنشائيتين.

الترجيح

الصحيح أن ژ □ □ □ ژ مصدرية؛ لأن قوله: ژ □ □ □ ژ معطوف على قوله: ژ □ □ □ □ ژ بلا شك، والأمر لا يكون تفسيراً للمأمور به. وأيضاً موقع ژ □ □ □ ژ في قوله: ژ □ □ □ ژ موقع المفعول، و"أن" المفسرة لا تقع مفعولاً، فإن من شروط "أن" المفسرة أن لا يتصل بها شيء من صلة الفعل الذي يفسره؛ إذ لو اتصل ذلك بها صار في جملة الفعل، ولم يكن تفسيراً له^(٢).

وأيضاً: لأنه يجوز في صلة "أن" أن تقع طلبية، وهذا في "أن" وحدها دون بقية الموصولات الحرفية والاسمية، فإنه يشترط في صلتها أن تكون خبرية، وعلى هذا ليس في الموصولات بنوعها ما يجوز أن تكون صلتها طلبية إلا "أن" مفتوحة الهمزة ساكنة النون أصالة، وذلك لأن الخبر والإنشاء في الدلالة على المصدر سيان، فساغ وقوع الأمر والنهي صلة حسب وقوع الفعل، فلا يجرى عند ذلك عن معنى الأمر والنهي، نحو تجرد الصلة الفعلية عن معنى المضي والاستقبال، ووجوب كون الصلة في الموصول الاسمي خبرية، إنما هو للتوصل بها إلى وصف المعارف بالجمل، لا لقصور في دلالة الإنشاء على المصدر، نحو: كتبت لأخي بأن دأوم على أداء واجبك، ونحو: أنصح لك أن بادز إلى ما يرفع شأنك^(٣).

وقد جاءت آيات كثيرة في القرآن تؤيد هذه القاعدة اللغوية، كقوله تعالى: ژ و و و و ژ و ژ [المائدة: ٤٩]، وقوله: ژ ه ه ه ژ [هود: ٣]، و ژ □ □ □ ژ [البقرة: ١٢٥]، وقوله: ژ پ پ پ

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١٧/ص ١٨٠).

(٢) ينظر: حاشية القوي على البيضاوي (ج ٩/ص ٥٧٨).

(٣) ينظر: تفسير أبي السعود (ج ٣/ص ٢٣٠)، والنحو الوافي (ج ١/ص ٣٧٥)، وحاشية شرح شذور الذهب (ج ١/ص ٣٠٢).

پ ژ [طه:٣٩]، وقوله: ژ چ چ د ی ت ت ذ ذ ژ [نوح:١].

المبحث الثامن: مشكل اللغة في سورة النمل

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى:

ث ٨٥ هـ ٨٦ هـ ٨٧ هـ ٨٨ هـ ٨٩ هـ ٩٠ هـ ٩١ هـ ٩٢ هـ ٩٣ هـ ٩٤ هـ ٩٥ هـ ٩٦ هـ ٩٧ هـ ٩٨ هـ ٩٩ هـ ١٠٠ هـ

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((لم تزل نفسي غير مثلجة لهذه الوجوه في هذه الآية))^(١).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

إن حرف {أن} من قوله: **ث** لا يخلو من كونه "أن" المصدرية الناصبة للمضارع، أو المخففة من الثقيلة، أو التفسيرية.

واستشكال الطاهر هو في تطبيق الأوجه السابقة على هذه الآية.

يقول الطاهر: ((أما معنى "أن" المصدرية الناصبة للمضارع لا يتضح؛ لأنها تستدعي عاملاً يكون مصدرها المنسبك بها معملاً له، وليس في الكلام ما يصلح لذلك لفظاً مطلقاً، ولا معنى إلا بتعسف.

وأما معنى المخففة من الثقيلة فكذلك لا يتضح؛ لوجوب سد مصدر مسدها، وكونها معمولة لعامل، وليس في الكلام ما يصلح لذلك أيضاً)).

ثم ذكر أنها تفسيرية، وقال: ((وقد اقتصر الزمخشري^(٢) على وجه التفسيرية؛ لعلمه بأن غير ذلك لا ينبغي أن يفرض)).

ثم نحوه بعد هذه الأوجه يقول: ((ولم تزل نفسي غير مثلجة لهذه الوجوه في هذه الآية))^(٣).

ثالثاً: دفع الإشكال

إن الغالب في "أن" التي بعدها فعل مضارع أن تكون حرف مصدري ونصب واستقبال،

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٩/ص ٢٥٦).

(٢) ينظر: الكشاف (ج ٤/ص ٤٥٢).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٩/ص ٢٥٦).

ويتعين فيها أن تؤول مع ما بعدها بمصدر، وأن تنصب الفعل المضارع، وهو مع الفعل بعده
أبداً في تأويل مصدر، فقولك: "أريد أن أقرأ" مساوٍ قولك: "أريد القراءة".

لكنها ربما التبست بغيرها من أنواع "أن" الأخرى وهي كالتالي:

أولاً: "أن" المخففة من الثقيلة، وأصلها أخت "إن" الناسخة التي تنصب المبتدأ وترفع
الخبر، إذا خفت من الثقيلة صارت "أن"، وهي حينئذ مصدرية أيضاً، وتعمل، ويكون اسمها
في الغالب ضمير الشأن محذوف، وخبرها جملة اسمية أو فعلية، أو نحو ذلك.

وينبغي أن تفصل عن خبرها بالسين، أو سوف، أو بعض حروف النفي، أو لو؛ لكي

تكون هذه فارقة بينها وبين أن الناصبة للفعل المضارع^(١).

قال الشنقيطي: (("أن" لها ثلاث حالات:

الأولى: أن تكون مخففة من الثقيلة قولاً واحداً، ولا يحتمل أن تكون "أن" المصدرية
الناصبة للفعل المضارع، وضابط هذه: أن تكون بعد فعل العلم وما جرى مجراه من الأفعال
الدالة على اليقين، كقوله تعالى: ث ج ج ج ج ج ج ج [الزمل: ٢٠]، وقوله: $\text{ث } \square \square \square \square \square \square \square$
ث الآية [الجن: ٢٨].

و"أن" هذه المخففة من الثقيلة يكون اسمها مستكنًا^(٢) غالباً، والأغلب أن يكون ضمير
الشأن. وقيل: لا يكون إلا ضمير الشأن، وخبرها الجملة التي بعدها.

الحالة الثانية: أن تكون محتملة لكونها المصدرية الناصبة للمضارع، ومحتملة لأن تكون هي
المخففة من الثقيلة، فإن جاء بعدها فعل مضارع جاز نصبه للاحتمال الأول، ورفع
للاحتمال الثاني، وعليه القراءتان السبعيتان في قوله: ث أ ب ب ب ب [المائدة: ٧١]، بنصب ث ب
ث ورفع^(٣)، وضابط "أن" هذه: أن تكون بعد فعل يقتضي الظن ونحوه من أفعال الرجحان،

(١) ينظر: الجنى الداني في حروف المعاني (ص ٢١٢)، ومغني اللبيب (ص ١٥٩-٢٢٦).

(٢) أي: مستتراً وجوباً.

(٣) قرأ أبو عمرو وحمزة والكسائي ويعقوب وخلف: برفع النون؛ على أن "أن" مخففة من الثقيلة، واسمها ضمير الشأن
محذوف، أي: أنه، ولا نافية، و ث ب ث تامة ، و ث ب ث فاعلها ، والجملة خبر أن، وهي مفسرة لضمير الشأن، وحسب
حينئذ للتيقن لا للشك؛ لأن أن المخففة لا تقع إلا بعد تيقن.

وقرأ الباقر بالنصب؛ على أن الناصبة للمضارع دخلت على فعل منفى بلا، ولا لا تمنع أن يعمل ما قبلها فيما بعدها
من ناصب وجازم وجرار، وحسب حينئذ على باهما من الظن؛ لأن الناصبة لا تقع بعد علم، والمخففة لا تقع بعد غيره.

وإذا لم يفصل بينها وبين الفعل فاصل فالنصب أرجح. وقيل: إن "أن" الواقعة بعد الشك ليس فيها إلا النصب.

الحالة الثالثة: أن تكون "أن" ليست بعد ما يقتضي اليقين ولا الظن، ولم يجز مجرهما، فهي المصدرية الناصبة للفعل المضارع قولاً واحداً^(١).

فيتبين لنا بعد ذلك أن "أن" المخففة لها ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يتقدم عليها ما يدل على اليقين والتحقق، مثل: علم، وأيقن، ونحوهما، فهذه مخففة من الثقيلة، تنصب الاسم وترفع الخبر، ولها ثلاثة أحكام:

١- أن اسمها ضمير الشأن محذوف.

٢- رفع المضارع بعدها.

٣- فصل المضارع منها -في الغالب- بحرف من حروف أربعة:

- قد.

- أحد حرفي التنفيس -أي الاستقبال-، وهما: السين، وسوف.

- أحد حروف النفي الثلاثة: لا، لن، لم.

- لو.

الحالة الثانية: "أن" المفسرة، وهي تأتي بعد ما فيه معنى القول دون حروفه، كقوله تعالى:

ث □ □ □ □ □ ث [المؤمنون: ٢٧]، أي: اصنع الفلك، أشرت إليه أن اذهب، أي: اذهب.

وقالوا تعرف "أن" التفسيرية بأمور:

أولها: أن يكون الفعل الذي تفسره وتعبّر عنه فيه معنى القول، وليس بقول.

والثاني: أن لا يفتن بـ"أن" حرف جر ظاهر أو مقدر؛ لأنه إذا اتصل بها شيء من ذلك

صارت جملته، ولم تكن تفسيراً له، وذلك نحو: أوعزت إليه بأن قم، وكتبت إليه بأن قم؛ لأن

الباء هاهنا متعلقة بالفعل، وإذا كانت متعلقة به صارت من جملته، والتفسير إنما يكون

بجملة غير الأولى.

=

ينظر: إتحاف فضلاء البشر (ج ١/ص ٢٥٦).

(١) ينظر: أضواء البيان (ج ٤/ص ٦٢٠).

والثالث: أن يكون ما قبلها كلاماً تاماً لما ذكرناه من أنها وما بعدها جملة مفسرة جملة قبلها، ولذلك قالوا في قوله تعالى: **ث** **ع** **ع** **ع** **ع** **ك** **ك** **ث** [التغابن: ٧] أن **ث** **ع** فيه مخففة من الثقيلة، والمعنى: أنهم لن يبعثوا، ولا يكون تفسيراً؛ لأنه ليس ما قبلها جملة تامة، ألا ترى أنك لو وقفت على قوله: **ث** **ع** **ع** **ع** **ع** **ك** **ك** **ث** لم يكن كلاماً.

فالحاصل أن المخففة من الثقيلة ضابطها: أن تكون بعد فعل العلم، وما جرى مجراه من الأفعال الدالة على اليقين، وفصل المضارع منها - في الغالب - بحرف من حروف الأربعة السابقة.

أما المفسرة فيقل أن يليها الفعل المضارع، وأكثر ما تدخل على الفعل الأمر، أو الفعل المضارع المجزوم بلا الناهية، بحيث لا يظهر العمل، ولا تكون عاملة؛ فإن وليها الفعل المضارع فإنها حينئذ - إن لم يصح أن يدخل عليها حرف الجر، وارتفع الفعل المضارع بعدها - فهي تفسيرية ومفسرة.

وما عدا ذلك فهي "أن" الناصبة للفعل المضارع^(١).

فيتبين من خلال ذلك أن "أن" الناصبة للفعل المضارع، لا بد من أن تكون مصدرية، وأن ينتصب الفعل المضارع بعدها، وأن يكون الفعل الذي تتعين فيه المصدرية، وأن يكون الفعل المتقدم عليها ليس بفعل علم ولا ظن، يعني: فعلاً ليس فيه دلالة على العلم، وليس فيه دلالة على الظن، وإنما هو فعل آخر فيه، أي: دلالة كما في قوله تعالى: **ث** **ع** **ع** **ع** **ع** **ك** **ك** **ث** [الشعراء: ٨٢]، وكما في قولك: أريد منك أن تحضر، أو أن تسافر، أو نحو ذلك.

فبعد هذه المقدمة في "أن" وأنواعها نذكر أقوال المفسرين في نوعها في هذه الآية، ثم بعد ذلك الترجيح على ضوء ما تقدم، كما قرره النحاة.

القول الأول:

أن **ث** **ب** **ث** حرف تحضيض مركبة من "أن" الناصبة و"لا" النافية، **ث** **ع** **ث** مضارع منصوب بحذف النون، والواو فاعل، و"أن" وما بعدها في تأويل مصدر، والمصدر المؤول من

(١) ينظر: شرح الكافية للرضي (ج ٤/ص ٣١)، والجنى الداني (ص ٢١٢)، ومغني اللبيب (ص ١٥٩-٢٢٦).

"أن" وما بعدها بدل من "ث" كإنه قيل: ألقى إلي ألا تعلوا علي^(١).
أو خبر لمبتدأ مضمرة يليق بالمقام، أي: مضمونه أن لا تعلوا، أو: هو أن لا
تعلو.

أو النصب بإسقاط الخافض، أي: بأن لا تعلوا علي، والمصدر المؤول من "ع" في
محلّ نصب لفعل محذوف، تقديره: أطلب -مفعول به- أي: أطلب عدم العلوّ عليّ. وجملة:
"ث" لا محلّ لها، صلة الموصول الحرفيّ "أن"^(٢).

القول الثاني:

أن "ث" حرف مركب من "أن" التفسيرية و"لا" الناهية، "ث" مزارع مجزوم بحذف
النون، والواو فاعل^(٣).

القول الثالث:

أن "ث" حرف مركب من "أن" المخففة من الثقيلة و"لا" الناهية، "ث" مزارع
مجزوم بحذف النون، والواو فاعل.

وهو اختيار الطاهر، حيث يقول: ((ولم تنزل نفسي غير مثلجة لهذه الوجوه في هذه
الآية، ويخطر ببالي أن موقع "أن" هذه استعمال خاص في افتتاح الكلام، يعتمد عليه المتكلم
في أول كلامه، وأنها المخففة من الثقيلة، وقد رأيت في بعض خطب النبي ﷺ الافتتاح
ب"أن"، في ثاني خطبة خطبها بالمدينة في سيرة ابن إسحاق^(٤)، وذكر السهيلي^(٥): أن الحمد،
مضبوط بضمة على تقدير ضمير الأمر والشأن^(٦).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٨/ص ٤٨)، وإعراب القرآن للزجاج (ج ١/ص ١٣٢).

(٢) ينظر: البحر المحيط (ج ٨/ص ٢٣٥)، والدر المصون (ج ٨/ص ٦١٠)، وروح المعاني (ج ١٩/ص ١٩٦).

(٣) ينظر: تفسير البيضاوي (ج ٤/ص ٢٦٦)، والكشاف (ج ٤/ص ٤٥٢)، والبحر المحيط (ج ٨/ص ٢٣٥)، والدر

المصون (ج ٨/ص ٦١٠)، وفتح القدير (ج ٤/ص ١٦٥)، وروح المعاني (ج ١٩/ص ١٩٦).

(٤) ينظر: سيرة ابن هشام (ج ٢/ص ١٤٦-١٤٧)، ودلائل البيهقي (ج ٢/ص ٥٢٤-٥٢٥).

(٥) هو عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد بن أصبغ، أبو زيد السهيلي، ويقال: أبو القاسم، وأبو الحسن، الخنعمي
الأندلسي النحوي المالكي، صاحب التصانيف (٥٠٨-٥٨١هـ)، حافظ، عالم باللغة والسير، ضرير. ينظر: العبر

(ج ٤/ص ٢٤٤)، وشذرات الذهب (ج ٤/ص ٢٧١-٢٧٢)، والأعلام (ج ٣/ص ٣١٣).

(٦) ينظر: الروض الأنف (ج ٢/ص ٣٤٤).

ولكن كلامه جرى على أن حرف "إن" مكسور الهمزة مشدد النون، ويظهر لي أن الهمزة مفتوحة، وأنه استعمال لـ"إن" المخففة من الثقيلة في افتتاح الأمور المهمة، وأن منه قوله تعالى: **ثَٰجِدِي تَدْتَدُثْثُ [يونس: ١٠]]**^(١).

مناقشة الأقوال:

يعتبر القول الأول من أقرب الأقوال؛ لتوفر الشروط الداخلة على "أن" المصدرية؛ لأن المتقدم عليها ليس بفعل علم ولا ظن، يعني: فعلاً ليس فيه دلالة على العلم وليس فيه دلالة على الظن، وإنما هو اسم مضمّر يليق بالمقام، أي: مضمونه أن لا تعلوا، أو هو أن لا تعلو، أو النصب بإسقاط الخافض، أي: بأن لا تعلوا علي، أو فعل مقدر تقديره: أطلب منكم أن لا تعلوا.

لكن فيه إشكال ذكره السمين وغيره، وهو أنه إذا كانت "أن" هنا المصدرية يلزم أن تكون "لا" التي بعدها نافية، وهذا لا يمكن أن يتصور؛ لأن الجملة مع النافية خبرية، وهذه الآية طلبية وليست خبرية^(٢).

ونقل ابن جرير وغيره عن جماعة من السلف: أن **ثَٰجِدِي تَدْتَدُثْثُ** بمعنى: أن لا تتكبروا ولا تتعاضموا عما دعوتكم إليه^(٣)، وهذا نهي صريح.

أما من قال أن **ثَٰجِدِي تَدْتَدُثْثُ** حرف مركب من "أن" التفسيرية و"لا" الناهية، و**ثَٰجِدِي تَدْتَدُثْثُ** مضارع مجزوم بحذف النون، والواو فاعل، بمعنى: أي: لا تعلوا عليّ، والمفسّر: ألقى إليّ كتاب، وكتاب نفسه فيه معنى القول دون حروفه، و"لا" ناهية على هذا، فبهذا يتحقق شرط "أن" التفسيرية^(٤).

وقد أنكر الكوفيون أن تأتي "أن" تفسيرية ألبتة، وقال ابن هشام: ((وهو عندي متجه؛ لأنه إذا قيل: "كتبت إليه أن قم" لم يكن "قم" نفس "كتبت")^(٥).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٩/ص ٢٥٦).

(٢) ينظر: الدر المصون (ج ٨/ص ٦١٠).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٨/ص ٤٨).

(٤) ينظر: تفسير البيضاوي (ج ٤/ص ٢٦٦)، والكشاف (ج ٤/ص ٤٥٢)، والبحر المحييط (ج ٨/ص ٢٣٥)، وفتح

القدير (ج ٥/ص ٣٥٦)، وروح المعاني (ج ١٠/ص ١٩١).

(٥) ينظر: مغني اللبيب (ص ١٥٩-٢٢٦).

لكن خالفهم البصريون وجمهور المفسرين، فهم لم يثبتوها ولم ينفوها ألبتة، بل جعلوا لثبوتها ضوابط وشروط كما سبق.

وهي أن تأتي بعد ما فيه معنى القول دون حروفه، وأن لا تقترب "أن" بحرف جر ظاهر أو مقدر؛ وأن يكون ما قبلها كلاماً تاماً، وما بعدها جملة مفسرة له، كقوله تعالى: $\square \square \square$ $\square \square \square$ ، أي: اصنع الفلك، أشرت إليه أن اذهب، أي: اذهب.

أما القول الثالث: أن \square حرف مركب من "أن" المخففة من الثقيلة و"لا" الناهية، فهو أضعف الأقوال؛ لعدم توفر شروط "إن" المخففة، فلم يتقدم عليها ما يدل على اليقين والتحقق مثل: علم، وأيقن، أو ما كان في معناهما، كما مر معنا.

ولذلك لم يرد عن أحد من المفسرين في هذا الموضوع خاصة أنها المخففة من الثقيلة، إلا الطاهر - رحمه الله -، ورجحها على غيرها من الأقوال.

قال الطاهر: ((إن موقع "أن" هذه استعمال خاص في افتتاح الكلام يعتمد عليه المتكلم في أول كلامه، وأنها المخففة من الثقيلة، وقد رأيت في بعض خطب النبي ﷺ الافتتاح بـ"أن"، وأن منه قوله تعالى: $\square \square \square \square \square \square \square \square \square$).

لكن يؤخذ على هذا القول أن هذه الآية ليست افتتاح كلام، بل هي تابعة لكلام سابق: $\square \square \square \square \square \square \square \square \square$ ، أي: فإذ يدعونك فاعجب.

وأيضاً: أن "أن" في الآية لم تسبق بما يدل على اليقين والتحقيق، أو ما كان في معناهما. وأيضاً افتتاح خطب النبي ﷺ بـ"أن الحمد لله" ليس بمسلم؛ لأن أغلب الروايات المروية في خطب النبي ﷺ بالكسر، مثل خطبة الحاجة وغيرها^(١).

وأيضاً ما ذكره الطاهر إنما هو محض اجتهاد، حيث يقول: ((ذكر السهيلي أن الحمد، مضبوط بضممة على تقدير ضمير الأمر والشأن، ولكن كلامه جرى على أن حرف "إن" مكسور الهمزة مشدد النون، ويظهر لي أن الهمزة مفتوحة، وأنه استعمال لـ"إن" المخففة من

(١) خطبة الحاجة هي التي تشرع بين يدي كل حاجة، وهي مأثورة عن رسول الله ﷺ. أخرجه مسلم في كتاب الجمعة (ج ٢/ص ٥٩٣)، وأبو داود في كتاب الصلاة (ج ١/ص ٦٥٩)، والنسائي في كتاب الجمعة (ج ٢/ص ١٠٥)، وابن ماجه في كتاب النكاح (ج ١/ص ٦٠٩)، وغيرهم. وقد أفردها الشيخ الألباني برسالة جمع الأحاديث الواردة فيها، وسماها: خطبة الحاجة التي كان النبي ﷺ يعلمها أصحابه.

الثقيلة في افتتاح الأمور المهمة))^(١).

وأما قوله: وأن منه قوله تعالى: **ثَٰجِدٍ دَٰتٍ دَٰثِثٍ**، صحيح أن **ثَٰ** هنا مخففة من الثقيلة، وأصلها "أَنَّ" المشددة، **خُفِّتْ** فقيّل: "أَنَّ"، والقاعدة أنها متى **خُفِّتْ** أهملت فلم تعمل، ودخلت على الجمل الاسمية والفعلية، والذي في الآية من دخولها على الاسمية: **ثَٰ** مبتدأ، و**ثَٰ** **ثَٰ** خبر.

مع العلم بأن فعل اليقين لم يأت في هذا الموضع، لكن يقال: إن دعاء أهل الجنة بهذا الدعاء من الأمور المتيقنة.

وجمهور المفسرين حملوها على المخففة، ولم يحملوها على المفسرة؛ لأن جملة **ثَٰ** **ثَٰ** لا تكون تفسيراً؛ لأنه ليس الذي قبلها جملة تامة، ألا ترى أنك لو وقفت على قوله: **ثَٰ** **ثَٰ** لم يكن كلاماً.

ولا يحملونها على المصدرية؛ لأن الغالب أن يقع بعد "أَنَّ" المصدرية جملة فعلية.

الترجيح

إذا وليت "أَنَّ" ما فيه معنى القول، ووليها فعل متصرف مصدر بـ"لا" جاز كونها مخففة، ومفسرة، ومصدرية، نحو قولك: أمرته أن لا يفعل، وأوحي إليك أن لا تفعل، فإن كانت مخففة، ف(لا) للنفي، ولا يجوز أن تكون للنهي؛ لأن المخففة كالمثقلة لا تدخل على الطلبية، فيرتفع الفعل، وإن كانت مفسرة جاز كون (لا) للنفي، أو للنهي، فيرتفع الفعل أو ينجزم، وإن كانت مصدرية انتصب الفعل، أي: بألا يفعل^(٢).

فالذي يظهر لي أن "أَنَّ" في هذه الآية هي الناصبة التي تؤول مع معمولها بمصدر، وأن "لا" طلبية وهي لا النافية، ويمكن أن تحمل "أَنَّ" على التفسيرية إذا لم يقدر خافض قبله، والفعل الذي بعد "لا" فعل مضارع منصوب أو مجزوم بحذف النون؛ لأنه من الأفعال الخمسة، فتخرج "أَنَّ" المخففة لأنها ترفع ما بعدها.

وأما ما نقل عن السمين وغيره بأن "أَنَّ" الناصبة المسبوقة بـ"لا" لا يمكن حملها إلا على

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٩/ص ٢٥٦).

(٢) ينظر: شرح الكافية للرضي (ج ٤/ص ٣٦).

النافية بحجة أن العادة في صلة "أن" الناصبة أن لا تقع صلة الموصول إلا جملة خبرية، يمكن أن يجاب على الاعتراض بما أجاب عليه المفسرون كما مر معنا في المبحث السابق: أنه يجوز في صلة "أن" أن تقع طلبية، وهذا في "أن" وحدها دون بقية الموصولات الحرفية، والاسمية فإنه يشترط في صلتها أن تكون خبرية.

وعلى هذا ليس في الموصولات بنوعيتها ما يجوز أن تكون صلته طلبية إلا "أن" مفتوحة الهمزة ساكنة النون أصالة، وذلك لأن الخبر والإنشاء في الدلالة على المصدر سيان، فساغ وقوع الأمر والنهي صلة حسب وقوع الفعل، فلا يجرد عند ذلك عن معنى الأمر والنهي نحو تجرد الصلة الفعلية عن معنى المضي والاستقبال، ووجوب كون الصلة في الموصول الاسمي خبرية إنما هو للتوصل بها إلى وصف المعارف بالجمل، لا لقصور في دلالة الإنشاء على المصدر، نحو: كتبت لأخي بأن دأوم على أداء واجبك.

أما ما ذكره الطاهر من استشكال، وهو: أنه لا بد من تأويل "أن" وما دخلت عليه مصدر ينسبك مع الجملة، وليس في الكلام ما يصلح لذلك لفظاً مطلقاً ولا معنى إلا بتعسف.

فيقال: إن تأويل "أن" وما دخلت عليه في تأويل مصدر في محل رفع بدل من كتاب. كأنه قيل: ألقى إلي ألا تعلوا علي؛ فيكون موضع "أن" خبراً لمبتدأ مضمّر يليق بالمقام، أي: المقصود عدم علوكم عليّ، وصلة الموصول في تأويل مصدر في محل رفع بدل من الكتاب.

أو يقال: إن المصدر المؤول من ؤ من ؤ في محل نصب مفعول به لفعل محذوف تقديره: أطلب، أي: أطلب عدم العلو عليّ. وجملة: ؤ من ؤ لا محل لها صلة الموصول الحرفي (أن).

وهذا أظنه تأويلاً حسناً، وليس فيه تكلف.

وأما حملها على التفسيرية فظاهر، قال الزمخشري: ((وأن في ؤ من ؤ مفسرة، فعلى هذا تكون "لا" في "لا تعلوا" للنهي))^(١).

(١) ينظر: الكشاف (ج ٤/ص ٤٥٢).

قال أبو حيان: ((وهو حسن؛ لمشاكلة عطف الأمر عليه، وهو قوله: ث ك ث ك ث))^(١).

فيكون المعنى: ألقى إليّ الكتاب بشيء هو: ألا تعلوا عليّ.

ونظرت إلى كتاب "دراسات لأسلوب القرآن" فوجدته تحدث باستفاضة عن أنواع أن، وتحدث عن "أن" المفسرة وقال: ((إنه لا يوجد آيات أو شواهد أو أمثلة تتعين فيها أن تكون "أن" تفسيرية فقط لا تحتمل غير ذلك، وإنما "أن" هذه تكون مفسرة حينما تكون بمعنى "أي" لكنها في الوقت نفسه يحتمل أن تكون ناصبة، ويحتمل أن تكون مخففة من الثقيلة.

فإن كانت بمعنى "أي" ووقع بعدها فعل مضارع مرفوع فهي مفسرة، لكن المفسرة يقل أن يليها الفعل المضارع، فالكثير في المفسرة أن يليها فعل أمر، أو فعل مضارع مسبوق بلا الناهية)).

ثم ذكر الآيات التي حملها بعض العلماء على المفسرة، وقال: ((إن طائفة من العلماء لم يوافقوا في أنها تعين كونها تفسيرية في هذه الآيات فقط، بل التفسيرية، وغيرها من المعاني))^(٢).

(١) ينظر: البحر المحيط (ج ٨/ص ٢٣٥).

(٢) ينظر: دراسات لأسلوب القرآن لمحمد عزيمة (ج ١/ص ٤١٠).

المبحث التاسع: مشكل اللغة في سورة الزخرف

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى:

ژ ڈ ڈ ڈ ڈ ژ ژ ژ ژ ك ك ك ك

أولاً: نص الإشكال

نقل الطاهر عن ابن جني أنه قال: ((راجعتُ أبا علي^(١) مراراً في قوله تعالى: ژ ڈ ڈ ڈ ڈ ژ ژ الآيه، مستشكلاً إبدالاً ژ ڈ ژ من ژ ڈ ژ))^(٢).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

استشكل كثير من المفسرين والمعربين إعراب ژ ڈ ژ على أنها بدلاً من ژ ڈ ژ، فژ ڈ ژ ظرف حالي، وژ ڈ ژ ظرف ماض^(٣).

فإن قلت: كيف يكون ژ ڈ ژ بدلاً َّ َّ َّ َّ َّ َّ من ژ ڈ ژ، واليوم يوم القيامة، ووقت ظلمهم ليس عين يوم القيامة، ولا بعضاً منه، حتى يكون بدل الكل، أو بدل البعض، ولا ملابسة بينهما حتى يكون بدل اشتمال، وبدل الغلط لا يجري في كلام الله^(٤).

فمن أجل ذلك أورد ابن جني هذا الإشكال، وقال: ((راجعت أبا علي مراراً في قوله تعالى: ژ ڈ ڈ ڈ ڈ ژ ژ الآيه مستشكلاً إبدالاً ژ ڈ ژ من ژ ڈ ژ)).

ثم بعد المراجعة بينهما تبين لابن الجني الجواب عن الإشكال، وقال: ((جاز إبدال ژ ڈ ژ وهو ماضٍ في الدنيا من قوله: ژ ڈ ژ وهو حينئذ حاضر في الآخرة، وذلك لما كانت الآخرة تلي الدنيا بلا وقفة ولا فصل، صار الوقتان على تباينهما وتنائيهما كالوقتتين المقترنين الدانين المتلاصقين، نحو: أحسنت إليه إذ شكرني، وأعطيته حين سألتني.

(١) هو شيخه أبو علي الفارسي.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٥/ص ٢٥٦).

(٣) ينظر: الدر المصون (ج ٩/ص ٥٩٠).

(٤) ينظر: لسان العرب (ج ٣/ص ٤٧٠)، ومعني اللبيب (ص ١١٥)، وروح المعاني (ج ١٣/ص ٨٣)، وإعراب القرآن وبيانه (ج ٩/ص ٨٥).

وهذا أمر استقرّ بيني وبين أبي عليّ -رحمه الله- مع المباحثة^(١).
 إلا أن الطاهر لم يعجبه هذا الجواب، وقال: ((وهو جواب وهنّ
 مدخول))^(٢).

قال أبو حيان: ((ولا يجوز البدل على بقاء ثُذْث على موضوعها، من كونها ظرفاً لما
 مضى من الزمان))^(٣).

ثالثاً: دفع الإشكال

تأتي "إذ" في اللغة العربية على أربعة أوجه، وهي كالتالي:
 الأول: أن تكون اسماً للزمان الماضي، فتستعمل ظرفاً، وهو الغالب، وتكون غالباً في
 أوائل القصص، مثل: ثُذْثُ ثُذْثُ [البقرة: ٥٠] أي: اذكروا وقت ذلك.
 الثاني: أن تكون اسم زمان للمستقبل: ثُذْثُ ثُذْثُ ثُذْثُ [غافر: ٧٠-٧١].
 الثالث: أن تكون للتعليل، مثل: ثُذْثُ ثُذْثُ ثُذْثُ [الأحقاف: ١١]، ومثلوا لها
 بهذه الآية: ثُذْثُ ثُذْثُ ثُذْثُ.

الرابع: أن تكون للمفاجأة، وهي الواقعة بعد (بيناً) أو (بينما)، كقوله:
 اسْتَقْدِرِ اللَّهَ خَيْراً وَأَرْضَيْئاً بِهِ فَبَيْنَمَا الْعُسْرُ إِذْ دَارَتْ مَيَاسِيرُ^(٤)
 قال سيويه: ((بيناً أنا كذا إذ جاء زيد))^(٥).

ثم إن المفسرين والمعرّبين اختلفوا في حمل معنى ثُذْثُ في الآية على أقوال:
القول الأول: أن ثُذْثُ في الآية لمجرد الظرفية بدلاً من ثُذْثُ. قال به ابن جني
 والزمخشري، على اختلاف بينهما في توجيه الآية.

فابن جني يرى أن إعراب ثُذْثُ وهي تدل على الماضي -الدينا- بدل من
 ثُذْثُ -يوم القيامة- على معنى: أن الآخرة تلي الدنيا بلا وقفة ولا فصل، فصار الوقتان

(١) ينظر: الخصائص (ج ٣/ص ٢٢٤).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٥/ص ٢٥٦).

(٣) ينظر: البحر المحيط (ج ٩/ص ٣٧٥).

(٤) البيت لحُرَيْثُ بنِ جَبَلَةَ العَدْرِي. ينظر: شرح الشواهد البغدادية (ج ٢/ص ١٦٨)، وتاج العروس (ج ٩/ص ٣٧٢).

(٥) ينظر: الجنى الداني (ج ١/ص ٣١)، ومغني اللبيب (ص ١١٣).

المتقاربان، كالوقت الواحد لشدة تلاصقهما، فيستساغ البدل عنده على هذا المعنى.
أما الزمخشري فالمعنى عنده: إذ ثبت ظلمكم، أو بعد إذ ظلمتم، وحذف المضاف للعلم
به.

قال الزمخشري: ((فإن قلت: ما معنى قوله تعالى: زُذُّرٌ؟)).
قلت: معناه: إذ صح ظلمكم، وتبين، ولم يبق لكم ولا لأحد شبهة في أنكم كنتم
ظالمين، وذلك يوم القيامة. و(زُذُّرٌ بدل من اليوم))^(١).

قال أبو حيان معقّباً على هذا القول: ((ولا يجوز فيه البدل على بقاء زُذُّرٌ على
موضوعها من كونها ظرفاً لما مضى من الزمان، فإن جعلت لمطلق الوقت جاز، وتخرّجها على
البدل))^(٢).

أما السمين فيعترض على أبي حيان بأنه: لم يعهد في زُذُّرٌ أنها تكون لمطلق الزمان، بل
هي موضوعة لزمان خاص بالماضي، كأمس^(٣).

القول الثاني: أنها بمعنى التعليل، وقد تجردت عن الظرفية.

أي: ولن ينفعكم اليوم إشرآككم في العذاب لأجل ظلمكم في الدنيا، وهي حرف، بمنزلة
لام العلة. قال به سيويوه، وابن مالك، بخلاف الجمهور فإنهم لا يثبتون هذا القسم^(٤).
وقد احتج أصحاب هذا القول بأن إثبات سيويوه لهذا المعنى -أنها للتعليل- يكفي
حجة.

وتعقب عليهم بأنه لا يكفي في تخرّيج كلام الله سبحانه إثبات سيويوه وحده، مع إطباق
جميع أئمة العربية على خلافه، وأيضاً لتعليل النفي بعد يبعده^(٥).

الترجيح

إن أحسن ما يقال في الآية: إن في الآية تقديراً في زُذُّرٌ يقدر: إذ تبين ظلمكم،

(١) ينظر: تفسير الكشاف (ج ٤/ص ٢٥٣).

(٢) ينظر: البحر المحيط (ج ٩/ص ٣٧٥).

(٣) ينظر: الدر المصون (ج ٩/ص ٥٩١).

(٤) ينظر: الجنى الداني (ج ١/ص ٣١)، ورفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (ج ٤/ص ٣١٥)، ومغني اللبيب

(ص ١١٥)، وأمال السهيلي (ص ٢٥)، والإتقان (ج ٣/ص ١٠١٤).

(٥) ينظر: روح المعاني (ج ١٣/ص ٨٢).

وذلك لئلا يشكل جعل زُ دُ ز وهو ماضي بدلاً من زُ دُ ز وهو مستقبل؛ لأن تبين كونهم ظالمين لأنفسهم إنما كان يوم القيامة، فالיום وزمان التبين متحدان، فتبين الحال دائماً يكون في الاستقبال.

فيتبين أن المراد هو: وقت تبين ظلمهم وظهوره، لا وقت صدور الظلم منهم. يقول البيضاوي -رحمه الله-: ((زُ دُ ز صح أنكم زُ ز في الدنيا، بدل من زُ دُ ز)). قال القونوي في حاشيته على البيضاوي^(١): ((وإنما أوله بذلك لدفع وهم، وهو زُ دُ ز ظرف لما مضى في الدنيا، فكيف يكون بدلاً من زُ دُ ز وقد اشترط فيه اتحاد الزمان))^(٢). فالمعنى: إذ تبين وصح أنكم ظلمتم أنفسكم، فوقت تبين ظلمهم وصحته إنما هو يوم القيامة، وإن كان صدور الظلم منهم في الدنيا، فإن اعتبر وقت التبين جزء من يوم القيامة يكون بدل البعض من الكل، وإن اعتبر عينه بناء على أن يوم القيامة كله زمان التبين يكون بدل الكل من الكل.

ثم إن الاعتبار في مثل هذه التقديرات هو حال الحكاية، والكلام فيها وارد على ما تعارفه العرب، ولولاه لسد باب النكات، ولغت الاعتبارات في العبارات، ومثله غني عن البيان^(٣). وأما قول ابن جني: ((إن الزمانين لما اشتركا في الوقوع المحقق واقتربا نُزلاً منزلة الزمان الواحد، ولهذا يصح إطلاق أحدهما على الآخر فيتحدان في الدلالة والمعنى))، فيقال فيه: إنَّ هذا لا يطلق إلا في المجاز، وهو خلاف الأصل، وحمله على الحقيقة مع الإمكان أولى من حمله على المجاز، فيكون الماضي ماضياً والمستقبل مستقبلاً.

وأيضاً: إن متأخري النحاة لم يوافقوا ابن جني على هذا القول، فنجدهم خرجوا الآية على التعليل، وغير ذلك من المعاني.

وأما التعليل فقد أنكره الجمهور وهو المشهور، كما نص على ذلك الألويسي وغيره.

(١) القونوي هو عصام الدين إسماعيل بن محمد الحنفي، أبو الفداء، مات سنة (١١٩٥هـ). وحاشيته على البيضاوي مطبوعة، وهي من أعظم الحواشي وأكثرها نفعاً. ينظر: فهرس مصنفات تفسير القرآن (ج ٢/ص ٦٤١).

(٢) ينظر: حاشية القونوي على البيضاوي (ج ١٨/ص ٣٢٣).

(٣) ينظر: روح المعاني (ج ١٣/ص ٨٢).

وهناك إشكال آخر:

ذكره الطاهر، وهو أن الآية اجتمع فيها ثلاث أدوات، كلها تدل على الأزمنة، وهي {لن} لنفي المستقبل، وژ ڈژ اسم لزمان الحال، وژ ڈژ اسم لزمان الماضي، وثلاثتها منوطة بفعل ژ ڈژ ومقتضياتها ينافي بعضها بعضاً، فالنفي في المستقبل ينافي التقييد بژ ڈژ الذي هو للحال، وژ ڈژ ينافي نفي النفع في المستقبل، وينافي التقييد بژ ڈژ.

ثم قال: ((فتصدى الزمخشري وغيره لدفع التنافي بين مقتضى ژ ڈژ ومقتضى ژ ڈژ بتأويل معنى ژ ڈژ كما علمت، ولم يتصد هو ولا غيره لدفع التنافي بين مقتضى ژ ڈژ الدال على زمن الحال وبين مقتضى {لن} وهو حصول النفي في الاستقبال)).

ثم يقول: ((وأنا أرى لدفعه أن يكون ژ ڈژ ظرفاً للحكم والإخبار، أي: تقرر اليوم انتفاء انتفاعكم بالاشتراك في العذاب انتفاءً مؤبداً من الآن، وقد حصل من اجتماع هذه الدوال الثلاث في الآية طباق عزيز بين ثلاثة معانٍ متضادة في الجملة))^(١).

إن ما ذهب إليه الطاهر في دفع هذا الإشكال الأخير فيه وجاهة، أما قوله: إن هذا الإشكال لم يتصدّ لدفعه المفسرون، فهذا القول ليس على إطلاقه بل تصدى له أبو حيان، والسمين، والألوسي، كلهم بأقوال مقبولة.

قال أبو حيان والسمين: ((أما ظرف الحال فقد يعمل فيه المستقبل لقرينه منه، أو لتجاوز في المستقبل كقوله: ژ ڈژ [الجن: ٩])^(٢).

وهذا أوضح من أن يجتمع الماضي والمستقبل في وقت واحد، كما سبق في مدلول ژ ڈژ وژ ڈژ.

وقال الألوسي: ((ومن الناس من استشكل الآية من حيث إن فيها إعمال ژ ڈژ الدال على الاستقبال لاقترانته ب{لن} في ژ ڈژ وهو الزمان الحاضر. فدفع هذا الإشكال بجوابين:

الأول: أن الألف واللام في ژ ڈژ تعريفه للعهد، وهو يوم القيامة، لا للحضور كتعريف "الآن"، وإن كان نوعاً منه.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٥/ص ٢٥٦).

(٢) ينظر: البحر المحيط (ج ٩/ص ٣٧٥)، والدر المصون (ج ٩/ص ٥٩١).

والجواب الثاني: يدفع بأن الاستقبال بالنسبة إلى وقت الخطاب، وهو بعض أوقات اليوم، وهو كما ترى فتأمل ولا تغفل.

وهذا قريب من قول الطاهر وهو قول حسن .

بمنزلة تكرير الفعل، فكأنه في قوة "ما ضربت إلا ضربت"، وكانت هذه العلة خطرت لي حتى رأيت مكياً وأبا البقاء نحواً إليها، فله الحمد^(١).

قال الألويسي في قوله تعالى: $\square \square \square \square$ ز: ((استشكل، وذلك لأنه استثناء مفرغ، وقد قالوا: لا يجوز تفرغ العامل إلى المفعول المطلق المؤكد، فلا يقال: ما ضربت إلا ضرباً؛ لأنه بمنزلة: ما ضربت إلا ضربت))^(٢).

فيتبين إذن: أن المفعول المطلق إذا كان للتأكيد لا يقع بعد (إلا)، فهو وإن وقع في التنزيل فهو مشكل، ولا بد له من تخريج، وذلك أن المستثنى المفرغ يجب أن يستثنى من متعدد مقدر، معرب بإعراب المستثنى، مستغرق لذلك الجنس، وحتى يدخل فيه المستثنى بيقين، ثم يخرج بالاستثناء، وليس مصدر (نظن) محتملاً مع الظن غيره حتى يخرج الظن من بينه.

ثالثاً: دفع الإشكال

يجب أن نعلم أن الاستثناء ثلاثة أنواع وهي :

١ - استثناء متصل، ٢ - استثناء منقطع، ٣ - استثناء مفرغ.

والذي يهمنا في هذا المبحث هو النوع الثالث (الاستثناء المفرغ).

وهو: ما لم يذكر فيه المستثنى منه، ويكون الكلام فيه غير موجب (أي: بعد نفي، أو شبهه) نحو: "ما جاء إلا حامد"، فالاستثناء هنا مفرغ؛ لأن المستثنى منه غير مذكور، ولا بد أن يكون غير موجب، ونحو قولك: هل جاء إلا حامد، ولا تسأل إلا حامداً. وسمي بذلك لتفرغ العامل لما بعد "إلا" في الظاهر، وإن كان معموله في الحقيقة، وهو المستثنى منه مقدرًا.

ويجوز أن يعمل العامل في الاستثناء المفرغ في جميع المعمولات، من فاعل، ومفعول، وغيره، ويستثنى من ذلك ما يلي:

١ - المفعول معه، فلا يجوز أن تقول: ما سرت إلا والليل.

٢ - المفعول المطلق المؤكد لعامله، فلا يجوز أن تقول: ما ضربت إلا ضرباً. وأما قوله

تعالى: $\square \square \square \square$ ز فمؤول.

(١) ينظر: مشكل إعراب القرآن لمكي (ج ٢/ص ٢٩٨)، والإملاء (ج ٢/ص ٢٣٣)، والدر المصون (ج ٩/ص ٦٤٥).

(٢) ينظر: روح المعاني (ج ١٣/ص ١٥٥).

٣- الحال المؤكد لعامله، فلا يجوز أن تقول: لا تعث إلا مفسداً^(١).

لأجل ذلك اعتنى المفسرون والنحاة في دفع إشكال الآية، وتأويلها على أوجه، وهي كالتالي:

أولها: أن تؤول الآية على أن \square \square له صفة مقدرة، حتى يصير مختصاً لا مؤكداً، فيكون التقدير: إلا ظناً بيناً، أو ظناً ضعيفاً، فيكون (بيناً، ضعيفاً) هو الظن الموصوفُ المقدر. وهذا ما ذهب إليه ابن هشام حيث يقول: ((إن مصحح الاستثناء الظن من نفسه، أن المستثنى هو الظن الموصوفُ بما دل عليه تنكيهه من التحقير المشعر به التنوين، على حد قول الأعشى:

وحل به الشيب أثقاله وما اعتره الشيب إلا اعتراضاً^(٢)

ثانيها: أن الأصل في الآية: إن نحن إلا نظن ظناً، أو ما نظن أن الساعة آتية إلا ظناً، فيكون فيها تقديم وتأخير، ونظيره ما حكى من قول العرب: "ليس الطيب إلا المسك"، تقديره: ليس إلا الطيب المسك. قاله المبرد^(٣).

ورده الرضي بأن فيه تكلفاً؛ لما فيه من التعقيد المخل بالفصاحة^(٤).

ثالثها: قالوا: إن أصل الجملة: (إن نظن إلا أنكم تظنون ظناً)، فحذف هذا كله. وهو معزو للمبرد والزمخشري^(٥).

ورد هذا القول أبو حيان وقال: ((اهتدى الزمخشري إلى هذه القاعدة النحوية، وأخطأ

(١) ينظر: حاشية الحضري على ابن عقيل (ج ١/ص ٤١٠)، وشرح الرضي على الكافية (ج ٢/ص ١٠٣)، وتوضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك (ج ٢/ص ٦٧٢).

(٢) ينظر: البيت في ديوانه (ص ٤٥). وذكر هذا التوجيه في البحر المحيط (ج ٩/ص ٤٢٦)، والدر المصون (ج ٩/ص ٦٤٥)، ومغني اللبيب (ج ٣/ص ٥٦١)، وروح المعاني (ج ١٣/ص ١٥٥).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢١/ص ١٠٧)، ومشكل إعراب القرآن لمكي بن أبي طالب (ج ٢/ص ٦٦٣)، وتفسير القرطبي (ج ١٩/ص ١٧٢)، والبحر المحيط (ج ٩/ص ٤٢٦)، والدر المصون (ج ٩/ص ٦٤٥)، وفتح القدير للشوكاني (ج ٦/ص ٤٤٥)، وروح المعاني (ج ١٣/ص ١٥٥).

(٤) ينظر: شرح الرضي على الكافية (ج ٢/ص ١٠٣).

(٥) ينظر: تفسير الكشاف (ج ٤/ص ٢٩٣)، وتفسير القرطبي (ج ١٩/ص ١٧٢)، والبحر المحيط (ج ٩/ص ٤٢٦)، والدر المصون (ج ٩/ص ٦٤٥)، وفتح القدير (ج ٦/ص ٤٤٥)، وروح المعاني (ج ١٣/ص ١٥٥).

في التخرّيج))^(١).

لأن فيه حذف إن واسمها وخبرها وإبقاء المصدر، وذلك لا يجوز، وفيه أيضاً: من التعقيد المخل بالفصاحة ما فيه، ولا أظن صحة حكايته عن المبرد لغاية برودته^(٢).
 الرابع: أن يُضْمَنَ ز □ ز معنى نعتقد، فينتصب ز □ ز مفعولاً به لا مصدرًا، أي: ما نعتقد إلا ظناً لا علماً، أو ما لنا اعتقاد إلا الشك. وارتضى هذا القول أبو حيان^(٣).
 وهذا لا يستقيم؛ لأنهم فرقوا بين الظن في الآية، فجعل الأول: بمعنى اليقين، والثاني: بمعنى الشك، وفيه ما فيه من التكلف، فكأن التقدير: وما لنا اعتقاد إلا الشك وما نحن بمستيقنين.

الترجيح

الذي يظهر لي أن التأويل الأول هو أقرب إلى قواعد اللغة وسياق الآية، فقد ثبت حذف الصفة، ولم يثبت وضع (إلا) في غير موضعها^(٤)، وأما بقية الأقوال فهي مردودة.

(١) ينظر: البحر المحيط (ج ٩/ص ٤٢٦).

(٢) ينظر: شرح الرضي على الكافية (ج ٢/ص ١٠٣)، وروح المعاني (ج ١٣/ص ١٥٥).

(٣) ينظر: البحر المحيط (ج ٩/ص ٤٢٦)، والدر المصون (ج ٩/ص ٦٤٥)، وفتح القدير (ج ٦/ص ٤٤٥)، وروح المعاني (ج ١٣/ص ١٥٥).

(٤) ينظر: خزانة الأدب ولب لسان العرب (ج ٣/ص ٣٧٤).

المبحث الحادي عشر: مشكل اللغة في سورة النجم

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: **ث أ ب ب ب**

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((الإشكال في طلب متعلق **ث ب**، وهو إشكال أورده العلامة الجَنَزِي^(١) على الزمخشري^(٢)).

ثانياً: تحريز محل الإشكال

من المعلوم أن الظرف والجار والمجرور لا بد لهما من متعلق.

وهذا المتعلق إما أن يكون خاصاً، وإما أن يكون عاماً.

فإذا كان المتعلق خاصاً، فإما أن تدل عليه قرينة، وإما لا.

فإن دلت عليه قرينة، نحو: متى يسافر أخوك؟ فنقول: محمد غداً، وأحمد بعد غد، فسامع الكلام، يفهم أن المراد: محمد مسافر غداً، وأحمد مسافر بعد غد، وفي هذه الحال، يجوز حذف المتعلق.

وإما أن لا تدل عليه قرينة، فلم يجوز حذفه، نحو: خالد مسافر اليوم.

وأما إن كان المتعلق عاماً، سُمِّي الظرف مستقراً، ووجب حذف هذا المتعلق، وسُمِّي كل

من الظرف، والجار والمجرور خبراً، نحو: **ث ب ب ب** [الأنفال: ٤٢].

وجه الاستشهاد: مجيء {الركب} مبتدأ، و **ث ب** واقعاً موقع الخبر؛ لأنه متعلق بالخبر

المحذوف، والتقدير: والركب كائن أسفل، ومن هذا ندرك أن الظرف والجار والمجرور لا بد

لهما من متعلق^(٣).

(١) الجَنَزِي: عمر بن عثمان بن شعيب، أبو حفص التميمي الجَنَزِي، نسبة إلى جنزه بالفتح، وهي: بلدة حصينة قديمة من أعظم مدن إيران، بين شروان وأذربيجان، وتسميها العامة: كنجة، من تصانيفه: تفسير القرآن (لم يتم)، والمكتفي في الأمر والنهي، توفي سنة (٥٥٥هـ). ينظر: طبقات المفسرين للسيوطي (ج ١/ص ٧٦)، وهديّة العارفين (ج ١/ص ٤١٥)، ومعجم البلدان (ج ٣/ص ١٥١).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٧/ص ٩٠).

(٣) ينظر: أوضح المسالك (ج ١/ص ٢٠٥).

وإن المعضل هنا كما قال أبو حيان هو تقرير عامل أو متعلق الظرف ث ب ث بعد القسم ، كقوله: ث أ ب ب ث ، ث □ □ □ ب دَبَر ث ^(١) [المدثر: ٣٣]، ث □ □ □ ب دَبَر ث [المدثر: ٣٤]، ث ب ب ب ث [الشمس: ٢]، ث ب ب ب ب ث [الليل: ١]^(٢).

فقوله تعالى: ث أ ث متعلق بفعل محذوف، تقديره: أقسم، و ث ب ث ظرف للزمن المستقبل مجرد من الشرط، متعلق بفعل القسم المحذوف.

وفي هذا التعليق إشكال، وهو أن فعل القسم إنشاء، والإنشاء يدل على الحال، والظرف ث ب ث يدل على المستقبل، فثمة اختلاف بين الزمانين.

نقل الطاهر عن الطيبي أن الجنزي فاوض الزمخشري في قوله تعالى: ث أ ب ب ث ، فقال له: ما العامل في ث ب ث ؟ فقال: العامل فيه ما تعلق به الواو، فقال له: كيف يعمل فعل الحال في المستقبل -وهذا لأن معنى أقسم: الآن، وليس معناه أقسم بعد هذا-، فرجع وقال: العامل فيه مصدر محذوف، تقديره: وهوي النجم إذا هوى، فعرضته على زين المشايخ^(٣) فلم يستحسن قوله الثاني.

ثالثاً: دفع الإشكال

نجد أن الزمخشري ذكر بأن العامل في ث ب ث فعل القسم المقدر، فلذلك أورد عليه هذا الإشكال في الآية، وهو: كيف يعمل فعل الحال -وهو القسم- في المستقبل -وهو ظرف الزمان ث ب ث - وذلك لأن المعنى: أقسم الآن، وليس معناه: أقسم بعد هذا، فرجع الزمخشري عن قوله، وأتى بجواب آخر، وهو:

أن العامل فيه مصدر محذوف، تقديره: وهوي النجم إذا هوى، إلا أن هذا الجواب عرض على زين المشايخ فلم يستحسنه^(٤)، وذكروا أن فيه ركابة^(١)، وأتوا بأجوبة لدفع

(١) قرأ بها جمهور القراء، وقرأ نافع وحفص وحمزة ويعقوب وحلف ث □ □ □ ب دَبَر ث . ينظر: البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة (ص ٣٣١).

(٢) ينظر: البحر المحيط (ج ١٠/ص ٤٨٨).

(٣) هو محمد بن أبي القاسم بن بايجوك البقالي الأديمي أو الأديمي الخوارزمي النحوي، أخذ اللغة والنحو عن الزمخشري، وجلس بعد مكانه، توفي سنة (٥٦٢هـ) عن نيف وسبعين سنة. ينظر: طبقات المفسرين للسيوطي (ص ١٠٢)، والأعلام للزركلي (ج ٦/ص ٣٣٥).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٧/ص ٩٠).

الإشكال غير هذا الجواب، وهي كالتالي:

الأول: أن يكون ژ ب ژ اسم زمان مجرداً عن معنى الظرفية في محل جر بحرف القسم، وبذلك تنفادي من إشكال طلب متعلق ژ ب ژ^(٢)، تقديره: أقسم بالنجم وقت هويه.

الثاني: أن العامل فيه مقدر على أنه حال من النجم، أي: أقسم به حال كونه مستقراً في زمان هويه^(٣).

والثالث: أنه لا مانع من ذلك؛ لأن الزمانين لما اشتركا في الوقوع المحقق نزلاً منزلة الزمان الواحد^(٤).

والرابع: أنه يجوز تقدير فعل (القسم)، وهو العامل، ولا يلزم ما قال من اختلاف الزمانين؛ لأنه يجوز الآن أن يقسم بطلوع النجم في المستقبل، ويجوز أن يقسم بالشيء الذي سيوجد^(٥).

مناقشة الأقوال:

القول الأول: قال الطيبي: والوجه أن ژ ب ژ قد انسلخ عنه معنى الاستقبال، وصار للوقت المجرد، ونحوه: آتيك إذا احمر البُسر، أي: وقت احمراره، فقد عري عن معنى الاستقبال؛ لأنه وقعت الغنية عنه بقوله: آتيك^(٦).

وقال الطاهر: ((وهو قول وجيه، وهو أصل ما بنينا عليه موقع ژ ب ژ هنا، وليس تردد الزمخشري في الجواب إلا لأنه يلتزم أن يكون ژ ب ژ ظرفاً للمستقبل كما هو مقتضى كلامه في "المفصل"^(٧)، مع أن خروجها عن ذلك كثير، كما تواطأت عليه أقوال المحققين^(٨)،

(١) ينظر: حاشية القوي (ج ١٨/ص ٢٦٨).

(٢) ينظر: إملاء ما من به الرحمن (ج ٢/ص ٢٤٦)، وروح المعاني (ج ١٤/ص ٤٦)، والتحرير والتنوير (ج ٢٧/ص ٩٠).

(٣) ينظر: الدر المصون (ج ١٠/ص ٨١).

(٤) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ٤/ص ١٩٢).

(٥) ينظر: الدر المصون (ج ١٠/ص ٨١)، والبرهان في علوم القرآن (ج ٤/ص ١٩٢).

(٦) ينظر: روح المعاني (ج ١٤/ص ٤٦).

(٧) ينظر: المفصل في صنعة الإعراب (ج ١/ص ٢١٣).

(٨) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٧/ص ٩٠).

ورجح الألويسي^(١).

وقال الخفاجي في حاشيته: (("إذا" جرّدت لمجرّد الوقت لاستواء الحال، والاستقبال عنده تعالى))^(٢).

أما القول الثاني: فهو قول مشكل من وجهين:

أحدهما: أن النجم جثة، والزمان لا يكون حالاً عنها، كما لا يكون خبراً عنها.

والثاني: أن ز ب ث للمستقبل فكيف يكون حالاً؟.

وقد أجيب عن الإشكال الأول بجوابين:

الجواب الأول: أن يكون على حذف مضاف، أي: أقسم بطلوع النجم، وتجعله حالاً من الطلوع لا من الجثة^(٣).

والجواب الثاني: لا يمنع من أن يكون النجم عامل ظرف الزمان، فمجيء الزمان خبراً أو حالاً عن جثة ليس ممنوعاً على الإطلاق، كما ذكره النحاة، قال ابن مالك:

وَلَا يَكُونُ اسْمُ زَمَانٍ خَبَرًا عَنِ جُثَّةٍ وَإِنْ يُفِيدُ فَأَخْبَرًا

فقد شاع عند العرب أنهم يقولون: (الليلة الهلال)، أو (الهلال ليلة أمس)، أو (الهلال ليلة الاثنين)، أو ما أشبه ذلك.

فابن مالك يقول: إذا أفاد فلا بأس، فأخبر بالزمان عن الجثة بدون تأويل؛ لأن المقصود فهم المعنى، وإذا أفاد السياق فلا حاجة إلى تقدير.

أما ابن هشام فيقول: لا يمكن أن يخبر بالزمان عن الذات، فإن وقع شيء من ذلك في كلام العرب فإنه مؤول.

فيؤول قولهم: (الليلة الهلال) بـ(الليلة طلوع الهلال)؛ لأن الهلال لا يمكن أن يقع الزمان خبراً عنه.

وعلى كل حال؛ فهم متفقون على أنه متى أفاد، سواء بتأويل أو بغير تأويل، فإنه يقع

(١) ينظر: روح المعاني (ج ١٤/ص ٤٦).

(٢) ينظر: حاشية الشهاب الخفاجي على البيضاوي (ج ٨/١٠٨).

(٣) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ٤/ص ١٩٢).

خبيراً عن الذات^(١).

وأما الإشكال الثاني في هذا القول: فيقال: إنها حال مقدرة أي: والنجم كائناً إذا هوى، وأنه لا يمتنع التعليق بـ"كائناً" مع بقاء ژ پ ژ على الاستقبال، بدليل صحة مجيء الحال المقدرّة باتفاق، كقولك: مررت برجل معه صقر صائداً به غداً، أي: مقدراً الصيد به غداً، وأوضح منه أن يقال: مريداً به الصيد غداً، كما فسر ژ پ ژ في ژ پ پ پ ژ [المائدة: ٦]: أي: أردتم^(٢).

أما القول الثالث والرابع فهما قريبان من القول الأول، فيقال: إن إخبار الله تعالى بالمتوقع يقام مقام الإخبار بالواقع، إذ لا خلف فيه، فيجري المستقبل مجرى المحقق الماضي^(٣).

الترجيح

إن ما ذهب إليه الزمخشري في جوابه الأول صحيح، ولعله غاب عنه أن يقول للمستشكل: إن ژ پ ژ كما تجرد عن الشرطية فهي تجرد عن الظرفية كذلك، كما في هذه الآية الشريفة، وهي مجرد الوقت من دون تعلق بالشيء تعلق الظرفية، وهي مجرورة المحل ها هنا لكونها بدلاً عن النجم، كما جرت بـ"حتى" في قوله: ژ ژ ژ ژ [الزمر: ٧١]، والتقدير: أقسم بالنجم وقت هويه^(٤).

فيقال: إن الأغلب في "إذا" أنها تفيد مع فعلها معنى الاستقبال، ولكنها تخرج أحياناً عن هذا المعنى، كما ورد في هذه الآية الكريمة، وقد بيّن ذلك ابن هشام في المغني فقال: ((تخرج إذا عن الاستقبال، وذلك في وجهين:

١- أن تجيء للماضي، وذلك كقوله تعالى: ژ ه ه ه ع ع ك ك و و و و و و و و و ژ [التوبة: ٩٢]، وقوله تعالى: ژ چ چ چ چ چ ژ [الجمعة: ١١].

٢- أن تجيء للحال، وذلك بعد القسم، نحو قوله تعالى: ژ گ گ گ گ ژ، ژ أ ب پ ژ،

(١) ينظر: روح المعاني (ج ٤ ص ٤٦)، ودليل السالك إلى ألفية ابن مالك (ج ١ ص ١٧٥)، وشرح شذور الذهب (ج ١ ص ٣٦١).

(٢) ينظر: مغني اللبيب (ج ٢ ص ٨٢).

(٣) ينظر: روح المعاني (ج ٤ ص ٤٦)، ونسبه إلى عبد القاهر - لعله الجرجاني -.

(٤) ينظر: الدر المصون (ج ١٠ ص ٨١)، والبرهان في علوم القرآن (ج ٤ ص ١٩٣)، وإعراب القرآن وبيانه (ج ٩ ص ٣٤٥).

فقد دلت هنا على الحال^(١).

وأما بقية الأجوبة - ما عدا جواب الزمخشري الثاني - فالذي يظهر لي أنها كلها متقاربة، وبهذا يرتفع الإشكال عن هذه المسألة.

(١) ينظر: مغني اللبيب (ج ٢/ص ٨٢).

المبحث الثاني عشر: مشكل اللغة في سورة الواقعة

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى:

ثَٰثِرٌ مُّؤْتَمِرٌ مَّذْمُومٌ مِّلٌّ

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((فبقي الإشكال في جعل ثَٰثِرٌ من جملة جواب شرط ثَٰثِرٌ))^(١).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

إن عامة المفسرين يجعلون قوله تعالى: ثَٰثِرٌ مُّؤْتَمِرٌ مَّذْمُومٌ مِّلٌّ جواب الشرط لقوله: ثَٰثِرٌ مُّؤْتَمِرٌ مَّذْمُومٌ مِّلٌّ.

أي: فهلا تَرَجُّعُونَ هذه النفس التي قد بلغت الحلقوم إلى مكانها الأول، ومقرها في الجسد إن كنتم غير محاسبين ومجزين يوم البعث.

وهو قول ابن عباس، وزوي عن مجاهد، وعِكرمة، والحسن، وقتادة، والضحاك، والسُّدي^(٢).

والمعنى: إن صدقت نفى البعث فهلا أرجعتم نفس الميت وأنتم حاضران ساعة خروجها من جسده؛ لينتفي عنه الموت فينتفي البعث، وهو فعل الشرط المراد في قوله: ثَٰثِرٌ مُّؤْتَمِرٌ مَّذْمُومٌ مِّلٌّ.

لكن هذا الاستلزام استشكله الطاهر على لسان المشركين، أو من يقول بقولهم، وذلك لأنهم معترفون بأنهم لا يستطيعون أن يصدوا الأرواح أو أن يحيوا الموتى، وهذه الآية سبقت للاحتجاج عليهم في إنكارهم البعث والحساب، فهم يقولون عدم صدنا للأرواح لا يستلزم منه اعترافنا بالبعث والجزاء، فإن الأنفس تبلى لا محالة، وليس هناك بعث ولا حساب، ولا بد أن يكون الدليل مستلزماً لدلوله، بحيث ينتقل الذهن منه إلى المدلول لما بينهما من

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٧/ص ٣٤٣).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٧/ص ٥٤٨).

وهذا الوجه في غاية الدقة، ولكن يحتاج إلى توضيح وبيان؛ لأنه قد يقول قائل: عدم ردهم للروح بالكلية أو عدم محاولتهم لذلك، واعترافهم بالعجز، كل ذلك لا يلزمهم بإثبات البعث، فما علاقة ذلك بأنه حجة لهم في إثبات البعث والنشور، وأي ارتباط بين هذين الأمرين حتى يلزم بينهما؟.

فيقال لهؤلاء: هذا من أحسن الاستدلال وأوضحه، وبيانه من وجوه، أهمها ما يلي:

الأول: أن وجه الملازمة بينهما كأنه يقول لهم: إما أن تقرروا بأن لكم رباً متصرفاً فيكم ومالكاً لكم تنفذ فيكم مشيئته وقدرته، يميئكم إذا شاء، ويحييكم إذا شاء، فيلزم من ذلك أن تقرروا بأنكم ستبعثون، وتعادون خلقاً جديداً بعد موتكم، وإما: أن تنكروا أن يكون لكم رب قادر قاهر مالك نافذ المشيئة والقدرة فيكم، فكونوا خلقاً لا يقبل الفناء والموت، ترجعون الأرواح وتصدونّها عن الخروج، فإذا لم تستطيعوا أن تكونوا كذلك فلازم عليكم أن تعترفوا بأن الله الذي قدر أن يجعلكم خلقاً يموت ويحيى، قادر على أن يحييكم بعدما يميئكم وإليه النشور!!.

فهذا استدلال يعجزهم عن كونهم خلقاً لا يموت، ويعجزهم عن رد الروح إلى مكانها إذا قاربت الموت، وليس بعد هذا الاستدلال إلا الإذعان والانقياد، أو الكفر والعناد^(١).

الثاني: يقال لهم: إن كنتم غير محاسبين ولا مبعوثين، فارجعوا أنفسكم إلى الحياة وأبقوا فيها، مع أن ذلك مشتهى أنفسكم ومنى قلوبكم، فإن عجزكم عن ذلك دليل على الجزاء، ولولا الجزاء لكنتم مختارين مستطيعين كما كنتم في دنياكم التي ليست دار الجزاء مختارين تكونون حيث تريدون من الأماكن^(٢).

وأحسن استدلال رأيته أن يقال لهم: إن في هذا دليل على أنه لا حياة لمن بلغت روحه الحلقوم أصلاً، وهذا إلزام لهم بالبعث.

حاصله: أنه سبحانه إذا كان لا يعيدكم، فليس هو الذي قدر الموت عليكم، وإن كان لم يقدره فما لكم لا ترفعونه عنه، وأنتم تعالجون مقدماته.

(١) ينظر: الجواب الكافي (ص ٢٢٢)، والتبيين في أقسام القرآن (ص ٢٢٠).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٩/ص ٢٠١).

وإن قلت: إنه مقدر لا يمكن علاجه، لزمكم الإقرار بأن البعث مقدر لا يمكن علاجه،
فإن أنكرتم أحدهما فأنكروا الآخر، وإن أقررتم بأحدهما فأقروا بالآخر، وإلا فليس إلا العناد.
فإن قلت: نحن لا نعلم أنه قدره، فاعلموا أنه لو لم يكن بتقديره لأمكنتم مقاومته وقتاً
ما، لا سيما والنفوس مجبولة على كراهته، وتقريبه: أنكم قد بالغتم في الجحود بآيات الله
تعالى وأفعاله في كل شيء^(١).

(١) ينظر: نظم الدرر (ج٧/ص٤٢٨).

المبحث الثالث عشر: مشكل اللغة في سورة الحديد

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى:

ث □ □ □ □ □ □ □ □ □

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((قصر {الآخر} عليه سبحانه وتعالى وهو معنى البقاء ... عرض إشكال))^(١).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

حمل بعض المفسرين معنى {الآخر} أي: الباقي، فقالوا: إن قوله تعالى: ث □ □ أي: بعد فناء كل شيء بلا انتهاء، تبنى الأشياء ويبقى هو سبحانه^(٢)، ففسروا هذا الاسم دون النظر إلى ما يدل عليه من دلالات أخرى، كالالتزام، والتضمن، فأدى هذا التفسير على رأي الطاهر إلى إشكال، وهو يتعارض مع أشياء ثبتت بأنها باقية لا تبنى، حيث يقول: قصر الأولية على الله تعالى في صفة الوجود ظاهر، وأما قصر الآخرة عليه في ذلك وهو معنى البقاء، فإن أريد به البقاء في العالم الدنيوي عرض إشكال المتعارض بما ورد من بقاء الأرواح، وحديث: «إن عجب الذنب لا يفنى، وأن الإنسان منه يعاد»^(٣). فأجاب الطاهر عن هذا الإشكال أنه من الأساليب البلاغية، وهو أسلوب القصر الادعائي.

ثالثاً: دفع الإشكال

إن "القصر" من علم المعاني، ويأتي في اللغة بمعنى التخصيص، يقال لغة: قَصَرَ الشَّيْءَ عَلَى كَذَا، إِذَا خَصَّصَهُ بِهِ، وَلَمْ يَجَاوِزْ بِهِ إِلَى غَيْرِهِ. وَيُقَالُ: قَصَرَ غَلَّةَ بَسْتَانِهِ عَلَى عِيَالِهِ، إِذَا جَعَلَهَا خَاصَّةً لَهُمْ، وَقَصَرَ الشَّيْءَ عَلَى نَفْسِهِ، إِذَا خَصَّ نَفْسَهُ بِهِ، فَلَمْ يَجْعَلْ لغيره منه شيئاً.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٧/ص ٣٦١).

(٢) ينظر: تفسير البغوي (ج ٨/ص ٢٩)، وفتح القدير (ج ٧/ص ١٤٣).

(٣) أخرجه البخاري، باب ث □ □ □ □ □ □ □ □ □ (ح ٤٩٣٥)، ومسلم، باب ما بين النفتين (ح ٧٦٠٣).

والقصر في اصطلاح علماء البلاغة: تخصيص شيء بشيء بعبارة كلامية تدلُّ عليه.

والمقصور عنه على وجهين:

الوجه الأول: أن يكون جميع ما سوى المقصور عليه، ويسمى عند البلاغيين "قصرًا حقيقيًا"، مثل: "لا إله إلا الله"، أي: لا يوجد في الوجود كُله معبودٌ بحق سوى الله ﷻ.

وهذا "القصر الحقيقي" إذا كان مضمونه مطابقاً للواقع سمّوه "حقيقيًا تحقيقيًا"، أي: صادقاً مطابقاً للواقع.

وإذا كان غير مطابق للواقع، وإنما ذكر على سبيل المبالغة والادعاء المجازي، سمّوه "حقيقيًا ادعائيًا"، أو "مجازيًا"، مثل قولهم: لا سيف إلا ذو الفقار.

الوجه الثاني: أن يكون المقصور عنه شيئاً خاصاً يراد بالقصر بيان عدم صحة ما تصوره بشأنه أو ادعاه المقصود بالكلام، أو إزالة شكه وتردده، إذا الكلام كله منحصرٌ في دائرة خاصة، ويسمى "قصرًا إضافيًا" أي: ليس قصرًا حقيقيًا عامًا، وإنما هو قصرٌ بالإضافة إلى موضوع خاصٍ يدور حول احتمالين أو أكثر من احتمالاتٍ محصورة بعددٍ خاصٍ، ويستدلُّ عليها بالقرائن، مثل: قوله تعالى: ﴿رَجَّحْنَا بِالْوِزْنِ الزَّائِنِ ثَمْرَةَ الْقَوْمِ الْأَشْقَرِ﴾ [آل عمران: ١٤٤]، لقد جاء هذا البيان لتصحيح تصوّر الذين يتوهمون أن النبي ﷺ لا يموت كما يموت سائر الناس، فالموضوع الخاص الذي يدور الكلام حوله هو كون محمد رسولاً مبرئاً من أن يكون عرضة للموت، فجاء النص مبيناً قصره على كونه رسولاً فقط، والمقصور عنه أمر خاص هو كونه لا يموت، لا سائر الصفات غير صفة كونه رسولاً؛ إذ له صفات كثيرة لا حصر لها، وهي لا تدخل في المقصور عنه.

إذن: فالقصر في هذا المثال هو من قبيل "القصر الإضافي"^(١).

فنجد الطاهر في دفعه للإشكال في الآية جعله من باب القصر الادعائي، حيث يقول: ((ورفع هذا الإشكال أن يجعل القصر ادعائياً؛ لعدم الاعتداد ببقاء غيره تعالى؛ لأنه بقاء غير

(١) البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها (ص ٥٢٣).

واجب، بل هو يجعل الله تعالى))^(١).

وقبل أن ندفع استشكال الطاهر في الآية، أقول: إن استشكاله فيه نظر، وذلك لأن الآية فيها ذكر اسم من أسماء الله، وهو: الآخر الذي ليس بعده شيء، ويتضمن هذا الاسم صفة البقاء السرمدى الأبدي، وقد جاء في تفسير الآية: أن النبي ﷺ قال: «اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء»^(٢).

فمعنى الآخر: هو الذي ليس بعده شيء، ودلالة أسماء الله تعالى على ذاته وصفاته تكون بالمطابقة، وبالتضمن، وبالالتزام.

مثال ذلك: "الخالق" يدل على ذات الله، وعلى صفة الخلق بالمطابقة، ويدل على الذات وحدها وعلى صفة الخلق وحدها بالتضمن، ويدل على صفتي العلم والقدرة بالالتزام^(٣). ومثله يقال في الآخر، وأنه يدل على صفة البقاء بالالتزام.

ولم يفسر النبي ﷺ الآخر بأنه الباقي ولا يبقى معه شيء، حتى يلجأ الطاهر إلى هذا الاستشكال ودفعه بجعله قصراً ادعائياً لا يراد به الحقيقة، حيث يقول: ((ورفع هذا الإشكال أن يجعل القصر ادعائياً؛ لعدم الاعتداد ببقاء غيره تعالى؛ لأنه بقاء غير واجب، بل هو يجعل الله تعالى)).

لكن الصحيح أنه الأول، أي: الذي ليس قبله شيء؛ لأنه لو كان قبله شيء لكان الله مخلوقاً تعالى الله عن ذلك، وهو ﷻ الخالق، فكل الموجودات بعده فليس معه أحد ولا قبله، والآخر الذي ليس بعده شيء؛ لأنه لو كان بعده شيء لكان ما يأتي بعده غير مخلوق لله، والمخلوقات كلها مخلوقة لله ﷻ، فهو الأول لا ابتداء له، والآخر لا انتهاء له، ليس بعده شيء^(٤).

فليس لوجوده بداية، ولا لبقائه نهاية، ولا يلزم من ذلك ما ذكر؛ لأن الله يبقى ويبقى

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٧/ص ٣٦١).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الذكر والدعاء، (ح ٢٧١٣). من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٣) ينظر: مدارج السالكين (ج ١/ص ٣٥)، والمجلى في شرح القواعد المثلى (ص ٩٠).

(٤) ينظر: تفسير ابن عثيمين في تفسير سورة الحديد (ص ٣٦١).

معه ما استثنى سبحانه وتعالى، ولا يلزم من عدم فناء بعض الأشياء أزليتها^(١)؛ إذ لا تلازم بين عدم فنائها وأزليتها.

ويقال أيضاً: إن بقاء ما يبقى من المخلوقات ليس بقاءه ذاتياً، وإنما يبقى بإبقاء الله إياه كالروح والكرسي واللوح المحفوظ والقلم، وكالجنة وأهلها، والنار وسكانها، وعجب الذنب من ابن آدم^(٢).

وأما الباقي الذي البقاء وصف ذاتي له فهو الله، لا يشاركه أحد في بقاءه كما لم يشاركه أحد في سائر صفاته، وإن اتحدت الأسماء أحياناً في بعض الصفات، فهو الأول: الذي ليس قبله شيء، وهو الآخر: الذي ليس بعده شيء، هذا الأمر في غاية الوضوح^(٣).

وقد ذكر الشيخ عبد العزيز الراجحي -حفظه الله- بأن عجب الذنب مستثنى من الفناء والعدم، كما يستثنى عرش الرحمن والجنة والنار باتفاق السلف وأهل السنة، خلافاً للجهمية^(٤).

(١) ذكر الإمام ابن القيم في نونيته الأشياء التي لا تزول ولا تبيد، قال -رحمه الله-:

والعرش والكرسي لا يفنيهما	أيضاً وإنما لمخلوقان
والحور لا تفنى كذلك جنة الـ	مأوى وما فيها من الولدان
لأجل هذا قال جهنم إنما	عدم ولم تخلق إلى ذا الآن
والأنبياء فإنهم تحت الثرى	أجسامهم حفظت من الديدان
ما للبللى بلحومهم وجسومهم	أبدأ وهم تحت التراب يدان
وكذاك عجب الظهر لا يبلى بلى	منه تركب خلقة الانسان

ينظر: الكافية الشافية (ج ١/ص ٩٧).

وقال السيوطي:

ثمانية حكم البقاء يعمها	من الخلق والباقون في حيز العدم
هي العرش والكرسي ونار وجنة	وعجب وأرواح كذا اللوح والقلم

ينظر: توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم (ج ١/ص ٦٩).

(٢) ينظر: كلام شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (ج ١٨/ص ٣٠٧) وقال فيه: ((لم يقل بفناء جميع المخلوقات إلا طائفة من أهل الكلام المبتدعين، كالجهم بن صفوان، ومن وافقه من المعتزلة ونحوهم، وهذا قول باطل يخالف كتاب الله، وسنة رسوله، وإجماع سلف الأمة وأئمتها)).

(٣) ينظر: مجلة الجامعة الإسلامية، العدد (٤١)، بحث بعنوان "العقل والنقل عند ابن رشد"، للشيخ محمد أمان.

(٤) ينظر: تقييد الشوارد (ص ٣٢٧).

وقيل: هم الذين في الجنة من الحور العين وغيرهم، ومن في النار من أهل النار من أهل العذاب وخزنتها. قاله أبو اسحق ابن شاقلا^(١) وغيره.

فبهذا يتبين أن الآية ظاهرة الدلالة لا تستدعي إشكالاً، وأن ما ذهب إليه الطاهر من أن قصر البقاء على ذاته قصر مجازي لا حقيقي، فيه تكلف في الرد والاستشكال، وحمل اسم من أسماء الله على غير محمله، جل جلاله وتقدس أسماؤه.

(١) ينظر: زاد المسير (ج٦/ص١٩٥).

وأبو إسحاق ابن شاقلا هو: إبراهيم بن أحمد بن عمر بن حمدان بن شاقلا البزار الحنبلي، أبو إسحاق، المتوفى سنة (٥٣٦٩هـ). ينظر: طبقات الحنابلة (ج٢/ص١٢٨).

الفصل الثالث: في موهم الاختلاف والتناقض

الترجيح

الذي يظهر أن قوله تعالى: **ثَ أَبِ بْ ثَ** يعني: من أمة محمد ﷺ؛ لأنهم هم الذين يستحقون الوصف بالإيمان المطلق، حيث آمنوا بجميع الكتب، والرسل، وأكثر العلماء رجحوا هذا القول؛ لأن لفظ المؤمن لا يتناول عند الإطلاق إلا المسلمين^(١).

ثَ بْ بْ بْ ثَ هم أتباع الأمم السابقة؛ لورود سبب نزول الآية في ذلك، فعن مجاهد أنه قال: قال سلمان الفارسي **رضي الله عنه**: سألت النبي ﷺ عن أهل دين كنت معهم، فذكرت من صلاتهم وعبادتهم؛ فنزلت: **ثَ أَبِ بْ بْ بْ بْ بْ بْ بْ بْ بْ بْ**^(٢).

وقال السدي: إن قوله: **ثَ أَبِ بْ بْ بْ بْ بْ بْ بْ بْ بْ بْ**؛ إن قوله: **ثَ أَبِ بْ بْ بْ بْ بْ بْ بْ بْ بْ بْ**؛ نزلت في أصحاب سلمان الفارسي، بينما هو يحدث النبي ﷺ إذ ذكر أصحابه فأخبره خبرهم، فقال: كانوا يصلون ويصومون ويؤمنون بك، ويشهدون أنك ستبعث نبياً. فلما فرغ سلمان من ثنائه عليهم، قال له نبي الله ﷺ: «يا سلمان، من أهل النار» فاشتد ذلك على سلمان؛ فأنزل الله هذه الآية^(٣).

فكان إيمان اليهود أنه من تمسك بالتوراة وسنة موسى **عليه السلام** فهو مؤمن، ولما جاء عيسى ووجب على اليهود الإيمان به ولم يؤمن به كان هالكاً. وأما النصراني فمن تمسك بالإنجيل وشرائع عيسى وآمن بموسى كان مؤمناً، لكن لما جاء محمد ﷺ ووجب على اليهود والنصارى اتباعه والإيمان به، فمن لم يتبع محمداً **عليه السلام** منهم ويدع ما كان عليه من سنة عيسى والإنجيل كان هالكاً.

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٣/ص ٥٣٦)، والبحر المحيط (ج ٤/ص ٩٨).

(٢) أخرجه ابن أبي حاتم (ج ١/ص ١٩٨، ح ٦٤٠)، والعدني في مسنده (لباب القول: ١٩) عن مجاهد نحوه. وصححه الحافظ ابن حجر في العجاب (ج ١/ص ٢٥٦) لكن فيه انقطاعاً بين ابن أبي نجیح ومجاهد. ينظر: تهذيب التهذيب (ج ٦/ص ٥٤) بالإضافة إلى أنه لم يذكر سلمان **رضي الله عنه** فيمن لقيهم بمجاهد، ينظر: تهذيب التهذيب (ج ١٠/ص ٤٢)، والجرح والتعديل لابن أبي حاتم (ج ٨/ص ٣١٩، ح ١٤٦٩)، فالإسناد منقطع، ويشهد لهذه الرواية روايات نحوها كثيرة بمجموع بعضها إلى بعض تتقوى وتصل لدرجة الحسن.

(٣) رواه الطبري في تفسيره (ج ١/ص ٣٢١-٣٢٣)، وابن أبي حاتم في التفسير (ج ١/ص ٦٣٦). عن أبي زرعة، عن عمرو بن حماد، عن أسباط، عن السدي به وينظر: الدر المنثور (ج ١/ص ١٧٩-١٨١)، وقوى الحافظ ابن حجر في العجاب (ج ١/ص ٢٥٦) إسناده إلى السدي.

قال ابن كثير: ((وهذا الأثر لا ينافي ما روى علي بن أبي طلحة عن ابن عباس: أن رسول الله ﷺ قال: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَادٍ أَصْحَابَ النَّارِ» (١)).

ومن النصوص الصريحة في هذا الباب حديث أبي هريرة، عن رسول الله ﷺ أنه قال: «وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَا يَسْمَعُ بِي أَحَدٌ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ: يَهُودِيٍّ وَلَا نَصْرَانِيٍّ، ثُمَّ يَمُوتُ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَّا كَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ» (٢).

وأما المراد بقوله: أن يذبح ذبائحهم، لا فرق بين المسلمين واليهود السابقين والنصارى وغيرهم من أصحاب الديانات، فيكون هذا بدل، أو شرط لجميع ما سبق.

يقول الشيخ ابن عثيمين: ((والأولى أن يقال: إن المراد الذين صدقوا النبي ﷺ، وصاروا من جملة أتباعه، وكأنه سبحانه أراد أن يبين أن حال هذه الملة الإسلامية وحال من قبلها من سائر الملل يرجع إلى شيء واحد، وهو: أن من آمن منهم بالله، واليوم الآخر، وعمل صالحاً، استحق ما ذكره الله من الأجر، ومن فاته ذلك فاته الخير كله، والأجر دونه وجله. والمراد بالإيمان هاهنا هو: ما بينه رسول الله ﷺ من قوله لما سأله جبريل عن الإيمان فقال: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والقدر خيره وشره» (٣)، مثل: قس بن ساعدة، وبحيرى الراهب، وحبيب النجار، وزيد بن عمرو بن نفيل، وورقة بن نوفل.

ولا يتصف بهذا الإيمان ممن جاء بعدهم إلا من دخل في الملة الإسلامية، فمن لم يؤمن بمحمد ﷺ، ولا بالقرآن، فليس بمؤمن، ومن آمن بهما مسلماً مؤمناً، ولم يبق يهودياً ولا

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ٢٨٤).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (ج ١٥٣). من حديث أبي هريرة ؓ.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ١/ص ١٩، ح ٥٠)، ومسلم (ج ١/ص ٣٦، ح ١).

نصرانياً ولا مجوسياً.

ومن هؤلاء الذين أسلموا من أتباع الديانات السابقة: سلمان الفارسي، وأبو ذر الغفاري، ووفد النجاشي.

فكانه تعالى قال: إن الذين آمنوا قبل مبعث النبي ﷺ، والذين كانوا على دين اليهود، والذين كانوا على دين النصارى، كل من آمن منهم أو من غيرهم بعد مبعث محمد ﷺ بالله واليوم الآخر وبمحمد، فلهم أجرهم عند ربهم^(١).

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٣/ص ٥٣٦).

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ز ت ث د ذ ط ظ ف ق ج ح خ ذ

ف ق ج ح خ ذ^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((وعلى ظاهر هذه الآية إشكال))^(٢).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

ذكر الطاهر أربع إشكالات في الآية، كل واحد منها يوهم ظاهره التعارض مع أدلة الكتاب والسنة، وحاصل هذه الإشكالات: أن السحر كفر، والملائكة عباد مكرمون منزّهون عن الخطأ، فما بالك بما هو أعظم من ذلك!! وهو أن الله أنزل عليهم السحر ثم يرتكبون ما هو كفر في الحقيقة وهو تعليم السحر، ويجمعان بين تعليم الناس السحر والتحذير من الكفر والوقوع فيه، وما الحكمة في تصديهما لذلك.

قال -رحمه الله-: ((فيها أربع إشكالات، وهي كالتالي:

أحدها: كون السحر مُنزَلاً إن حمل الإنزال على المعروف منه، وهو الإنزال من الله.

الثاني: كون المباشر لذلك ملكين من الملائكة على القراءة المتواترة.

الثالث: كيف يجمع الملكان بين قولهما: ز ق ج ح خ ذ وقولهما: ز ج ح خ ذ، فكيف يجتمع

قصد الفتنة مع التحذير من الوقوع فيها.

الرابع: كيف حصراً حالهما في الاتصاف بأنهما فتنة، فما هي الحكمة في تصديهما لذلك؛ لأنهما إن كانا ملكين فالإشكال ظاهر، وإن كانا ملكين بكسر اللام فهما قد علما مضرة الكفر بدليل نهيهما عنه، وعلما معنى الفتنة بدليل قولهما: ز ق ج ح خ ذ، فلماذا تورطاً في هذه الحالة؟^(٣).

قال القاسمي: ((اعلم أن للعلماء في هذه الآية وجوهاً كثيرة، وأقوالاً عديدة، فمنهم من

(١) سورة البقرة: ١٠٢.

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

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

ذهب فيها مذهب الأخبار بين نقلة الغث والسمين، ومنهم من وقف مع ظاهرها البحث، ومنهم من تمحل قولاً المعنى الصحيح فى غنى عنه، ومنهم من ادعى فيها التقديم والتأخير وردّ آخرها على أولها، بما جعلها أشبه بالأغاز والمعميات، التي يتنزّه عنها بيان أبلغ كلام، إلى غير ذلك مما يراه المتبع لما كتب فيها^(١).

ثالثاً: دفع الإشكال

إن هذه الإشكالات الأربعة ليست على درجة واحدة فى قوة الإيهام والتعارض، ودفع الإشكال عنها بما يلي:

الإشكال الأول: كون السحر مُنْزَلاً إن حمل الإنزال على المعروف منه، وهو الإنزال من الله .

ويترتب على هذا الإشكال أمران:

أحدهما: تحديد وقت نزول السحر؛ لأنه يوهم فى الآية أن السحر نزل على هاروت وماروت فى ذلك الوقت.

ويترتب على هذا كون السحر لم يكن معروفاً قبل ذلك الوقت.

والظاهر أنه ليس المراد بالإنزال إنزال السحر، وذلك لأن السحر أمر موجود من قبل، ولكنه إنزال الأمر للملكين، أو إنزال الوحي، أو الإلهام للملكين بأن يتصدى لبث خفايا السحر بين المتعلمين لبيطل انفراد شردمة بعلمه.

ولو قلنا: إنه الإنزال المعروف، فإنه يفهم منه أن السحر لم يكن معروفاً قبل زمن سليمان، وقد أخبر الله عن سحرة فرعون ما أخبر عنهم وقد كانوا قبل سليمان، وأخبر عن قوم نوح أنهم قالوا لنوح إنه ساحر^(٢).

وثانيهما: هل يجوز أن ينزل الله السحر؟ أم هل يجوز لملائكته أن تعلمه الناس؟.

وخير من طرح هذا الإشكال وأجاب عنه الإمام الجليل أبو جعفر الطبري، حيث قال - رحمه الله تعالى -: ((إن قال لنا قائل: هل يجوز أن ينزل الله السحر؟، أم هل يجوز لملائكته أن

(١) ينظر: محاسن التأويل (ج ١/ص ٣٦٥).

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

تعلمه الناس؟.

قلنا له: إن الله وَعَلَّمَكَ مَا يَحِلُّ لَهُمْ وَمَا يُحْرَمُ عَلَيْهِمْ، وذلك كالزنا والسرقه وسائر المعاصي التي عرفهموها ونهاهم عن ركوبها، فالسحر أحد تلك المعاصي التي أخبرهم بها، ونهاهم عن العمل بها^(١).

الإشكال الثاني: كون المباشر لذلك ملكين من الملائكة على القراءة المتواترة.

وقد أطال المفسرون في دفع هذا الإشكال، وهو من أقوى الإشكالات في الآية، فالعلماء انقسموا بين مرجح أنهما ملكين من عند الله مع التوجيه لهذا القول، وبين مضعف منزه الملائكة عن ذلك، وبين جامع بين الأقوال.

والاختلاف في تعيين الملكين يترتب عليه تحديد هاروت وماروت من هما؟، لأن المطلع على بعض أقوال المفسرين يجد أنهم يرجحون أنهم غير ملكين، ثم يهملون تعيين الملكين الوارد ذكرهم في هذه الآية، إما أن تكون هذه الكلمة حشواً كما ذكره ابن عاشور، أو تمحل لما اعترضهما المعنى الصحيح، كما ذكره القاسمي^(٢).

وإليك الأقوال في تحديد هاروت وماروت بالتفصيل:

القول الأول: أن هاروت وماروت ملكان من الملائكة. وهو قول الجمهور، ومنهم: الطبري، والبغوي، والزخشي، والنسفي، والشوكاني، والآلوسي^(٣)، كما هو مذهب كثير من السلف^(٤).

القول الثاني: أن المراد بهاروت وماروت جبريل وميكائيل -عليهما السلام-، وأن الله تعالى لم ينزل عليهما السحر خلافاً لما زعمته اليهود، وأن { ما } في قوله تعالى: **ث ت ت ت ت**

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢/ص ٣٣٤).

(٢) ينظر: محاسن التأويل (ج ١/ص ٣٦٥).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢/ص ٣٣٤)، ومعالم التنزيل (ج ١/ص ٣٤٤)، والكشاف (ج ١/ص ٥٥٥)، وتفسير

النسفي (ج ١/ص ١١٤)، وفتح القدير (ج ١/ص ١٦٥)، وروح المعاني (ج ١/ص ٤٤٢).

(٤) ذكره ابن كثير في تفسيره (ج ١/ص ٣٥٦).

ژ للنفي.

روي ذلك عن ابن عباس^(١)، وأبي العالية^(٢)، وعطية العوفي^(٣)، وخالد بن أبي عمران^(٤)، والريبع بن أنس^(٥).

القول الثالث: أن المراد بهما : داود وسليمان -عليهما السلام، وأن { ما } أيضاً نافية. والمعنى: أن الله تعالى لم ينزل السحر على داود، وسليمان. روي ذلك عن عبد الرحمن بن أبزى، وكان يقرأ الآية: { وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ } بكسر اللام^(٦).

القول الرابع : أن المراد بهما علجان^(٧)، كانا ببابل ملكين. روي ذلك عن الضحاك^(٨)، الضحاك^(٨)، والحسن البصري^(٩)، وأبي الأسود الدؤلي^(١٠).

القول الخامس: أن المراد بهما رجلان ساحران كانا ببابل. روي ذلك عن ابن عباس^(١١).

القول السادس: أن المراد بالملكين جبريل وميكائيل، وأما هاروت وماروت فهما شيطانان. قاله القرطبي.

-
- (١) أخرجه ابن جرير (ج ٢/ص ٣٣٣)، وابن أبي حاتم في تفسيره (ج ١/ص ٣٠٢) تحقيق د/ أحمد الزهراني.
 - (٢) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (ج ١/ص ٣٠٢) تحقيق د/ أحمد الزهراني.
 - (٣) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (ج ١/ص ٣٠٢) تحقيق د/ أحمد الزهراني .
 - (٤) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره معلقاً (ج ١/ص ٣٠٢) تحقيق د/ أحمد الزهراني.
 - (٥) أخرجه ابن جرير (ج ٢/ص ٣٣١)، وابن أبي حاتم في تفسيره معلقاً (ج ١/ص ٣٠٢) تحقيق د/ أحمد الزهراني.
 - (٦) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (ج ١/ص ٣٠٣) تحقيق د/ أحمد الزهراني. وينظر: المحرر الوجيز (ج ١/ص ١٨٦)، وتفسير القرطبي (ج ٢/ص ٣٧)، والبحر المحيط (ج ١/ص ٤٩٧)، وتفسير ابن كثير (ج ١/ص ٣٥٨).
 - (٧) العلج: هو الرجل الشديد الغليظ، والعلج هو الرجل من كفار العجم، ويقال للرجل القوي الضخم من الكفار: علج. النهاية في غريب الحديث والأثر (ج ٣/ص ٢٥٩)، ولسان العرب (ج ٩/ص ٣٤٩) .
 - (٨) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (ج ١/ص ٣٠٣) تحقيق د/ أحمد الزهراني .
 - (٩) ينظر: تفسير البغوي (ج ١/ص ٩٩)، وأحكام القرآن لابن العربي (ج ١/ص ٤٥)، والمحرر الوجيز (ج ١/ص ١٨٦)، ومفاتيح الغيب (ج ٣/ص ١٩٨)، وتفسير القرطبي (ج ٢/ص ٣٧)، والبحر المحيط (ج ١/ص ٤٩٧).
 - (١٠) ينظر: تفسير الماوردي (١/١٦٥)، والبحر المحيط (٤٩٧).
 - (١١) ينظر: تفسير البغوي (١/٩٩)، والبحر المحيط (٤٩٧).

قال القرطبي في قوله تعالى: ((ث ت ث ت ث ت {ما} نفي، والواو للعطف على قوله: ث پ پ ث، وذلك أن اليهود قالوا: إن الله أنزل جبريل وميكائيل بالسحر، فنفى الله ذلك)). ثم يقول: ((وفي الكلام تقديم وتأخير، التقدير: وما كفر سليمان، وما أنزل على الملكين، ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر بابل هاروت وماروت، فهاروت وماروت بدل من الشياطين في قوله: ث پ پ ث، هذا أولى ما حملت عليه الآية من التأويل، وأصح ما قيل فيها ولا يلتفت إلى سواه، فالسحر من استخراج الشياطين للطافة جوهرهم، ودقه أفهامهم))^(١).

يقول الطاهر ابن عاشور في دفع هذا الإشكال الثاني: ((في قراءة ابن عباس والحسن {الملكين} بكسر اللام، وهي قراءة صحيحة المعنى، فمعنى ذلك: أن ملكين كانا يملكان ببابل قد علما علم السحر، وعلى قراءة فتح اللام فالأظهر في تأويله أنه استعارة، وأنهما رجلان صالحان كان حكما مدينة بابل، وكانا قد اطلعا على أسرار السحر التي كانت يأتيها السحرة ببابل، أو هما وضعا أصله، ولم يكن فيه كفر، فأدخل عليه الناس الكفر بعد ذلك، وقيل: هما ملكان أنزلهما الله تعالى تشكلاً للناس يعلمانهم السحر لكشف أسرار السحرة))^(٢).

ف نجد أن الطاهر ابن عاشور في دفعه للإشكال اعتبر القراءة الشاذة، وذكر بأنها صحيحة المعنى، وجعل الملكين بالفتح استعارة من الملائكة، وأنهما رجلان صالحان كانا ببابل، وقال هذا هو الأظهر في تأويله، وذكر القول الثالث بصيغة التمريض.

الترجيح

الذي يظهر لي في دفع الإشكال خلاف ما ذهب إليه الطاهر.

فالصحيح أن هاروت وماروت كانا ملكين من ملائكة السماء، أنزلهما الله **عَلَّمَ** إلى الأرض فتنة للناس وامتحاناً، وأنهما كانا يعلمان الناس السحر بأمر الله **عَلَّمَ** لهما.

ورجحت ذلك للأمور:

(١) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٢/ص ٣٧).

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

أولاً: أن قراءة الكسر كسر اللام {الملكين} -وهى منسوبة إلى ابن عباس، والحسن، وأبي الأسود الدؤلي، والضحاك بن مزاحم، وعبد الرحمن بن أبزى- هى قراءة شاذة، لم ترد عن النبي ﷺ^(١).

قال القاضي عياض: ((والقراءة بكسر اللام من {الملكين} شاذة))^(٢).

وممن ضعف هذه القراءة الإمام ابن جرير الطبري -رحمه الله تعالى-، حيث خطأ القراءة بذلك، وأبطلها من جهة الاستدلال، ثم قال: ((فأما من جهة النقل فإجماع الحجة على خطأ القراءة بها من الصحابة والتابعين وقراء الأمصار، وكفى بذلك شاهداً على خطئها))^(٣).

وثانياً: إن سياق الآية ونظمها يقتضى ذلك، فإن قوله تعالى في الآية: **ث ف ث ف ث ف ث ف ث ف ث ف ث ف**؛ لأنهما أقرب مذكور، ولأنه ورد بصيغة التثنية فهو مبدل منهما.

وثالثاً: كما سبق أن هذا القول ذهب إليه كثير من السلف، وجمهور المفسرين، وإمامهم ابن جرير الطبري.

أما القول الثاني: وهو أن المراد بهاروت وماروت: جبريل وميكائيل -عليهما السلام-، فهو صرف للفظ عن ظاهره من غير دليل، ويأباه سياق الآية.

أما بقية الأقوال فعمدتهم القراءة الشاذة.

وأما ما ذهب إليه القرطبي -وهو القول السادس-، فهو مخالف لسياق الآية، وفيه تكلف في التأويل وذلك بالتقديم والتأخير، وتشبيت الضمائر، وأيضاً يقال: كيف يحذر

(١) قراءة الجمهور بفتح اللام **ث ث**، ورويت قراءة بالكسر {الملكين} عن ابن عباس، وابن أبزى، وسعيد بن جبير، والضحاك، والحسن البصري، والزهري، وأبي الأسود الدؤلي، وهى قراءة شاذة. ينظر: المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات (ج ١/ص ١٠٠)، وتفسير الطبري (ج ٢/ص ٣٥٠)، وتفسير ابن أبي حاتم (ج ١/ص ٣٠٣) تحقيق د/ أحمد الزهراني، وتفسير السمرقندي (ج ١/ص ١٤٤)، وتفسير الماوردي (ج ١/ص ١٦٥)، وتفسير البغوي (ج ١/ص ٩٩)، والكشاف (ج ١/ص ١٧٢)، وأحكام القرآن لابن العربي (ج ١/ص ٤٥)، والمحزر الوجيز (ج ١/ص ١٨٦)، وزاد المسير (ج ١/ص ١٠٧)، وتفسير القرطبي (ج ٢/ص ٣٧)، والبحر المحيط (ج ١/ص ٤٩٧).

(٢) ينظر: تفسير الثعالبي (ج ١/ص ٩٣).

(٣) ينظر: جامع البيان (ج ٢/ص ٣٥٠).

الشياطين الناس من الكفر!.

أما اعتراضهم على أن تعليم الملكين للسحر كفر، لقوله تعالى: **زُف ف فُف ف فُف ف فُف ف** حجّ وهذا فيه قبح بعصمتهم؛ لأنه لا يجوز عليهم تعليم السحر؟.

ويجاب عنه: أنه ليس في تعليم الملكين للسحر إثم^(١)، كما لا إثم في العلم بصناعة الخمر ونحت الأصنام والطنابير والملاعب، وإنما الإثم في عمله وتسويته، وأن يضر به من لا يحل إضراره به، فليس في إنزال الله إياه على الملكين، ولا في تعليم الملكين من علماه من الناس إثم؛ لأن الله أذن لهما بتعليمه، بعد أن يخبراه بأنهما فتنه، وينهيهما عن السحر والعمل به والكفر، وهما مطيعان فيه، فهما لا يعصيان الله ما أمرهما ويفعلان ما يؤمران، فلما كان هذا بأمر الله كان القيام به من طاعته جل وعلا.

وإنما الإثم على من تعلمه وعمله، وقد أخبر سبحانه بأن الملكان كانا ينهيان عن تعلمه أشد النهي، حيث قال: **زُف ف فُف ف فُف ف فُف ف** حجّ^(٢).

ومن هؤلاء الذين قالوا بأن الملكين أنزل إليهما تعليم الناس السحر: عبد الله بن مسعود^(٣)، والحسن البصري^(٤)، وقتادة^(٥)، وابن زيد^(٦)، ورجحه الطبري، والزجاج، والخصاص، والبغوي، والزمخشري، والرازي، والنسفي، والخازن، والبيضاوي، والشوكاني، والسعدي، وابن عثيمين^(٧).

(١) تعليم السحر هنا المراد به: معرفة طريقة تعامل السحرة مع الشياطين، وما يقدمونه لهم من قرابين ونذور وأقوال كفرية، بحيث يتوصلون به إلى مرادهم وإضرارهم بالناس، أما تعلم حقيقة السحر وعمله فإنه لا يتأتى إلا من قبيل الشياطين.

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢/ص ٣٣٣).

(٣) ينظر: زاد المسير (ج ١/ص ١٠٨).

(٤) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (ج ١/ص ٣١٠) تحقيق د/ أحمد الزهراني.

(٥) أخرجه عبد الرزاق في تفسيره (ج ١/ص ٥٣)، وابن جرير (ج ٢/ص ٣٥٥).

(٦) أخرجه ابن جرير (ج ٢/ص ٣٥١).

(٧) ينظر: جامع البيان للطبري (ج ٢/ص ٣٥٠)، ومعاني القرآن للزجاج (ج ١/ص ١٨٣)، وأحكام القرآن للخصاص (ج ١/ص ٦٨)، وتفسير البغوي (ج ١/ص ١٠٠)، والكشاف (ج ١/ص ١٧٢)، ومفاتيح الغيب (ج ٣/ص ١٩٨)، وتفسير النسفي (ج ١/ص ١١٤)، وتفسير الخازن (ج ١/ص ٦٤)، وتفسير البيضاوي (ج ١/ص ٧٩)، وفتح القدير (ج ١/ص ١٨٧-١٨٨)، وتيسير الكريم الرحمن (ص ٧٢)، وأحكام من القرآن الكريم (ص ٣٦٩).

حمل الآية على تفسيرات وتفصيلات لأمر مغيبة لا دليل عليها من القرآن والسنة^(١).

وأما ما نسب إلى الملكين من أنهما شربا الخمر، وقتلا نفساً، وزنيا فهو غير جائز في حقهما؛ لما تقرر من عصمة الملائكة -عليهم السلام- من ذلك^(٢).

قال الحافظ ابن كثير: ((وقد روي في قصة هاروت وماروت عن جماعة من التابعين كمجاهد، والسدي، والحسن البصري، وقتادة، وأبي العالية، والزهري، والربيع بن أنس، ومقاتل بن حيان، وغيرهم، وقصها خلق من المفسرين من المتقدمين والمتأخرين، وحاصلها راجع في تفصيلها إلى أخبار بني إسرائيل؛ إذ ليس فيها حديث مرفوع صحيح متصل الإسناد إلى الصادق المصدوق المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى، وظاهر سياق القرآن إجمال القصة، من غير بسط ولا إطناب فيها، فنحن نؤمن بما ورد في القرآن، على ما أراده الله تعالى، والله أعلم بحقيقة الحال))^(٣).

الإشكال الثالث: كيف يجمع الملكان بين قولهما: *ث ق ج ث* وقولهما: *ث ج ج ث*؟

فكيف يجمع قصد الفتنة مع التحذير من الوقوع فيها؟.

فيجاب عن ذلك بقول الحسن البصري، قال: ((نعم أنزل الملكان بالسحر ليعلموا الناس البلاء الذي أراد الله أن يبتلي به الناس، فأخذ عليهم الميثاق أن لا يعلموا أحداً حتى يقولوا إنما نحن فتنة فلا تكفروا))^(٤).

ذلك، ثم لم يقدر هاروت وماروت على الصعود إلى السماء، فكانا يعلمان السحر)). أخرجها ابن جرير في تفسيره (ج ٢/ص ٣٦٠)، وابن أبي حاتم في تفسيره (ج ١/ص ٣٠٦) تحقيق د/ أحمد الزهراني، والبيهقي في شعب الإيمان (ج ١/ص ١٨١) جميعهم من طريق موسى بن عقبة، عن سالم. وهناك بحث جميل للدكتور أحمد القصير جمع فيه الآثار المروية في ذلك، وتكلم عليه، وهو غير مطبوع، وهو موجود في موقع ملتقى أهل التفسير.

(١) ينظر: قواعد الترجيح (ج ١/ص ٢٢٥).

(٢) أجمع المسلمون على أن الملائكة معصومون مكرمون، واتفق أئمة المسلمين على أن حكم المرسلين منهم حكم النبيين في العصمة والتبليغ، واختلفوا في غير المرسلين منهم، والصواب عصمة جميعهم، وتنزيه مقامهم الرفيع عن جميع ما يحط من رتبته ومنزلته. ينظر: الشفا للقاضي عياض (ج ٢/ص ١٨١)، ومفاتيح الغيب (ج ٢/ص ١٥٢)، وتفسير القرطبي (ج ٢/ص ٣٦)، وتفسير الخازن (ج ١/ص ٦٦)، وتفسير البحر المحيط (ج ١/ص ٢٩٢، ٤٩٨).

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ٣٦٠).

(٤) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ٣٦٢).

غير أن ضلال من ضلّ وانحراف من انحرف، ما كان بضائر الملكين شيئاً بعد تبليغهما رسالة ربهما تعالى، على ما أرد سبحانه وتعالى.

وقد أنزل الله تعالى الملكين من السماء إلى الأرض في زمن استفحل فيه أمر السحر، وكثرت فيه السحرة، حتى لبسوا على الناس دينهم، وافتروا على نبي الله سليمان عليه السلام، واتهموه بالسحر، وأن المعجزات العظام التي أجراها الله تعالى على يديه صوروها للناس أنها من قبيل السحر، حتى كفروا سليمان عليه السلام لذلك.

فصار هذان الملكان الكريمان يعلمان الناس السحر الذي ألهمهما الله تعالى إياهما، كي يفرقوا بينه وبين المعجزة، وليعلموا أن نبي الله سليمان لم يكن ساحراً، وإنما كان رسولاً نبياً، فتعليمهما السحر للناس جاء على حد قول الشاعر^(١):

عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه ومن لا يعرف الشر من الناس يقع فيه
وقد أدى الملكان رسالتهما على خير وجه وأتمه، ولم يزالا طائعين، مبلغين عن الله تعالى أمره، محذرين الناس من الغواية والضلال، أو الانحراف عما جاء به، وهذا من صدق نصحهما لعباد الله، فكانا كما قال تعالى: **رُفِفَ قُوْفُهُمْ قُوْفَ جِحْرٍ**، ولكن الناس - مع شدة احتياط الملكين ونصحهما هم - انقسموا إلى فريقين: فريق سمع النصيح، واستفاد من التحذير، فتعلم النافع من السحر، مما يفرق به بين الحق والباطل، وفريق ركب رأسه في الغي والعناد في ضلاله وبغيه، فتعلم ما يضره ولا ينفعه، مما يفرق به بين المرء وزوجه^(٢).

قال ابن جرير: ((فإن التبس على ذي غباء ما قلنا فقال: وكيف يجوز لملائكة الله أن تعلم الناس التفريق بين المرء وزوجه؟ أم كيف يجوز أن يضاف إلى الله - تبارك وتعالى - إنزال ذلك على الملائكة؟.

قيل له: إن الله - جل ثناؤه - عرّف عباده جميع ما أمرهم به، وجميع ما نهاهم عنه، ثم أمرهم ونهاهم بعد العلم منهم بما يؤمرون به وينهون عنه، ولو كان الأمر على غير ذلك لما

(١) البيت لأبي نواس (ت ١٩٦هـ)، وقيل (١٩٧هـ) ببغداد، كذا نسبه، ولم أقف عليه في ديوانه.

(٢) ينظر: تفسير أبي السعود (ج ١/ص ١٣٨)، وعالم الملائكة الأبرار للأشقر (ص ٤٤)، وقصة هاروت وماروت للكبيسي (ص ٩٨)، والإسرائيليات والموضوعات لأبي شهبه (ص ١٤٧)، وآيات مظلومة بين جهل المسلمين وحقد المستشرقين للقريشي (ص ٢١).

كان للأمر والنهي معنى مفهوم، فالسحر مما قد نهي الله تعالى عنه، وتعاليمه للملكين كان فتنة وابتلاء لبني آدم؛ ليمحص المؤمن بتركه، ويخزي الكافر بتعلمه والعمل به، ولم يلحق الملكين الكريهين ضرر بسحر من سحر، كما لا يلحق الأنبياء والأولياء شين بعبادة من عبدهم من دون الله تعالى))^(١).

وبهذا القول يندفع الإشكال المتولد من كون المباشر لتعليم السحر ملكين من الملائكة، ويجمعان بين التعليم والتحذير.

الإشكال الرابع: كيف حصرا حالهما في الاتصاف بأنهما فتنة؟ فما هي الحكمة في تصديهما لذلك؛ لأنهما إن كانا ملكين فالإشكال ظاهر، وإن كانا ملكين - بكسر اللام - فهما قد علما مضرة الكفر بدليل نهيهما عنهن وعلما معنى الفتنة بدليل قولهما: **ث ق ق ج ج** فلماذا تورطا في هذه الحالة؟.

يجاب عن ذلك: بأن السحرة قد كثروا ومهروا في صنعة السحر، وجعلوا كل ما يجري على أيدي الأنبياء من المعجزات والآيات سحر، حتى أنهم استنبطوا أبواباً غريبة فيه، حتى أنهم ادعوا النبوة بزعمهم أنهم أتوا بأشياء لم يأت بها الأنبياء، وتحذوا الناس بسحرهم، فوقع الشك في النبوة؛ لأجل ذلك أنزل الله تعالى الملكين لتصديهما لذلك، وأنزل عليهما السحر ليعلموه للناس، حتى يمكنهم أن يميزوا بين الحق والباطل، والصدق والكذب، وليعرفوا المعجزة التي يأتي بها الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - من السحر الذي يأتي به السحرة والمشعوذين، وهذا مثل تعليم العالم لطلابه الربا والزنا والقمار خشية أن يقعوا فيها، وليحذروها ويحذروا غيرهم منها، والله أعلم بالصواب.

أما الجزء الآخر من الإشكال فهو مردود بأن القراءة شاذة، وبهذا يكون غير وارد أصلاً. وقد اعترض الطبري - رحمه الله - باعترض آخر غير شذوذ القراءة حيث يقول: ((وإن جعلنا الملكين بدلاً من الناس وجب أن تكون السحرة إنما تعلمت السحر من هاروت وماروت عن تعليم الشياطين إياهما، وحيث فلن يخلو هاروت وماروت من أحد الأمرين: إما أن يكونا ملكين، فيلزم القائل بذلك تكفيرهما بتعلمهما السحر من الشياطين وتعليمه للناس، وفي خبر الله **وَعَلَّمَ عَادَ السَّحْرَ** حتى يقولوا له: **ث ق ق ج ج**).

(١) ينظر: جامع البيان (ج ٢/ص ٣٣٩) بتصرف.

ما يغني عن الإكثار في الدلالة على خطأ هذا القول.
أو أن يكونا رجلين، فيلزم القائل به أن يكونا بهلاكهما قد ارتفع السحر والعلم به والعمل من بني آدم، لأنه إذا كان علم ذلك من قبلهما يؤخذ ومنهما يتعلم، فالواجب أن يكون بهلاكهما وعدم وجودهما عدم السبيل إلى الوصول إلى المعنى الذي كان لا يصل إليه إلا بهما، وفي وجود السحر في كل زمان ووقت أبين الدلالة على فساد هذا القول، ومن زعم أنهما لم يهلكا أبداً، فقد ادعى ما لا يخفى بطلانه^(١).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢/ص ٣٣٩).

قال ابن جرير: ((وهذا تأويل وإن كان له مخرج ووجه فإنه خلاف الظاهر المفهوم بنفس الخطاب، يقصد قوله: ذلك كثر وقوله: ذلك كثر وإنما هو استخراج وتأويل القرآن على المفهوم الظاهر من الخطاب دون الخفي الباطن منه، حتى تأتي دلالة من الوجه الذي يجب التسليم له بمعنى خلاف دليله الظاهر المتعارف في أهل اللسان الذين بلسانهم نزل القرآن أولى))^(٢).

الثالث: أن المراد من العلم المنفي التفكير، ومن المثبت العلم الغريزي؛ لأن العلم من ثمرته، فلما انتفى الأصل، جعل ما ينشأ عنه منفيًا^(٣).

قال الطاهر: ((وهذا وجه بعيد جداً؛ إذ لا يمكن أن يكون علمهم بأن من اكتسب السحر لا خلاق له علماً غريزياً))^(٤).

الرابع: أن الآية فيها تقديم وتأخير.

فيكون تقدير الآية: وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله، ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم، ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون، ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق. اختاره الطبري^(٥).

الترجيح

الذي يظهر لي أن يقال: إن اليهود قد علموا أن تعلم السحر ليس فيه حظ ولا نصيب في الآخر، وجهلوا أو تجاهلوا ما يترتب عليه فعلهم من شرك بالله واستخفاف بأمره ونهيته، فيقال التقدير: لو كانوا يعلمون حقيقة قبح ما يؤول إليه فعلهم.

وما ذهب إليه الطبري في القول الرابع قول حسن، ويتمشى مع سياق الآية، وهو أن الله تعالى ذم فعل المتعلمين من الملكين التفريق بين المرء وزوجه، وقد علموا أنه لا خلاق لهم في الآخرة، وأخبر - جل ثناؤه - عنهم أنهم بئس ما باعوا أنفسهم برضاهم بالسحر عوضاً عن

(١) ينظر: تفسير الكشاف (ج ١/ص ١٧٣)، والتحرير والتنوير (ج ١/ص ٦٤٨).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢/ص ٣٧٠).

(٣) ينظر: البحر المحيط (ج ١/ص ٥٣٦)، والتحرير والتنوير (ج ١/ص ٦٤٨).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١/ص ٦٤٨).

(٥) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢/ص ٣٧٠).

دينهم الذي به نجاة أنفسهم من الهلكة، جهلاً منهم بسوء عاقبة فعلهم، وخسارة صفقة بيعهم، إذ كان قد يتعلم ذلك منهما من لا يعرف الله ولا يعرف حلاله وحرامه وأمره ونهيهِ^(١).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢/ص ٣٧٠).

المطلب الرابع: المشكل في قوله تعالى: **ثُذْذِرْ كَيْسَكَ كَيْسَكَ**

كَيْسَكَ ^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((والخلاصة أن الآية لا يلتئم منها معنى سليم من الإشكال)) ^(٢).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

تشعر هذه الآية بأنه لا يقتصص صنف من هذه الأصناف المذكورة إلا بما يقابل جنسه وصفته، وهذا السياق يوهم أنه يقتضي أن الحر يقتل بالحر لا بغيره، والعبد يقتل بالعبد لا بغيره، والأنثى تقتل بالأنثى لا بغيرها.

إلا أن هناك آيات غيرها تفيد أن المماثلة بالصنف والجنس غير معتبر، كقوله تعالى: **ثُذْذِرْ [المائدة: ٤٥]**، وحديث النبي ﷺ: «المؤمنون تتكافؤ دماؤهم، ويسعى في ذمتهم أدناهم» ^(٣).

قال الطبري: ((فإن قال قائل: فإنه تعالى ذكره قال: **ثُذْذِرْ كَيْسَكَ كَيْسَكَ** كَيْسَكَ فما لنا أن نفتصص للحر إلا من الحر، ولا للأنثى إلا من الأنثى؟)) ^(٤).

ويقول الطاهر: ((ولأجل هذا الإشكال سألت العلامة الجد الوزير ^(٥) -رحمه الله- عن وجه مجيء هذه المقابلة المشعرة بالألا يقتصص من صنف إلا لقتل مماثله في الصفة، فترك لي ورقة بخطه)) ^(٦).

ثالثاً: دفع الإشكال

- (١) سورة البقرة: ١٧٨.
- (٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ١٣٩).
- (٣) رواه أحمد (ح ١٢٢)، وأبو داود (ح ٤٥٣٠)، من طريق عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده. وصححه الألباني في الإرواء (ح ٢٢٠٩).
- (٤) ينظر: تفسير الطبري (ج ٣/ص ٩٣).
- (٥) هو جد الطاهر الوزير محمد العزيز بوعتور (١٢٤٥-١٣٢٥هـ) من علماء الحديث، عنده سند مشهور به أجزى كثير من علماء المغرب العربي، أخذ عنه الطاهر الإجازة في كتب الحديث. ينظر: شيخ الجامع الأعظم، د/ بالقاسم الغالي (ص ٣٥)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص ٢٥).
- (٦) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ١٣٩).

قد دفع العلماء هذا الإيهام بعدة أجوبة، منها:

الأول: إن الإشكال هنا في مفهوم الآية، وقد اتفق علماء الإسلام على أن هذا المفهوم غير معمول به باطراد^(١).

قال الشنقيطي: ((لما تقرر في الأصول من أن مفهوم المخالفة إذا كان محتملاً لمعنى آخر، غير مخالفته لحكم المنطوق، يمنع ذلك من الاعتبار)).

ثم قال: ((وشرطه ألا يكون المسكوت ترك لخوف ونحوه))، إلى أن قال: ((أو غيره مما يقتضي التخصيص بالذكر، فإذا علمت ذلك فاعلم أن قوله تعالى: **ز ك ك ك ك ك ك ك**، يدل على قتل الحر بالحر، والعبد بالعبد، والأنثى بالأنثى، ولم يتعرض لقتل الأنثى بالذكر، أو العبد بالحر، ولا لعكسه بالمنطوق.

ومفهوم مخالفته هنا غير معتبر؛ لأن الجميع متفق على أن سبب نزولها أن قوماً يتناولون على قوم، ويقولون: إن العبد منا لا يساويه العبد منكم، وإنما يساويه الحر منكم، والمرأة منا لا تساويها المرأة منكم، وإنما يساويها الرجل منكم، فنزل القرآن مبيناً أنهم سواء، وليس المتناول منهم على صاحبه بأشرف منه، ولهذا لم يعتبر مفهوم المخالفة هنا))^(٢).

قال الطبري: ((فإن قال قائل: فإنه تعالى ذكره قال: **ز ك ك ك ك ك ك ك**، فما لنا أن نقتص للحر إلا من الحر، ولا للأنثى إلا من الأنثى؟.

قيل: بل لنا أن نقتص للحر من العبد، وللأنثى من الذكر، بقول الله -تعالى ذكره-: **ز ك ك ك ك ك ك ك** [الإسراء: ٣٣]، وبالنقل المستفيض عن رسول الله ﷺ أنه قال: «المسلمون تكافؤ دماءهم».

فإن قال: فإذا كان ذلك، فما وجه تأويل هذه الآية؟.

قيل: اختلف أهل التأويل في ذلك، فقال بعضهم: نزلت هذه الآية في قوم كانوا إذا قتل الرجل منهم عبد قوم آخرين لم يرضوا من قتلهم بدم قاتله من أجل أنه عبد حتى يقتلوا به

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ١٣٨).

(٢) ينظر: أضواء البيان (ج ١/ص ٣٨٢). وسبب نزول الآية ورد عن الشعبي، وقتادة، وغيرهم. أخرجه ابن جرير (ج ٣/ص ٩٨)، وعبد بن حميد كما في فتح القدير (١/١٧٦) عن الشعبي بمعناه مرسلاً، وأورده الواحدي في أسباب النزول (ص ١٥٧).

سيده، وإذا قتلت المرأة من غيرهم رجلاً لم يرضوا من دم صاحبهم بالمرأة القاتلة حتى يقتلوا رجلاً من رهط المرأة وعشيرتها؛ فأنزل الله هذه الآية، فأعلمهم أن الذي فرض لهم من القصاص أن يقتلوا بالرجل الرجل القاتل دون غيره، وبالأُنثى الأُنثى القاتلة دون غيرها من الرجال، وبالعبد العبد القاتل دون غيره من الأحرار، فمنهاهم أن يتعدوا القاتل إلى غيره في القصاص)). ثم ذكر من قال بهذا القول^(١).

والجواب الثاني: أن الآية أصلاً جاءت مبينة لحكم النوع إذا قتل نوعه، فبينت حكم الحر إذا قتل حرّاً، والعبد إذا قتل عبداً، والأُنثى إذا قتلت أنثى، ولم تتعرض لأحد النوعين إذا قتل الآخر، فالآية محكمة، وفيها إجمال بينه قوله تعالى: **ثُمَّ لَكُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ**، وبينه النبي ﷺ بسنته لما قتل اليهودي بالمرأة. قاله مجاهد^(٢).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ((إن قتل الحر بالعبد، والذكر بالأُنثى، لم تتعرض له الآية لا بنفي ولا إثبات، ولا لها مفهوم يدل عليه، لا مفهوم موافقة ولا مخالفة؛ فإنه إذا كان في المقاصة يقاس الحر بالحر، والعبد بالعبد، والأُنثى بالأُنثى؛ لتساوي الديات، دل ذلك على قتل النظير بالنظير، والأدنى بالأعلى، ويبقى قتل الأعلى الكثير الدية بالأدنى القليل الدية، ليس في الآية تعرض له؛ فإنه لم يقصد بها ابتداء القود، وإنما قصد المقاصة في القتلى لتساوي دياتهم))^(٣).

الجواب الثالث: أن هذا كان حكماً في صدر الإسلام، ثم نسخ بأية المائة: **ثُمَّ لَكُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ**. قاله ابن عباس^(٤)، وسعيد بن المسيب، والنخعي، والثوري، وأبو حنيفة^(٥).

روي عن ابن عباس في قوله: **ثُمَّ لَكُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ** وذلك أنهم كانوا لا يقتلون الرجل بالمرأة، ولكن

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٣/ص ٩٣).

(٢) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٢/ص ٢٤٦). والحديث أخرجه البخاري في الديات، باب إذا أقرّ بالقتل مرة قتل به (ج ٨/ص ٣٩-٤٠)، ومسلم في القسامة، باب ثبوت القصاص في القتل بالحجر وغيره (ج ٢/ص ١٢٩٩، ح ١٦٧٢) عن أنس رضي الله عنه: أن يهودياً رض رأس جارية بين حجرين، قيل: من فعل هذا بك أفلان، أو فلان؟ حتى سمي اليهودي، فأومت برأسها، فأخذ اليهودي فاعترف، فأمر به النبي ﷺ فرض رأسه بين حجرين.

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ١٤/ص ٨٢).

(٤) ينظر: تفسير الطبري (ج ٣/ص ١٠٠)، والناسخ والمنسوخ للنحاس (ص ١٨).

(٥) ينظر: تفسير الكشاف (ج ١/ص ٣٦٨).

يقتلون الرجل بالرجل، والمرأة بالمرأة، فأنزل الله تعالى: **زُكَّ كُتُّ زُ**، فجعل الأحرار في القصاص سَوَاءً فيما بينهم، في العمد رجالهم ونسأؤهم، في النفس وما دون النفس، وجعل العبيد مستوين فيما بينهم في العمد، في النفس وما دون النفس، رجالهم ونسأؤهم^(١).

ورده ابن عطية والقرطبي بأن آية المائدة حكاية عن بني إسرائيل، فكيف تصلح نسخاً لحكم ثبت في شريعة الإسلام؟!، أي: حتى على القول بأن شرع من قبلنا شرع لنا فمحلله ما لم يأت في شرعنا خلافه^(٢).

والذي يظهر لي: أن الآيتين محكمتان، وأن ابن عباس يحكي وقائع وأحكاماً كانوا يفعلونها في الجاهلية، فجاء الإسلام وهدمها.

الترجيح

إن هذا الإشكال غير وارد؛ لأنه مبني على اعتبار مفهوم يصادم صريح آيات القرآن والسنة المستفيضة.

وأظهر الأقوال في هذه الآية: أن المراد بالقصاص المكتوب هنا: أن لا يتجاوز وليُّ القتل في الاستيفاء، فيقتل بالعبد المقتول حراً غير جانٍ ولا قاتل ظلماً وعدواناً. قال الطاهر: ((يعني: أن الآية لم يقصد منها إلا إبطال ما كان عليه أمر الجاهلية من ترك القصاص لشرف أو لقلة أكثرات، فقصدت التسوية بقوله: **زُكَّ كُتُّ زُ**، أي: لا فضل لحر شريف على حر ضعيف، ولا لعبيد السادة على عبيد العامة، وقصدت من ذكر الأنثى إبطال ما كان عليه الجاهلية من عدم الاعتداد بجناية الأنثى، واعتبارها غير مؤاخذة بجنایاتها. والخلاصة: أن الآية لا يلتئم منها معنى سليم من الإشكال إلا معنى إرادة التسوية بين الأصناف لقصد إبطال عوائد الجاهلية))^(٣).

أما مسألة: (قتل المسلم بالكافر، والحر بالعبد) فهي مبحوثة في كتب الفقهاء بتوسع^(٤).

(١) أخرجه الطبري في تفسيره (ج ٣/ص ١٠٠).

(٢) ينظر: المحرر الوجيز (ج ١/ص ٢٣١)، والجامع لأحكام القرآن (ج ٢/ص ٢٤٦).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ١٣٨).

(٤) وملخص القول فيها: أن الجمهور (غير الحنفية) اشترطوا أن يكون المقتول مكافئاً للقاتل في الإسلام والحرية، فلا يقتل قصاصاً مسلم بكافر، ولا حر بعبد؛ لقول النبي ﷺ: «لا يقتل مسلم بكافر» أخرجه البخاري في صحيحه (ح ١٨٧٠)، ومسلم في صحيحه (ح ١٣٧٠). وقوله ﷺ في العبد: «لا يقتل حر بعبد» رواه الدارقطني

ج ٣/ص ١٣٣)، والبيهقي في السنن الكبرى (ج ٨/ص ٣٥)، وقال: في هذا الإسناد ضعف. وقول علي رضي الله عنه: من السنة ألا يقتل حر بعبد. رواه والبيهقي (ج ٨/ص ٣٤) وضعفهما الحافظ في التلخيص (ح ١٦٨٦)، والألباني في الإرواء (ح ٢٢١١).

ولم يشترط الحنفية التكافؤ في الحرية والدين، وإنما يكفي التساوي في الإنسانية، ما لم يكن محارباً؛ لعموم آيات القصص بدون تفرقة بين نفس ونفس، مثل قوله تعالى: **زُكْرُوكَ كُزُّ الْبَقَرَةِ**: [١٧٨]، وقوله سبحانه: **زُكْرُوكَ كُزُّ الْبَقَرَةِ**. فمناط الاستدلال عند الجمهور كلمة **زُكْرُوكَ** الموجبة للمساواة والمماثلة في القتل، ومناط الاستدلال عند الحنفية كلمة **زُكْرُوكَ** الموجبة حصر القصص في القاتل، لا في غيره.

ينظر: الشرح الكبير للدردير (ج ٤/ص ٢٣٨، ٢٤١)، وبداية المجتهد (ج ٢/ص ٣٩١)، والقوانين الفقهية (ص ٣٤٥)، ومغني المحتاج (ج ٤/ص ١٦)، والمهذب (ج ٢/ص ١٧٣)، والمغني (ج ٧/ص ٦٥٢، ٦٥٨)، وكشاف القناع (ج ٥/ص ٦٠٩).

المطلب الخامس: المشكل في قوله تعالى: **ثَبَّتْ كَتَابَ الْكُتُبِ نَظْمًا مَدِينًا**

(١)

أولاً: نص الإشكال

نقل الطاهر عن الأزهري أنه قال: ((هذه آية مشكلة، وقد فسروها تفسيراً قريباً على قدر أفهام أهل عصرهم))^(٢).

ثانياً: تحريف محل الإشكال

إن قوله تعالى: **ثَبَّتْ كَتَابَ الْكُتُبِ نَظْمًا مَدِينًا** يدل بظاهره على أن القصاص أمر حتم لا بد منه، بدليل قوله تعالى: **ثَبَّتْ كَتَابَ الْكُتُبِ نَظْمًا مَدِينًا**؛ لأن معناه: فرض، وحتم عليكم^(٣).

لأجل ذلك ذهب الحنفية، وهو المشهور من مذهب المالكية، إلى أن موجب العمد في النفس القصاص عيناً، حتى لا يملك ولي الدم أن يأخذ الدية من القاتل من غير رضاه، ولو مات القاتل، أو عفا الولي، سقط الموجب أصلاً^(٤).

لكن هذا القول يشكل عليه آية المطلب، وهو أن الله تعالى ذكر أيضاً أن القصاص ليس بمتعين؛ لأن لولي الدم الخيار، كما في قوله تعالى: **ثَبَّتْ كَتَابَ الْكُتُبِ نَظْمًا مَدِينًا**.

فذهب العلماء في توجيه الآية إلى مذاهب وتأويلات قال عنها الزمخشري: ((وترى كثيراً ممن يتعاطى هذا العلم يجترئ - إذا أعضل عليه تخريج وجه للمشكل من كلام الله - على اختراع لغة، وادعاء على العرب ما لا تعرفه))^(٥).

ويقول ابن العربي: ((هذا قول مشكل تبلدت فيه ألباب العلماء، واختلفوا في مقتضاه))^(٦).

(١) سورة البقرة: ١٧٨.

(٢) ينظر: تهذيب اللغة (ج ٣/ص ١٤٣)، والتحرير والتنوير (ج ٢/ص ١٤١).

(٣) ينظر: دفع إبهام الاضطراب (ج ١/ص ٤٠).

(٤) ينظر: بدائع الصنائع (ج ١٠/ص ٤٦٤)، وحاشية الدسوقي (ج ٤/ص ٢٤٠)، وبداية المجتهد (ج ٢/ص ٣٩٣، ٣٩٤)، وروضة الطالبين (ج ٩/ص ٢٣٩)، وكشاف القناع (ج ٥/ص ٥٤٣)، والمغني (ج ٨/ص ٣٣٦).

(٥) ينظر: تفسير الكشاف (ج ١/ص ٢٢٢).

(٦) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ١/ص ١٢١).

وقال الأزهرى عند هذه الآية: ((هذه آية مشكّلة، وقد فسرّها ابن عباس ثم من بعده تفسيراً قربه على قدر أفهام أهل عصرهم، فرأيت أن أذكر قول ابن عباس، وأؤيده بما يزيدّه بياناً ووضوحاً))^(١).

إلا أن الطاهر لم ينثلج صدره لقول الأزهرى، فقال عنه: ((ثم أخذ الأزهرى فى تفسيرها بما لم يكشف معنىً وما أزال إشكالاً))^(٢).

ثالثاً: دفع الإشكال

إن العلماء متفقون على أن الخيار فى القصاص، أو العفو فى القتل إنما هو لولي الدم، وهذا من خصائص أمة محمد ﷺ، فالله شرع لهذه الأمة العفو عن القصاص من غير عوض، أو بعوض، ولم يضيق عليهم كما ضيق على اليهود، فإنه أوجب عليهم القصاص، ولا عفو، وكما ضيق على النصارى، فإنه أوجب عليهم العفو، ولا دية^(٣).

إلا أن العلماء اختلفوا فى القود والدية فى القتل، هل هما واجبان على التخيير، أم أن الواجب بالقتل هو القصاص لا الدية، فليس لولي المقتول إلا القود؛ لقوله تعالى: **ثُ رُ ثُ ك ك كُ**، ولم يذكر الدية، وأما الدية فهي راجعة إلى القاتل، فله أن يقبلها ويؤديها لولي المقتول، أو يرفضها فيسلم نفسه للقصاص.

وسبب اختلافهم هو فى فهمهم لمقتضى آية المطلب، وذلك راجع لأمرين:

الأمر الأول: فى معرفة مرجع الضمائر فى قوله: **ثُ رُ ثُ ك ك كُ**، **ثُ رُ ثُ ك ك كُ** هو للقاتل؟ أم لولي الدم؟. اختلفوا على أقوال:

القول الأول: أن {مَنْ} هنا المراد به القاتل، و**ثُ رُ ثُ ك ك كُ** يعود عليه -القاتل-، والمراد بالأخ: المقتول، والضمير فى **ثُ رُ ثُ ك ك كُ** يعود للقاتل -أي: المقتول أخ القاتل-، والشىء: عبارة عن الدم، والمعنى: أن القاتل أو الجاني إذا عفى له من جهة المجني عليه فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان.

القول الثانى: {مَنْ} عبارة عن الولي، و**ثُ رُ ثُ ك ك كُ** يعود للولي، والأخ يراد

(١) ينظر: تهذيب اللغة (ج٣/ص١٤٣).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢/ص١٤١).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج٣/ص١١٢).

به: القاتل، والضمير في **ث** **ك** **ث** يعود للمقتول -أي: القاتل أخ المقتول-، والشيء: الدية^(١).
والمعنى: أن الولي إذا عَرَض عليه القاتل الدية، وجنح إلى العفو مقابل الدية، فاتباع
بالمعروف، وأداء إليه بإحسان.

فإن القاتل على هذا التأويل مخير بين أن يعطيها، أو يسلم نفسه للقصاص، كما روي
عن مالك أنه يثبت الخيار للقاتل في ذلك^(٢).

والأمر الآخر: معرفة تفسير العفو في قوله تعالى: **ث** **ك** **ث** على أي المعاني
تحمل؟.

فهي تأتي على عدة أوجه:

الأول: العطاء، يقال: جاد بالمال عفواً وشفواً، أي: مبدولاً من غير عوض.

الثاني: الإسقاط، نحو: **ث** **ك** **ث** [البقرة: ٢٨٦].

الثالث: الكثرة، ومنه قوله تعالى: **ث** **ك** **ث** [الأعراف: ٩٥]، أي: كثروا، ويقال: عفا الزرع،
أي: طال.

الرابع: الذهاب، ومنه قولهم: عفت الديار.

الخامس: الطلب، يقال: عفيت وأعفيت، ومنه قوله ﷺ: «ما أكلت العافية فهو
صدقة»^(٣).

قال ابن العربي: ((وإذا كان (العفو) مشتركاً بين هذه المعاني المتعددة وجب عرضها على
مساق الآية، ومقتضى الأدلة، فالذي يليق بذلك منها العطاء أو الإسقاط، فرجح الشافعي

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٥/ص ٢٢٥)، وتفسير القرطبي (ج ٢/ص ٢٥٤)، والبحر المحيط (ج ٢/ص ١٤٩)، وفتح
القدير (ج ١/ص ٢٣١).

(٢) ينظر: فتح القدير (ج ١/ص ٢٣١).

(٣) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ١/ص ١٢١).

والحديث أخرجه أحمد (ج ٣/ص ٣٦٣)، وابن حبان في صحيحه (ج ١١/ص ٦١٣، ح ٥٢٠٢)، وعلقه الإمام البخاري
في صحيحه (ج ٥/ص ٢٣) بصيغة التمریض، في كتاب الحرث والمزاعة، باب من أحيا أرضاً موتاً. قال شعيب
الأرناؤوط: ((حديث صحيح، رجاله ثقات رجال الصحيح، غير عبد الله بن عبد الرحمن، قال الحافظ:
مستور، روى له أبو داود والترمذي والنسائي، وقد تابعه غير واحد)).

والعافية: قال البغوي: كل طالب رزقاً من إنسان أو دابة أو طائر أو غير ذلك، وإذا أتى الرجل الرجل يطلب حاجة،
فقد عفاه، يعفوه، وهو عاف، وجمع العافي عفاة. ينظر: شرح السنة للإمام البغوي (ج ٦/ص ١٥٠).

الإسقاط؛ لأنه ذكر قبله القصاص، وإذا ذكر العفو بعد العقوبة كان في الإسقاط أظهر. ورجح مالك وأصحابه العطاء؛ لأن العفو إذا كان بمعنى الإسقاط وصل بكلمة "عن"، كقوله تعالى: $\square \square \square$ \square ، وكقوله \square : «عفوت لكم عن صدقة الخيل»^(١) \square ^(٢).

فتأويل الآية على قول الشافعي: أن القتال إذا أسقط حقه الذي عليه لولي الدم - وهو القصاص - على أن يأخذ ولي الدم منه شيئاً من الدية، أو الأرش، فليتبع المجني عليه أو الولي من عليه الدم فيما يأخذه منه من ذلك اتباعاً بالمعروف، وليؤدّ الجاني ما لزمه من الدية، أو الأرش إلى المجني عليه، أو إلى الوليِّ أداءً بإحسان، فإذا رضي الأولياء بالدية فلا خيار للقاتل، بل يلزمه تسليمها.

وتأويل الآية على قول الإمام مالك: إن ولي الدم إذا أعطى له مالاً أو بُذِل له شيء من الدية فليقبلها من أخيه القاتل، وهو حث من الشارع على العفو، وليس إلزاماً له أن يقبلها، وعلى القاتل أن يؤديها بإحسان، ولم يقدم القاتل على بذل هذه الدية، إلا وهو قد رضي بها.

الترجيح

لابد أن نعلم أن الآية مشعرة بالتخفيف والسعة بين القاتل وولي دم، ويفيد ذلك قوله: $\square \square \square \square \square \square \square \square \square$.

وقول الله \square : $\square \square \square \square \square \square \square \square \square \square \square$ ، أي: من عفا الله \square له بالدية حين أباح له أخذها بعدما كانت محظورة على سائر الأمم^(٣).

والأظهر ما ذهب إليه الإمام مالك في تأويل الآية، لا في الحكم المستنبط منها، وهو أقرب لسياق الآية، أي: من أعطي له من أخيه شيء، وفيه إشعار بالتخفيف وبالأخوة وقبول الدية من القاتل إذا عرضت عليه.

ويكون تأويل ذلك: يا أولياء المقتول، إذا بذلت وأعطيت لكم من أخيكم القاتل

(١) أخرجه الترمذي في كتاب الزكاة (ح ٦٢٠)، والنسائي في كتاب الزكاة (ح ٢٤٧٧)، وأبو داود في كتاب الزكاة (ح ١٥٧٤)، وابن ماجه في سننه (ح ١٧٩٠)، من طريق أبي إسحاق، عن الحارث، عن علي \square . وصححه الألباني في صحيح وضعيف سنن الترمذي (ج ٢/ص ١٢٠، ح ٦٢٠).

(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ١/ص ١٢١).

(٣) ينظر: تهذيب اللغة (ج ٣/ص ١٤٣).

قتيل فهو بخير النظرين، إما أن يقاد وإما أن يودى»^(١)، فقوله: «إما أن يقاد» أي: يمكن من القود والقصاص، «وإما أن يودى» أي: يعطى الدية؛ وقوله ﷺ: «بخير النظرين» صريح بأن الخيار لأولياء المقتول؛ لقوله ﷺ: «من قتل له قتيل»، وعلى هذا فلا خيار للقاتل، فلو قال القاتل: اقتلوني، أنا أريد أن يكون المال لورثتي، فلا خيار له، بل الخيار لأولياء المقتول؛ وذلك لأن هذا الجاني معتد ظالم فلا يناسب أن يعطى خياراً، وأما أولياء المقتول فقد اعتدي عليهم، وأهينت كرامتهم بقتل مورثهم، فكان لهم الخيار^(٢).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب بدء الوحي، باب كتابة العلم (ج ١/ص ٣٨، ح ١١٢).

(٢) الشرح الممتع على زاد المستقنع (ج ٤/ص ٥٨).

اختلف المفسرون في بقاء حكم الآية أو نسخه على أقوال:

القول الأول: أن الآية باقية، وهي محكمة، ظاهرها العموم ومعناها الخصوص في الوالدين اللذين لا يرثان، كالكافرين، والعبدین، وفي القرابة غير الورثة. قاله الضحاك، وطاوس، ومسروق، والحسن، والعلاء بن زياد^(١)، واختاره الطبري^(٢)، حتى قال الضحاك: ((من مات ولم يوص له قرابته ختم عمله بمعصية))^(٣)، وقال ابن المنذر: ((أجمع كل من يحفظ عنه من أهل العلم على أن الوصية للوالدين اللذين لا يرثان، والأقرباء الذين لا يرثون جائزة))^(٤).

القول الثاني: أنها منسوخة بآيات الموارث، فلا وصية واجبة لأحد على أحد، ولكن يبقى وجوب الوصية عاماً لمن عليه حقوق أو ديون، والندب والاستحباب فيها لغير الورثة، إعمالاً للآية والأحاديث. وهو قول الجمهور، ومنهم: ابن عمر، وابن عباس، وابن زيد، وقالوا: الآية كلها منسوخة، وبقيت الوصية ندباً، ونحو هذا قول مالك - رحمه الله -^(٥)، وذكره النحاس عن الشعبي، والنخعي^(٦)، وقد حكى الواحدي^(٧)، والزجاج^(٨)، وأبو وأبو عبيد^(٩) الإجماع في ذلك.

قال أبو عبيد: ((وعلى هذا القول اجتمعت العلماء من أهل الحجاز، وتمامة، والعراق، والشام، ومصر، وغيرهم، منهم: مالك، وسفيان، والأوزاعي، والليث، وجميع أهل الآثار والرأي، وهو القول المعمول به عندنا: أن الوصية جائزة للناس كلهم، ما خلا الورثة

(١) ينظر: البسيط (ج ٣/ص ٥٤٨)، وآيات الوصية تفسير وأحكام (ص ١٦).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ٣/ص ١٢٨).

(٣) رواه الطبري في تفسيره (ج ٣/ص ١٢٨)، وذكره النحاس في الناسخ والمنسوخ (ج ١/ص ٤٨٤).

(٤) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٣/ص ٩٩).

(٥) ينظر: المحرر الوجيز (ج ١/ص ٢٤٨)، وتفسير القرطبي (ج ٣/ص ٩٩).

(٦) ينظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس (ج ١/ص ٤٨٣)، والناسخ والمنسوخ لأبي القاسم بن سلامة (ص ١٦)، وأحكام

القرآن للحصاص (ج ١/ص ٢٠٣)، وتفسير البغوي (ج ١/ص ١٩٢)، وتفسير ابن كثير (ج ١/ص ٤٩٢).

(٧) ينظر: البسيط (ج ٣/ص ٥٤٨).

(٨) ينظر: معاني القرآن (ج ١/ص ٢٤٩).

(٩) ينظر: الناسخ والمنسوخ لأبي عبيد (ص ٣٢١).

خاصة))^(١).

وصحح هذا القول ابن العربي^(٢)، والبغوي^(٣)، وابن كثير، وقال: ((اشتملت هذه الآية الكريمة على الأمر بالوصية للوالدين والأقربين، وقد كان ذلك واجباً -على أصح القولين- قبل نزول آية الموارث، فلما نزلت آية الفرائض نسخت هذه، وصارت الموارث المقدرة فريضة من الله، يأخذها أهلها حتماً من غير وصية))^(٤).

قال الزرقاني: ((ورأى أن الحق مع الجمهور في أن الآية منسوخة، وأن ناسخها آيات الموارث، أما القول بإحكامها فتكلف ومشى في غير سبيل))^(٥).

القول الثالث: أنها محكمة، وتكون الوصية للوالدين والأقربين واجبة، ويجمع للوارث بين الوصية والميراث بحكم الآيتين^(٦).

ورد هذا القول ابن قتيبة، وقال: ((ونحن نقول: إن هذه الآية منسوخة، نسختها آية الموارث، فإن قال: وما في آية الموارث من نسخها؟ فإنه قد يجوز أن يعطى الأبوان حظهما من الميراث، ويعطيا أيضاً الوصية التي يوصى بها لهما.

قلنا له: لا يجوز ذلك؛ لأن الله تعالى جعل حظهما من ذلك الميراث المقدار الذي نالهما بالوراثة، وقال **وَعَلَىٰ** بعد آية الموارث: **ثُمَّ لَكُمْ** و**ثُمَّ لَكُمْ** [النساء: ١٣])^(٧).

قال شيخ الإسلام: ((فلما ذكر أن الفرائض المقدرة حدوده، ونهى عن تعديها، كان في ذلك بيان أنه لا يجوز أن يزد أحد على ما فرض الله له))^(٨).

وهذا معنى قول النبي **ﷺ**: «إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه؛ فلا وصية لوارث».

(١) ينظر: الناسخ والمنسوخ لأبي عبيد (ص ٣٢١).

(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ١/ص ١٣١).

(٣) ينظر: تفسير البغوي (ج ١/ص ١٩٢).

(٤) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ٤٣٣).

(٥) ينظر: مناهل العرفان (ج ٢/ص ٢٥٨).

(٦) ينظر: البحر المحيط (ج ٢/ص ١٥٧).

(٧) ينظر: مختلف الحديث (ص ٢٨٩).

(٨) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ٢٠/ص ٣٩٧).

القول الرابع: أنها محكمة، ولكنها وصية بالميراث المقدر، وليس معنى الوصية مخالفاً للميراث، والمعنى: كتب عليكم ما أوصى به الله من توريث الوالدين والأقربين^(١). وذهب إلى هذا القول الزمخشري^(٢).

الترجيح

الراجح الذي يؤيده السياق: القول الثاني، وهو أنها منسوخة بآيات الموارث، ولكن يبقى وجوب الوصية عاماً لمن عليه حقوق أو ديون، والندب والاستحباب فيها عاماً لغير الورثة؛ إعمالاً للآية والأحاديث.

ودلالة السياق على ذلك ظاهرة من وجوه:

أولاً: أن سياق الآية في بيان الحقوق الواجبة قبل الموت، وقد بينت آيات النساء حقوق الورثة، فتكون الآية منسوخة في حق الورثة، ويبقى الوجوب في الحقوق الواجبة غير الميراث، ويبقى الوصية لغير الورثة وهي بين الوجوب والاستحباب، والاستحباب أقرب؛ إذ لا دليل من عمل النبي ﷺ والصحابة على وجوب الوصية لغير الورثة^(٣).

قال ابن عطية: ((قال ابن عمر وابن عباس وابن زيد: الآية كلها منسوخة، وبقيت الوصية ندباً))^(٤).

ثانياً: أن الآية مجملة في تعيين حق الوالدين والأقربين، وآيات الموارث في النساء مفصلة، فتكون آيات الموارث تفسيراً لهذه الآية^(٥).

ثالثاً: أن قوله تعالى: **ز** □ **ز** فيه دلالة على النسخ، من جهة أنه جعل فرض التقدير إلى الموصي، ولما أنه قد يقع من الموصي إجحاف أو ميل أو قصد مضارة - كما تدل عليه الآية التي بعدها - تولى الله تعالى بيان ذلك الحق، ببيان مقادير الميراث على وجه تيقن به أنه الصواب، وأن فيه الحكمة البالغة، والمراعاة الكاملة لأولى الناس فيها، وحدها بمقادير لا يمكن

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٣/ص ١٢٨)، والمحرر الوجيز (ج ١/ص ٢٤٨)، ومفاتيح الغيب (ج ٥/ص ٦٧)، والبحر المحيط (ج ٢/ص ١٥٨).

(٢) ينظر: تفسير الكشاف (ج ١/ص ٢٢٤).

(٣) ينظر: آيات الوصية تفسير وأحكام (ص ٤٨).

(٤) ينظر: المحرر الوجيز (ج ١/ص ٢٤٨).

(٥) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ١٧/ص ١٩٨).

تغييرها، مراعاة للضعفاء الذين كان من عادة أهل الجاهلية تركهم أو الإجحاف في حقهم، فتحول الحكم من جهة الإيضاء الذي هو بيد الموصي إلى الميراث الذي قدره الله تعالى عدلاً ورحمة^(١).

قال الرازي: ((لما نزلت آية الموارث بيّن أن ما تقدم كان واصلاً إليهم بعطية الموصي، فأما الآن فالله تعالى قدر لكل ذي حق حقه، وأن عطية الله أولى من عطية الموصي))^(٢).

فعليه يكون حكم الآية في الفرضية منقولاً للموارث، ويبقى حكم فرضيتها ووجوبها في إنفاذها وتقديمها مطلقاً، كما تدل عليه الآيات بعدها، ويدل عليه قوله تعالى في آيات الموارث: ﴿ثُمَّ لَكُمْ مِنْهَا مِمَّا تَرَكَ آبَاؤُكُمْ وَالَّذِينَ أَوْلَىٰ مِنْكُمْ لَا يُلَاقِيهِمْ فِي شَيْءٍ مِنَ الْمِيرَاثِ﴾ [النساء: ١١]، وكل ذلك دال بمفهومه على استحبابها لغير الورثة^(٣).

وأما كون الوصية ندباً فيما سوى ذلك فظاهر من وجوه:

أولاً: أن بقاء التلاوة ونسخ الحكم دال على رفع الفرض وبقاء الندب؛ إذ لا بد من فائدة من بقاء التلاوة.

قال ابن رجب^(٤) في مسألة الحكم الواجب إذا نسخ هل يبقى على الاستحباب أم لا؟ قال: ((فيه اختلاف مشهور بين العلماء -رحمهم الله-، وإن كان أمره للاستحباب المؤكد، فقد قيل: إنه زال التأكيد وبقي أصل الاستحباب))^(٥).

ثانياً: يدل عليه الوصية بذوي القربى وتقديمهم في آية البر وغيرها من الآيات.

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ٤٩٥).

وقد ذكر الرازي عن الأصم: إنهم كانوا يوصون للأبعدين طلباً للفخر والشرف، ويتركون الأقارب في الفقر والمسكنة، فأوجب الله تعالى في أول الإسلام الوصية لهؤلاء منعاً للقوم عما كانوا يعتادوه. ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٥/ص ٦٥).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٥/ص ٦٥).

(٣) ينظر: أثر السياق القرآني في التفسير (ص ٦٠٦).

(٤) هو الإمام الحجة زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسين بن محمد بن أبي البركات مسعود السلامي البغدادي، ثم الدمشقي، أبو الفرج، الشهير بابن رجب الحنبلي (٧٣٦-٧٩٥هـ). ينظر: الدرر الكامنة

(ج ٢/ص ٣٢١-٣٢٢)، والبدر الطالع (ج ١/ص ٣٢٨)، شذرات الذهب (ج ٦/ص ٣٣٩).

(٥) ينظر: لطائف المعارف (ص ١٠٦).

ثالثاً: أن القول بوجوب الوصية لغير الورثة من الأقرباء رغم دلالة الآية عليه، إلا أنه لم يكن من عمل النبي ﷺ والصحابة، وهو خلاف قول الجمهور.

قال الألويسي: ((إن الوجوب صار منسوخاً في حق الكافة، وهي مستحبة في حق الذين لا يرثون، وإليه ذهب الأكثرين))^(١).

رابعاً: قوله تعالى: $\square \square \square$ ، فخص المتقين، ولو كانت عامة لقال: على المسلمين^(٢).

وينبغي أن ننبه على أن حديث: «لا وصية لوارث» لم ينسخ الآية، بل الذي نسخها آيات الموارث؛ فتكون آيات الفرائض نسخت وجوب الوصية الذي اقتضته هذه الآية، وبقيت الوصية مندوبة، بناءً على أن الوجوب إذا نسخ بقي الندب، وإلى هذا ذهب جمهور أهل النظر من العلماء: الحسن، وقتادة، والنخعي، والشعبي، ومالك، وأبو حنيفة، والأوزاعي، والشافعي، وأحمد.

وعن جابر بن عبد الله -رضي الله عنهما- قال: عادني النبي ﷺ وأبو بكر في بني سلمة ماشيين، فوجدني النبي لا أعقل، فدعا بماء، فتوضأ منه، ثم رش عليّ، فأفقت فقلت: ما تأمرني أن أصنع في مالي يا رسول الله؟! فنزلت: $\square \square \square$ [النساء: ١١] الآية^(٣).

فدل على أن آخر عهد بمشروعية الوصايا سؤال جابر بن عبد الله.

وفي البخاري عن ابن عباس: ((كان المال للولد، وكانت الوصية للوالدين، فنسخ الله من ذلك ما أحب)) الخ^(٤).

لكن لما احتمل أن آيات الموارث جاءت لتعطي للوالدين ومن يرث من الأقربين حظاً آخر، فيكون لكل منهم حق أثبتته آيات الموارث، ووصية واجبة أيضاً أثبتتها آية سورة البقرة، واحتمل أن آيات الموارث ناسخة لآية سورة البقرة التي توجب الوصية، جاء الحديث لبيان أن الاحتمال الثاني هو المراد، وأن الوالدين والأقربين من الورثة لا حظ لهم إلا ما قررته

(١) ينظر: روح المعاني (ج ١/ص ٦١٧).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج ٣/ص ٢٦٧).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب التفسير، باب $\square \square \square$ (ج ٦/ص ٤٣، ح ٤٥٧٧)، ومسلم في الفرائض، باب ميراث الكلالة، (ج ٣/ص ١٢٣٥ ح ١٦١٦).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ١٤٩)، والحديث أخرجه البخاري في كتاب الوصايا (ح ٢٧٤٧).

آيات الموارث، ولولا الحديث - كما ترى - لاحتل إمكانية الجمع للوارث بين الميراث والوصية الواجبة، فكان الحديث مبنياً لا ناسخاً.

وقال علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس في قوله: **ث ب د** □ **ث** قال: ((كان لا يرث مع الوالدين غيرها إلا وصية للأقربين، فأنزل الله آية الميراث، فبين ميراث الوالدين، وأقر وصية الأقربين في ثلث مال الميت))^(١).

قال ابن كثير: ((بقي الأقارب الذين لا ميراث لهم، يستحب له أن يوصى لهم من الثلث، استئناساً بآية الوصية وشمولها، ولما ثبت في الصحيحين، عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «ما حق امرئ مسلم له شيء يوصي فيه، بيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده». قال ابن عمر: ما مرت علي ليلة منذ سمعت رسول الله ﷺ يقول ذلك إلا وعندي وصيتي^(٢)).

والآيات والأحاديث بالأمر ببر الأقارب والإحسان إليهم، كثيرة جداً^(٣).

(١) أخرجه الطبري في تفسيره (ج ٣/ص ١٢٩).

(٢) أخرجه البخاري (ج ٤/ص ٤٣، ح ٢٧٣٨)، ومسلم (ج ٣/ص ١٢٤٩، ح ١٦٢٧) من حديث عبد الله بن عمر -رضي الله عنهما-.

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ١/ص ٤٣٣).

مالك^(١).

وقد رد دعوى النسخ أبو جعفر النحاس، واختار إحكامهما. وأما مكي بن أبي طالب فقال عن جماعة: ((إن المراد بذلك النفقة فلا نسخ)). وأما ابن العربي فقال بعد حكاية كلام مالك عن ابن القاسم^(٢): ((وهذا كلام تشمئز منه قلوب العاقلين، ولكن وجهه أن المتقدمين كانوا يرون التخصيص نسخاً))^(٣).

ثالثاً: دفع الإشكال

إن حقيقة الوارث هو: من يصير إليه مال الميت بعد الموت بحق الإرث، لذا اختلف المفسرون في المراد من لفظ \square في الآية الكريمة إلى أقوال:

القول الأول: هو وارث المولود، أي: وارث الصبي لو مات، وهو قول الجمهور^(٤).

القول الثاني: المراد بالوارث هو وارث الأب. وهو مروى عن الحسن، والسدي^(٥).

القول الثالث: أنه الصبي نفسه، فتجب النفقة عليه من ماله إن كان له مال. قاله الضحاك، واختاره الطبري^(٦).

القول الرابع: هو الباقي من والدي الولد بعد وفاة الآخر. وهو قول سفيان الثوري^(٧).

(١) ينظر: أحكام القرآن (ج ١/ص ٢٠٥).

(٢) هو الإمام، الثبت، الفقيه، أبو محمد القرشي، التيمي، البكري، المدني، عبد الرحمن بن القاسم بن محمد، ابن خليفة رسول الله ﷺ أبي بكر الصديق (ت ١٢٦هـ). ينظر: التاريخ الصغير (ج ١/ص ٣٢١-٣٢٢)، والجرح والتعديل (ج ٥/ص ٢٧٨)، وتذكرة الحفاظ (ج ١/ص ١٢٦)، وتاريخ الإسلام (ج ٥/ص ١٠٢)، وتهذيب التهذيب (ج ٦/ص ٢٥٤).

(٣) ينظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس (ص ٧١)، والإيضاح (ص ١٥٢)، وأحكام القرآن لابن العربي (ج ١/ص ٢٠٥).

(٤) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٣/ص ١٦٨)، وتفسير البغوي (ج ١/ص ٢٧٨)، والتحرير والتنوير (ج ٢/ص ٤٣٦).

(٥) أخرجه: النحاس في الناسخ والمنسوخ (ص ٧١).

(٦) أخرجه الطبري عن مجاهد والشعبي والضحاك (ج ٤/ص ٢٢٦)، وذكره السيوطي في الدر المنثور (ج ٣/ص ١١)، وعزه إلى ابن أبي حاتم عن عطاء وإبراهيم والشعبي، وإلى سفيان بن عيينة عن مجاهد.

(٧) أخرجه الطبري (ج ٤/ص ٢٢٧).

القول الخامس: أن قوله: $\text{ث } \square \square \square \square \text{$ لا يقصد به أجر رضاعة الصبي ونفقته، بل معناه: وعلى الوارث مثل ذلك أن لا يضار^(١).

فعلى القول الأول يتقرر بالآية، أن النفقة واجبة على قرابة الرضيع، وهم بالضرورة قرابة أبيه، أي: إذا مات أبوه ولم يترك مالاً تجب نفقة الرضيع على الأقارب على حسب قربهم في الإرث.

قال شيخ الإسلام: ((ثبت بالنص والإجماع أنه إذا اجتمع الأبوان كانت النفقة على الأب، علم أن العصبية في ذلك يقدم على غيره إذا كان وارثاً بفرض، وهذا إحدى الروائيتين عن أحمد))^(٢).

لكن يشكل على هذا القول أن الأم تدخل في وصف الوارث؛ لأنها ترث الثلث؛ لذلك اختلف أصحاب هذا القول على ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: وارثه من الرجال خاصة من قبل أبيه من عصبته كائناً من كان.

الوجه الثاني: وارث المولود من الرجال والنساء.

الوجه الثالث: ورثته ذوي الرحم المحرم للمولود، فأما من كان ذا رحم منه وليس بمحرم

كابن العم والمولى ومن أشبههما فليس من عناه الله بقوله: $\text{ث } \square \square \square \square \text{$ ^(٣).

أما القول الثاني فالمعنى عليه: أن المولود له إن مات فعلى وارثه مثل ما وجب عليه من الرزق والكسوة، يعني: إن مات المولود له لزم وارثه أن يقوم مقامه في أن يرزقها ويكسوها بشرط رعاية المعروف وتجنب الضرر.

لكنَّ أبا مسلم الأصفهاني ضعف هذا القول؛ لأنه إذا حمل اللفظ على وارث الوالد، فالرضيع أيضاً وارثه، فأدى إلى وجوب نفقته على غيره، حال ماله مال ينفق منه، وإن هذا غير جائز.

قال الرازي: ((يمكن أن يجاب عنه بأن الصبي إذا ورث من أبيه مالاً فإنه يحتاج إلى من يقوم بتعهده، وينفق ذلك المال عليه بالمعروف، ويدفع الضرر عنه، وهذه الأشياء يمكن

(١) ينظر: تفسير الطبري (٤/٢٣١).

(٢) ينظر: المستدرک علی فتاوی ابن تیمیة (ج ١/ص ١٣١).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ٤/ص ٢٢١).

إيجابها على وارث الأب))^(١).

أما القول الثالث بأن المراد بالوارث الصبي نفسه تجب النفقة عليه لأنه مثل ما كانت تجب على أبيه لها من الكسوة والنفقة، وقالوا: وما سماه الله تعالى وارثاً إلا أنه وارث بالفعل، لا من يصلح لأن يكون وارثاً على تقدير موت غيره، ولأن اسم الفاعل إنما يطلق على الحال ما لم تقم قرينة على خلافه، فما قال: $\square \square$ \square \square إلا لأن الكلام على الحق تعليق بهذا الشخص في تركة الميت، وإلا لقال: وعلى الأقارب أو الأولياء.

وقد يقال: ما وجه العدول عن التعبير بـ"الولد" إلى التعبير بـ \square \square \square \square ؟

فيجاب: بأنه للإيماء إلى أن الأب إنما وجبت عليه نفقة الرضيع لعدم مال للرضيع، فلهذا لما اكتسب مالاً وجب عليه في ماله؛ لأن غالب أحوال الصغار ألا تكون لهم أموال مكتسبة سوى الميراث^(٢).

ويشكل على هذا التأويل أن الآية تكون قد تركت حكم من لا مال له يرثه.

وأما القول الرابع: فقد أريد بالوارث المعنى المجازي، وهو الذي يبقى بعد انعدام غيره، يريدون بذلك أم الرضيع، كما في قوله تعالى: \square \square \square \square [الحجر: ٢٣]، أي: الباقون، قاله: سفيان بن عيينة؛ فتكون النفقة على الأم^(٣).

لكن يشكل عليه أن الصبي باق، فهو وارث على هذا القول، وأيضاً: أن النفقة على الأم لا تجب بدلالة مفهوم الآية وهي في الوالدات المطلقات، أي: وعلى الوارث رزقهن وكسوتهن.

وأما القول بأن اسم الإشارة يرجع إلى تحريم الإضرار، والمعنى: وعلى الوارث من تحريم الإضرار بالأم ما على الأب، حتى قال ابن العربي: ((وهذا هو الأصل، فمن ادعى أنه يرجع العطف فيه إلى جميع ما تقدم فعليه الدليل))^(٤).

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٦/ص ٤٦٢).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ٤٣٦).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ٤/ص ٢٢٧).

(٤) ينظر: أحكام القرآن (ج ١/ص ٢٠٥).

لكن لم يسلم هذا القول من اعتراض، فقد ضعفه الشوكاني، والطاهر؛ لأن نفي المضارة لا يختص به الوارث، بل يجب ذلك على الوارث وغير الوارث^(١).
قال الشوكاني: ((ولا يخفى عليك ضعف ما ذهبت إليه هذه الطائفة، فإن ما خصصوا به معنى قوله: $\text{ث } \square \square \square \square \text{ }$ من ذلك المعنى -أي: عدم الإضرار بالمرضعة- قد أفاده قوله: $\text{ث } \text{ي} \text{ب} \text{ب} \text{ب} \text{ب}$ ؛ لصدق ذلك على كل مضارة ترد عليها من المولود له أو من غيره، واسم الإشارة يصلح للمتعدد كما يصلح للواحد))^(٢).

وقال الطاهر: (($\text{ث } \square \square \square \square \text{ }$ معطوف على قوله: $\text{ث } \text{و} \text{و} \text{و} \text{و}$ ، وليس معطوفاً على جملة $\text{ث } \text{ي} \text{ب} \text{ب} \text{ب}$ ؛ لأن جملة $\text{ث } \text{ي} \text{ب} \text{ب} \text{ب}$ معترضة، فإنها جاءت على الأسلوب الذي جاءت عليه جملة $\text{ث } \text{و} \text{و} \text{و} \text{و}$ التي هي معترضة بين الأحكام لا محالة؛ لوقوعها موقع الاستئناف من قوله: $\text{ث } \text{و} \text{و}$ ، ولما جاءت جملة $\text{ث } \text{ي} \text{ب} \text{ب} \text{ب}$ بدون عطف علمنا أنها استئناف ثان مما قبله، ثم وقع الرجوع إلى بيان الأحكام بطريق العطف، ولو كان المراد العطف على المستأنفات المعترضات لجيء بالجملة الثالثة بطريق الاستئناف))^(٣).

الترجيح

لابد أن نعلم أن قوله تعالى: $\text{ث } \text{ه} \text{ه} \text{ه} \text{ه} \text{ه} \text{ه} \text{ه} \text{ه}$ على $\text{ع} \text{ع} \text{ع} \text{ع} \text{ع} \text{ع} \text{ع}$ كقوله في المطلقات اللائي لمن أولاد في سن الرضاعة، بقرينة سياق الآي التي قبلها: $\text{ث } \text{ذ} \text{ذ} \text{ذ} \text{ذ} \text{ذ} \text{ذ}$ ، ولذلك وصلت هذه الجملة بالعطف للدلالة على اتحاد السياق، ودليل تخصيص الآية بالوالدات المطلقات: أن الخلاف في مدة الإرضاع لا يقع بين الأب والأم إلا بعد الفراق، ولا يقع في حالة العصمة؛ إذ من العادة المعروفة عند العرب ومعظم الأمم أن الأمهات يرضعن أولادهن في مدة العصمة، وأنهن لا تمتنع منه من تمتنع إلا لسبب طلب التزوج بزوج جديد بعد فراق والد الرضيع، فإن المرأة المرضع لا يرغب الأزواج منها؛ لأنها تشتغل برضيعها عن زوجها في أحوال كثيرة^(٤).

(١) ينظر: المبسوط (ج ٥/ص ٢٢٤).

(٢) ينظر: فتح القدير (ج ١/ص ٣٢٠).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ٤٣٦).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ٤٣٦).

العاصب إن كان موجوداً، وهذه الآية صريحة في إلحاق نفقة الصغير على الوارث العاصب، قال بها جمهور السلف، وليس فيما خالفه حجة أصلاً^(١).

فالنفقة تجب على الصبي؛ لأن ماله أولى به. قال النحاس: ((وكان محمد بن جرير يختار قول من قال الوارث هنا الصبي، وهو وإن كان قولاً غريباً فالاستدلال به صحيح، والحجة به ظاهرة؛ لأن ماله أولى به))^(٢).

ولما كانت النفقة على الأب لما كان الرضيع عاجزاً فورثته أولى من غيرهم، فكما يرثونه يقومون به^(٣).

وهذا الاختيار يجمع بين هذه الأقوال كلها، ويؤيده اللفظ المشترك في الوارث، ويؤيد هذا القول أيضاً ما جاءت به السنة المطهرة.

وعلى هذا فهناك سببان للنفقة:

الإرث، وقد دل عليه قوله تعالى: $\text{ث} \square \square \square \square \text{ث}$.

وهناك سبب آخر، وهو الرحم والقربة، دلت عليه الأدلة الشرعية، قال تعالى: $\text{ث} \square \square$

$\square \square \text{ث}$ [الإسراء: ٢٦].

فقد روى جابر رضي الله عنه: أن النبي ﷺ قال لرجل: «ابدأ بنفسك فتصدق عليها، فإن فضل شيء فأهلك، وإن فضل عن أهلك شيء فلذي قرابتك، فإن فضل عن ذي قرابتك شيء فهكذا، وهكذا»^(٤).

وعن طارق المحاربي قال: قدمنا المدينة، فإذا رسول الله ﷺ قائم يخطب، ويقول: «وابدأ بمن تعول: أمك، وأباك، وأختك، وأخاك، ثم أدناك أدناك»^(٥)، وهذا الحديث يفسر قوله تعالى: $\text{ث} \square \square \square \square \text{ث}$.

(١) المستدرک على فتاوى ابن تیمیة (ج ١/ص ١٣١).

(٢) ينظر: النحاس في النسخ والمنسوخ (ص ٧١).

(٣) ينظر: العدة في شرح العمدة (ج ٢/ص ٧٩).

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الزكاة، باب الابتداء في النفقة بالنفس ثم أهله ثم القرابة (ح ٩٩٧).

(٥) أخرجه النسائي (ج ٥/ص ١١)، وابن حبان في صحيحه (ج ٨/ص ١٣٠، ح ٣٣٤١)، والدارقطني (ج ٣/ص ٤٤) من طريق يزيد بن زياد، عن جامع بن شداد به. قال شعيب الأرنؤوط في حاشية صحيح ابن حبان: ((إسناده صحيح)).

وقضى عمر على بني عم منفوس بنفقته^(١)، ولأنها قرابة تقتضي التوريث، فتوجب الإنفاق كقرابة الولد.

فهذه أدلة عامة بوجود النفقة على الأقارب، سواء كانوا وارثين أو لم يكونوا وارثين، إذا كان الرضيع معسراً وهم ميسورو الحال. وهذا هو القول الراجح في المسألة. فلذا ينبغي أن توصل الرحم، فينفق عليها إذا احتاجت، فمثلاً لو كان له أخ محتاج ليس عنده نفقة يومه، نقول له: أنفق على أخيك، كذلك لو كان عنده أخت محتاجة ما وجدت نفقتها، ولا ما تكتسي به، وبحاجة إلى السكنى، فإنه يجب عليه أن ينفق عليها بالمعروف. وهذا الحكم الأصل فيه دليل الكتاب في قوله تعالى: $\text{ز} \square \square \square \square \text{ز}$ ، ودليل السنة والعقل يقتضي هذا، وبناءً على ذلك أنه يجب على الوارث أن ينفق على قريبه، والتفصيل في هذا يرجع إلى مسألة الإرث، فينفق عليه بقدر ما يكون له من النصيب^(٢).

(١) المنفوس: الولد وهو طفل حين ولادته، وهو مأخوذ من قولك: نُفِست المرأة، ونُفِست إذا ولدت. ينظر: غريب الحديث لابن قتيبة (ج ٢/ص ١٥)، والصحاح مادة "نفس" (ج ٣/ص ٩٨٥)، ولسان العرب مادة "نفس" (ج ٦/ص ٤٥٠٣).

والمعنى هنا: أن عمر رضي الله عنه ألزم أبناء عم مولود بالنفقة عليه، بإرضاعه وتربيته. ينظر: النهاية لابن الأثير (ج ٥/ص ٩٥). وهذا الأثر عن عمر رضي الله عنه أخرجه عبد الرزاق في المصنف (ج ٧/ص ٥٩)، وأبو عبيد في الأموال (ص ٣٠٥، ح ٥٩٥)، وسعيد بن منصور في سننه (ج ٢/ص ١٤٤)، وابن أبي شيبة في المصنف (ج ٥/ص ٢٤٦-٢٤٧)، وابن جرير في تفسيره (ج ٢/ص ٣٠٨-٣٠٩). قال الألباني -رحمه الله تعالى- في إرواء الغليل (ج ٧/ص ٢٣١) -بعد أن ساق هذا الأثر، بإسناد ابن أبي شيبة-: ((وهذا إسناد رجاله ثقات، لولا عنعنة ابن جريج، والخلاف في سماع سعيد من عمر)) يعني سعيد بن المسيب. وقد صرح ابن جريج بالسماع من عمرو بن شعيب في رواية عبد الرزاق في المصنف.

(٢) ينظر: شرح الزركشي (ج ٢/ص ٥٦٢)، ومنار السبيل (ج ٢/ص ٣٠٤)، والملخص الفقهي (ج ٢/ص ٤٥٤).

تلك التلاوة، كان الأولى أن لا يحكم بكونها منسوخة بتلك))^(١).

ثالثاً: دفع الإشكال

إن هذه الآية من الآيات التي أشكلت على كثير من المفسرين، وقد اختلفوا في حكمها والعمل بها على قولين:

القول الأول: أنها منسوخة بالآية السابقة، وهي قوله تعالى: **ث أ ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب** وهو قول أكثر المفسرين، وهو مروى عن ابن عباس، وأبي موسى الأشعري، وابن الزبير، ومجاهد، وعطاء، والحسن، وعكرمة، وقتادة، والضحاك، وزيد بن أسلم، والسدي، ومقاتل بن حيان، وعطاء الخراساني، والربيع بن أنس^(٢).

فقد جاء عن ابن عباس **رضي الله عنه** وقتادة وغيرهم: ((أن المرأة كانت إذا توفي عنها زوجها كان لها السكنى، والنفقة حولاً في مال زوجها ما لم تخرج، ثم نسخ ذلك بعد في سورة النساء، فجعل لها فريضة معلومة: الثمن إن كان له ولد، والرابع إن لم يكن له ولد، وعدتها أربعة أشهر وعشراً، فقال تعالى ذكره: **ث أ ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب**، فنسخت هذه الآية ما كان قبلها من أمر الحول))^(٣).

القول الثاني: أن الآية محكمة، وأنها تدل على حكم زائد على حكم الآية الأولى، فالآية الأولى تضمنت حكم تحديد العدة بأربعة أشهر وعشراً، وهذه الآية تضمنت الوصية بالسكنى بتمام الحول، فإن شاءت المرأة سكنت في وصيتها بعد العدة، وإن شاءت خرجت، فلا تعارض بينهما. وهذا قول مجاهد، حكى ذلك عنه الطبري^(٤)، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية، ومال إليه ابن كثير^(٥)، والسعدي^(٦)، ومصطفى زيد^(١).

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٦/ص ٤٩٣)، واللباب في علوم الكتاب (ج ٤/ص ٣٤٣).

(٢) ينظر: جامع البيان (ج ٤/ص ٤٠٢)، والمحرر الوجيز (ج ١/ص ٣٢٦)، ومفاتيح الغيب (ج ٦/ص ١٣٤)، والجامع لأحكام القرآن (ج ٤/ص ٢٠٤)، وتفسير ابن كثير (ج ١/ص ٦٥٩).

(٣) وقد روى الطبري جملة من الآثار تؤيد هذا القول عن ابن عباس وغيره. ينظر: (ج ٤/ص ٤٠٢).

(٤) قول مجاهد أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب التفسير، باب قوله تعالى: **ث أ ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب**، (ج ٤/ص ٥٦١٣).

(٥) ينظر: تفسير القرآن العظيم (ج ١/ص ٦٥٩).

(٦) ينظر: تفسير الكرمي الرحمن (ج ١/ص ١٧٩).

قال ابن كثير: ((فهذا القول الذي عول عليه مجاهد وعطاء من أن هذه الآية لم تدل على وجوب الاعتداد سنة كما زعمه الجمهور، حتى يكون ذلك منسوخاً بالأربعة الأشهر وعشر، وإنما دلت على أن ذلك كان من باب الوصاة بالزوجات بأن يمكن من السكنى في بيوت أزواجهن بعد وفاتهم حولاً كاملاً إن اخترن ذلك، ولهذا قال: **ث ق ق ق**، أي: يوصيكم الله بهن وصية، كقوله: **ث ك ك ك ك** [النساء: ١١] الآية، وقوله: **ث ه ه ه ه** [النساء: ١٢]، ولا يمنع من ذلك لقوله تعالى: **ث ج ج ج ج**، فأما إذا انقضت عدتهن بالأربعة أشهر والعشر، أو بوضع الحمل، واخترن الخروج والانتقال من ذلك المنزل، فإنهن لا يمنع من ذلك لقوله تعالى: **ث ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج**، وهذا القول له اتجاه، وفي اللفظ مساعدة له، وقد اختاره جماعة، منهم الإمام أبو العباس ابن تيمية^(٢).

وقال السعدي: ((اشتهر عند كثير من المفسرين أن هذه الآية الكريمة نسختها الآية التي قبلها، وهي قوله تعالى: **ث أ ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب**، وأن الأمر كان على الزوجة أن تتربص حولاً كاملاً، ثم نسخ في النزول؛ لأن شرط النسخ أن يتأخر عن المنسوخ، وهذا القول لا دليل عليه، ومن تأمل الآيتين اتضح له أن القول الآخر في الآية هو الصواب، وأن الآية الأولى في وجوب التربص أربعة أشهر وعشراً على وجه التحميم على المرأة، وأما هذه الآية فإنها وصية لأهل الميت أن يبقوا زوجة ميتهم عندهم حولاً كاملاً جبراً لخاطرها، وبراً بميتهم^(٣).

قال ابن عاشور: ((لا تعرّض في هذه الآية للعدة، ولكنها في بيان حكم آخر، وهو إيجاب الوصية لها بالسكنى حولاً، إن شاءت أن تحتبس عن التزوج حولاً مراعاة لما كانوا عليه، ويكون الحول تكميلاً لمدة السكنى لا العدة، وهذا الذي قاله مجاهد أصرح ما في هذا الباب، وهو المقبول^(٤).

(١) ينظر: النسخ في القرآن (ج ٢/ص ٣٠٧).

(٢) ينظر: تفسير القرآن العظيم (ج ١/ص ٦٥٩).

(٣) ينظر: تيسير الكريم الرحمن (ج ١/ص ١٧٩).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢/ص ٤٧٢).

الترجيح

القول الأول هو الأظهر، وذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن هذا القول يؤيده حديث ابن الزبير السابق عندما قال لعثمان بن عفان: **رُفِّقْتُ فَرَّقْتُ** قد نسختها الآية الأخرى، فلم تكتبها؟ قال: يا ابن أخي لا أغير شيئاً منه من مكانه^(١).

فنجد أن ابن الزبير ذكر بأنها منسوخة، ولم يعترض عليه عثمان بن عفان، ولو كانت غير منسوخة لرد عليه عثمان رضي الله عنه بأنها لم تنسخ، وإنما أفادت حكماً جديداً، بإقرار عثمان رضي الله عنه على قول ابن الزبير رضي الله عنه بأنها منسوخة فيه دلالات على تأييده لهذا النسخ. أما تغير الآية عن مكانها أو حذفها فاعترض عليه بقوله: "يا ابن أخي لا أغير شيئاً منه من مكانه"؛ لأن الترتيب بين الآيات توقيفي، فهذه الآية توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي تتلى في القرآن، وفي مكانها، ولا يمكن أن تغير^(٢).

قال الحافظ ابن حجر في جواب عثمان: ((وهذا دليل على أن ترتيب الآي توقيفي، وكأن عبد الله بن الزبير ظن أن الذي ينسخ حكمه لا يكتب، فأجابه عثمان بأن ذلك ليس بلازم، والمتبع فيه التوقف، وله فوائد، منها: ثواب التلاوة والامتنان))^(٣).

ويؤيد هذا القول ما ذكره الإمام الزركشي من أنه لا يشترط في النسخ أن يكون متأخراً عن المنسوخ في التلاوة، وهذا كآية الدالة على البقاء بالبيت سنة، متأخرة عن الدالة على البقاء أربعة أشهر وعشراً؛ لأنها متقدمة في النزول على أربعة أشهر وعشراً، ولكن كتابتها في المصحف جاءت على خلاف ما وقع به النزول، ولم يأت الترتيب في الكتابة على مقتضى النزول.

ثم قال بعد ذلك: ((فتفهم هذا الفصل؛ فإنه دقيق المسألة، عزيز الأمثلة))^(٤). وعلى هذا فتكون هذه الآية منسوخة بالآية السابقة بالنسبة للعدة، وأما بالنسبة

(١) سبق تخريجه.

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ٤/ص ٤٠١).

(٣) ينظر: فتح الباري (ج ٨/ص ١٩٤).

(٤) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه (ج ٥/ص ٦٦).

لما يوصي به الزوج من المال فهو منسوخ بأية المواريث، وهي قوله تعالى: **ذُف قُ قُ ج ج ج** **ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج** [النساء: ١٢]، وقول النبي ﷺ: «إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه؛ فلا وصية لوارث»^(١).

الوجه الثاني: ما أخرجه البخاري في صحيحه بسنده عن النبي ﷺ أنه قال: «إنما هي أربعة أشهر وعشر، وقد كانت إحدان في الجاهلية ترمي بالبعرة على رأس الحول»^(٢).

وهذا إخبار منه ﷺ عن حالة المتوفى عنهن أزواجهن قبل ورود الشرع، فلما جاء الإسلام أمرهن الله تعالى بملازمة البيوت حولاً، ثم نسخ بالأربعة الأشهر والعشر، هذا - مع وضوحه في السنة الثابتة - إجماع من علماء المسلمين لا خلاف فيه^(٣).

الوجه الثالث: أن أكثر العلماء على أن هذه الآية منسوخة. حتى قال ابن عطية: ((وهذا كله قد زال حكمه بالنسخ المتفق عليه، إلا ما نقله الطبري عن مجاهد - رحمهما الله تعالى -))^(٤).

قال ابن عبد البر: ((إن قوله **وَعَلَيْكُمْ**: ذُف قُ قُ ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج منسوخ كله عند جمهور العلماء، ثم نسخ الوصية بالسكنى للزوجات في الحول، إلا رواية شاذة مهجورة جاءت عن ابن أبي نجيح عن مجاهد لم يتابع عليها، ولا قال بها فيما زاد على الأربعة الأشهر والعشر

(١) سبق تخرجه.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطلاق، باب تحد المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر وعشراً (ح/٥٣٣٦).

وقام الحديث أن أم سلمة تقول: جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله، إن ابنتي توفي عنها زوجها، وقد اشتكت عينها، أفتكحلها؟ فقال رسول الله ﷺ: «لا» مرتين، أو ثلاثاً، كل ذلك يقول: «لا». ثم قال رسول الله ﷺ: «إنما هي أربعة أشهر وعشر، وقد كانت إحدان في الجاهلية ترمي بالبعرة على رأس الحول». قال حميد: فقلت لزینب: وما ترمي بالبعرة على رأس الحول؟ فقالت زينب: كانت المرأة إذا توفي عنها زوجها دخلت حفشاً، وليست شر ثيابها، ولم تمس طيباً حتى تمر بها سنة، ثم تؤتى بدابة حمار، أو شاة، أو طائر فتفتض به، فقلما تفتض بشيء إلا مات، ثم تخرج فتعطى بعة، فترمي، ثم تراجع بعد ما شاءت من طيب، أو غيره. سئل مالك: ما تفتض به؟ قال: تمسح به جلدتها.

(٣) ينظر: تفسير القرطبي (ج/٤/ص/٢٠٥).

(٤) ينظر: المحرر الوجيز (ج/١/ص/٢٢٦).

أحد من علماء المسلمين من الصحابة والتابعين ومن بعدهم فيما علمت. وقد روى ابن جريج عن مجاهد مثل ما عليه الناس^(١)، فانعقد الإجماع وارتفع الخلاف، وبالله التوفيق^(٢). وقد حكى القاضي عياض الإجماع على أن الحول منسوخ، وأن عدتها أربعة أشهر وعشر^(٣).

الوجه الرابع: أن غالب من ألف فى النسخ والمنسوخ عدها من الآيات المنسوخة، كابن حزم، والنحاس، وابن سلامة، ومكي بن أبى طالب، وابن الجوزي، والسيوطي، والزرقاني^(٤).

(١) أخرجه الطبري (ج ٤/ص ٤٠٢).

(٢) ينظر: الاستدكار (ج ١٨/ص ٢٢٥).

(٣) ينظر: المفهم (ج ٤/ص ٢٨٧)، وتفسير القرطبي (ج ٤/ص ٢٠٥).

(٤) ينظر: ابن حزم (ص ١٢٥)، والنحاس (ص ٧٤)، وابن سلامة (ص ٢٦)، ومكي (ص ١٥٣)، وابن الجوزي

(ص ٢٠١)، ومناهل العرفان (ص ٥٢١).

المبحث الثاني: موهم الاختلاف والتناقض في سورة النساء

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿لَا يَجْرِمُونَ عَلَيْكُمْ ذُنُوبَهُمْ بِمَا جُرِمُوا فِي صُورِهِمْ سِوَا مَا جُرِمُوا فِيهِمْ﴾

أولاً: نص الإشكال

نقل الطاهر عن القرطبي أنه قال في الآية: ((وهذه من المتشابه الذي تكلم العلماء فيه))^(١)، قال الطاهر: ((وهو يريد أن ظاهرها يقتضي أموراً مشكلة))^(٢).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

هذه الآية من الآيات التي استشكل ظاهرها أهل البدع، حيث ابتدعوا بعض الاعتقادات، وجعلوا ما خالفها مشكلاً إن لم يستطيعوا تأويله على مذهبهم^(٣). وقد ذكر الطاهر أن ظاهر الآية قد يتوهم منه ثلاث إشكالات على حسب ما فهمه من كلام القرطبي.

قال الطاهر: ((يريد القرطبي أن ظاهرها يقتضي أموراً مشكلة:

الأول: أن يقتضي أن الله قد يغفر الكفر الذي ليس بشرك ككفر اليهود.

الثاني: أنه قد يغفر لمرتكب الذنوب ولو لم يتب.

الثالث: أنه قد لا يغفر للكافر بعد إيمانه وللمذنب بعد توبته، لأنه وكل الغفران إلى

المشيئة)).

ثم قال: ((وكل هذه الثلاثة قد جاءت الأدلة المتضاربة على خلافها، واتفقت الأمة على

مخالفة ظاهرها، فكانت الآية من المتشابه عند جميع المسلمين))^(٤).

وقول الطاهر صحيح بالنسبة للإشكال الأول والثالث.

أما بالنسبة للإشكال الثاني فليس على إطلاقه؛ ومنهج السلف يوافق ظاهر الآية، بأن

(١) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٦/ص ٤٠٧).

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

(٣) ينظر: الفتاوى (ج ١٧/ص ٣٠٦).

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

الله قد يغفر للفاسق المؤمن وإن لم يتب، وهو فهم صحيح، وسأبينه -إن شاء الله- في دفع الإشكال.

والقرطبي لما استشكل هذه الآية لم يُردّ بذلك أنها من المتشابه الحقيقي الذي لا يعرف المراد منه ولا يجوز الخوض فيه؛ لأنه قال: ((وهذه من المتشابه الذي تكلم العلماء فيه))، ولو كان من المتشابه الحقيقي لما تكلم العلماء فيه، وقد جعلها من المتشابه الذي لا بد أن يرجع فيه إلى غيره من الآيات التي توضحه وتزيل الإجمال عنه.

أقول: إن من إشكالات الآية أيضاً: أن ظاهرها يوهم التعارض مع قوله تعالى: **ثُمَّ هُوَ الَّذِي يَمُنُّ بِمَا هُوَ مُنْذِرٌ لَّهُمْ لَعْنَةُ اللَّهِ الْفَاسِقِينَ**، فقد عم جميع الذنوب بالمغفرة، وأطلق المغفرة فلم يقيدتها بالمشيئة، وفي قوله تعالى: **ثُمَّ هُوَ الَّذِي يَمُنُّ بِمَا هُوَ مُنْذِرٌ لَّهُمْ لَعْنَةُ اللَّهِ الْفَاسِقِينَ**، وفي الآية هنا خص وقيد، وفي الآية الأولى عم وأطلق.

في قوله تعالى: **ثُمَّ هُوَ الَّذِي يَمُنُّ بِمَا هُوَ مُنْذِرٌ لَّهُمْ لَعْنَةُ اللَّهِ الْفَاسِقِينَ** نقل القرطبي عن النحاس أنه قال: ((إن أحسن ما قيل في المحكمات والمتشابهات: أن المحكمات ما كان قائماً بنفسه لا يحتاج أن يرجع فيه إلى غيره، نحو: **ثُمَّ هُوَ الَّذِي يَمُنُّ بِمَا هُوَ مُنْذِرٌ لَّهُمْ لَعْنَةُ اللَّهِ الْفَاسِقِينَ**، [الإخلاص: ٤]، **ثُمَّ هُوَ الَّذِي يَمُنُّ بِمَا هُوَ مُنْذِرٌ لَّهُمْ لَعْنَةُ اللَّهِ الْفَاسِقِينَ**، [طه: ٨٢]، والمتشابهات نحو: **ثُمَّ هُوَ الَّذِي يَمُنُّ بِمَا هُوَ مُنْذِرٌ لَّهُمْ لَعْنَةُ اللَّهِ الْفَاسِقِينَ**، وإلى قوله **ثُمَّ هُوَ الَّذِي يَمُنُّ بِمَا هُوَ مُنْذِرٌ لَّهُمْ لَعْنَةُ اللَّهِ الْفَاسِقِينَ**)^(١).

ثالثاً: دفع الإشكال

إن هذه الإشكالات مدفوعة بما جاء بالكتاب والسنة على فهم السلف الصالح. ثم إن الإشكال الأول والثالث قلّ المخالفين فيهما، وهما أظهر في الدفع من الإشكال الثاني فلذا سأبدأ بهما في دفع الإشكال عنهما:

الإشكال الأول: وهو أنّ الآية قد يوهم منها أنها تقتضي أنّ الله يغفر الكفر الذي ليس بشرك، ككفر اليهود.

فيجاب عنه بما يلي:

إن هذا ليس بإشكال أصلاً، وهو مدفوع بآيات كثيرة محكمة، ذكر الله فيها أن الكفار

(١) ينظر: إعراب القرآن (ج ١/ص ٣٥٥)، وتفسير القرطبي (ج ٥/ص ١٨).

الكفار من أهل الكتاب وغيرهم، ولا يختص بكفار أهل الحرب؛ لأن اليهود قالوا: عزير ابن الله، وقالت النصارى: المسيح ابن الله، وقالوا: ثالث ثلاثة، ولا خلاف بين المسلمين أن المشرك إذا مات على شركه لم يكن من أهل المغفرة التي تفضل الله بها على غير أهل الشرك حسبما تقتضيه مشيئته^(١).

وقال عند قوله تعالى: **ثُمَّ لِيَأْتِيَنَّكَ أَهْلُكَ يَكْفُرُونَ**: ((إن الله يغفر كل ذنب كائناً ما كان، إلا ما أخرج به النص القرآني، وهو الشرك، **ثُمَّ لِيَأْتِيَنَّكَ أَهْلُكَ يَكْفُرُونَ**)^(٢).

أما الإشكال الثالث: وهو أن الآية قد توهم أنه لا يغفر للكافر بعد إيمانه، ولا للمذنب بعد توبته؛ لأنه **وَكَلَّ الْغَفْرَانَ إِلَى الْمَشِيئَةِ**.

فيجاب عن هذا الوهم: بأن وعد الله لا يخلف، والله قد وعد بالمغفرة لمن تاب إليه **وَعَبَّكَ** من العباد مهما كانت ذنوبه من كفر أو شرك أو قتل نفس أو غير ذلك من الذنوب المكفرة وغير المكفرة.

قال الله تعالى: **ثُمَّ لِيَأْتِيَنَّكَ أَهْلُكَ يَكْفُرُونَ** [طه: ٨٢]، وقال تعالى: **ثُمَّ لِيَأْتِيَنَّكَ أَهْلُكَ يَكْفُرُونَ** [الأنفال: ٣٨]، فإذا تاب منها العبد تاب الله عليه.

وقال الله في حق الكفار المقاتلين: **ثُمَّ لِيَأْتِيَنَّكَ أَهْلُكَ يَكْفُرُونَ** وفي الآية الأخرى: **ثُمَّ لِيَأْتِيَنَّكَ أَهْلُكَ يَكْفُرُونَ** [التوبة: ١١].

فالتوبة تجب ما قبلها، ويكفر الله بها الذنوب مهما بلغت من الكفر والشرك وغير ذلك.

أما قوله تعالى: **ثُمَّ لِيَأْتِيَنَّكَ أَهْلُكَ يَكْفُرُونَ** فيرجع فيه إلى قوله جل وعلا: **ثُمَّ لِيَأْتِيَنَّكَ أَهْلُكَ يَكْفُرُونَ**.

قال ابن كثير: ((وهذه الآية التي في سورة "تنزيل" مشروطة بالتوبة، فمن تاب من أي ذنب وإن تكرر منه تاب الله عليه، ولهذا قال: **ثُمَّ لِيَأْتِيَنَّكَ أَهْلُكَ يَكْفُرُونَ**، أي: بشرط التوبة، ولو لم يكن كذلك لدخل الشرك فيه، ولا يصح ذلك؛ لأنه تعالى قد حكمها بما لا يغفر الشرك، وحكم بأنه يغفر ما عداه لمن يشاء، أي: وإن لم يتب صاحبه، فهذه أرجى من تلك من هذا الوجه، والله أعلم^(٣)).

(١) ينظر: فتح القدير (ج ١/ص ٥٤٩).

(٢) ينظر: فتح القدير (ج ٦/ص ٢٩٥).

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٢/ص ٣٣١).

ويلخص ابن عطية هذه الإشكالات بقوله: ((إن هذه الآية -آية المطلب- هي الحاكمة ببيان ما تعارض من آيات الوعد والوعيد، وتلخيص الكلام فيها أن يقال: الناس أربعة أصناف: كافر مات على كفره، فهذا مخلد في النار بإجماع، ومؤمن محسن لم يذنب قط ومات على ذلك، فهو في الجنة محتوم عليه حسب الوعد من الله بإجماع، وتائب مات على توبته، فهذا عند أهل السنة وجمهور فقهاء الأمة لا حق بالمؤمنين المحسنين^(١)، ومذنب مات قبل توبته فهذا هو موضع الخلاف))^(٢).

أما الإشكال الثاني: فهو لب لإشكال في الآية، وخالف فيه أهل البدع، ونازعوا فيه أهل السنة، وقد ذكر عنه ابن عطية أنه موضع الخلاف، وهو أنّ الآية قد توهم أن الله يغفر لمرتكب الذنب ولو لم يتب، فيجاب عنه بما يلي:

أولاً: هناك نصوص كثيرة من الآيات والأحاديث يوهم ظاهرها التعارض في مسألة الوعد والوعيد التي نازع فيها أهل البدع -من الجهمية والخوارج والمعتزلة- أهل السنة والجماعة^(٣). فمن الآيات والأحاديث التي استدلت بها الجهمية -وهي المرجئة- على أن المسلم يدخل الجنة لا محالة مهما ارتكب من الكبائر وترك الواجبات^(٤)، هي آيات وأحاديث الوعد بالجنة لمن أسلم ولم يشرك بالله شيئاً.

ومن هذه الآيات قوله تعالى: **رُءِىَ لَكَ لِكْ كُؤْرٌ**.

ومن الأحاديث قول الرسول ﷺ: «من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة»^(٥).

أما آيات وأحاديث الوعيد^(٦) التي استدلت بها الخوارج والمعتزلة على أن المسلم صاحب

(١) ولم يخالف في هذا أحد من جميع الأمة من أهل البدع أو غيرهم.

(٢) ينظر: المخرر الوجيز (ج ٢/ص ١٣٨).

(٣) وقد ذكر هذه النصوص د/ سليمان الديبكي في كتابه "أحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض" (ج ١/ص ٣٤٠).

(٤) فهم يقولون قولتهم المشهورة: "إنه لا يضر مع الإيمان ذنب، كما لا ينفع مع الكفر طاعة".

(٥) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة (ح ٩٣)، من حديث جابر رضي الله عنه.

(٦) المراد بالوعيد: ما توعده الله به العصاة من أهل كبائر الذنوب من الموحدين، كما توعده الله القاتل، وأكل مال اليتيم، وأكل الربا، وتوعده ما توعده به من فر من الزحف، وتوعده به القاذف للمحصنات الغافلات المؤمنات، وما أشبه ذلك من نصوص الوعيد. فالوعيد هو: الوعد بالعذاب والعقاب.

الكبائر ولا بد، ويرد على الطائفتين بقوله: **زُكُورُكَرُكُزُ**، ومذهب المرجئة أن العصاة كلهم يغفر لهم ولا بدّ، وأنه لا يضر ذنب مع الإيمان، ويرد عليهم بقولهم: **زُكُورُكَرُكُزُ** فإنه تخصيص لبعض العصاة^(١).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: ((فجعل ما دون ذلك الشرك معلقاً بمشيئته، ولا يجوز أن يحمل هذا على التائب؛ فإن التائب لا فرق في حقه بين الشرك وغيره، كما قال سبحانه: **زُكُورُكَرُكُزُ** **بِذُنُوبِهِمْ هَمَّ هَمَّ عَمَّ عَمَّ** [الزمر: ٥٣]، فهنا عمم وأطلق؛ لأن المراد به التائب، وهناك خص وعلق))^(٢).

ومن أدلة أهل السنة في ذلك:

١. من القرآن قوله تعالى: **زُكُورُكَرُكُزُ** **بِذُنُوبِهِمْ هَمَّ هَمَّ عَمَّ عَمَّ** **كَرُكُزُ** **كُزُورُكَرُكُزُ** [الحجرات: ٩-١٠]. ووجه الدلالة من الآيتين هو: أن الله أثبت الإيمان لمرتكبي معصية الاقتتال من المؤمنين، والباغي من بعض الطوائف على بعض، وهي من الكبائر، وجعلهم إخوة، وأمر تعالى المؤمنين بالإصلاح بين إخوانهم في الإيمان.

ومن السنة أيضاً هناك نصوص صريحة في أن من مات موحداً فهو تحت المشيئة، وأن ماله إلى الجنة:

٢. جاء في حديث أبي ذر عن النبي ﷺ أنه قال: «أتاني جبريل عليه السلام فبشرني: أنه من مات من أمتك لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة، قلت: وإن زنى وإن سرق، قال: وإن زنى وإن سرق»^(٣).

٣. حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: قال لنا رسول الله ﷺ ونحن في مجلس: «بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً، ولا تسرقوا، ولا تزنوا، ولا تقتلوا أولادكم، ولا تأتوا

(١) للاستزادة ينظر: شرح العقيدة الطحاوية (ص ٤٤٢) تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وشرح السنة (ج ١/ص ١٠٣)، والعقيدة الواسطية (ص ٨١) تحقيق: أشرف عبد المقصود، واعتقاد أهل الحديث (ص ٤٣) تحقيق: د. محمد الخميس، وعقيدة السلف وأصحاب الحديث (ص ٢٧٦) تحقيق: د. ناصر بن عبد الرحمن الجديع.
(٢) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٥/ص ١٦١)، والإيمان الأوسط لشيخ الإسلام (ص ٢٦).
(٣) متفق عليه. أخرجه البخاري في كتاب اللباس، باب الثياب البيض (ح ٦٤٤٤)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة (ح ١٨).

ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم، ولا تعصوا في معروف، فمن وفي منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئاً فعوقب في الدنيا فهو كفارة له، ومن أصاب من ذلك شيئاً ثم ستره الله فهو إلى الله، إن شاء عفا عنه وإن شاء عاقبه» فبايعناه على ذلك^(١).

وهذا من أقوى النصوص في إبطال مذهب أهل الوعد والوعيدية، فقوله: «إن شاء عفا عنه» رد على الخوارج والمعتزلة الذين يأخذون بأحاديث الوعيد دون غيرها، وقوله: «وإن شاء عاقبه» رد على المرجئة الذين يأخذون بأحاديث الوعد دون غيرها.

وعقد الإمام البخاري -رحمه الله- باباً في صحيحه، قطع فيه بأن المعاصي لا يكفر مرتكبها، قال: (باب: المعاصي من أمر الجاهلية، ولا يكفر صاحبها بارتكابها إلا بالشرك؛ لقول النبي ﷺ: «إنك امرؤ فيك جاهلية»، وقول الله تعالى: ز ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ك ك ت ك ك ت).^(٢)

ومن الأدلة أيضاً: أن هناك نصوصاً صريحة في خروج من دخل النار من الموحدين بالشفاعة.

٤. وأحاديث الشفاعة لأهل الكبائر ثابتة صحيحة في الصحيحين، والسنن، والمسانيد وغيرها، وقد نص جماعة من العلماء على أنها تبلغ حد التواتر المعنوي.

فقد نقل التواتر جمع من العلماء، منهم: الإمام البيهقي^(٣)، وابن تيمية^(٤)، وابن أبي العز الحنفي^(٥)، وابن الوزير اليماني^(٦)، وقال: ((وأحاديث الشفاعة المصرحة بخروج الموحدين من النار قاطعة في معناها بالإجماع، وهي قاطعة في ألفاظها؛ لورودها عن عشرين صحابياً أو

(١) متفق عليه. أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب علامة الإيمان حب الأنصار (ح ١٨)، ومسلم في كتاب الحدود، باب الحدود كفارات لأهلها (ح ١٧٠٩). وفي بعض طرق الحديث: أنه قرأ آية النساء.

(٢) ينظر: صحيح البخاري (ج ١/ص ٢٠).

(٣) ينظر: الجامع لشعب الإيمان (ج ٢/ص ١١٠).

(٤) ينظر: الإيمان الأوسط (ص ٢٨)، والفرقان (ص ٣٧).

(٥) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية (ص ٢٥٨).

(٦) هو محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل الحسيني القاسمي، أبو عبد الله، عز الدين، من آل الوزير، مجتهد باحث، من أعيان اليمن (٧٧٥-٨٤٠هـ). ينظر: البدر الطالع (ج ٢/ص ٨١-٩٣)، والضوء اللامع (ج ٦/ص ٢٧٢)، والأعلام (ج ٥/ص ٣٠٠).

تزيد في الصحاح والسنن والمسائيد، وأما شواهدا بغير ألفاظها فقاربت خمسمائة حديث^(١).

ومن هذه الأحاديث: قول الرسول ﷺ: «لكل نبي دعوة مستجابة، فتعجل كل نبي دعوته، وإني اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة، فهي نائلة - إن شاء الله - من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئاً»^(٢)، يوضح ذلك حديث الشفاعة المشهور وفيه: «يقول - أي عيسى عليه السلام -: اتوا محمداً ﷺ عبداً غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، فيأتوني، فأنتلق حتى أستأذن على ربي، فيؤذن لي، فإذا رأيت ربي وقعت ساجداً، فيدعني ما شاء الله، ثم يقال: ارفع رأسك، وسل تعطه، وقل يسمع، واشفع تشفع، فأرفع رأسي فأحمده بتحميد يعلمنيه، ثم أشفع، فيحد لي حداً، فأدخلهم الجنة»^(٣)، ثم أعود إليه، فإذا رأيت ربي - وذكر مثله - ثم أشفع، فيحد لي حداً، فأدخلهم الجنة، ثم أعود الثالثة، ثم أعود الرابعة، فأقول: ما بقي في النار إلا من حبسه القرآن، ووجب عليه الخلود»، قال البخاري: ((«إلا من حبسه القرآن» يعني قول الله تعالى: ﴿ثُمَّ لِيَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾^(٤).

وقال النبي ﷺ: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»^(٥).

وهذا من الأدلة الواضحة على عدم كفر مرتكب الكبائر، وعدم خلوده في النار؛ إذ لو كان كافراً لما خرج من النار.

وقد أجمع أهل السنة والجماعة على عدم كفر مرتكب الكبيرة، وعدم خروجه من

(١) ينظر: إشار الحق على الخلق (ص ٢٩٥).

(٢) رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب الشفاعة (ح ٥١٢).

(٣) وفي رواية: «ثم أخرجهم من النار وأدخلهم الجنة». صحيح البخاري (ج ١١/ص ٤١٧).

(٤) رواه البخاري في كتاب التفسير، باب قول الله: ﴿ثُمَّ لِيَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ (ح ٤٤٧٦)، وكتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار (ج ١١/ص ٤١٧)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها (ح ٤٩٥).

(٥) أخرجه الترمذي في كتاب صفة القيامة (ج ٤/ص ٥٣٩، ح ٢٤٣٥) وقال: ((حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه، وابن ماجه في كتاب الزهد (ج ٢/ص ١٤٤١، ح ٤٣١٠)، وأحمد في مسند أنس (ج ٢٠/ص ٤٣٩، ح ١٣٢٢٢)، وفي الباب عن جابر، وأخرجه الحاكم في المستدرک، في كتاب الإيمان (ج ١/ص ١٣٩، ح ٢٢٨)، وقال: ((هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه بهذا اللفظ، ووافقه الذهبي)). قال الشيخ الألباني في تخرجه لرواية ابن أبي عاصم في السنة (ح ٨٣٠): ((وهو حديث صحيح))، وكذا قال في حاشية مشكاة المصابيح (ج ٣/ص ٨١).

الإسلام ما لم يكن مستحلاً لها^(١).

كما أجمعوا على أنه لا يخلد في النار أحد من أهل التوحيد، وإن ارتكب بعض الكبائر^(٢).

وأجمعوا أيضاً على أن مقترف الذنب مستحق للوعيد المترتب على ذلك الذنب^(٣).

كما أجمعوا على أن مرتكب الكبيرة إن مات ولم يتب فأمره إلى الله تعالى، إن شاء عذبه ثم أدخله الجنة، وإن شاء أدخله الجنة ابتداءً^(٤).

قال النووي -رحمه الله-: ((اعلم أن مذهب أهل السنة وما عليه أهل الحق من السلف والخلف أن من مات موحداً دخل الجنة قطعاً على كل حال، فإن كان سالماً من المعاصي أو مرتكباً لبعضها ولكنه تاب منها ولم يحدث معصية بعد توبة فإنه يدخل الجنة ولا يدخل النار أصلاً، وأما من كانت له معصية كبيرة ومات من غير توبة فهو في مشيئة الله تعالى، فإن شاء عفا عنه وأدخله الجنة أولاً وجعله كالقسم الأول، وإن شاء عذبه القدر الذي يريده سبحانه وتعالى، ثم يدخله الجنة، فلا يخلد في النار أحد مات على التوحيد ولو عمل من المعاصي ما عمل، كما أنه لا يدخل الجنة أحد مات على الكفر ولو عمل من أعمال البر ما عمل))^(٥).
إلى أن قال: ((وهذا مختصر جامع لمذهب أهل الحق في هذه المسألة، وقد تظاهرت أدلة الكتاب والسنة وإجماع من يعتد به من الأمة على هذه القاعدة، وتواترت بذلك نصوص تحصيل العلم القطعي. فإذا تقررت هذه القاعدة حمل عليها جميع ما ورد من أحاديث الباب وغيره، فإذا ورد حديث في ظاهره مخالفة وجب تأويله عليها ليجمع بين نصوص الشرع))^(٥).
الشرع))^(٥).

(١) ينظر: التمهيد لابن عبد البر (ج ١٧/ص ٢٢)، وشرح السنة للبخاري (ج ١/ص ١٠٣)، ومسلم بشرح النووي (ج ٢/ص ٤٠١)، وشرح العقيدة الطحاوية (ص ٤٤٢).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ٧/ص ٢٢٢)، وشرح العقيدة الطحاوية (ص ٤٤٢).

(٣) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية (ص ٤٤٤).

(٤) ينظر: شرح النووي لمسلم (ج ١/ص ٣٣١)، وأحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض (ج ١/ص ٣٥٢).

(٥) ينظر: شرح النووي لمسلم (ج ١/ص ٣٣١).

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى:

ثُمَّ قَدْ جِئْتُمُوهَا وَأَنْتُمْ مُؤْمِنُونَ

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((فكيف تأويل هذا الوعد ... فالإشكال زائل))^(١).

ثانياً: تخريف محل الإشكال

وعد الله سبحانه عباده المؤمنين بقوله: ثُمَّ قَدْ جِئْتُمُوهَا وَأَنْتُمْ مُؤْمِنُونَ، والخبر من الله سبحانه لا يجوز أن يقع بخلاف ما أخبر به، ونحن نرى الكافرين يتسلطون على المؤمنين في بلادهم وأبدانهم وأموالهم وأهليهم، ويتصرفون على المؤمنين انتصاراً بيناً، وربما تملكوا بلادهم^(٢). يقول الشاطبي -رحمه الله تعالى- في قوله تعالى: ثُمَّ قَدْ جِئْتُمُوهَا وَأَنْتُمْ مُؤْمِنُونَ: ((إنَّ حُمْلَ عَلَى أَنَّهُ إِخْبَارٌ لَمْ يَسْتَمِرْ مَخْبَرُهُ؛ لَوْ قَوَّعَ سَبِيلَ الْكَافِرِ عَلَى الْمُؤْمِنِ كَثِيراً بِأَسْرِهِ وَإِذْلَالِهِ، فَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الْمَعْنَى إِلَّا عَلَى مَا يَصْدُقُهُ الْوَاقِعُ وَيَطْرُقُ عَلَيْهِ))^(٣).

والمأمل في الواقع يجد أن الكفار قد ظهروا على المؤمنين في بعض المواطن، منها: ما حصل لهم في مكة، وانفرادهم في شعب أبي طالب، وإذلال الكثير منهم، وهجرتهم إلى الحبشة، وغيرها.

ومنها: ما وقع في غزوة أحد، وكان النصر حليف الكفار.

ومنها: أن تاريخ الحروب الصليبية -وكان في عز الإسلام واستمر قروناً- كان الأمر فيه تارة للمسلمين، وتارة عليهم بأخذ بلادهم، والاستيلاء على بيت المقدس، وانكماش دولتهم.

وقد استشكل هذه الآية أحد التابعين، عندما سئل علي بن أبي طالب عليه السلام عن قول الله تعالى: ثُمَّ قَدْ جِئْتُمُوهَا وَأَنْتُمْ مُؤْمِنُونَ، وقال له: وقد رأينا الكافر يقتل المؤمن. فقال: اقرأ ما قبلها: ثُمَّ قَدْ جِئْتُمُوهَا وَأَنْتُمْ مُؤْمِنُونَ.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٥/ص ٢٣٨).

(٢) ينظر: أحكام القرآن (ج ١/ص ٥٠٩)، والتحرير والتنوير (ج ٥/ص ٢٣٨).

(٣) ينظر: الموافقات (ج ١/ص ١٥٧).

ثم فثقف^(١)، فكأنه يريد بذلك أن ذلك واقع يوم القيامة ليس في الدنيا. إلا أننا نجد أن هناك من المفسرين من استبعد هذا القول، ولم يحملوا الآية عليه، حتى قال الطاهر: ((والآية وعد محض دنيوي، وليست من التشريع في شيء، ولا من أمور الآخرة في شيء لنبو المقام عن هذين))^(٢).
فوجه من استشكل الآية: أنهم جعلوا الخطاب في الدنيا، أما من جعله في الآخرة أو في أمور التشريع فلا إشكال عنده.

ثالثاً: دفع الإشكال

كل من تكلم عن هذه الآية من المفسرين والعلماء يوجهون هذه الآية بما ظهر لهم من معانيها، وحاصل أقوالهم لا يخرج عن ثلاثة أقوال:
القول الأول: أن المقصود من الآية هو وعد من الله واقع يوم القيامة.
القول الثاني: أن هذه الآية جاءت على سبيل التشريع لا الإخبار.
القول الثالث: أن هذه الآية جاءت خبر من الله واقع في الدنيا.
فعلى كلا القولين الأول والثاني لا إشكال في ظاهر الآية، أما على القول الثالث فقد وقع في ظاهره إشكال، وسلك العلماء فيه عدة توجيهات، سيأتي ذكرها - إن شاء الله تعالى -.

مناقشة الأقوال:

ذهب إلى القول الأول: علي بن أبي طالب، وابن عباس، وابن أبي مالك^(٣).

(١) أخرجه الثوري في تفسيره (ص ٩٨)، وابن جرير (ج ٧/ص ٦٠٩) في أكثر من وجه عن علي، وابن عباس، وابن أبي مالك، والحاكم في المستدرک (ج ٢/ص ٣٠٩)، والضياء المقدسي في المختارة (ج ٢/ص ٤٠٦-٤٠٧، ح ٧٩٣) جميعهم من طريق الثوري، عن الأعمش، عن زر، عن يُسيع الكندي. وصححه سنده د/ حكمت بشير في الصحيح المسبور من التفسير بالمأثور (ج ٢/ص ١٢٥).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٥/ص ٢٣٨).

(٣) ينظر: تفسير ابن جرير (ج ٧/ص ٦٠٩).

وابن أبي مالك هو: العلامة، قاضي دمشق، يزيد بن عبد الرحمن بن أبي مالك الأشعري الهمداني، الدمشقي (٦٠-١٣٠هـ)، كان من أعلم الناس بالقضاء. ينظر: مشاهير علماء الأمصار (ص ١٩١)، وتهذيب التهذيب (ج ١١/ص ٣٤٥)، وسير أعلام النبلاء (ج ٥/ص ٤٣٧).

فقد جاء عن يسيع الحضرمي^(١)، قال: كنت عند علي بن أبي طالب عليه السلام، فقال رجل: يا أمير المؤمنين، رأيت قول الله: **ثُمَّ قَدْ جِئْتُم بِبَعْضِ مَا كُنْتُمْ تُوعَدُونَ**، وهم يقاتلوننا فيظهرون ويقتلون؟ قال له علي: ادنه. ثم قال: اقرأ ما قبلها **ثُمَّ قَدْ جِئْتُم بِبَعْضِ مَا كُنْتُمْ تُوعَدُونَ** يوم القيامة^(٢).

قال ابن النحاس: ((لما اتصل الكلام بما قبله تبين المعنى، وعرف المشكل))^(٣).

قال ابن عطية: ((وبهذا قال جميع أهل التأويل))^(٤).

لكن ابن العربي ضعف هذا القول لعدم فائدة الخبر فيه، وقال: ((وإن أوهم صدر الكلام معناه؛ لقوله تعالى: **ثُمَّ قَدْ جِئْتُم بِبَعْضِ مَا كُنْتُمْ تُوعَدُونَ**)^(٥).

قال القرطبي موضحاً اعتراض ابن العربي: ((فتوهم من توهم أن آخر الكلام يرجع إلى أوله، وذلك يسقط فائدته، إذ يكون تكراراً))^(٦).

فهم يحملون الآية على القاعدة التفسيرية: أنه إذا احتمل الكلام التأسيس والتأكيد معاً وجب حملة على التأسيس، ولا يجوز حملة على التأكيد، إلا للدليل يجب الرجوع إليه^(٧).

أما القول الثاني بأنه أمر وتشريع من الله في كل حكم من أحكام الشريعة، أي: أنه لا يتولى الكافر شئون المسلم في العقود وغيرها، فيكون هو الذي ينبغي تنزيل الآية عليه، فقوله: **ثُمَّ قَدْ جِئْتُم بِبَعْضِ مَا كُنْتُمْ تُوعَدُونَ** في كل أحكام الشريعة، إلا ما خصه الدليل، فإن وجد ذلك فقد خالف شرع الله^(٨).

يقول الشاطبي -رحمه الله تعالى-: ((قوله تعالى: **ثُمَّ قَدْ جِئْتُم بِبَعْضِ مَا كُنْتُمْ تُوعَدُونَ** إن حمل على أنه إخبار لم يستمر مخبره لوقوع سبيل الكافر على المؤمن كثيراً بأسره وإذلاله، فلا يمكن أن يكون المعنى إلا على ما يصدقه الواقع ويطرده عليه، وهو تقرير الحكم الشرعي، فعليه يجب أن

(١) هو يسيع بن معدان الحضرمي، ويقال: الكندي الكوفي، وثقه النسائي. ينظر: تهذيب الكمال (ج ٣٢/ص ٣٠٦).

(٢) سبق تخريجه في تحرير الإشكال.

(٣) ينظر: القطع والائتناف (ص ٩١).

(٤) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٢/ص ١٢٦).

(٥) ينظر: أحكام القرآن (ج ١/ص ٥٠٩).

(٦) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٧/ص ١٧٧).

(٧) ينظر: أضواء البيان (ج ٦/ص ٧٥٥)، (ج ٧/ص ٤٤٢)، وقواعد الترجيح عند المفسرين (ج ١/ص ٤٧٣).

(٨) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١١/ص ٢٤٨).

يحمل وهي صيرورة منه إلى أن المراد من الآية التشريع وليس الإخبار^(١).
ومن المسائل التي احتج بها العلماء بهذه الآية: أن الكافر إذا استولى على مال المسلم وأحرزه بدار الحرب لم يملكه بدلالة هذه الآية.
ومنها: أن الكافر ليس له أن يشتري عبداً مسلماً بدلالة هذه الآية.
ومنها: أن المسلم لا يقتل بالذمي بدلالة هذه الآية^(٢).
أما القول الثالث: فكما سبق أنه هو أصل الإشكال، وللعلماء في ذلك عدة توجيهات،
ومن أشهرها ما يلي:

الأول: إن أريد بالكافرين والمؤمنين الطائفتان المعهودتان بقريظة القصة فالإشكال زائل؛
لأن الله جعل عاقبة النصر أيامئذ للمؤمنين، وقطع دابر القوم الذين ظلموا، فلم يلبثوا أن
ثقفوا وأخذوا وقتلوا تفتيلاً، ودخلت بقيتهم في الإسلام، فأصبحوا أنصاراً للدين. قال به
الطاهر^(٣).

لكن هذا القول بعيد أنها للعهد، وأن المعنيين هم من كان في وقت النبي
ﷺ، وهذا القول لم يقل به أحد من المفسرين؛ ومما يضعف هذا التوجيه دخول حرف «لن»
في الآية، وهو حرف نصب معناه نفي المستقبل، كما هو المشهور عند علماء المعاني^(٤).
الثاني: أن الله لا يجعل لهم سبيلاً يحو به دولة المؤمنين، ويذهب آثارهم، ويستبيح
بيضتهم، وإن حصل لهم ظفر في بعض الأحيان على بعض المسلمين، كيوم أحد، إلا أن
العاقبة للمتقين في الدنيا والآخرة، كما قال تعالى: **زُتُّتُّ تُّ تُّدُّفُّ فُ فُزُّ** [غافر: ٥١]^(٥).

جاء في صحيح مسلم من حديث ثوبان رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «وإني سألت ربي ألا
يهلكها بسنة عامة، وألا يسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم فيستبيح بيضتهم، وإن ربي
قال يا محمد: إني إذا قضيت قضاء فإنه لا يرد، وإني قد أعطيتك لأمتك ألا أهلكهم بسنة

(١) ينظر: الموافقات (ج ١/ص ١٥٧).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١١/ص ٢٤٨).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٥/ص ٢٣٨).

(٤) ينظر: مغني اللبيب (ج ٣/ص ٥٠١)، والجنى الداني (ص ٢٧٠)، ومعاني الحروف للرماني (ص ١٠١).

(٥) ينظر: أحكام القرآن (ج ١/ص ٥٠٩)، وتفسير القرطبي (ج ٧/ص 187)، والبحر المحيط (ج ٤/ص ١٠٥)، وتفسير
ابن كثير (ج ٢/ص ٤٣٧).

على أصح قولي العلماء، وهو المنع من بيع العبد المسلم من الكافر لما في صحة ابتياعه من التسليط له عليه والإذلال، ومن قال منهم بالصحة يأمره بإزالة ملكه عنه في الحال؛ لقوله تعالى: **زُفِّقْ جِجْ جِجْ جِجْ جِجْ** ((١)).

وقد استنبط العلماء أحكاماً كثيرة من هذه الآية في علاقة المسلم بالكافر، حتى وإن كان من مواطني دار الإسلام، تدور في معظمها على عدم جواز تسليط الكافر على المسلم بأي نوع من أنواع التسلط، ولها فروع كثيرة مذكورة في كتب الفقه (٢).

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٢/ص ٤٣٧).

(٢) منها كتاب: اختلاف الدارين وآثاره في أحكام الشريعة الإسلامية، للدكتور عبد العزيز بن مبروك الأحمدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.

ثم يضيف الطاهر إشكالا آخر بقوله: ((إن مما يقوي الإشكال أن العقوبة حقها أن تخص بالمجرمين ثم تنسخ))^(١).

ثم نرى أن هذا التحريم استمر حتى رفعه عيسى عليه السلام.

ثالثاً: دفع الإشكال

هذا الإشكال أورده الرازي عن عبد الجبار، ثم دفعه بجوابين:

الأول: بأن المنع من الانتفاع يمكن أن يكون لمزيد استحقاق الثواب.

والثاني: أن المنع يمكن أن يكون للجرم المتقدم، وكل واحد منهما غير

مستبعد^(٢).

لكن الطاهر لم يعجبه هذين الجوابين، وقال: ((وهذا الجواب مصادرة، على أن مما يقوي

الإشكال: أن العقوبة حقها أن تخص بالمجرمين ثم تنسخ)).

ثم دفع هذا الإشكال بما يراه مناسباً فهو يرى أنه: لما كانت قلوبهم قاسية، وفي طباعهم

غلظة بسبب ذنوبهم، وهذا الحكم الشرعي بتحريم بعض الطيبات عليهم يناسب هذه الطباع

حتى تعود إلى رشدها.

يقول الطاهر: ((إن تلك الطيبات هو ما سرى في طباعهم بسبب بغيهم وظلمهم من

القساوة، صار ذلك طبعاً في أمزجتهم، فاقتضى أن يلطف الله طباعهم بتحريم مأكولات من

طبعها تغليظ الطباع، ولذلك لما جاءهم عيسى عليه السلام أحل الله لهم بعض ما حرم عليهم من

ذلك؛ لزوال موجب التحريم)).

وهذا القول في الحقيقة يرجع إلى القول الأول، إلا إن الفرق بينهما:

إن الرازي يرى أن الذنوب سبب مباشر للعقوبة، وأما الطاهر فهو يرى أن العقوبة

تسلسلية، وهو أنهم اعتادوا الذنوب فأصبح ذلك سجية فيهم، فقسست قلوبهم، فشرع الله لهم

ما يناسب تلك الطباع، وفي الحقيقة أن القولين متقاربان، والنتيجة واحدة.

أما جوابه عن استشكله الذي قال فيه: ((إن العقوبة حقها أن تخص بالمجرمين ثم

تنسخ)).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٦/ص ٢٧).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١٣/ص ١٧٢).

ظلموه، وبغي بغيه، حرمت عليهم أشياء بغيهم وبظلمهم))^(١).

وكذلك حديث النبي ﷺ: «إن أعظم الناس جرماً من سأل عن شيء لم يُحرم فحُرِّم من أجل مسألته»^(٢).

الثالث: أنه لم يفرق بين التكليف في شرعة أمة محمد ﷺ وبين التكليف عند اليهود، قال الله تعالى: **زُكِّيْكَ كَكُكُ كَكُكُ كَكُكُ** [المائدة: ٤٨]، فقد ذكر أهل التفسير وغيرهم أن الله لم يشدد على أمة محمد ﷺ في التكليف كما شدد على من قبلنا من اليهود^(٣)، قال الله تعالى في وصف هذه الأمة: **زُكِّيْكَ كَكُكُ كَكُكُ كَكُكُ** [الأعراف: ١٥٧]، وفي خاتمة سورة البقرة قال تعالى: **زُكِّيْكَ كَكُكُ كَكُكُ كَكُكُ** [البقرة: ٢٨٦]، فقد ورد في الحديث عن النبي ﷺ أنه قال: «قال الله تعالى: قد فعلت»^(٤)، أي: أن الله استجاب.

قال الألويسي عند قوله تعالى: **زُكِّيْكَ كَكُكُ كَكُكُ كَكُكُ** [النحل: ١١٨]: ((وفيه تنبيه على الفرق بين اليهود وبين غيرهم، فالتحريم عند اليهود كما يكون للمضرة يكون للعقوبة))^(٥).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: ((إن أصول المحرمات التي قال الله فيها: **زُكِّيْكَ كَكُكُ كَكُكُ كَكُكُ** شرائع الأنبياء، بخلاف تحريم الطيبات عقوبة؛ فإن هذا جاء في شرع التوراة دون شرع القرآن، فإن الله أحل لأمة محمد الطيبات وحرَم عليهم الخبائث))^(٦).

ويقول ابن القيم: ((إن الله لم يحرم على هذه الأمة طيباً عقوبةً لها كما حرمه على بني

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج٧/ص٦٧٦).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح، في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال ومن تكلف ما لا يعنيه، (ج١٣/ص٢٦٤، ح٧٢٨٩)، ومسلم في صحيحه، في كتاب الفضائل، باب توقيره ﷺ وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه (ج٤/ص١٨٣١، ح٢٣٥٨).

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب (ج٧/ص١٢١).

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الإيمان، باب قوله تعالى: **زُكِّيْكَ كَكُكُ كَكُكُ كَكُكُ** (ح٣٤٥).

(٥) ينظر: روح المعاني (ج٧/ص٤٨٢).

(٦) ينظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (ج٤/ص١٥٦)، ومجموع الفتاوى (ج٢٥/ص٢٣٤).

الثالث: أن المقصد الشرعي من التكاليف ليس هو التعريض للثواب فقط كما زعم عبد الجبار، بل هو كما قال الشاطبي: ((هو إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبداً لله اضطراراً))^(١).

والدليل على ذلك النص الصريح الدال على أن العباد خلقوا لعبادة الله، والدخول تحت أمره ونهيهِ، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقْوَاهُ ۖ وَاللَّهَ عِندَهُ مَرْجِعُ كُلِّ مَن حَمَلْ حِمْلًا ۚ مَن وَجَّهَ وُجْهَهُ لِلدِّينِ ۖ فَسَبِّحْ لِلَّهِ مَا تَدَّبَّرَ الْقَوْلُ ۖ ذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصَدَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١]، إلى غير ذلك من الآيات الآمرة بالعبادة على الإطلاق، وبتفصيلها على العموم، فذلك كله راجع إلى الرجوع إلى الله في جميع الأحوال، والانقياد إلى أحكامه على كل حال، وهو معنى التبعيد لله.

ويؤكد الشاطبي على أصل الامتثال وعلى وجوده في كل فعل من أفعال العباد، ولا يُعارضُ هذا الأصل بكون الشريعة غايتها حفظ مصالح العباد، وبكون الأحكام تراعي فطرة الإنسان وأغراضه وأوصافه الشهوانية، وذلك أن هذا المقصد هو غاية ونتيجة، أي: مسبب عن الأسباب، والأسباب هي الامتثال، فالشريعة موضوعة على مقتضى التبعيد والامتثال^(٢).

الرابع: أن قول الطاهر: ((إن العقوبة حقها أن تخص بالمجرمين ثم تنسخ)) يقال فيه: إن العقوبة التي تحل بالمجرمين ثم تنسخ هي عقوبة العذاب الدنيوي، وليست عقوبة الأحكام التكليفية، فالله - سبحانه وتعالى - لما مسخ أصحاب السبت قرده وخنازير لم يبقوا إلا قليلاً ثم نسخوا.

قال الجمهور: الممسوخ لا ينسل، والذين مسخهم الله قرده وخنازير قد هلكوا ولم يبق لهم نسل، لأنه قد أصابهم السخط والعذاب، فلم يكن لهم قرار في الدنيا بعد ثلاثة أيام. قال ابن عباس: ((لم يعيش مسخ قط فوق ثلاثة أيام))^(٣).

هريرة.

(١) ينظر: الموافقات للشاطبي (ج ٢/ص ٢٨٩).

(٢) ينظر: الموافقات للشاطبي (ج ١/ص ٤٥٣).

(٣) ينظر: تفسير القرطبي (ج ١/ص ٤٤٠).

المبحث الثالث: موهم الاختلاف والتناقض في سورة المائدة

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ بِمَا نَسَبْتُمْ لِنَفْسِكُمْ وَلِأَنفُسِكُمْ وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُفْقَهُوا قَوْلَ اللَّهِ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ إِيمَانًا تَنصُرُونَ﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر بن عاشور: ((يُشكل معنى الآية بأنَّ علّة إرسال الرسول إليهم هي انتفاء أن يقولوا: ما جاءنا من بشير ولا نذير، لا إثباته))^(١).

ثانياً: تحريف محل الإشكال

أرسل الله الرسل ليقوموا بالحجة على الناس فينقطع عذرهم، فلا يدعي أحد أن الدعوة إلى عبادة الله لم تبلغه، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ بِمَا نَسَبْتُمْ لِنَفْسِكُمْ وَلِأَنفُسِكُمْ وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُفْقَهُوا قَوْلَ اللَّهِ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ إِيمَانًا تَنصُرُونَ﴾^(١)، فإن من أهم الحكم من إرسال الرسول ﷺ إلى أهل الكتاب هي إقامة الحجة عليهم، وخشية أن يقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير.

لكن ظاهر آية المطلب يوهم أنها تعارض الآية السابقة، وأن العلة في ذلك هي إثبات أن يقولوا: ما جاءنا من بشير ولا نذير، كما هو ظاهر قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ بِمَا نَسَبْتُمْ لِنَفْسِكُمْ وَلِأَنفُسِكُمْ وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُفْقَهُوا قَوْلَ اللَّهِ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ إِيمَانًا تَنصُرُونَ﴾^(١).

يقول الطاهر: ((ويُشكل معنى الآية بأنَّ علّة إرسال الرسول إليهم هي انتفاء أن يقولوا: ما جاءنا من بشير ولا نذير، لا إثباته كما هو واضح، فلماذا لم يُقَل: أن لا تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذر. لأجل ذلك اختلف المفسرون في دفع الإيهام عن الآية)).

ثالثاً: دفع الإشكال

إن هذا الإشكال ينبني على تحديد زمن مقولة أهل الكتاب: "ما جاءنا من بشير ولا نذير" فإن كان قولهم هذا في الدنيا فلا إشكال، وإن كان في الآخرة فالآية تحتاج إلى توجيه، وإليك الأقوال في ذلك:

القول الأول: أن مقولة أهل الكتاب وقعت وجرت بينهم وبين بعض العرب.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٦/ص ١٦٠).

وأن الذي ألبأ النحويين والمفسرين لتوجيه هذه الآية زعمهم أن قول أهل الكتاب: **ث** يدي تذبذب غير حاصل في حال نزول الآية، وأنه مقدر حصوله في المستقبل.

والمعنى هنا: أن أهل الكتاب قالوا هذا العذر لمن يلومهم مثل الذين اتبعوا الحنيفية، كأمية بن أبي الصلت، وزيد بن عمرو بن نفيل، أو قاله اليهود لنصارى العرب، اختاره الطاهر^(١).
القول الثاني: أن المقولة لم تجر بينهم في الدنيا، ولكن يخشى أن يقولوا ذلك على سبيل الاحتجاج، وأن تكون لهم حجة على الله يوم القيامة أنهم ما جاءهم من بشير ولا نذير، فقطع الله الطريق أمامهم، وتصبح حجتهم داحضة عليهم، وهو قول عامة المفسرين^(٢).

فعلى القول الثاني يكون في ظاهر الآية إشكال، لذا اختلف المفسرون والنحويون في ما يستقيم به المعنى الآية على تقديرين:

الأول: أن يقدر قبل **ث** حرف جر وبعدها "لا" النافية، والتقدير: لئلا تقولوا يوم القيامة، وهو قول الفراء^(٣)، وإليه مال ابن قتيبة، والطبري، ومكي^(٤).
القول الثاني: أن يقدر قبل **ث** اسم مضاف، والتقدير: كراهية أن تقولوا يوم القيامة، أو مخافة أن تقولوا، أو خشية أن تقولوا، فلما نزع المضاف (المفعول لأجله) أقيم المضاف إليه (المصدر المؤول) مقامه، وهو قول أكثر النحويين^(٥).

الترجيح

الحق عندي: أن الآية الكريمة واضحة، ومدلولها بين، لا إبهام فيه، والمراد منها جلي، وهو قطع عذر أهل الكتاب عند مؤاخذتهم في الآخرة، لئلا يكون من معاذيرهم أنهم اعتادوا تعاقب الرسل في إرشادهم وتحديد الديانة، بأنهم لما مضت عليهم فترة بدون إرسال رسول لم

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٦/ص ١٦٠).

(٢) ينظر: البحر المحيط (ج ٤/ص ٢١٤)، وتفسير الكشاف (ج ١/ص ٦١٩).

(٣) ينظر: معاني القرآن (ج ١/ص ٢٩٧، ٣٠٣، ٣٦٦).

(٤) ينظر: تأويل مشكل القرآن (ص ٢٢٥)، وجامع البيان (ج ٨/ص ٢٧٥)، ومشكل إعراب القرآن (ج ١/ص ٢١٠)، ونزع الخافض في الدرر النحوي (ص ٢٤٠).

(٥) ينظر: معاني القرآن وإعرابه (ج ٢/ص ١٣٦-١٣٧)، وإعراب القرآن (ج ٢/ص ٦١، ٧٣)، والتبيان (ج ١/ص ٣٩٧)، ومغني اللبيب (ص ٥٥)، وجمع الهوامع (ج ٢/ص ٣٢٧).

يتجه عليهم ملام فيما أهملوا من شرعهم، وأنهم لو جاءهم رسول لاهتدوا، فحتى لا يقولوا ذلك على سبيل الاحتجاج على الله يوم القيامة وأنهم ما جاءهم من بشير ولا نذير، فقطع الله الطريق أمامهم.

ويؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿جاءهم من أنفسهم ليعذبهم الله بالموت﴾، وقوله تعالى: ﴿الأنعام: ١٥٦-١٥٧﴾، وقوله: ﴿جاءهم من أنفسهم ليعذبهم الله بالموت﴾، والآيات في هذا كثيرة.

وإنما هذه التقديرات والتخریجات النحوية لتستقيم قواعد النحو، لا ليستبين معنى الآية، فهي بينة واضحة، فقوله: ﴿جاءهم من أنفسهم ليعذبهم الله بالموت﴾ وفي كل ما يشابهه من الآيات الوجهان السابقان، وهما معروفان عند علماء التفسير والنحو.

وأمثال هذه الآية في القرآن كثير، كقوله تعالى: ﴿جاءهم من أنفسهم ليعذبهم الله بالموت﴾، أي: لئلا تضلوا، أو كراهة أن تضلوا، وقوله: ﴿جاءهم من أنفسهم ليعذبهم الله بالموت﴾، أي: لئلا تصيبوا، أو كراهة أن تصيبوا.

وأمثال ذلك كثير في القرآن العظيم، وفي شعر العرب، كقول عمرو بن كلثوم:

فَعَجَّلْنَا الْبِرِّ أَنْ تَشْتَمُونَا نَزَلْتُمْ مَنَزَلِ الْأَضْيَافِ مَنَا^(٢)

أي: أن لا تشتمونا، أو خشية أن تشتمونا.

لكن نجد من العلماء من رجح التقدير الثاني، وهو: بأن يقدر قبل ﴿جاءهم من أنفسهم ليعذبهم الله بالموت﴾ مضاف.

وقالوا: هو الأولى بالاختيار؛ لأمرين:

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج٨/ص٢٧٥)، وتفسير ابن كثير (ج٦/ص٢٤١).

(٢) البيت لعمرو بن كلثوم من معلقته. ينظر: ديوانه (ص٣٢٢)، وشرح القصائد السبع الطوال (ص٤٢٠)، وشرح المعلقة السبع (ص١٧٢).

المبحث الرابع: موهم الاختلاف والتناقض في سورة يونس

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: **ثُمَّ نَدَّ دُودٌ دُوْدٌ رُوِّدٌ كُفٍّ يَجِيءُ بِكَ يَجِيءُ**

ث

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر ابن عاشور: ((وكلام الأصنام يفيد نفي أن يكونوا عبدوهم، بل عبدوا غيرهم، وفي استقامة ذلك إشكال؛ لأن الواقع أنهم عبدوهم وعبدوا غيرهم... وقد تأول المفسرون هذا بوجوه لا ينالها الصدر))^(١).

ثانياً: خرب محل الإشكال

نجد في بعض الآيات أن المشركين ينفون يوم القيامة عن أنفسهم الشرك، بل ويحلفون بالله أنهم ما كانوا مشركين، كما قال تعالى: **ثُمَّ كَفَّرَ كُفْرًا يَدْمُهُمْ فِيهَا حَرَقٌ مُّسْتَقِيمٌ**

وتارة نجد شركاءهم ينفون عبادة المشركين إياهم، كما قال تعالى: **ثُمَّ نَدَّ دُودٌ دُوْدٌ رُوِّدٌ كُفٍّ يَجِيءُ بِكَ يَجِيءُ**.

مع أن الله أخبر أن يوم القيامة لا يخفى عليه شيء، ولا يكتُمون الله حديثاً، كما قال تعالى: **ثُمَّ كَفَّرَ كُفْرًا يَدْمُهُمْ فِيهَا حَرَقٌ مُّسْتَقِيمٌ** [النساء: ٤٢].

فكيف كذبتهم آلهتهم، ونفوا أنهم عبدوهم، مع أن الواقع خلاف ما قالوا، وأنهم كانوا يعبدونهم في دار الدنيا من دون الله!^(٢).

قال الطاهر: ((وكلام الأصنام يفيد نفي أن يكونوا عبدوهم، بل عبدوا غيرهم، وفي استقامة ذلك إشكال؛ لأن الواقع أنهم عبدوهم وعبدوا غيرهم، فكيف ينفي كلامهم عبادتهم إياهم، وهو كلام خلقه الله فيهم فكيف يكون كذباً!!)). ثم قال: ((وقد تأول

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١١/ص ٦٨).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١٧/ص ٢٤٥)، وأضواء البيان (ج ٣/ص ٤٠٠).

بل تبرأ منهم في وقت أحوج ما يكونون إليه، وقد تركوا عبادة الحي القيوم السميع البصير،
 القادر على كل شيء، العليم بكل شيء، وقد أرسل رسله وأنزل كتبه أمراً بعبادته وحده لا
 شريك له ناهياً عن عبادة ما سواه، كما قال تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي الْمَيِّتَ وَيُمِيتُ
 الْمُحْيِيَ وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [النحل: ٣٦]، وقال تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ
 يُحْيِي الْمَيِّتَ وَيُمِيتُ الْمُحْيِيَ وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الأنبياء: ٢٥]،
 وقال: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي الْمَيِّتَ وَيُمِيتُ الْمُحْيِيَ وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(١).

فإن كان المعبود من الصالحين الأخيار الذين عبدوا وهم لا يعلمون، أو عبدوا بغير
 رضاهم كالملائكة وصالحى البشر، فإنهم يتبرؤون من عابديهم، ويكذبون زعم العابدين
 وافتراءهم.

وتوجيه ذلك: أن الملائكة وصالحى البشر ما طلبت هذه العبادة، ولا رضيت بها، والذين
 طلبوها هم الجن، كي يضلوا البشر ويوقوهم، فهؤلاء المشركون عابدون لشياطين الجن لا
 للملائكة: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي الْمَيِّتَ وَيُمِيتُ الْمُحْيِيَ وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾
 نشعر بأنكم إيانا تعبدون، وما أمرناكم بعبادتنا.

وعيسى ابن مريم عليه السلام يتبرأ يوم الدين من الذين اتخذوه إلهاً وعبدوه من دون الله: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي الْمَيِّتَ وَيُمِيتُ الْمُحْيِيَ وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾
 [المائدة: ١١٦-١١٧].

هذا موقف جميع المعبودات التي لم ترض باتخاذها آلهة، تتبرأ من عابديها، وتكذبهم في
 دعواهم، وتقرُّ بعبوديتها لله ربها: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي الْمَيِّتَ وَيُمِيتُ الْمُحْيِيَ وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٢).

وإن حمل الشركاء على الأصنام:

فتوجيه ذلك: يكون قوله: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي الْمَيِّتَ وَيُمِيتُ الْمُحْيِيَ وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾
 ولا نبصر ولا نعقل، لأننا كنا جماداً لا روح فينا، فما كنتم إيانا تعبدون^(٣).
 وإن حمل الشركاء على الشياطين فتوجيه ذلك:

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٤/ص ٢٦٥).

(٢) ينظر: القيامة الكبرى للأشقر (ص ١٢٩).

(٣) ينظر: تفسير البغوي (ج ٢/ص ٣٢٥)، وزاد المسير (ج ٤/ص ٢٧).

أن الشياطين يقولون ذلك -أي: نفي العبادة- دهشاً واستغراباً، أو يقولون ذلك كذباً واحتيالاً للخلاص^(١)، وذلك لما يرون من أهوال يوم القيامة.

فإن قيل: كيف هذا مع قوله: **ث** **س** **س** **س** **ث** **ث** **ث** فالجواب من وجهين:

أحدهما: أن الـ**ك**تم لا ينفعهم؛ لأنهم إذا كتموا تنطق جوارحهم، فكأنهم لم يكتموا. وهذا قول ابن عباس، فعن سعيد بن جبير قال: أتى رجل إلى ابن عباس، فقال: سمعت الله يقول: **ث** **س** **س** **س** **ث** **ث** **ث**، وقال في آية أخرى: **ث** **س** **س** **س** **ث** **ث** **ث**؟ فقال ابن عباس: أما قوله: **ث** **س** **س** **س** **ث** **ث** **ث** فإني لما رأوا أنه لا يدخل الجنة إلا أهل الإسلام قالوا: تعالوا فلنجحد، فقالوا: والله ربنا ما كنا مشركين. فحتم الله على أفواههم، وتكلمت أيديهم وأرجلهم، فلا يكتمون الله حديثاً^(٢).

والآخر: أنه محمول على اختلاف المواقف يوم القيامة، باعتبار أن يوم القيامة يوم طويل، فهم في وقت من أوقات يوم القيامة يكتمون، وذلك في بداية الأمر، ثم في نهاية الموقف يخبرون عن حالهم، ويفضحون أنفسهم، ولا يكتمون الله حديثاً^(٣).

(١) ينظر: تفسير القرطبي (ج ١٠/ص ٤٨٨).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ٧/ص ٤٢)، وجاء في بعض الرويات أن الرجل هو: نافع بن الأزرق الخارجي. ينظر: فتح الباري (ج ٨/ص ٥٥٥).

(٣) ينظر: تفسير ابن جزى (ج ١/ص ٢٦٤)، وفتح القدير (ج ٣/ص ٦٧٩)، ومحاسن التأويل (ج ١٠/ص ٢٣).

المبحث الخامس: موهم الاختلاف والتناقض في سورة الأنفال

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَاءَ الَّذِينَ ظَلَمُوا بِحَبِطِ النَّارِ﴾

﴿١﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر ابن عاشور: ((وإن كان المراد من قوله: ﴿ثُمَّ جَاءَ الَّذِينَ ظَلَمُوا بِحَبِطِ النَّارِ﴾ إلى محاربة المسلمين فقد يشكل بأن المشركين انتصروا على المسلمين يوم أُحُد))^(٢).

ثانياً: تخريب محل الإشكال

يُرد الإشكال هنا على من يجعل الخطاب في الآية للمشركين، وهو أن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَاءَ الَّذِينَ ظَلَمُوا بِحَبِطِ النَّارِ﴾ فيه وعيد وتهديد من الله للمشركين بأنهم إذا عادوا لحرب نبينا محمد ﷺ وقاتل أتباعه المؤمنين، فإن الله سبحانه وتعالى توعدهم بقوله: ﴿ثُمَّ جَاءَ الَّذِينَ ظَلَمُوا بِحَبِطِ النَّارِ﴾ أي: بمثل الواقعة التي أوقعت بكم يوم بدر بالغلبة والتمكين لنبيه ﷺ وأصحابه^(٣).

ثم نجد أن المشركين عادوا لقتال النبي ﷺ وأصحابه يوم أُحُد، وكان النصر حليفهم، ولم يتحقق معنى ﴿ثُمَّ جَاءَ الَّذِينَ ظَلَمُوا بِحَبِطِ النَّارِ﴾ بما يبدو ظاهراً للناس.

قال الطاهر ابن عاشور: ((فإن كان المراد من العود في قوله: ﴿ثُمَّ جَاءَ الَّذِينَ ظَلَمُوا بِحَبِطِ النَّارِ﴾ إلى طلب النصر للمحق فالمعنى واضح، وإن كان المراد منه العود إلى محاربة المسلمين فقد يشكل بأن المشركين انتصروا على المسلمين يوم أُحُد، فلم يتحقق معنى ﴿ثُمَّ جَاءَ الَّذِينَ ظَلَمُوا بِحَبِطِ النَّارِ﴾، ولا موقع الجملة ﴿ثُمَّ جَاءَ الَّذِينَ ظَلَمُوا بِحَبِطِ النَّارِ﴾؛ فإن فئتهم أغنت عنهم يوم أُحُد))^(٤).

ثالثاً: دفع الإشكال

(١) سورة الأنفال: ١٩.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٩/ص ٢٩٩).

(٣) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٧/ص ٣٨٦).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٩/ص ٢٩٩).

اختلف المفسرون في الخطاب هنا على قولين:

القول الأول: أنه للمسلمين.

والقول الثاني: أنه للمشركين.

فمن جعل الخطاب بهذه الآية للمسلمين، يكون تأويل الآية: إن تنتهوا عن المنازعة في أمر الأنفال وتنتهوا عن طلب الفداء على الأسرى - لأنه قد كان وقع منهم نزاع يوم بدر في هذه الأشياء حتى عاتبهم الله بقوله: ﴿ثُمَّ لَئِن رَّجَعْتُمُ الْكُفْرَ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِشَرِّ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الأنفال: ٦٨] - فقال تعالى: ﴿ثُمَّ لَئِن رَّجَعْتُمُ الْكُفْرَ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِشَرِّ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ لأن الوعد بنصرتكم مشروط بشرط استمراركم على الطاعة وترك المخالفة، ثم أعلمهم أنّ الفئة وهي الجماعة لا تغني وإن كثرت إلا بنصر الله ومعاونته، ثم آنسهم بإخباره أنه تعالى مع المؤمنين^(١).

وعلى هذا القول ليس هناك إشكال ولا تعارض بين الآيات .

أما من جعل الآية خطاباً للكفار - وهو قول الأكثر - فيكون تأويل الآية: إن المشركين استفتحوا وقالوا: ((اللهم أقطعنا للرحم وأظلمنا لصاحبه فانصره عليه))، وقد ذكر المفسرون أن المستفتح يوم بدر أبو جهل^(٢)، وكان هذا القول منه وقت خروجهم لنصرة العير. والاستفتاح: طلب النصر، أي: إن تستنصروا وتستقضوا الله وتستحكموه أن يفصل بينكم وبين أعدائكم المؤمنين، فقد جاءكم ما سألتهم، ولكنه كان للمسلمين عليكم. أي: فقد جاءكم ما بان به الأمر، وانكشف لكم الحق ﴿ثُمَّ لَئِن رَّجَعْتُمُ الْكُفْرَ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِشَرِّ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ إلى هذا القول وقتال النبي ﷺ وأصحابه ﴿ثُمَّ لَئِن رَّجَعْتُمُ الْكُفْرَ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِشَرِّ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، ولو كثرت في العدد^(٣)، وعلى هذا التأويل يرد الإشكال السابق. وقد أجاب الطاهر عند دفعه للإشكال عن القول الثاني بجوابين:

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١٥/ص ٤٦٩)، وتفسير القرطبي (ج ٧/ص ٣٨٧)، والبحر المحيط (ج ٥/ص ٢٩٧).

(٢) أخرج هذه القصة النسائي في سننه كتاب التفسير (ج ١/ص ٥١٨، ح ٢٢١)، وأحمد في المسند (ج ٥/ص ٤٣١)، والطبري في تفسيره (ج ١٣/ص ٤٥٢)، والحاكم في المستدرک (ج ٢/ص ٣٢٨) من طرق عن ابن شهاب به. قال الحاكم: ((صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه))، ووافقه الذهبي. وله شاهد أخرجه الطبري بسنده الحسن من طريق علي بن أبي طلحة عن ابن عباس قال: ((لما اصطف القوم قال أبو جهل: الله أولانا بالحق فانصره)).

(٣) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٧/ص ٣٨٦)، وتفسير ابن كثير (ج ٤/ص ٣٢)، والبحر المحيط (ج ٥/ص ٢٩٧).

الأول: أن الشرط لم يكن بأداة شرط مما يفيد العموم مثل (مهما)، فلا يبطله تخلف حصول مضمون الجزاء عن حصول الشرط في مرة، أي: أن الشرط لا يلزم أن يتحقق في كل مرة.

الثاني: أن الشرط متحقق، وأن الله أنجز ما وعدهم يوم أحد، ويدل على ذلك أن المسلمين لم يهزموا لأول وهلة يوم أحد، بل نصرهم وعلم المشركون أنهم قد غلبوا، ثم دارت الهزيمة على المسلمين حينما خالفوا أمر النبي ﷺ ونزل الرماة من الجبل لجمع الغنائم مع بقية الصحابة ﷺ، كما قال تعالى: **ثِيَابُ الْمُنَافِقِينَ غَدَقَةٌ وَوَسْوَسُوا إِلَيْكَ يَٰ أَيُّهَا النَّبِيُّ ۖ قَالُوا لَا تَنْصُرِ اللَّهُ فِرْيَانًا ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفٰسِقُونَ ۗ** [آل عمران: ١٦٥]، وقال تعالى: **ثِيَابُ الْمُنَافِقِينَ غَدَقَةٌ وَوَسْوَسُوا إِلَيْكَ يَٰ أَيُّهَا النَّبِيُّ ۖ قَالُوا لَا تَنْصُرِ اللَّهُ فِرْيَانًا ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفٰسِقُونَ ۗ** [آل عمران: ١٥٣]^(١).

الترجيح

الذي يظهر أن الآية تحمل القولين، وليس بينهما تعارض.

لكن الصحيح أن يقال في دفع الإشكال عن القول الثاني: وإن انهزم المؤمنون يوم أحد ظاهراً إلا أنه في الحقيقة نصر عظيم لا يعرفه إلا من أطلع على أسرارهم، وقد بقي مجموعة من الصحابة ظلوا يدافعون عنه حتى تراجع العدو، فلم ينهزموا ولم يفروا، وأن ما أصابهم ليس بهزيمة حقيقية، بل هو نصر سرمدي ودروس مستفادة.

وعن هذه الغزوة يقول الله تعالى: **ثِيَابُ الْمُنَافِقِينَ غَدَقَةٌ وَوَسْوَسُوا إِلَيْكَ يَٰ أَيُّهَا النَّبِيُّ ۖ قَالُوا لَا تَنْصُرِ اللَّهُ فِرْيَانًا ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفٰسِقُونَ ۗ** [آل عمران: ١٥٥]، وفرق بين القول بهزيمة النبي ﷺ وبين تولي بعض الجيش أو أكثره وانكشافه ﷺ، ومواجهته ومن معه للعدو مباشرة، وما وقع يوم أحد كان نتيجة لأخطاء معروفة، وسنن الله تعالى لا تحابي أحداً، ولو كان الأنبياء والصحابة، وما أصاب المسلمين يوم أحد هو في الحقيقة نعمة ورحمة ونصر، وإن كان ظاهره الهزيمة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ((كما أن نصر الله للمسلمين يوم بدر كان رحمة ونعمة،

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٩/ص ٣٠٠)، وغزوة أحد دراسة دعوية (ص ٢٠٧-٢٠٩)، والسيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث (ج ٣/ص ٢٠١).

المبحث السادس: موهم الاختلاف والتناقض في سورة الإسراء

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: **ثُذِفْ فُذِفْ قُذِرْ**

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر ابن عاشور: ((في قوله: **ثُذِفْ فُذِفْ قُذِرْ** إشكال؛ لأن نار جهنم لا تحبو، وقد قال تعالى: **ثُذِفْ فُذِفْ قُذِرْ** [البقرة: ٨٦])^(١).

ثانياً: تحريف محل الإشكال

قد دل القرآن العظيم على أن الكفار في نار جهنم خالدون فيها، لا يخفف عنهم من عذابها، وقد جاء ذلك في آيات قرآنية كثيرة جداً، منها: قوله تعالى: **ثُذِفْ فُذِفْ قُذِرْ** [فاطر: ٣٦]، وقوله تعالى: **ثُذِفْ فُذِفْ قُذِرْ** [النحل: ٨٥]، وقوله تعالى: **ثُذِفْ فُذِفْ قُذِرْ** [النبا: ٣٠]، وقوله تعالى: **ثُذِفْ فُذِفْ قُذِرْ** [الزخرف: ٧٥]، وغير ذلك من الآيات.

إلا أن قوله تعالى: **ثُذِفْ فُذِفْ قُذِرْ** يوهم أن في حبو النار تخفيفاً لعذاب أهلها. وقد اختلف المفسرون في معنى **ثُذِفْ فُذِفْ قُذِرْ** في الآية على قولين: القول الأول: كلما طفئت أوقدت.

القول الثاني: كلما سكن ونقص التهابها زدناهم سعيراً والتهاباً^(٢).

فقوله: **ثُذِفْ فُذِفْ قُذِرْ** ظاهره أن الإحساس بالألم ينقطع في لحظة حبو النار؛ لذا قال تعالى: **ثُذِفْ فُذِفْ قُذِرْ**.

قال الرازي: ((فلقائل أن يقول إن قوله تعالى: **ثُذِفْ فُذِفْ قُذِرْ** وقوله: **ثُذِفْ فُذِفْ قُذِرْ** يدل على أن العذاب يخف في ذلك الوقت، فكيف يجمع بين هاتين الآيتين؟)^(٣).

ثالثاً: دفع الإشكال

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٥/ص ٢١٧).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٥/ص ٩٤)، وتفسير القرطبي (ج ١٣/ص ١٧٩)، وتفسير ابن كثير (ج ٥/ص ١٢٣)، وروح المعاني (ج ٨/ص ١٦٧).

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢١/ص ٤١١)، وفتح القدير (ج ٤/ص ٣٥٦).

گ گ گ ن ن ن [الأعراف: ٤٠]، وقول إياس القاضي^(١) للخصم الذي سأله: على من قضيت؟ فقال: على ابن أخت خالك^(٢).

وقريب من هذا القول قول من قال: أي كلما أرادت أن تحبو إما حقيقية، أو بزعمهم وظنهم، أو تمنوا أن تحبو ژ ف ژ أي: وقوداً، كقوله: ژ ه ه هژ [الإسراء: ٤٥]^(٣).

الجواب الثاني: أن النار لا تحبو إلا بعد حرق جلودهم بالسعير، فكلما احترقت ونضجت بدلوا جلوداً غيرها؛ لأن ذلك هو وقودها ژ ي □ □ ژ [البقرة: ٢٤]، ژ پ ن ن ن ن ن [الجن: ١٥]، وزيادة سعيرها بأن يبدل الله لهم جلوداً غيرها، فعن ابن عباس قال: ((حبوها أنها تسعر بهم حطباً، فإذا أحرقتهم فلم يبق منهم شيء صارت جمرًا تتوهج، فذلك حبوها، فإذا بدلوا خلقاً جديداً عاودتهم))^(٤).

قال أبو السعود: ((ژ ف ژ ف ژ أي: كلما سكن لبهها بأن أكلت جلودهم ولحومهم ولم يبق فيهم ما تتعلق به النار وتحرقه))^(٥).

ومعلوم أن (كُلَّمَا) تقتضي التكرار بتكرر الفعل الذي بعدها، ويدل على هذا القول قوله تعالى: ژ ك ك ك ك ك ك ك ژ [النساء: ٥٦] الآية^(٦).

فالخبو وازدياد الاشتعال بالنسبة إلى أجسادهم، لا في أصل نار جهنم، ولهذا النكتة سلط فعل ژ ف ژ على ضمير المشركين للدلالة على أن ازدياد السعير كان فيهم، فكأنه قيل: كلما حبت فيهم زدناهم سعيراً، ولم يقل: زدناها سعيراً^(٧).

فكأنه في هذين القولين السابقين جمع لهم بين العذابين: النفسي والحسي. فالعذاب النفسي: بالتهكم، وأن المعذبين بالنار هم الذين ظنوا وتمنوا ذلك لطول

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٥/ص ٢١٧).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٥/ص ٢١٧).

(٣) هو إياس بن معاوية بن قرّة بن إياس بن هلال، أبو وائلة المزني، قاضي البصرة (ت ١٢١هـ)، تابعي صغير مشهور بالذكاء. ينظر: الطبقات لابن سعد (ج ٧/ص ١٧٥)، والتاريخ الكبير (ج ١/ص ٤٤٢)، والإصابة (ج ١/ص ٣٩٥).

(٤) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٥/ص ٩٦)، والتسهيل لابن جزي (ج ١/ص ٤٩٧).

(٥) ينظر: تفسير أبي السعود (ج ٥/ص ١٧٩).

(٦) ينظر: دفع إيهام الاضطراب (ص ١٣٦).

(٧) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٥/ص ٢١٨).

مكثهم، فالمقصود: كلما قدروا أنها خفت درجة حرارتها إيداناً بقرب انطفائها زدنا من حرها، وهذا أذى نفسي أشد عليهم من الأذى الجسدي، فبعد ذلك يحصل لهم العذاب الحسي وهو نضج الجلود.

الجواب الثالث: لما عظم العذاب صار التفاوت الحاصل في الوقتين غير مشعور به^(١).

الجواب الرابع: ليس سكونها راحة لهم؛ لأن النار يسكن لهبها ويتضرم جمرها. وهذا مذهب أبي عبيدة^(٢).

الجواب الخامس: قيل إنه ليس معنى: ژ فـقـڑ طفئت أو سكنت، بل المعنى: أي كلما التهابت وحميت وتوقدت، وهذا ضد المعنى الأول، فجعلوا: هذه الكلمة من الأضداد^(٣).
وضّعف هذا المعنى الألوسي وقال: ((ومن الغريب ما أخرجه ابن الأنباري عن أبي صالح من تفسير ژ فـقـڑ بحميت، وهو خلاف المشهور والمأثور))^(٤).

الترجيح

يجب أن نؤمن بأن حقيقية نار الآخرة مغايرة تماماً لحقيقة نار الدنيا، والذي يظهر لي: أن مثل هذه الآيات من المتشابه الحقيقي الذي استأثر الله بعلمه، والذي يستوي فيه الراسخون في العلم وغيرهم في عدم معرفة كيفية (الخبو)، وذلك يدل عليه قوله تعالى: ژ فـقـڑ **ژ فـقـڑ** هـ هـ هـ هـ هـ [السجدة: ١٧]، فهذا الذي وعده الله به عباده المؤمنين لا تعلمه نفس، وهو من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله، وكذلك وقت الساعة لا يعلمه إلا الله، وكذلك كيفيات ما يكون فيها من الحساب والصراف والميزان والحوض والثواب والعقاب لا يعلمه إلا الله، فإنه لم يخلق بعد حتى تعلمه الملائكة، ولا له نظير مطابق من كل وجه حتى يعلم به، فهو من تأويل المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله، وكذلك ما أخبر به الرب عن نفسه مثل استوائه على عرشه وسمعه وبصره وكلامه وغير ذلك، فإن كيفيات ذلك لا يعلمها إلا

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢١/ص ٤١٢)، وفتح القدير (ج ٤/ص ٣٥٦).

(٢) ينظر: كتاب الأضداد لابن الأنباري (ص ١٧٥-١٧٦).

(٣) أخرجه ابن الأنباري في كتاب الأضداد عن أبي صالح (ص ١٧٥-١٧٦).

(٤) ينظر: روح المعاني (ج ٨/ص ١٦٧).

ثالثاً: دفع الإشكال

سلك العلماء في دفع الإشكال عن الآية عدة مسالك:

المسلك الأول: نجد منهم من يرى أن آية المطلب هي من الآيات الكونية الحاصلة في الدنيا، فقوله تعالى: ﴿ثُمَّ نُنزِّلُ عَلَيْكَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتَجَارِدُ بِهَا حَبْلًا فَظُحِرْتَ بِهِ وَمَا كُنْتَ بِهَا بِأَبْصَرًا﴾ وهي: تدل على حركة الأرض ومرور الجبال معها الآن في دار الدنيا يحسبها رأيها جامدة، أي: واقفة ساكنة غير متحركة، وهي تمر مر السحاب.

قال القاسمي: ((فهذه الآية صريحة في دلالتها على حركة الأرض ومرور الجبال معها في هذه النشأة، وليس يمكن حملها على أن ذلك يقع في النشأة الآخرة، أو عند قيام الساعة؛ لفساد العالم بعد النفخة الأولى، وخروجه عن متعاهد النظام. وأن حسابها جامدة لعدم تبين حركة كبار الأجرام إذا كانت في سمت واحد.

ونقل عن بعض علماء الفلك: أنه لا يمكن أن يكون المراد بهذه الآية ما نقل في كتب التفاسير، لعدة وجوه:

الأول: أن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ نُنزِّلُ عَلَيْكَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتَجَارِدُ بِهَا حَبْلًا فَظُحِرْتَ بِهِ وَمَا كُنْتَ بِهَا بِأَبْصَرًا﴾ لا يناسب مقام التهويل والتخويف إذا أريد بها ما يحصل يوم القيامة، وكذلك قوله: ﴿ثُمَّ نُنزِّلُ عَلَيْكَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتَجَارِدُ بِهَا حَبْلًا فَظُحِرْتَ بِهِ وَمَا كُنْتَ بِهَا بِأَبْصَرًا﴾ لا يناسب مقام الإهلاك والإبادة، على أن محل هذه الآية على المستقبل -مع أنها صريحة في إرادة الحال- شيء لا موجب له، وهو خلاف الظاهر منها.

الثاني: أن سير الجبال للفناء يوم القيامة يحصل عند خراب العالم، وإهلاك جميع الخلائق، وهذا شيء لا يراه أحد من البشر، كما قال: ﴿ثُمَّ نُنزِّلُ عَلَيْكَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتَجَارِدُ بِهَا حَبْلًا فَظُحِرْتَ بِهِ وَمَا كُنْتَ بِهَا بِأَبْصَرًا﴾. فما معنى قوله إذن: ﴿ثُمَّ نُنزِّلُ عَلَيْكَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتَجَارِدُ بِهَا حَبْلًا فَظُحِرْتَ بِهِ وَمَا كُنْتَ بِهَا بِأَبْصَرًا﴾؟.

الثالث: أن تسيير الجبال الذي يحصل يوم القيامة إذا رآه أحد شعر به؛ لأنه ما دام وضعها يتغير بالنسبة للإنسان فيحس بحركتها، وهذا ينافي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ نُنزِّلُ عَلَيْكَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتَجَارِدُ بِهَا حَبْلًا فَظُحِرْتَ بِهِ وَمَا كُنْتَ بِهَا بِأَبْصَرًا﴾. ثابتة. أما في الدنيا فلا نشعر بحركتها؛ لأننا نتحرك معها، ولا يتغير وضعنا بالنسبة لها، وهذا بخلاف ما يحصل يوم القيامة، فإن الجبال تنفصل عن الأرض وتنسف نفسها، وهذا شيء يراه كل واقف عندها.

الرابع: ورود هذه الآية في سياق الكلام على يوم القيامة؛ لورود آية: ﴿ثُمَّ نُنزِّلُ عَلَيْكَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتَجَارِدُ بِهَا حَبْلًا فَظُحِرْتَ بِهِ وَمَا كُنْتَ بِهَا بِأَبْصَرًا﴾.

وُثِرَ المذكورة قبلها في نفس هذا السياق، والمراد بهما ذكر شيء من دلائل قدرة الله تعالى، المشاهدة آثارها في هذا العالم الآن من حركة الأرض وحدوث الليل والنهار؛ ليكون ذلك دليلاً على قدرته على البعث والنشور يوم القيامة فإن القادر على ضبط حركات هذه الأجرام العظيمة لا يصعب عليه أن يعيد الإنسان، وأن يضبط حركاته وأعماله ويحصرها عليه، ولذلك ختم هذه الآية بقوله: ﴿...﴾ فذكر هذه الأشياء في هذا السياق، هو كذكر الدليل مع المدلول، أو الحجة مع الدعوى، وهي سنة القرآن الكريم، فإنك تجد الدلائل منبثة بين دعاويه دائماً، حتى لا يحتاج الإنسان لدليل آخر خارج عنها.

المسلك الثاني: أن هذه الآية تعتبر من أهوال يوم القيامة، إلا أنهم اختلفوا في تحديد ذلك على قولين:

القول الأول: أن تسيير الجبال يكون بعد النفخة الأولى، وكذلك جميع الآيات التي ذكر فيها نفس الجبال ودكها وبسها، نقله الطاهر عن بعض المفسرين^(١).

واستدلوا على قولهم بالآيات السابقة، ومحدث الصور المشهور الذي فيه: «إن الله تعالى لما فرغ من خلق السماوات والأرض خلق الصور، فأعطاه إسرافيل، فهو واضعه على فيه، شاخصاً بصره في العرش، ينتظر متى يؤمر». قلت -أي: الراوي-: يا رسول الله، وما الصور؟ قال: «القرن». قلت: كيف هو؟ قال: «عظيم، والذي بعثني بالحق إن عظم دارة فيه كعرض السماوات والأرض، ينفخ فيه ثلاث نفحات: النفخة الأولى نفخة الفزع، والثانية نفخة القيام لرب العالمين، يأمر الله تعالى إسرافيل بالنفخة الأولى فيقول: انفخ، فينفخ نفخة الفزع، فيفزع أهل السماوات والأرض إلا من شاء الله، ويأمره فيطيلها ويديمها ولا يفتر، وهو كقول الله تعالى: ﴿...﴾ فيسير الله الجبال، فتمر مر السحاب، فتكون سراباً، ثم ترتج الأرض بأهلها رجاً، فتكون كالسفينة المرمية في البحر، تضربها الأمواج، تكفأ أهلها كالقنديل المعلق في العرش ترججه الرياح، وهو الذي يقول: ﴿...﴾

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٠/ص ٤٧).

(٢) هذا الحديث مروى عن أبي هريرة، ومداره على إسماعيل بن رافع قاص أهل المدينة، أخرجه عنه اللالكائي في السنة (ج ٢/ص ٢٢٢)، وابن جرير في تفسيره (ج ٢٤/ص ٣٠)، وذكره ابن كثير بطوله في البداية والنهاية (ج ١/ص ١٧٢ -

قال الحافظ ابن كثير - رحمه الله -: ((تبدل معالم الأرض فيما بين النفختين: نفخة الصعق، ونفخة البعث، فتسير الجبال، وتمد الأرض، ويبقى الجميع صعيداً واحداً، لا اعوجاج فيه، ولا روابي، ولا أودية، كما قال تعالى: **ثُمَّ كَانَتْ كَتَاكِبًا كَتَاكِبًا** [طه: ١٠٥])^(١).

قال ابن حجر - رحمه الله -: ((في النفخة الأولى تنثر الكواكب، وتحسف الشمس والقمر، وتصير السماء كالمهل، وتكشط عن الرؤوس، وتسير الجبال، وتموج الأرض وتنشق، ثم بين النفختين تطوى السماء والأرض، وتبدل السماء والأرض))، إلى آخر كلامه في ذلك، والعلم عند الله تعالى^(٢).

وهذا القول يشكل عليه أن الرؤيا في قوله تعالى: **ثُمَّ كَانَتْ كَتَاكِبًا كَتَاكِبًا** لا تتأني لكل أحد؛ لأنه يوجد من هم أموات في ذلك الوقت، وهو ما بين النفختين، وهم أكثر الخلق كما سبق.

القول الثاني:

أن تسير الجبال وكل ما يحدث من تغيير لمعالم الأرض لا يكون إلا بعد النفخة الثانية، وهي نفخة البعث، عندما يقوم الناس من قبورهم ليروا هول ذلك، واستدلوا بقوله تعالى: **ثُمَّ نُنْفِثُ فِيهَا رُوحًا نُنْفِثُ فِيهَا رُوحًا نُنْفِثُ فِيهَا رُوحًا** - بصيغة الماضي - للدلالة على أن حشرهم قبل التسيير والبروز؛ ليعاينوا تلك الأهوال العظام، كأنه قيل: وحشرناهم قبل ذلك. كما قال بذلك القرطبي، والزمخشري، وأبو السعود، وأبو حيان^(٣).

قال القرطبي: ((و الذي ثبت بسياق الآيات: أن زلزلة الأرض واصطدام الأرض والجبال لا يكون إلا بعد إحياء الناس وبعثهم من قبورهم؛ لأنه لا يراد بها إلا إذعان الناس والتهويل

=

(١٧٩).

وهذا حديث ضعيف مضطرب، فإسماعيل بن رافع ضعفه الإمام أحمد ويحيى بن معين وجماعة، وقال الدرقي: ((متروك الحديث)). وقد ضعف الحديث البيهقي، وعبد الحق، كما ذكر ذلك ابن حجر في الفتح، وقال: ((ومداره على إسماعيل بن رافع، واضطرب في سنده، مع ضعفه، وروى ابن عدي عن البخاري أنه قال في حديث الصور: "مرسل لا يصح")، وقال ابن عدي: ((ولإسماعيل بن رافع أحاديث غير ما ذكرته، وأحاديثه كلها مما فيه نظر، إلا أنه يكتب حديثه في جملة الضعفاء)). ينظر: الميزان (ج ١/ص ٢٢٧)، وفتح الباري (ج ١١/ص ٣٦٨)، والكامل (ج ١/ص ٢٧٧).

(١) ينظر: النهاية في الفتن والملاحم لابن كثير (ص ٩٩).

(٢) ينظر: فتح الباري (ج ١١/ص ٣٧٧).

(٣) ينظر: الكشاف (ج ٣/ص ٥٩١)، وتفسير أبي السعود (ج ٥/ص ٢٢٦)، وتفسير البحر المحيط (ج ٦/ص ١٢٧).

عليهم، فينبغي أن يشاهدوها ليفزعوا منها ويهولهم أمرها، ولا تمكن المشاهدة منهم وهم أموات، ولأنه تعالى قال: **ثَجَّ جِجْثُ [الزلزلة:٤]**، أي: تخبر عما عمل عليها من خير وشر، **ثَجَّ جِجْثُ** تَدَثَّرْ، فدل ذلك على أن هذه الزلزلة إنما تكون والناس أحياء واليوم يوم الجزاء، وقال تعالى: **ثَقَّفَ قُجْجُثُ [الحاقة:١٣]** يعني: الآخرة، **ثَجَّ جِجْثُ** إلى قوله: **ثَغَّ كُجْجُثُ**، فدلَّت هذه السورة على أن اصطدام الأرض والجبال لا يكون إلا بعد الإحياء، فدلَّت هذه الآية على أن الكوائن إنما تكون بعد النشأة الثانية^(١).

وقال أبو السعود عند قوله تعالى: **ثَقَّفَ قُجْجُثُ**: ((وهذا أيضاً مما يقع بعد النفخة الثانية عند حشر الخلق، بيدل الله **عَبَّكُ** الأرض غير الأرض، يغير هيأتها، ويسير الجبال عن مقارها، على ما ذكر من الهيئة الهائلة؛ ليشاهدها أهل المحشر))^(٢).
وعلى هذا القول ليس في الآية إشكال، ويستقيم المعنى، وتصبح الرؤيا رؤيا عين لكل أحد، كل يرى هول ذلك الموقف، وتحول هذه الأجرام والآيات الكونية.

الترجيح

الذي يظهر لي أن قوله تعالى: **ثَقَّفَ قُجْجُثُ** حاصل في آخر الزمان، عندما يحصل ما يحصل من تغيير لمعالم الأرض، ومن الواضح أنه ليس في الآيات القرآنية، ولا في الأحاديث النبوية الصحيحة وغيرها شيء صريح يدل على وقت وقوع ذلك بالتحديد، هل هو قبيل النفخة الأولى؟ أو بعدها؟ أو بعد النفخة الثانية؟ باستثناء حديث الصور المتكلم فيه.

ومهما يكن من أمر فإن من واجب المسلم الإيمان بما جاء في القرآن والأحاديث الصحيحة من الأمور الغيبية، ومنها: أهوال يوم القيامة، وما يكون فيه من الأمور العظام، وما يحصل من تغيير لمعالم الأرض، والوقوف عند حد ذلك من غير زيادة، مع الإيمان بقدرة الله تعالى على كل شيء.

فيقال: إن من ذكر أن تغيير الجبال كائن بعد النفخة الثانية فلا إشكال في آية المطلب؛ لأن الناس كلهم سيبعثون من قبورهم بعد النفخة الثانية، ويرون تسيير الجبال، وبقية الأهوال

(١) ينظر: التذكرة للقرطبي (ص ٥١٣).

(٢) ينظر: تفسير أبي السعود (ج ٦/ص ٣٠٤).

رأي العين.

أما من قال: إن ذلك كائن في آخر الدنيا قبل نفخة البعث، فيمكننا توجيه ذلك بما يناسب آية المطلب من دون تعارض.

فمن قال: إن مرور الجبال كالسحاب حاصل بعد النفخة الأولى، فيجيئون عن هذه الآية وغيرها من الآيات التي توهم أن ذلك حاصل بعد النفخة الثانية بدلالة $\text{ث} \square \text{ث}$ وقوله: $\text{ث} \square \text{ث}$ [الكهف: ٤٧] بما يلي:

أولاً: أن الخطاب بقوله: $\text{ث} \square \square \text{ث}$ لكل أحد ممن يتأتى منه الرؤية في ذلك الوقت، وتعتبر رؤيا بصرية^(١)، أما من لم ير ذلك من الأموات فتعتبر رؤيا قلبية له، أي: فيرى الرائي لو كان راءً.

والأمور الغيبية التي أخبر بها القرآن قطعية الثبوت، ولا يمكن لأحد أن ينكر ذلك، وخاصة عندما يقول تعالى: $\text{ث} \square \square \square \square \text{ث}$ [غافر: ١٦].

يقول الطاهر: ((أي: فيرى الرائي لو كان راءً، وهذا أسلوب في حكاية الأمور العظيمة الغائبة تستحضر فيه تلك الحالة كأنها حاضرة مشاهدة للعيان))^(٢).

ثانياً: أن التعبير بصيغة الماضي في $\text{ث} \square \text{ث}$ في قوله تعالى: $\text{ث} \square \text{ث}$ $\text{ث} \square \text{ث}$ جيء به لتحقيق الوقوع، ولم يقصد به أن ذلك كائن يوم الحشر بعد النفخة الثانية.

قال الشنقيطي: ((إن التعبير عن المستقبل بصيغة الماضي يراد به تحقق وقوعه، وهو كثير في القرآن، كقوله: $\text{ث} \square \text{ث}$ $\text{ث} \square \text{ث}$ $\text{ث} \square \text{ث}$ [الزمر: ٦٨]، وقوله: $\text{ث} \square \text{ث}$ $\text{ث} \square \text{ث}$ [الأعراف: ٤٤]، وقوله: $\text{ث} \square \text{ث}$ $\text{ث} \square \text{ث}$ $\text{ث} \square \text{ث}$ $\text{ث} \square \text{ث}$ [الزمر: ٦٩-٧١]).

فكل هذه الأفعال الماضية بمعنى الاستقبال، نزل تحقق وقوعها منزلة الوقوع^(٣).

ثالثاً: إن المراد بـ(اليوم) في قوله تعالى: $\text{ث} \square \text{ث}$ $\text{ث} \square \text{ث}$... $\text{ث} \square \text{ث}$ $\text{ث} \square \text{ث}$ [طه: ١٠٥-١٠٨]

(١) تفسير أبي السعود (ج ٤/ص ٤٤٩)، وروح المعاني (ج ٩/ص ١١٤).

(٢) ذكر ذلك الطاهر عند قوله تعالى: $\text{ث} \square \square \square \square \text{ث}$ [الحاقة: ٧]. ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٩/ص ١٠٩).

(٣) ينظر: أضواء البيان (ج ٣/ص ٢٥٣).

الآية، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ نُذِثُّ﴾ [إبراهيم: ٤٨] يراد به: اتساع الوقت، فلا يقصد به وقت معين بالتحديد.

قال الطاهر: ((يجوز أن يجعل اسماً للحين الواسع الذي يقع فيه ما يكون عند النفخة الأولى من النسف والتبديل، وما يكون عند النفخة الثانية من اتباع الداعي والبروز لله تعالى الواحد القهار، وقد حمل اليوم على ما يسع ما يكون عند النفختين في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ نُذِثُّ﴾ [الحاقة: ١٣-١٥] ﴿ثُمَّ نُذِثُّ﴾ [الحاقة: ١٨]، وهذا كما تقول: جئته عام كذا، وإنما مجيئك في وقت من أوقاته))^(١).

رابعاً: إن من العلماء من جمع بين القولين، فجعل أحوال الجبال تكون يوم القيامة مستمرة من النفخة الأولى، وتنتهي إلى ما بعد النفخة الثانية عندما تكون هباءً منبثاً. فقول: وإن اندكت وتصدعت عند النفخة الأولى، لكن تسييرها وتسوية الأرض إنما يكونان بعد النفخة الثانية، كما نطق به القرآن: ﴿ثُمَّ نُذِثُّ﴾ [الحاقة: ١٣-١٥] ﴿ثُمَّ نُذِثُّ﴾ [الحاقة: ١٨]، وهو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ نُذِثُّ﴾ [الحاقة: ١٨]، وهو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ نُذِثُّ﴾ [الحاقة: ١٨]، وهو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ نُذِثُّ﴾ [الحاقة: ١٨].

وذكر المفسرون أن آخر أحوال الجبال يوم القيامة أن تسييرها الريح في الهواء كأنها غبار سريع يمر مر السحاب، ثم كونها سراباً، فإذا نظرت إلى مواضعها لم تجد فيها شيئاً كالسراب^(٢).

أما من ذهب إلى أن هذا حاصل في الدنيا، واستدلوا بهذه الآية على دوران الأرض، أي: فإنك ترى الجبال فتظنها ثابتة ولكنها تسيير مع الأرض، فهو قول مردود بأمرين:

الأول: وجود القرينة الدالة على عدم صحة هذا القول، وهو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ نُذِثُّ﴾ [الحاقة: ١٣-١٥]، وذلك المعطوف عليه مرتب بالفاء على قوله تعالى: ﴿ثُمَّ نُذِثُّ﴾ [الحاقة: ١٣-١٥].

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٠/ص ٤٧).

(٢) ينظر: تفسير أبي السعود (ج ٦/ص ٣٠٤)، وروح المعاني (ج ١٠/ص ٢٤٤)، والتحرير والتنوير (ج ٢٠/ص ٤٧).

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٣١/ص ١٤٤)، والبحر المحييط (ج ٨/ص ٢٧٣)، وتفسير القرطبي (ج ١٣/ص ٢٤٢)، وأضواء البيان (ج ٤/ص ١٤٣).

□ □ □ □ □ □ ، أي : ويوم ينفخ في الصور فيفزع من في السماوات وترى الجبال،
فدلت هذه القرينة القرآنية الواضحة على أن مر الجبال مر السحاب كائن يوم ينفخ في
الصور، لا الآن^(١).

قال ابن عثيمين: ((وهذا قول خاطئ، وقول على الله تعالى بلا علم؛ لأن سياق الآية
يأبي ذلك))^(٢).

وأما الثاني: وهو كون هذا المعنى هو الغالب في القرآن؛ لأن جميع الآيات التي فيها حركة
الجبال كلها في يوم القيامة، كقوله تعالى: ژ وؤؤؤؤؤ وؤؤ [الطور: ١٠]، وقوله تعالى: ژ ذ
ذثثثؤؤؤ، وقوله تعالى: ژ ه ه ه ه ه [النبأ: ٢٠]، وقوله تعالى: ژ پ پ پ ژ [التكوير: ٣]^(٣)،
ومن قواعد الترجيح عند المفسرين: أنه يجب حمل معاني القرآن على أسلوبه ومعهود
استعماله، وأن القول الذي تؤيده آيات قرآنية مقدم على ما عدا ذلك^(٤).

(١) ينظر: أضواء البيان (ج ٦/ص ٤٨٩).

(٢) ينظر: تفسير ابن عثيمين - سورة الكهف (ص ٨٠).

(٣) ينظر: أضواء البيان (ج ٦/ص ٤٨٩).

(٤) ينظر: قواعد الترجيح (ج ١/ص ٣١٢).

قوله: (ث □ □ □ □ ث) (١).

وقال الطاهر: ((كيف يثبت في هذه الآية والحديث أن للأعمار زيادة ونقصاً مع كونها في كتاب وعلم لا يقبل التغيير؟ وكيف يرغَّب في الصدقة مثلاً بأنها تزيد في العمر، وأن صلة الرحم تزيد في العمر!!)) (٢).

ثالثاً: دفع الإشكال

إن الموت والأجل من قضاء الله وقدره الذي كتبه في اللوح المحفوظ عنده سبحانه قبل أن يخلق الخلائق بخمسين ألف سنة، فلا يلحقه تغيير ولا تبديل، فقد كتبه سبحانه بعلمه الذي لا يخطئ، ومشيئته التي لا تتخلف.

لذا انبرى علماء السلف لدفع هذا الإشكال واستفاضت به كتبهم (٣)، ومن خلال النَّظَر في أجوبتهم عن هذا الإشكال يمكن أن تحمل أقوالهم على أمرين:
الأمر الأول: أن الزيادة مجازية، ولهم في ذلك تأويلات.
الأمر الثاني: أن الزيادة حقيقية وعلى بابها.

فمن جعل الزيادة مجازية، فمرجع الضمير عندهم في قوله تعالى: (ث □ □ □ □ ث) يعود إلى آخر.

أي: أنه لا يعمر من معمر إلا وقد قدر في كتاب، ولا ينقص من عمر معمر آخر إلا وقد قدر أنه لا يعمر، وليس أنه كان عمره قصير فأطيل، أو طویل فقصر منه. وهذا قال به الفراء، وقتادة، والطبري، وابن كثير، وحكاه غيرهم من المفسرين (٤).

قال ابن جرير الطبري: ((اختلف أهل التأويل في ذلك، فقال بعضهم: معناه: وما يعمر من معمر فيطول عمره، ولا ينقص من عمر آخر غيره عن عمر هذا الذي عمر عمراً طويلاً
ث □ □ □ ث عنده مكتوب قبل أن تحمل به أمه، وقبل أن تضعه، قد أحصى ذلك كله

(١) ينظر: التسهيل (ج ٢/ص ٢١٣).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٢/ص ٢٧٨).

(٣) ينظر: أحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض في الصحيحين (ج ٢/ص ٤٦٨).

(٤) ينظر: معاني القرآن للفراء (ج ٢/ص ٣٦٨)، وتفسير الطبري (ج ١٩/ص ٣٤٢)، وتفسير القرطبي (ج ١٧/ص ٣٦٠)، وتفسير ابن كثير (ج ٦/ص ٥٣٩).

وعلمه قبل أن يخلقه، لا يزداد فيما كتب له ولا ينقص))^(١).

فغن قتادة أنه قال: ((المعمر من بلغ ستين سنة، والمنقوص من عمره من يموت قبل ستين سنة))^(٢).

قال الفرّاء: ((يريد في قوله: ژ □ □ □ □ ژ آخر غير الأوّل، فكفى عنه بالضمير كأنه الأوّل؛ لأن لفظ الثاني لو ظهر كان كالأوّل، كأنه قال: ولا ينقص من عمر معمر، فالكناية في عمره ترجع إلى آخر غير الأوّل، ومثله قولك: عندي درهم ونصفه))^(٣).

يقول شيخ الإسلام في قوله: ژ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ژ: ((قيل: إن المراد الجنس، أي: ما يعمر من عمر إنسان ولا ينقص من عمر إنسان، ثم التعمير والتقصير يراد به شيئان: أحدهما: أن هذا يطول عمره، وهذا يقصر عمره؛ فيكون تقصيره نقصاً له بالنسبة إلى غيره، كما أن المعمر يطول عمره، وهذا يقصر عمره؛ فيكون تقصيره نقصاً له بالنسبة إلى غيره، كما أن التعمير زيادة بالنسبة إلى آخر))^(٤).

ويستدلون على هذا بقوله تعالى: ژ تُؤْتِيهِمْ فِيهِ رِزْقَهُمْ خَفِيفًا هَٰذَا هِيَ الْأَعْرَافُ [٣٤].

ويؤولون الحديث «من سره أن ييسط له في رزقه وينسأ له في أثره فليصل رحمه» بأن الزيادة مجازية، وهي كناية عن البركة في العمر بسبب التوفيق إلى الطاعة وعمارة وقته بما ينفعه في الآخرة، وصيانتته عن تضييعه في غير ذلك، ومثل هذا ما جاء أن النبي ﷺ تقاصر أعمار أمته بالنسبة لأعمار من مضى من الأمم، فأعطاه الله ليلة القدر^(٥).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٩/ص ٣٤٢).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٩/ص ٣٤٢)، والقرطبي (ج ١٧/ص ٣٦٠)، وتفسير ابن كثير (ج ٦/ص ٥٣٩).

(٣) ينظر: معاني القرآن للفرّاء (ج ٢/ص ٣٦٨).

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ١٤/ص ٤٩٠).

(٥) جاء في ذلك حديث مرسل عن ابن عباس -رضي الله عنهما-: أنه ذكر لرسول ﷺ رجل من بني إسرائيل حمل السلاح على عاتقه في سبيل الله ألف شهر، فعجب رسول الله ﷺ لذلك وتمنى ذلك لأمته، فقال: «يا رب، جعلت أمتي أضصر الأمم أعماراً وأقلها أعمالاً؟» فأعطاه الله ليلة القدر. أخرجه الطبري (ج ٤٦/ص ٥٤٦)، والواحيدي في أسباب النزول (ص ٧٢٩) كلاهما عن مجاهد.

وأخرجه أيضاً البيهقي في السنن (ج ٤/ص ٣٠٦) وقال: ((هذا مرسل))، وأشار إليه في شعب الإيمان (ج ٧/ص ٢٦٥)، وذكره البغوي (ج ٥/ص ٢٨٨)، وابن كثير في التفسير (ج ٨/ص ٤٤٢) من رواية ابن أبي حاتم عن مجاهد أن النبي ﷺ ذكر رجلاً من بني إسرائيل ... وهو منقطع.

وحاصله أن صلة الرحم تكون سبباً للتوفيق للطاعة، والصيانة عن المعصية، فيبقى بعده الذكر الجميل، فكأنه لم يمت، ومن جملة ما يحصل له من التوفيق العلم الذي ينتفع به من بعده، والصدقة الجارية.

قال الحافظ ابن حجر: ((وجزم ابن فورك بأن المراد بزيادة العمر نفي الآفات عن صاحب البرّ في فهمه وعقله، وقال غيره في أعم من ذلك، وفي وجود البركة في رزقه وعلمه ونحو ذلك))^(١). ورجح هذا القول النووي، وابن حجر^(٢).

وهناك فهم آخر للزيادة يمكن استنتاجه من جمع ألفاظ الحديث، والمقارنة بينها، وهو أن زيادة العمر هي بقاء أثر الواصل بعد موته، وهذا مأخوذ من بعض ألفاظ الحديث مثل: «مَنْ سَرَّهُ أَنْ يُسَيِّطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ، وَيُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ فَلْيَصِلْ رَحْمَةً»^(٣).

وهذا الفهم نقله صاحب "فيض القدير" عن الزمخشري أنه قال: ((معناه: أن الله يبقي أثر واصل الرحم في الدنيا طويلاً، فلا يضمحلّ سريعاً كما يضمحلّ أثر قاطع الرّحم، فحُمِلَ الأجل هنا على الأثر))^(٤).

وهناك وجهة آخر معناه قريب من التأويل الأخير، ورد في حديث ضعيف أخرجه الطبراني عن أبي الدرداء رضي الله عنه قال: دُكِرَ عند رسول الله ﷺ من وصل رحمه أنسيء له في أجله، فقال: «إنه ليس زيادة في عُمره، قال الله تعالى: زُتُّدُهُ زُ، ولكن الرجل تكون له الذرية الصالحة يدعون له من بعده»^(٥).

ففي التفسير السابق جعل الزيادة في العمر زيادة في أثره وذكره الطيب، وفي الثاني أن أبناء المرء الصالحين يدعون له، فكأنه بقي وعمل وازداد من الحسنات.

(١) ينظر: فتح الباري (ج ١٠/ص ٤١٦).

(٢) ينظر: شرح النووي لصحيح مسلم (ج ١٦/ص ٣٤٩)، وفتح الباري (ج ١٠/ص ٤١٦).

(٣) سبق تخريجه.

(٤) ينظر: الفائق في غريب الحديث (ج ١/ص ٢٣)، وفيض القدير شرح الجامع الصغير للمناوي (ج ٤/ص ١٩٦).

(٥) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط (ج ٣/ص ٣٤٣، ح ٣٣٤٩)، والعقيلي في الضعفاء (ج ٢/ص ١٣٤)، وابن عدي في الكامل (ج ٣/ص ٢٨٥) من طريق سليمان بن عطاء، عن مسلمة بن عبد الله الجهني، عن عمه أبي مشجعة، عن أبي الدرداء به وقال: ((فيه سليمان بن عطاء، مجمع على ضعفه)). قال الألباني في السلسلة الضعيفة (ج ١١/ص ٥١٢): ((حديث منكر)).

الترجيح

الراجع من الأقوال أن مرجع الضمير في الآية محتمل للأمرين، لكن من قال بأنه يعود إلى نفس المعمر الأول وليس إلى آخر هو الظاهر.

يقول الشوكاني: ((إن ما أجابوا به عن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَمْ يَكُنِ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِلَّا بِسَبْرِ مَا رَحَمَ اللَّهُ﴾ [١] لأن المراد بالمعمر: طويل العمر، والمراد بالناقص: قصير العمر، فهذا القول فيه نظر؛ لأن الضمير في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَمْ يَكُنِ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِلَّا بِسَبْرِ مَا رَحَمَ اللَّهُ﴾ [١]، والمعنى على هذا: وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمر ذلك المعمر إلا في كتاب، هذا ظاهر النظم القرآني، وأما التأويل المذكور فإنما يتم على إرجاع الضمير المذكور إلى غير ما هو مرجع في الآية، وذلك لا وجود له في النظم)) (١).

أما القول بأن الزيادة في العمر لمن وصل رحمه زيادة حقيقية هو الراجع إن شاء الله تعالى؛ وذلك لعدة أسباب:

الأول: الدلالة اللغوية لمعنى كلمة "نسأ"، وهو التأخير، والمراد طول عمره، يقال: نسأت الشيء أنسأ، وأنسأته إذا أخرته، ويكون في العمر والدين والأثر (٢). قال البغوي: ((«ينسأ في أثره» معناه: يؤخر في أجله، يقال: نسأ الله في عمرك، وأنسأ عمرك، والأثر ههنا: آخر العمر، وسمي الأجل أثراً لأنه يتبع العمر)) (٣).

الثاني: أن القدر قدران:

أحدهما: القدر مثبت، أو المطلق، أو المبرم، وهو ما في أم الكتاب - اللوح المحفوظ - فهذا ثابت لا يتغير، ولا يتبدل، كما في حديث قدسي أن الله تعالى قال: «وإني يا محمد إذا قضيت قضاء فإنه لا يرد...» (٤)، يعني: قضاءً مبرماً.

وثانيهما: القدر المعلق، أو المقيد، وهو ما في كتب الملائكة، فهذا هو الذي يقع فيه المحو والإثبات، فالآجال والأرزاق والأعمار وغيرها مثبتة في أم الكتاب لا تتغير، ولا تتبدل، أما ما

(١) ينظر: تنبيه الأفاضل على ما ورد في زيادة العمر ونقصانه من الدلائل (ص ١٦).

(٢) ينظر: فتح الباري (ج ١/ص ١٩٤)، وكشف المشكل لابن الجوزي (ج ٣/ص ١٨٧).

(٣) ينظر: شرح السنة للبغوي (ج ١٣/ص ١٩).

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب هلاك هذه الأمة بعضهم ببعض (ح ٧٤٤٠)، من حديث

في صحف الملائكة فيقع فيه المحو والإثبات، والزيادة والنقص^(١).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ((الأجل أجلان: أجل مطلق يعلمه الله، وأجل مقيد، وبهذا يتبين معنى قوله ﷺ: «من سرّه أن يبسط له في رزقه وينسأ له في أثره فليصل رحمه»، فإن الله أمر الملك أن يكتب له أجلاً، وقال: إن وصل رحمه زدته كذا وكذا، والملك لا يعلم أيزداد أم لا؟، لكن الله يعلم ما يستقر عليه الأمر، فإذا جاء الأجل لا يتقدم ولا يتأخر))^(٢).

وقال في موطن آخر عندما سئل عن الرزق: هل يزيد وينقص؟، قال: ((الرزق نوعان:

أحدهما: ما علمه الله أنه يرزقه، فهذا لا يتغير.

والثاني: ما كتبه، وأعلم به الملائكة، فهذا يزيد وينقص بحسب الأسباب))^(٣).

وقال في موطن آخر: ((وهذا نظير ما في الترمذي وغيره عن النبي ﷺ أنه قال: «إن آدم لما طلب من الله أن يريه صورة الأنبياء من ذريته، فأراه إياهم، فرأى فيهم رجلاً له بصيص، فقال: من هذا يا رب؟ فقال: ابنك داود. قال: فكم عمره؟ قال: أربعون سنة. قال: وكم عمري؟ قال: ألف سنة. قال: فقد وهبت له من عمري ستين سنة. فكتب عليه كتاب، وشهدت عليه الملائكة، فلما حضرته الوفاة قال: قد بقي من عمري ستون سنة. قالوا: وهبتها لابنك داود، فأنكر ذلك، فأخرجوا الكتاب، قال النبي ﷺ: فنسي آدم فنسيت ذريته، وجحد آدم فجحدت ذريته»، وروي أنه كمل لآدم عمره، ولداود عمره، فهذا داود كان عمره المكتوب أربعين سنة، ثم جعله ستين^(٤)).

وهذا معنى ما روي عن عمر ﷺ أنه قال: اللهم إن كنت كتبتني شقياً فاحني واكتبني سعيداً، فإنك تمحو ما تشاء وتثبت^(٥).

والله سبحانه عالم بما كان، وما يكون، وما لم يكن لو كان كيف كان يكون، فهو يعلم

(١) ينظر: القضاء والقدر للأشقر (ص ٦٦).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ٨/ص ٥١٧).

(٣) مجموع الفتاوى (ج ٨/ص ٥١٧)، والإيمان بالقضاء والقدر (ج ١/ص ١٢٣).

(٤) أخرجه الترمذي (ح ٣٣٦٨)، وابن حبان في صحيحه (ح ٦١٦٧) والحاكم قي المستدرک (ج ٢/ص ٣٥٥، ح ٣٢٥٧) وقال: ((صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه)). وصححه الألباني في صحيح سنن الترمذي

(ج ٥/ص ٤٥٣)، وقال شعيب الأرناؤوط في حاشيته على صحيح ابن حبان: ((إسناده قوي على شرط مسلم)).

(٥) أخرجه الطبري (ج ١٣/ص ٥٦٤) من عدة طرق عن عمر، وابن مسعود، وابن عباس، ومجاهد، وغيرهم.

ما كتبه له، وما يزيد به إياه بعد ذلك، والملائكة لا علم لهم إلا ما علمهم الله، والله يعلم الأشياء قبل كونها، وبعد كونها^(١).

قال ابن حجر: ((كأن يقال للملك -مثلاً- إنَّ عُمرَ فلان مائة عام إن وصل رحمه، وستون إن قطعها، وقد سبق في علم الله أنه يصل أو يقطع، فالذي في علم الله لا يتقدم ولا يتأخر، والذي في علم الملك هو الذي يمكن فيه الزيادة والنقص، وإليه الإشارة بقوله: ژ كڈ وؤ وؤ وؤ وؤ ژ.

فالحو والإثبات بالنسبة لما في علم الملك، وما في أم الكتاب هو الذي في علم الله تعالى فلا محو فيه ألبتة، ويُقال له: القضاء المبرم، ويقال للأول: القضاء المعلق^(٢).

ثم إن الأسباب التي يحصل بها الرزق هي من جملة ما قدره الله وكتبه، فإن كان قد تقدم بأن يرزق العبد بسعيه واكتسابه ألهمه السعي، والاكتساب، وذلك الذي قدره له بالاكتساب لا يحصل بدون الاكتساب، وما قدره له بغير اكتساب، كموت مؤرثه يأتيه بغير اكتساب.

فلا مخالفة في ذلك لسبق العلم، بل فيه تقييد المسببات بأسبابها، كما قدر الشبع والرِّي بالأكل والشرب، وقدر الولد بالطوء، وقدر حصول الزرع بالبذر، فهل يقول عاقل بأن ربط هذه المسببات بأسبابها يقتضي خلاف العلم السابق، أو ينافيه بوجه من الوجوه؟^(٣).

وذكر الطاهر نحو هذا القول، ثم قال: ((ولا مخلص من هذا الإشكال إلا هذا الجواب، وجميع ما سواه وإن أفنع ابتداءً فمآله إلى حيث ابتداء الإشكال^(٤))).

الثالث:

إن من قال إن الرزق والأجل مقدران مكتوبان، يقال لهم: وكذلك البركة في العمر أو الرزق مقدره مكتوبة، فالأسباب التي تحصل بها البركة أو غيرها هي من جملة ما قدره الله

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ١٤/ص ٤٩١).

(٢) ينظر: فتح الباري (ج ١٠/ص ٤٣٠)، وتأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (ص ٨٩)، وشرح صحيح مسلم للنووي (ج ١٦/ص ١١٤).

(٣) ينظر: تنبيه الأفاضل على ما ورد في زيادة العمر ونقصانه من الدلائل للشوكاني (ص ٣٢)، وتفسير ابن سعدي لقوله تعالى: ژ كڈ وؤ وؤ وؤ ژ.

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٢/ص ٢٧٨).

وكتبه؛ فإن كان قد تقدم بأن يبارك فى عمر العبد بصلته لرحم ألهمه السعي والاكْتساب لهذا العمل الصالح^(١).

الرابع:

النصوص الكثيرة فى الدعاء بطول العمر، مما يدل أن الزيادة على حقيقتها. ومن ذلك دعاء النبي ﷺ لأنس بطول العمر، فقد روى البخاري عن أنس رضي الله عنه أنه قال: كان النبي ﷺ يدخل علينا أهل البيت، فدخل يوماً فدعا لنا، فقالت أم سليم: خويدمك ألا تدعو له؟ فقال رضي الله عنه «اللهم أكثر ماله، وولده، وأطل حياته، واغفر له»^(٢). زاد مسلم: قال أنس: فوالله إن مالي لكثير، وإن ولدي وولد ولدي ليتعادون علي نحو المائة اليوم.

(١) ذكر نحو هذا القول شيخ الإسلام فى مجموع الفتاوى (ج ١٤/ص ٤٩٠).

(٢) أخرجه البخاري فى الأدب المفرد، فى باب من دعا بطول العمر (ج ٢/ص ١٠٦)، وقد صحح الحديث الألباني فى سلسلة الأحاديث الصحيحة (ج ٥/ص ٢٨٤، ح ٢٢٤١)، وروى الحديث من طريق آخر البخاري فى صحيحه، فى كتاب الدعوات، فى باب دعوة النبي ﷺ لخادمه بطول العمر (فتح الباري ج ١١/ص ١٤٤، ح ٦٣٣٤)، ورواه مسلم فى كتاب فضائل الصحابة، فى باب من فضل أنس (ج ٤/ص ١٩٢٨) وليس فى رواية الصحيحين: (أطل حياته).

المنعم بإعطائها^(١).

قال الرازي: ((الأموال لله، وهي فى أيديكم عارية، وقد طلب منكم، أو أجاز لكم فى صرفها فى جهة الجهاد، فلا معنى لبخلكم بماله، وإلى هذا أشار بقوله تعالى فى آية أخرى: ﴿...﴾ [الحديد: ١٠]، أى: الكل لله))^(٢).

الوجه الرابع:

قيل: ﴿...﴾ أى: لا يريد تعالى أن يكلفكم ما يشق عليكم، ويعنتكم من أخذ أموالكم، وبقائكم بلا مال، أو ينقصكم نقصاً يضركم، ولهذا قال: ﴿...﴾ أى: ما فى قلوبكم من الضغن إذا طلب منكم ما تكرهون بذله.

والدليل على أن الله لو طلب منكم أموالكم وأحفاكم بسؤالها، أنكم تمتنعون منها، أنكم تدعون لتنفقوا فى سبيل الله على هذا الوجه الذى فيه مصلحةكم الدينية والدنيوية، ﴿...﴾ أى: فكيف لو سألكم، وطلب منكم أموالكم فى غير أمر ترونه مصلحة عاجلة؟ أليس من باب أولى وأحرى امتناعكم من ذلك^(٣).

الوجه الخامس:

وقيل: لا يسألكم الرسول ﷺ أموالكم أجراً على تبليغ الرسالة، ونظيره: ﴿...﴾ [ص: ٨٦]^(٤).

قال الشنقيطي: ((وهذا الوجه تشهد له آيات كثيرة من كتاب الله، كقوله تعالى: ﴿...﴾ [سبأ: ٤٧]، وقوله تعالى: ﴿...﴾ [الطور: ٤٠].

وهذا دأب الرسل -صلوات الله وسلامه عليهم-، فقال عن هود فى سورة هود: ﴿...﴾ [هود: ٥١]، وقوله فى الشعراء عن نوح، وهود، وصالح، ولوط،

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٨/ص ٦٤)، وتفسير القرطبي (ج ١٩/ص ٢٩٠)، وتفسير البحر المحيط (ج ٨/ص ٨٦).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٨/ص ٦٤).

(٣) ينظر: تفسير السعدي (ص ٧٩٠).

(٤) ينظر: تفسير البغوي (ج ٤/ص ١٨٦)، وتفسير القرطبي (ج ١٩/ص ٢٩٠)، وتفسير الماوردي (ج ٥/ص ٣٠٦)، وتفسير البحر المحيط (ج ٨/ص ٦٥)، وفتح القدير (ج ٥/ص ٥٠)، وأضواء البيان (ج ٧/ص ٦٣٥).

وطريق الخير، ژ ڤڤ ژ ڤڤ ژ ڤڤ ژ ڤڤ ژ ڤڤ ژ ڤڤ ژ ڤڤ. ژ أى: على نفسه، أى: ينعها الأجر والشواب،
 ژ ڤڤ ژ أى: إنه ليس بمحتاج إلى أموالكم.

أما القول بالنسخ فلم يثبت، وتجاهله عامة من كتب في النسخ والمنسوخ، وردة
 ابن الجوزي كما سبق في تفسيره، وفي كتاب نواسخ القران.

المبحث العاشر: موهم الاختلاف والتناقض في سورة النجم

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ژ □ □ □ □ □ □ □ ژ

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر بن عاشور: ((وجاء في تفسير سورة الرحمن من «الكشاف»^(١): أن عبد الله بن طاهر^(٢) قال للحسين بن الفضل^(٣): أشكلت عليّ ثلاث آيات ... فذكر له منها قوله تعالى: ژ □ □ □ □ □ □ □ ژ فما بال الأضعاف؟، أي: قوله تعالى: ژ □ □ □ □ □ □ □ ژ [البقرة: ٢٤٥])^(٤).

ثانياً: تخريب محل الإشكال

وجه الاستشكال في قوله تعالى: ژ □ □ □ □ □ □ □ ژ هو ظاهر الآية الذي يفيد بأن ليس للإنسان من الثواب إلا ثواب ما سعى وما عمل، وهذا المفهوم يعارض قوله تعالى: ژ ك ك ك ك ك ك ك ك [الأنعام: ١٦٠]، وقول الله تعالى: ژ ك ك ك ك ك ك ك ك [البقرة: ٢٦١]، وتضعيف الثواب الوارد في هذه الآيات ينافي قصر الثواب على السعي وحده، بل أعطي زيادة في الأجر فوق سعيه^(٥).

ويترتب على هذا الإشكال مسألة ذكرها العلماء عند هذه الآية، وهي مسألة: (إهداء الثواب للغير).

(١) ينظر: تفسير الكشاف (ج ٤/ص ٤٤٨).

(٢) هو عبد الله بن طاهر، الأمير العادل، أبو العباس، حاكم خراسان وما وراء النهر، قلده المأمون مصر وإفريقية، ثم خراسان، وكان ملكاً مطاعاً سائساً مهيباً، مات سنة (٥٢٣٠هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (ج ١٠/ص ٦٨٤)، والعبير (ج ١/ص ٣٥٧، ٣٦٦، ٤٠٦).

(٣) هو الحسين بن الفضل، أبو علي البجلي، العلامة، المفسر، ولد قبل الثمانين ومائة، وقد ذكر أن عبد الله بن طاهر لما ولاه المأمون خراسان سأله في استصحاب ثلاثة من العلماء فسماه منهم، وابتاع له دار، فبقي يعلم الناس، ويفتي في تلك الدار إلى أن توفي سنة (٥٢٨٢هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (ج ٢٥/ص ٤٢١)، ولسان الميزان (ج ٢/ص ٣٠٧-٣٠٨)، وطبقات المفسرين (ج ١/ص ١٥٦).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٧/ص ١٣٨).

(٥) ينظر: تفسير الرازي (ج ٢٩/ص ٢٧٦)، وروح المعاني (ج ١٤/ص ٦٥).

وقد نقل القرطبي والزخشي وغيرهما من المفسرين أن الوزير عبد الله بن طاهر استشكل هذه الآية وسأل الحسين بن الفضل عنها؟ وقال: أشكلت علي ثلاث آيات، وذكر له منها قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَمَّا بَلَغَ الْأَضْعَافَ - أَي: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَمَّا بَلَغَ الْأَضْعَافَ﴾ (١).

ثالثاً: دفع الإشكال

اختلف المفسرون في تعيين المراد بالإنسان في قوله: ﴿ثُمَّ لَمَّا بَلَغَ الْأَضْعَافَ﴾ على قولين: القول الأول: أن المراد من الإنسان الكافر دون المؤمن. قال الربيع بن أنس: ((ثُمَّ لَمَّا بَلَغَ الْأَضْعَافَ﴾ يعني: الكافر، فأما المؤمن فله ما سعى، وما سعى له)) (٢).

وعلى هذا المعنى فلا إشكال، ولا تعارض بين الآيتين.

لكن ضعف هذا القول جمهور المفسرين، منهم: الرازي، وأبو حيان (٣).

القول الثاني: أنه عام في كل المخاطبين، يشمل المؤمن والكافر، وهو قول جمهور المفسرين (٤).

واستشكل هذا القول من وجهين:

الأول: أن هناك نصوصاً من الكتاب والسنة تفيد أن المؤمن يعطى من الأجر والثواب فوق ما سعى.

والثاني: أن هناك نصوصاً كذلك تفيد أن المؤمن يعطى ثواب أعمال لم يسع لها، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَمَّا بَلَغَ الْأَضْعَافَ﴾ [الطور: ٢١].

فالأجوبة عن هذين الإشكاليين من ثلاثة أوجه:

الأول: أنه ليس بين آية المطلب وغيرها من النصوص تعارض؛ لأن آية المطلب إخبار بشرع من كان قبلنا، أما الآيات الأخرى فهي في شرعنا، وقد دل شرعنا على أنه له ما

(١) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٢٠/ص ٥٥)، وتفسير الكشاف (ج ٤/ص ٤٤٨)، والتحرير والتنوير (ج ٢٧/ص ١٣٨).

(٢) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٥/ص ٢٠٦)، وتفسير القرطبي (ج ٢٠/ص ٥٥)، والبحر المحيط (ج ٨/ص ١٦٨).

(٣) ينظر: تفسير الرازي (ج ٢٩/ص ٢٧٦)، والبحر المحيط (ج ٨/ص ١٦٨).

(٤) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٢٠/ص ٥٥)، والبحر المحيط (ج ٨/ص ١٦٨).

سعى، وما سعى له.

فعن ابن عباس -رضي الله عنهما-: أن هذا الحكم منسوخ في هذه الشريعة بقوله: **ث** **ث** **ث**.

فقد أخرج الطبري بسنده الحسن عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس، ((قوله: **ث** □ □ □ □ □ **ث** قال: فأنزل الله بعد هذا **ث** **ث** **ث** **ث** **ث** **ث** **ث** **ث** **ث** **ث** فأدخل الأبناء بصلاح الآباء الجنة))^(١).

وعن عكرمة في قوله تعالى: **ث** □ □ □ □ □ **ث**: ((حكاية عن شريعة سابقة؛ فلا تلزم في شريعتنا))^(٢).

قال الطاهر: ((يريد بذلك أن شريعة الإسلام نسخت ذلك؛ فيكون قبول عمل أحد عن غيره من خصائص هذه الأمة))^(٣).

وهذا أيضاً أضعف من القول الأول، أو من جنسه؛ فإن الله سبحانه أخبر بذلك إخبار مقرر له، محتج به، لا إخبار مبطل له.

قال ابن عطية: ((ما روي عن ابن عباس أنها منسوخة لا يصح؛ لأنه خبر لم يتضمن تكليفاً، وعند الجمهور أنها محكمة))^(٤).

وقال ابن الجوزي بعد ما أورد قول ابن عباس: ((إن قول من قال إن هذا نسخ غلط؛ لأن الآيتين خبر، والأخبار لا يدخلها النسخ، ثم إن إلحاق الأبناء بالآباء إدخالهم في حكم الآباء بسبب إيمان الآباء فهم ببعض تبع الجملة، وذاك ليس لهم، إنما فعله الله سبحانه بفضله، وهذه الآية تثبت ما للإنسان إلا ما يتفضل به عليه))^(٥).

وقال الشوكاني: ((ولم يصب من قال: إن هذه الآية منسوخة بمثل هذه الأمور، فإن الخاص لا ينسخ العام، بل يخصه، فكل ما قام الدليل على أن الإنسان ينتفع به وهو من

(١) أخرجه الطبري (ج ٢٢/ص ٨٠)، والنحاس في النسخ والمنسوخ (ج ٣/ص ٣٦)، وابن الجوزي في نواسخ القرآن (ج ٢/ص ٥٩٤).

(٢) ينظر: تفسير البغوي (ج ٧/ص ٤١٦)، والمحرر الوجيز (ج ٥/ص ٢٠٦)، وروح المعاني (ج ١٤/ص ٦٦).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٧/ص ١٣٨).

(٤) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٥/ص ٢٠٦).

(٥) ينظر: نواسخ القرآن لابن الجوزي (ج ٢/ص ٥٩٤).

غير سعيه كان مخصصاً لما في هذه الآية من العموم))^(١).

الثاني: أن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لِيَسْأَلْكُمْ اللَّهُ فِي سَعِيكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(٢)، بدليل ما في صحيح مسلم عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال: قال الله ﷻ: «إذا هم عبدي بحسنة ولم يعملها كتبتها له حسنة، فإن عملها كتبتها له عشر حسنات إلى سبعمائة ضعف، وإذا هم بسيئة ولم يعملها لم أكتبها عليه، فإن عملها كتبتها سيئة واحدة»^(٣).

لكن يشكل على هذا القول أن السعي عام في الآية، ولم يأت ما يخصه بالسيئة، وكذلك سياق الآية التي قبلها في السيئات، وهي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لِيَسْأَلْكُمْ اللَّهُ فِي سَعِيكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(٤)، وفيه تأسيس لمعنى جديد.

الثالث: أن هذه الآية لا تدل على أن المراد ب(السعي) هو الثواب القاصر على سعيه وعمله بنفسه لا غير، بل الظاهر أنها أشمل من ذلك، فمفهوم الآية: أن الإنسان لا يستحق أجراً إلا على سعيه بنفسه، ولم تتعرض هذه الآية للثواب أو لانتفاعه بسعي غيره بنفي ولا إثبات. قاله شيخ الإسلام ابن تيمية، والشنقيطي^(٥).

لأن قوله: ﴿ثُمَّ لِيَسْأَلْكُمْ اللَّهُ فِي سَعِيكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(٦) دلل اللام فيه على أنه لا يستحق ولا يملك شيئاً إلا بسعيه، ولم تتعرض لنفي الانتفاع بما ليس ملكاً له ولا مستحقاً له.

الترجيح

الذي يظهر لي أن القول الثالث هو الراجح، وأن هذه الآية على ظاهرها، وأن الألف واللام في (الإنسان) للجنس، أي: جنس الإنسان، سواء كان مؤمناً أو كافراً، ويدل على ذلك ثلاثة أمور:

الأول: أن الآية نفت ملكه لغير سعيه، ولم تنف انتفاع الرجل بسعي غيره، بل جاءت السنة بإثبات ذلك، وبين الأمرين من الفرق ما لا يخفى، فأخبر تعالى أن الإنسان لا يملك إلا سعيه، وأما سعي غيره فهو ملك لساعيه، فإن شاء أن يبذله لغيره، فإذا نواه لغيره فهو

(١) ينظر: فتح القدير (ج ٥/ص ١٥٠).

(٢) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٢٠/ص ٥٥).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿ثُمَّ لِيَسْأَلْكُمْ اللَّهُ فِي سَعِيكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (ح ٧٥٠١)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب إذا هم العبد بحسنة كتبت له (ح ٣٤٩)، واللفظ له.

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى (ج ٢٤/ص ٣١٢)، وأضواء البيان (ج ٧/ص ٧٥٤).

بحكم الشرع كالتائب عنه والوكيل القائم مقامه، وإن شاء أن يقيه لنفسه^(١)، وقد رد شيخ الإسلام ابن تيمية على من زعم أن الميت لا ينتفع إلا بعمله بأكثر من عشرين وجهاً^(٢).

(١) ينظر: تفسير الكشاف (ج ٤/ص ٤٤٨)، وأضواء البيان (ج ٧/ص ٧٥٤).
 (٢) فقال -رحمه الله-: ((من اعتقد أن الإنسان لا ينتفع إلا بعمله فقد خرق الإجماع، وذلك باطل من وجوه كثيرة: أحدها: أن الإنسان ينتفع بدعاء غيره، وهو انتفاع بعمل الغير. ثانيها: أن النبي ﷺ يشفع لأهل الموقف في الحساب، ثم لأهل الجنة في دخولها. ثالثها: أنه يشفع لأهل الكبائر في الخروج من النار، وهذا انتفاع بسعي الغير. رابعها: أن الملائكة يستغفرون ويدعون لمن في الأرض، وذلك منفعة بعمل الغير. خامسها: أن الله تعالى يخرج من النار من لم يعمل خيراً قط -أي من المؤمنين- بمحض رحمته، وهذا انتفاع بغير عملهم.

سادسها: أن أولاد المؤمنين يدخلون الجنة بعمل آبائهم، وذلك انتفاع بمحض عمل الغير. سابعها: قال الله تعالى في قصة الغلامين اليتيمين: ﴿يُؤْتِيهِم مِّنْ ذُرِّيَّتِهِم مَّا يَكْفِيهِمْ وَيَأْتِيهِمْ مِّنْ رَّبِّهِمْ أَمْوَالًا لَّيْسَ لَهُمْ صَوْلَةٌ بِهَا﴾، وليس من سعيهما. ثامنها: أن الميت ينتفع بالصدقة عنه، وبالعتق، بنص السنة والإجماع، وهو من عمل الغير. تاسعها: أن الحج المفروض يسقط عن الميت بحج وليه بنص السنة، وهو انتفاع بعمل الغير. حادي عشر: المدين قد امتنع ﷺ من الصلاة عليه حتى قضى دينه أبو قتادة، وقضى دين الآخر علي بن أبي طالب، وانتفع بصلاة النبي ﷺ، وهو من عمل الغير. ثاني عشر: أن النبي ﷺ قال لمن صلى وحده: «ألا رجل يتصدق على هذا فيصلب معه» فقد حصل له فضل الجماعة بفعل الغير.

ثالث عشر: أن الإنسان تبرأ ذمته من ديون الغير إذا قضاها عنه قاض، وذلك انتفاع بعمل الغير. رابع عشر: أن من عليه تبعات ومظالم إذا حلل منها سقطت عنه، وهذا انتفاع بعمل الغير. خامس عشر: أن الجار الصالح ينفع في المحيا وفي الممات -كما جاء في الأثر-، وهذا انتفاع بعمل الغير. سادس عشر: أن جليس أهل الذكر يرحم بهم، وهو لم يكن معهم، ولم يجلس لذلك، بل لحاجة عرضت له، والأعمال بالنيات، فقد انتفع بعمل غيره.

سابع عشر: الصلاة على الميت، والدعاء له في الصلاة، انتفاع للميت بصلاة الحي عليه، وهو عمل غيره. ثامن عشر: أن الجمعة تحصل باجتماع العدد، وكذا الجماعة بكثرة العدد، وهو انتفاع للبعض بالبعض. تاسع عشر: أن الله تعالى قال لنبيه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفْرَ وَالْمُنَافِقَ وَالشُّرْكَ وَالْمُنَافِقُ أَشَدُّ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ الْكُفْرِ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ غَيْرٌ عَلِيمٌ﴾، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفْرَ وَالْمُنَافِقَ وَالشُّرْكَ وَالْمُنَافِقُ أَشَدُّ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ الْكُفْرِ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ غَيْرٌ عَلِيمٌ﴾ [الفتح: ٢٥] فقد رفع الله تعالى العذاب عن بعض الناس بسبب بعض، وذلك انتفاع بعمل الغير. تمام العشرين: أن صدقة الفطر تجب على الصغير وغيره ممن يمونه الرجل، فإنه ينتفع بذلك من يُخرج عنه، ولا سعي له فيها)).

ثم قال -رحمه الله-: ((ومن تأمل العلم وجد انتفاع الإنسان بما لم يعمله ما لا يكاد يحصى، فكيف يجوز أن تتأول الآية الكريمة على خلاف صريح الكتاب والسنة وإجماع الأمة)). ينظر: جامع المسائل لابن تيمية (ج ٥/ص ٢٠٣).

قال ابن عثيمين: ((وحملوا قوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَلَىٰ أَنْ الْمَعْنَى: أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَأْخُذَ مِنْ عَمَلٍ غَيْرِهِ، لَكِنْ إِذَا أَهْدَىٰ إِلَيْهِ غَيْرُهُ مِنَ الْعَمَلِ فَإِنَّهُ لَا بَأْسَ بِهِ، كَمَا أَنَّ الْإِنْسَانَ لَيْسَ لَهُ التَّصَرُّفُ فِي مَالٍ غَيْرِهِ، وَلَوْ أَعْطَاهُ شَخْصًا مَالًا لِتَصَرُّفِهِ فِيهِ»^(١)).

الثاني: أن كل ما يحصل للإنسان من شفاعاة، أو دعاء ابن صالح له، أو دعاء غيره له، أو تضعيف حسنات، أو تغمد بفضل ورحمة، هو في الحقيقة من سعيه وكده وعمله.

فالإنسان بسعيه نكح الأزواج، وأنجب الأولاد، وبحسن عشرته أسدى الخير، وتودد إلى الناس، فترحموا عليه، ودعوا له، وأهدوا له ثواب الطاعات، فكان ذلك أثر سعيه، بل دخول المسلم مع جملة المسلمين في عقد الإسلام من أعظم الأسباب في وصول نفع كل من المسلمين إلى صاحبه، في حياته، وبعد مماته، ودعوة المسلمين تحيط من ورائهم. وهو جواب أبي العز الحنفي^(٢).

وفي قول رسول الله ﷺ: «إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ: مَنْ وَلَدَ صَالِحًا يَدْعُو لَهُ، أَوْ صَدَقَةً جَارِيَةً مِنْ بَعْدِهِ، أَوْ عِلْمًا يَنْتَفِعُ بِهِ»^(٣).

قال ابن كثير عن معنى هذا الحديث: ((فهذه الثلاثة في الحقيقة هي من سعيه وكده وعمله، كما جاء في الحديث: «إِنْ أَطِيبَ مَا أَكَلَ الرَّجُلُ مِنْ كَسْبِهِ، وَإِنْ وَلَدَهُ مِنْ كَسْبِهِ»^(٤)، والصدقة الجارية كالوقف ونحوه هي من آثار عمله ووقفه، وقد قال تعالى: ﴿ثُمَّ وَوُؤِي وَيُؤِي وَيُؤِي﴾ [يس: ١٢]، والعلم الذي نشره في الناس فاقتدى به الناس بعده هو أيضاً

(١) تفسير سورة النجم لابن عثيمين (ص ٢٤٢).

(٢) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (ص ٦٦٩).

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته (ح ٤٣١٠).

(٤) أخرجه أبو داود في سننه، في كتاب الإجارة، باب في الرجل يفضل بعض ولده (ح ٣٥٢٨)، والنسائي في الكبرى، في كتاب البيوع، باب الحث على الكسب (ج ٤/ص ٤٤، ح ٦٠٤٣)، والإمام أحمد في مسنده (ج ٦/ص ١٩٣)، وابن حبان في كتاب الرضاع، باب النفقة (ج ١٠/ص ٧٢، ح ٤٢٥٩)، والحاكم في المستدرک، في كتاب البيوع (ج ٢/ص ٥٣)، من حديث عائشة. وصححه أبو حاتم وأبو زرعة كما في فيض القدير للمناوي (ج ٢/ص ٢٤٥)، وكذلك الشيخ الألباني في إرواء الغليل (ج ٣/ص ٣٢٩).

ژ ګ ګ ګ ګ ګ ژ [الرحمن: ٢٩] وقد صح أن القلم جف بما هو كائن إلى يوم القيامة. وقوله:
ژ □ □ □ □ □ □ ژ فما بال الإضعاف؟.

فقال الحسين: يجوز ألا يكون الندم توبة في تلك الأمة، ويكون توبة في هذه الأمة؛ لأن الله تعالى خص هذه الأمة بخصائص لم تشاركهم فيها الأمم، وقيل: إن ندم قابيل لم يكن على قتل هابيل ولكن على حمله. وأما قوله: ژ ګ ګ ګ ګ ګ ژ فإنها شئون يديها لا شئون يبتديها^(١). وأما قوله: ژ □ □ □ □ □ □ ژ فمعناه: ليس له إلا ما سعى عدلاً، ولي أن أجزيه بواحدة ألفاً فضلاً. فقام عبد الله وقبل رأسه وسوغ خراجه^(٢).

وليس فقط من فضل الله على عباده أن يضاعف لهم الحسنات، بل يكتب لهم الأجر والمثوبة على أعمال لم يعملوها، ولم يعملها غيرهم لهم^(٣)، فمن فضل الله وإحسانه أن العبد إذا كان يعمل أعمالاً صالحة، وشغله عنها مرض أو سفر فلم يعملها كتب الله له في حال سفره ومرضه مثل ما كتب له في حال صحته وإقامته؛ لقوله ﷺ: «إذا مرض العبد أو سافر كتب له مثل ما كان يعمل مقيماً صحيحاً»^(٤).

(١) جاء عن مجاهد، في قوله: ژ ګ ګ ګ ګ ګ ژ قال: «كل يوم هو يجيب داعياً، ويكشف كرباً، ويجيب مضطراً، ويغفر ذنباً» ينظر: تفسير الطبري (ج ٢٢/ص ٢١٣).

(٢) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٢٠/ص ٥٥)، وتفسير الكشاف (ج ٤/ص ٤٤٨)، والتحرير والتنوير (ج ٢٧/ص ١٣٨).

(٣) كإهداء الثواب.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الجهاد، باب يكتب للمسافر مثل ما كان يعمل في الإقامة (ج ٢٩٩٦)، من حديث أبي موسى الأشعري.

الفصل الرابع: المشكل في السياق أو في موقع الآيات

المبحث الأول:

المشكل في السياق أو في موقع الآيات في سورة آل عمران

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقْوَاهُ وَاللَّهَ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر ابن عاشور: ((أشكل موقع هذه الآية بعد سابقتها وصف نظمها، ومصرف معناها: إلى أي فريق))^(٢).

ثم نقل عن القرطبي قوله: ((إنها أشكل آية في هذه السورة))^(٣).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

يخبر الله سبحانه وتعالى في هذه الآيات عن قول طائفة من اليهود بأنهم قالوا لأتباعهم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقْوَاهُ وَاللَّهَ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ أن يخبرهم بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقْوَاهُ وَاللَّهَ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾، إلا أنه أشكل موقع قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقْوَاهُ وَاللَّهَ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾، فإما أن تكون من جملة كلام الله تعالى فلا بد من تقديرات، وإما أن تكون من جملة كلام اليهود حكاة الله عنهم، وهذا يشكل عليه قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقْوَاهُ وَاللَّهَ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾، فقد جاءت بين الجملتين، وهذه الجملة من الآية أمر من الله لنبيه ﷺ.

إلا أن الآية تبقى محتملة لكل من القولين، وقد ذهب إلى كل واحد من هذين الاحتمالين قوم من المفسرين.

والآية أيضاً لا تخلو من إضمار أو تقدير لكل من الاحتمالين.

قال الواحدي: ((وهذه الآية من مشكلات القرآن، وأصعبه تفسيراً، ولقد تدبرت أقوال أهل التفسير والمعاني في هذه الآية، فلم أجد قولاً يطرد في هذه الآية من أولها إلى آخرها، مع

(١) سورة آل عمران: ٧٣.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٣/ص ٢٨١).

(٣) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٥/ص ١٧٠).

چ چ ژ مبتدأ، وقوله: ژ یچ چژ بدل منه، وقوله: ژ چ چ چ چ ژ خبر بإضمار حرف (لا)، والتقدير: قل يا محمد لا شك أن بيان الله هو أن لا يؤتى أحد مثل ما أوتيتم، وهو دين الإسلام الذي هو أفضل الأديان، وأن لا يحاجوكم -يعني: هؤلاء اليهود- عند ربكم في الآخرة؛ لأنه يظهر لهم في الآخرة أنكم محقون وأنهم مظلون^(١). فتكون "لا" مقدره بعد ژ چژ، أي: لئلا يؤتى، فلذلك صلح دخول ژ چژ في الكلام، وژ یچ ژ بمعنى "حتى".

وقيل: إن المعنى: أن لا يؤتى أحدٌ، وحذفت "لا" لأن في الكلام دليلاً عليها، كما في قوله تعالى: ژ یچ چ چ ديدژ [النساء: ١٧٦]، أي: أن لا تضلوا، وحكي عن المبرد: لا تحذف "لا"، وإنما المعنى: كراهة أن تضلوا، وكذلك هنا كراهة ژ چ چ چ چ ژ، أي: ممن خالف دين الإسلام؛ لأن الله لا يهدي من هو كاذب كفار^(٢).

قال الرازي: ((وهذا التأويل ليس فيه إلا أنه لا بد من إضمار حرف (لا) وهو جائز، كما في قوله تعالى: ژ ديدژ أي: أن لا تضلوا))^(٣). إلا أن ابن عطية ذكر أن هذا القول لا يستقيم مع قراءة ابن كثير بالاستفهام والمد^(٤).

الرابع: يحتمل أن تكون الآية تهيئةً لقلوب المؤمنين، وتشجيعاً لبصائرهم؛ لئلا يشكوا عند تلبس اليهود وتزويرهم في دينهم، والمعنى: أوتيتم من الفضل والدين، ولا تصدقوا أن يحاجكم في دينكم عند ربكم من خالفكم فإنه لا يقدر على ذلك، فإن الهدى هدى الله وإن الفضل بيد الله^(٥).

فكأن قوله: ژ چ چ چ چ چ ژ جواب لكلام سابق محذوف.

الاحتمال الثاني: أنه من جملة كلام اليهود، ومن تنمة قولهم: ژ ق ق ق چ چ ژ، وهو

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٥/ص ٥٠٣)، وتفسير البسيط (ج ٥/ص ٣٥٩)، والمحرر الوجيز (ج ٣/ص ١٦٩)، ومفاتيح الغيب (ج ٨/ص ٢٦٠).

(٢) ينظر: معاني القرآن (ج ١/ص ٢٢٢)، وإعراب القرآن للنحاس (ج ١/ص ٣٨٧).

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٨/ص ٢٦١).

(٤) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٣/ص ١٧٠).

(٥) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٥/ص ١٧٠)، والمحرر الوجيز (ج ٣/ص ١٧٠)، ومفاتيح الغيب (ج ٨/ص ٢٥٩).

قول مجاهد وغيره من أهل التأويل، وقد نقل ابن عطية الإجماع من أهل التأويل على أنه من مقول الطائفة^(١).

وفي بيان هذا القول وجوه:

الوجه الأول: أن قوله: **ث ج ج ج ج ج ج** جملة معترضة في وسط الكلام، وسائر الكلام متصل، وهو خبر من الله أن البيان بيانه والهدى هداة، قالوا: وسائر الكلام بعد ذلك متصل بالكلام الأول، خبر عن قيل اليهود بعضهم لبعض، فمعنى الكلام عندهم: ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم، ولا تؤمنوا أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم، أو أن يحاجوكم عند ربكم، أي: ولا تؤمنوا أن يحاجوكم أحد عند ربكم. قال به مجاهد، والأخفش^(٢).

وذهب إلى هذا الاحتمال ابن كثير، حيث يقول: ((إن اليهود يقولون: لا تظهروا ما عندكم من العلم للمسلمين، فيتعلموه منكم، ويساووكم فيه، ويمتازوا به عليكم لشدة الإيمان به، أو يحاجوكم به عند الله، أي: يتخذوه حجة عليكم مما بأيديكم، فتقوم به عليكم الدلالة وتتركب الحجة في الدنيا والآخرة))^(٣).

الوجه الثاني: قالوا: في الآية تقدم وتأخير.

والتقدير: ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم أو يحاجوكم عند ربكم، قل إن الهدى هدى الله، وأن الفضل بيد الله، قالوا: والمعنى: لا تظهروا إيمانكم بأن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم إلا لأهل دينكم، وأسروا تصديقكم بأن المسلمين قد أوتوا من كتب الله مثل ما أوتيتم، ولا تفسوه إلا إلى أشياعكم وحدهم دون المسلمين؛ لئلا يزيدهم ثباتاً، ودون المشركين؛ لئلا يدعوهم ذلك إلى الإسلام))^(٤).

الترجيح

الذي يظهر أن الأقوال كلها محتملة، لكن منها القريب ومنها البعيد، والذي يظهر لي أن

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٥/ص ٥٠٣)، والمحرر الوجيز (ج ٣/ص ١٦٩).

(٢) ينظر: معاني القرآن للأخفش (ج ١/ص ٤١١)، وإعراب القرآن للنحاس (ج ١/ص ٣٨٧)، وتفسير الطبري

(ج ٥/ص ٥٠٣)، والمحرر الوجيز (ج ٣/ص ١٦٩)، وتفسير القرطبي (ج ٥/ص ١٧٠).

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٢/ص ٦٠).

(٤) ينظر: معاني القرآن للنحاس (ج ١/ص ٣٨٧)، ومفاتيح الغيب (ج ٨/ص ٨٤).

ما ذهب إليه مجاهد -وهو الوجه الأول من الاحتمال الثاني- هو الأظهر، وذلك لأمر منها:

الأول: قد نقل ابن عطية الإجماع من أهل التأويل على أنه من مقول الطائفة من اليهود، وإن كان الإجماع ليس بسديد لما نقله الناس من الخلاف كما ذكر السمين^(١)، إلا أنه هو قول الأغلب، وقد رجح هذا القول ابن جرير، وقال: ((وأولى الأقوال في ذلك بالصواب أن يكون قوله: ز ج ج ج ج ج معترضاً به، وسائر الكلام متسقاً على سياق واحد)).

قال ابن جرير: ((فيكون تأويله حينئذ: ولا تؤمنوا إلا لمن اتبع دينكم، ولا تؤمنوا أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم، بمعنى: لا يؤتى أحد بمثل ما أوتيتم، ز ج ج ج ج ج بمعنى: أو أن يحاكم عند ربكم أحد بآيمانكم؛ لأنكم أكرم على الله منهم بما فضلكم به عليهم).

فيكون الكلام كله خبراً عن قول الطائفة التي قال الله **وَعَلَىٰ** ز پ پ ن ن ذ ذ ن ن ذ ذ ن ن ذ ذ، ثم يكون الكلام مبتدأ بتكذيبهم في قولهم: قل يا محمد للقائلين ما قالوا من الطائفة التي وصفت لك قولها لأتباعها من اليهود ز ج ج ج ج ج إن التوفيق توفيق الله، والبيان بيانه، وإن الفضل بيده يؤتيه من يشاء، لا ما تمنتموه أنتم يا معشر اليهود.

وإنما اخترنا ذلك من سائر الأقوال التي ذكرناها؛ لأنه أصحها معنى، وأحسنها استقامة على معنى كلام العرب، وأشدّها اتساقاً على نظم الكلام وسياقه، وما عدا ذلك من القول فانزعج يعد من الصحة على استكراه شديد للكلام^(٢).

ثانياً: ومما يؤيد هذا الوجه: أن الله أمر نبيه **ﷺ** بأن يرد عليهم بعد هذه الآية، ويخبرهم بأن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء، فهذا مما يدل دلالة تامة بأنهم بدؤوا يعددون لأتباعهم فضائلهم، وأن هذه الأشياء لا تكون إلا لهم، ولن يؤتى أحد مثل ما أوتوا، فالمعنى: أن علماء اليهود قالوا لأتباعهم: لا تصدقوا بأن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم من العلم والحكمة والكتاب والحجة والمن والسلوى وخلق البحر وغيرها من الفضائل والكرامات، أي: أنها لا تكون إلا فيكم، فلا تؤمنوا أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم إلا من تبع دينكم، أي: لا إيمان لهم

(١) ينظر: الدر المصون (ج ٢/ص ٢٥٦).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ٥/ص ٥٠٥).

ولا حجة^(١)، ثم أخبرهم بأن الفضل بيد الله يؤتیه من یشاء من عباده منكم، أو من غيركم. وقد جاء فی الحديث محتجهم عند ربهم، ففي الخبر عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إنما بقاؤکم فیما سلف قبلكم من الأمم كما بین صلاة العصر إلى غروب الشمس، أوتي أهل التوراة التوراة فعملوا حتى إذا انتصف النهار عجزوا فأعطوا قيراطاً قيراطاً، ثم أوتي أهل الإنجيل الإنجيل فعملوا إلى صلاة العصر ثم عجزوا فأعطوا قيراطاً قيراطاً، ثم أوتينا القرآن فعملنا إلى غروب الشمس فأعطينا قيراطين قيراطين، فقال أهل الكتابين: أي ربنا أعطيت هؤلاء قيراطين قيراطين، وأعطينا قيراطاً قيراطاً، ونحن كنا أكثر عملاً. قال: قال الله ﷻ: هل ظلمتكم من أجرکم من شيء؟ قالوا: لا، قال: فهو فضلي أوتيته من أشياء»^(٢).

قال القرطبي: ((فلو علموا أن ذلك من فضل الله لم يحاجونا عند ربنا، فأعلم الله نبيه ﷺ أنهم يحاجونكم يوم القيامة عند ربكم))^(٣).

ثالثاً: قد جرى النظم القرآني كثيراً على مثل هذه الآيات الاستطرادية والاعتراضية، وهذه الجمل الاعتراضية معهودة في القرآن، كآتي الوصية بالوالدين في أثناء موعظة لقمان بعد نهيهِ عن الشرك، وهما قوله تعالى: **رُجِجِ بِنِجْرِ لِقْمَانَ: ١٤** إلى آخر الآية، وبعدها: **رُجِجِ بِنِجْرِ ١٥**.

وفي الجمل المعارضة في القرآن حكم وفوائد يقتضيها تلوين الخطاب لتنبية الأذهان بقصد التأكيد، أو منع السامة وتحديد النشاط في الانتقال، أو التشويق إلى سماع بقية الكلام، فمن المتوقع هنا أن يخطر في بال المسلمين عند سماع ما تقدم من هذه القصة أنهم على حق كما زعموا، فجاء الاعتراض على زعمهم وتدليسهم بقوله: **رُجِجِ بِنِجْرِ ١٥**.

قال الزمخشري: ((فإن قلت: ما فائدة الاعتراض هنا في الآية؟ قلت: معناه أن الهدى

(١) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٥/ص ١٧٠).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب مواقيت الصلاة، باب من أدرك ركعة من العصر قبل الغروب (ح ٥٥٧) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٣) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٥/ص ١٧٠).

(٤) ينظر: تفسير المنار (ج ١٢/ص ٦٠).

(٥) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ٣/ص ٥٦)، وجاء بكلام نفيس في الجمل الاعتراضية في القرآن، وذكر الحكمة من إيراده، ثم ذكر الأمثلة على ذلك.

هدى الله، من شاء أن يلفظ بالكافر حتى يسلم، أو يزيد المسلم ثباتاً على الإسلام، كان ذلك، ولم ينفع كيدكم وحيلكم على المسلمين شيئاً^(١).

(١) ينظر: تفسير الكشاف (ج ١/ص ٣٧٤).

المبحث الثاني:

المشكل في السياق أو في موقع الآيات في سورة النساء

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: **ثَأْبَابُ يَدٍ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ** (١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر ابن عاشور: ((موقع هذه الآية في هذه السورة معضل، وافتتاحها بواو العطف أعضل؛ لاقتضائه اتصالها بكلام قبلها)) (٢).

ثانياً: خرب محل الإشكال

استعضل الطاهر مناسبة ذكر آية عقوبة فاحشة الزنا عقب آيات المواريث، وحراسة أموال اليتامى، وهما حكمان مستقلان، ولدقة هذه المناسبة نجد كثيراً من المفسرين تناولها بالإيضاح والبيان بخلاف بقية الآيات.

قال الطاهر: ((موقع هذه الآية في هذه السورة معضل، وافتتاحها بواو العطف أعضل لاقتضائه اتصالها بكلام قبلها)).

ثالثاً: دفع الإشكال

اعلم أن علم المناسبات يحتاج إلى تدبر وتفكير، لا إلى تكلف وتعسف، وهو علم لا بد منه، ولا غنى عنه لأي مفسر؛ لأنه يعين على فهم المعنى، والترجيح بين الآراء، ومعرفة المقاصد العامة للآيات والصور، وغير ذلك من فوائد، قال الإمام الرازي -رحمه الله-: ((علم المناسبات علم عظيم، أودع فيه كثير من لطائف القرآن وروائعه، وهو أمر معقول، إذا عرض على العقول تلقتة بالقبول)) (٣).

والمناسبة قد تكون واضحة جلية، وقد تحتاج إلى تأمل دقيق وتدبر عميق، فإذا خفيت

(١) سورة النساء: ١٥.

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

(٣) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ١/ص ٣٥).

المناسبة فلا ينبغي إنكارها ونفيها^(١).

قال الإمام الزركشي في البرهان: ((قال بعض مشايخنا المحققين: قد وهم من قال: لا يطلب للآي الكريمة مناسبة؛ لأنها حسب الوقائع المتفرقة.

وفصل الخطاب أنها على حسب الوقائع تنزيلاً، وعلى حسب الحكمة ترتيباً، فالمصحف كالصحف الكريمة على وفق ما في الكتاب المكون مرتبة سورة كلها وآياته بالتوقيف، وحافظ القرآن العظيم لو استفتى في أحكام متعددة أو ناظر فيها أو أملاها لذكر آية كل حكم على ما سئل، وإذا رجع إلى التلاوة لم يتل كما أفتى، ولا كما نزل مفرقاً، بل كما أنزل جملة إلى بيت العزة، ومن المعجز البين أسلوبه ونظمه الباهر فإنه كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير)).

ثم قال: ((والذي ينبغي في كل آية أن يبحث أول كل شيء عن كونها مكملة لما قبلها، أو مستقلة، ثم المستقلة ما وجه مناسبتها لما قبلها، ففي ذلك علم جم، وهكذا في السور يطلب وجه اتصالها بما قبلها وما سيقت له))^(٢).

فمن هذا القاعدة التي سطرها الزركشي يتعين على أن أوضح مناسبة هذه الآية لما قبلها لدقة خفائها، وهل هذه الآية مكملة لحكم الآية التي قبلها، أم أنها مستقلة عنها؟ وإن كانت مستقلة فما وجه ذلك؟

استشكل الطاهر العطف في الآية وقال: ((وافتحها بواو العطف أعضل؛ لاقتضائه اتصالها بكلام قبلها)).

فيرى الطاهر أن الآية مكملة للآيات السابقة في أول السورة، وكأن آيات الموازيث حكم

(١) أنكر الإمام الشوكاني الخوض في علم المناسبات حيث يقول: ((اعلم أن كثيراً من المفسرين جاؤوا بعلم متكلف، وحاضوا في بحر لم يكلفوا سباحته، واستغرقوا أوقاتهم في فن لا يعود عليهم بفائدة، بل أوقعوا أنفسهم في التكلف بمحض الرأي المنهي عنه في الأمور المتعلقة بكتاب الله سبحانه، وذلك أنهم أرادوا أن يذكروا المناسبة بين الآيات القرآنية)).

وليس هذا مقام الرد على رأي الشوكاني، لكن أحيل القارئ إلى بحث للشيخ الأستاذ الدكتور: أحمد بن محمد الشرقاوي، عضو هيئة التدريس في الجامعة الإسلامية، بعنوان: "موقف الشوكاني في تفسيره من المناسبات"، وقد رد الدكتور على موقف الشوكاني جملة وتفصيلاً، بل ذكر نماذج للشوكاني في تفسيره أورد فيها بعض المناسبات.

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ١/ص ٣٨).

معترض بين أحكام النكاح.

يقول الطاهر: ((الواو عاطفة لحكم تشريع عقب تشريع، ومناسبة ذلك هي الرجوع إلى أحكام النساء، فإن الله لما ذكر أحكاماً من النكاح إلى قوله: **ثُمَّ لَكُمْ مِنْهَا مَوَازِينُ** [النساء: ٤]، وما النكاح إلا اجتماع الرجل والمرأة على معاشرة عمادها التآنس والسكون إلى الأثنى، ناسب أن يعطف إلى ذكر أحكام اجتماع الرجل بالمرأة على غير الوجه المذكور فيه شرعاً، وهو الزنا المعبر عنه بالفاحشة))^(١).

إلا أن أغلب المفسرين والمعربين يرون أن هذه الآية مستقلة عن سابقتها، وهو كلام مستأنف مسوق للشروع في أحكام الزانية، وأن هذه الواو استثنائية وليست بعاطفة^(٢). إلا أنه قد تعددت توجيهاتهم في مناسبة حكم هذه الآية لسابقتها، على النحو الآتي:

الأول: إن علاقة هذه الآية بآية المواريث علاقة تعقيب، وذلك إن الوارث لهذا المال جاء من نكاح شرعي، وإن من أفحش العصيان الزنا، وكان الفساد في النساء أكثر، والفتنة بهن أكبر، والضرر منهن أخطر، فخشى أن يدخلن على الرجال من يرث منهم من غير أولادهم، وأخذ الحيطة في حفظ الأنساب، وقدمهن في الذكر في قوله: **ثُمَّ لَكُمْ مِنْهَا مَوَازِينُ** [النساء: ١٥] اهتماماً بزجرهن وردعهن. قال به البقاعي^(٣).

ثانياً: أنه تعالى لما ذكر في الآيات المتقدمة الأمر بالإحسان إلى النساء، ومعاشرتهن بالجميل، وإيصال صدقاتهن إليهن، وميراثهن مع الرجال، وقد كن لا يورثن في الجاهلية، ضم إلى ذلك التخليط عليهن فيما يأتيه من الفاحشة، لئلا يتوهمن أنه يسوغ لهن ترك التعفف، أو أن من الإحسان إليهن أن لا تقام عليهن الحدود؛ فيصير ذلك سبباً لوقوعهن في أنواع المفاسد، ذكر هنا التشديد عليهن فيما يأتيه من الفاحشة، وهو في الحقيقة إحسان إليهن؛ إذ الإحسان في الدنيا تارة يكون بالثواب، وأخرى بالزجر والعقاب، لكف العاصي عن

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

(٢) ينظر: إعراب القرآن وبيانه (ج ٢/ص ١٨١)، وإعراب القرآن الكريم للدعاس (ج ١/ص ١٨٨)، والجدول في إعراب القرآن (ج ٤/ص ٤٦٢).

(٣) ينظر: نظم الدرر (ج ٢/ص ٢٢٥).

العصيان الذي يوقعه في الدمار^(١).

قال الرازي: ((كما أن الله تعالى يستوفي لخلقه فكذلك يستوفي عليهم، وأنه ليس في أحكامه محاباة، ولا بينه وبين أحد قرابة، وأن مدار هذا الشرع الإنصاف والاحتراز في كل باب عن طرفي الإفراط والتفريط))^(٢).

الترجيح

إن الأقوال السابقة كلها معتبرة، لكن الأقرب والذي يظهر لي أن مناسبة هذه الآية هو الاستمرار في التشريعات المتصلة بهذا الموضوع، ومن عادة القرآن الكريم أن يمزج بين الأحكام ويقرن بينها لبيان أنها منظومة واحدة يجب تطبيقها كافة حتى تؤتي ثمارها، ويتحقق الامتثال التام والتسليم المطلق لحكم الله تعالى، فلمَّا ذكر بعض الأحكام المتعلقة بالنساء إثر بيان أحكام الموارث، شرع في بيان أحكام الحدود في جريمة الزنا، وأحكام النكاح والمحرمات منهنَّ، ثم أعقبه بالتحذير من عادات الجاهلية من ظلم النساء وأكل مهورهن، وعدم معاملتهن المعاملة الإنسانية الشريفة... فهو تشريع عقب تشريع^(٣).

قال الألوسي: ((ويلحظ شيء من التناسب الموضوعي بين هذه الآيات وما بعدها من الآيات المتصلة بمعاملة النساء والأنكحة المحرمة والمحللة وبين الآيات السابقة، بحيث يرد في البال أنها استمرار في التشريعات المتصلة بهذا الموضوع))^(٤).

وقد ربط سيد قطب في الظلال موضوعات آيات هذه السورة بكلام جميل حيث يقول عند هذه الآية: ((مضى الشوط الأول من السورة يعالج تنظيم حياة المجتمع المسلم واستنقاذه من رواسب الجاهلية بإقامة الضمانات لليتامى وأموالهم وأنفسهم في محيط الأسرة، وفي محيط الجماعة يعالج نظام التوارث في المحيط العائلي، ويرد تلك الضمانات وهذا النظام إلى مصدرهما الأساسي: وهو ألوهية الله للبشر، وربوبيته للناس، وإرادته من خلقهم جميعاً من

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٩/ص ٥٢٧)، وتفسير القرطبي (ج ٦/ص ١٣٦)، والبحر المحيط (ج ٣/ص ٤٥٥)، وفتح القدير (ج ١/ص ٥٦٢).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٩/ص ٥٢٧).

(٣) أشار إلى نحو هذا القول أبو السعود في تفسيره (ج ٢/ص ٥١)، والألوسي في روح المعاني (ج ٢/ص ٤٤٣).

(٤) ينظر: روح المعاني (ج ٢/ص ٤٤٣).

نفس واحدة، وإقامة المجتمع الإنساني على قاعدة الأسرة، وعلى أساس التكافل، وردهم في كل شؤون حياتهم إلى حدود الله وعلمه وحكمته، ومجازاتهم على أساس طاعته في هذا كله أو معصيته.

فأما هذا الشوط الثاني: فيمضي في تنظيم حياة المجتمع المسلم، واستنقاذه من رواسب الجاهلية، بتطهير هذا المجتمع من الفاحشة، وعزل العناصر الملوثة التي تقارفها من الرجال والنساء، مع فتح باب التوبة لمن يشاء من هذه العناصر أن يتوب ويتطهر، ويرجع إلى المجتمع نظيفاً عفيفاً.

ثم باستنقاذ المرأة مما كانت ترزح تحته في الجاهلية من خسف وهوان، ومن عسف وظلم، حتى تقوم الأسرة على أساس سليم ركين، ومن ثم يقوم المجتمع -وقاعدته الأسرة- على أرض صلبة، وفي جو نظيف عفيف، وأخيراً ينظم جانباً من حياة الأسرة، ببيان المحرمات في الشريعة الإسلامية، وبيان ما وراءهن من الحلال، وبهذا البيان ينتهي هذا الشوط، وينتهي هذا الجزء كذلك^(١).

ويقال أيضاً: لما تحدثت الآيات السابقة عن حفظ المال استطرد السياق إلى الحديث عن حفظ العرض، فالعرض والمال من المقاصد العامة لشريعة الإسلام، وحفظهما من الضروريات الخمس.

(١) ينظر: في ظلال القرآن (ج ١/ص ٥٩٨).

تكسبون، وكيف يغفل عن أعمالكم، أو يترك مجازاتكم عليها، وهو غير غافل عن عمل شيء دب على الأرض صغير أو كبير، ولا عمل طائر طار بجناحيه في الهواء؟، بل جعل ذلك كله أجناساً مجنسة، وأصنافاً مصنفة، تعرف كما تعرفون، وتتصرف فيما سخرت له كما تتصرفون، ومحفوظ عليها ما عملت من عمل لها وعليها، ومثبت كل ذلك من أعمالها في أم الكتاب، ثم إنه -تعالى ذكره- مميتها، ثم منشرها ومجازيها يوم القيامة جزاء أعمالها.

يقول: فالرب الذي لم يضيع حفظ أعمال البهائم والدواب في الأرض والطير في الهواء، حتى حفظ عليها حركاتها وأفعالها، وأثبت ذلك منها في أم الكتاب، وحشرها ثم جازاها على ما سلف منها في دار البلاء، أخرى أن لا يضيع أعمالكم، ولا يفرط في حفظ أفعالكم التي تحترحونها أيها الناس، حتى يحشركم فيجازيكم على جميعها، إن خيراً فخييراً وإن شراً فشرّاً؛ إذ كان قد خصكم من نعمه وبسط عليكم من فضله ما لم يعم به غيركم في الدنيا، وكنتم بشكره أحق، ومعرفة واجبه عليكم أولى؛ لما أعطاكم من العقل^(١).

الثالثة: أن الرابط بين الآيتين التدبر.

ف قيل: لو أنهم تأملوا تلك الآيات الكونية، وتدبروها ما طلبوا الآيات والمعجزات من النبي

ﷺ.

فإن ذكر هذه الآية عقيب قوله: **ث ن ن ذذت ت تذت ت ذذت ف فذف ف فذف ف فذز** فيها إجابة على التحدي باستنزال الآية بما هو أولى، فالكفار يتحدثون النبي ﷺ باستنزال آية، والقرآن يلفت نظرهم إلى آيات الله العظيمة الماثلة لأعينهم في السماء والأرض والإنسان والدواب والطير، فمن لم يؤمن بالله واستحقاقه للعبادة وحده وعظمته بما يراه من هذه الآيات لا يؤمن بأية آية أخرى، ولا سيما أن الإيمان بذلك يتوقف على سلامة العقل، والرغبة في الحق، والنية الحسنة، ولا ينبغي أن يكون متوقفاً على معجزات خارقة وعابرة.

ف الله ينبهم على أعظم الآيات، وأدلها على صدق رسول الله ﷺ، وهو الكتاب الذي يتضمن بيان كل شيء، ولم يفرط فيه من شيء، ثم ينبهم بأنهم أمة من جملة الأمم التي في السماوات والأرض، وهذا يتضمن الأمر بالتدبر لما في الوجود حولهم من دلائل الهدى وموجبات الإيمان لو تدبروه وعقلوه، والتعريف بوجود الخالق وكمال قدرته وعلمه وسعة ملكه

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ٩/ص ٢٣١).

وكثرة جنوده والأمم التي لا يحصيها غيره^(١).

قال ابن الأثيري: ((وموضع الاحتجاج من هذه الآية أن الله ركب في المشركين عقولاً، وجعل لهم أفهاماً، ألزمهم بها أن يتدبروا أمر الرسول ﷺ، كما جعل للدواب والطير أفهاماً يعرف بها بعضها إشارة بعض، وهدى الذكر منها لإتيان الأنثى، وفي ذلك دليل على نفاذ قدرة المركب ذلك فيها))^(٢).

وقال ابن عطية: ((المعنى في هذه الآية: ج ج ج ج ج ج ج ج التنبيه على آيات الله الموجودة في أنواع مخلوقاته))^(٣).

قال الزمخشري: ((فإن قلت: فما الغرض في ذكر ذلك؟ قلت: الدلالة على عظم قدرته، ولطف علمه، وسعة سلطانه، وتدييره تلك الخلائق المتفاوتة الأجناس المتكاثرة الأصناف، وهو لما لها وما عليها مهيم على أحوالها، لا يشغله شأن عن شأن، وأن المكلفين ليسوا مخصوصين بذلك دون من عداهم من سائر الحيوان))^(٤).

الرابعة: أن الرابط بين الآيتين العلم بالمصلحة.

ف قيل: إن الله أعلم بمصلحة عباده؛ لأجل ذلك لم يحقق لهم ما طلبوا، ومن الأدلة على ذلك هذه الدواب، قد عمها الله بالفضل، وهداها إلى ما فيه مصلحتها، أي: فبعد أن أبان سبحانه فيما سلف أنه قادر على أن ينزل الآيات إذا رأى من الحكمة والمصلحة إنزالها، ولا ينزلها للتشهي والهوى كما يراه المقترحون من أولئك الضالين المكذابين - ذكر ما هو كالدليل على ذلك، فأرشد إلى عموم قدرته تعالى، وشمول علمه وتدييره، وأن كل ما يدب على وجه الأرض أو يطير في الهواء فهو مشمول بفضله ورحمته، فلو كان في إظهار هذه المعجزات مصلحة للمكلفين لفعّلها، ولا امتنع أن ينخل بها؛ إذ ترونها لم ينخل على شيء من الحيوان بمنافعها ومصالحها.

قال الرازي: ((المقصود أن عناية الله حاصله لهذه الحيوانات، فلو كان إظهار آية ملجئة

(١) ينظر: نظم الدرر (ج ٧/ص ١٠٤).

(٢) ينظر: البحر المحيط (ج ٤/ص ٥٠٠).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٢/ص ٢٨٩).

(٤) ينظر: تفسير الكشاف (ج ٢/ص ٢١).

مصلحة، لأظهرها فيكون كالدليل على أنه تعالى قادر على أن ينزل آية^(١).

قال ابن القيم: ((إن سر اقتران قوله تعالى: **تَجِدُ الْجِبَّ جُجَجًا وَجِجًا وَجِجًا** في قوله تعالى: **ثُمَّ نَزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُسَدِّدًا وَمَا يَكُونُ لَكُمْ مِنْهُ عِلْمٌ مِنْ غَيْرِ الْحَقِّ وَقَدْ أُفِيضْنَا إِلَى قُلُوبِ غُلَامٍ فَمَا يَتْلُونَ مِنْ آلِ انبِيَاءٍ لَسَوْفَ أُنزِلُ سَحَابٌ مُمِدَّةٌ لِلْحَبِّ نُحَيْثُ يَحْكُمُونَ لِغَيْرِنَا وَمَا نَزَّلْنَا بِهَذَا الْقُرْآنِ فَجْأَةً لِيُنزِلَ عَلَى الْقَوْمِ لِيَعْلَمُوا أَنَّ هَذَا الْقُرْآنَ خَلِقَ كُلَّ شَيْءٍ وَأَنَّهُ بِشِئْنِ رَبِّهِمْ عَلِيمٌ** في قوله تعالى: **وَمَا يَكُونُ لَكُمْ مِنْهُ عِلْمٌ مِنْ غَيْرِ الْحَقِّ** جاء في معرض الجواب لهم عن هذا السؤال، وفيها إشارة إلى إثبات النبوة، وأن من لم يهمل أمر كل دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه بل جعلها أمماً وهداها إلى غاياتها ومصالحها وكيف لا يهديكم إلى كمالكم ومصالحكم^(٢).

الخامسة: أن الرابط بين الآيتين هو إثبات البعث.

فكما أن البعث حاصل في حق الناس، فهو أيضاً حاصل في حق البهائم .

قال القاضي: ((إنه تعالى لما قدم ذكر الكفار، وبين أنهم يرجعون إلى الله ويحشرون، بين أيضاً بعده بقوله: **تَجِدُ الْجِبَّ جُجَجًا وَجِجًا** في أنهم يحشرون، والمقصود بيان أن الحشر والبعث كما هو حاصل في حق الناس، فهو أيضاً حاصل في حق البهائم^(٣).

الترجيح

الذي يظهر لي أن كل هذه المناسبات ظاهرة جلية متقاربة، فلما حكى تعالى عن هؤلاء قولهم: **تَجِدُ الْجِبَّ جُجَجًا وَجِجًا** ولم يعتبروا ما نزل من الآيات، أجبوا: بأن القدرة سالحة لإنزال آية، كما هو مشاهد في الآيات الكونية من الدواب والطيور، لكن المصلحة تقتضي عدم إنزال الآيات التي تريدونها، والله لا يظهر من الآيات إلا ما فيه المصلحة لعباده، كما أظهر لكم هذه الآيات من الأمم التي هي أمثالكم من الدواب والطيور، فتدبروا ذلك، واعلموا أن هذه الدواب محشورة إلى ربها، فأنتم من باب أولى ستحشرون.

وهذا كله متضمن التهديد لمن خالف أمره واستكبر وعاند، ورحمة لمن أراد الله هدايتهم؛ لأنه لو أنزل الآيات التي طلبوها، ثم لم يؤمنوا فإنهم سيهلكون، وكذلك رحمة بمن سيخرج من أصلاهم بأن يعبدوا الله وحده.

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١٢/ص ٥٢٣).

(٢) ينظر: بدائع الفوائد (ج ٢/ص ٤٤٧).

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١٢/ص ٥٢٣).

قال الغزالي: ((وأنا أعجب إذا كان النظام الكوني لا يدل على الله، فهل خرق هذا النظام أحياناً هو الذي يدل على الله!!))^(١).

(١) ينظر: نحو تفسير موضوعي (ص ٩٧).

المبحث الرابع:

المشكل في السياق أو في موقع الآيات في سورة الإسراء

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَاءَ الَّذِينَ يَدِينُونَ﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر ابن عاشور: ((موقع هذه الآية هنا غامض ... ولم يأت فيها المفسرون بما ينثلج له الصدر))^(١).

ثانياً: تخريب محل الإشكال

يقول تعالى: ﴿ثُمَّ ذُنُوبُهُمْ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾^(٢) ﴿ثُمَّ جَاءَ الَّذِينَ يَدِينُونَ﴾^(٣).

ذكر المعربون أن (الواو) في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَاءَ الَّذِينَ يَدِينُونَ﴾، فلذا يتبادر إلى الذهن أن الآية هنا منقطعة عن الآيات السابقة لها؛ لأجل ذلك قال الطاهر: ((موقع هذه الآية غامض)).

فلا بد من قرينة معنوية تؤذن بالربط، فأية المطلب تبين حال الإنسان وما فيه من عجلة، والآيات السابقة تبين حال القرآن وعظمته وكماله وما فيه من بشارة وندارة، فقد لا يكون الارتباط ظاهراً لأول وهلة، إلا أن بعض المفسرين ذكروا أوجهاً في الربط بين الآيات، اعتبرها الطاهر بأنها أوجه لا ينثلج له الصدر.

ثالثاً: دفع الإشكال

ليس من اللازم أن تكون الآيتان أو الآيات متماثلة كل التماثل، بل ربما يكون بينها تضاد، أو تباعد في المعنى، المهم أن هناك صلة أو رابط ما يربط بين الآيتين، أو يقارب بينهما، سواء توصل إليها العلماء أم لا، فقد تظهر أحياناً، وتختفي أحياناً أخرى، وفي هذا

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٥/ص ٤٢).

(٢) ينظر: إعراب القرآن وبيانه للدرويش (ج ٥/ص ٣٩٩)، وإعراب القرآن الكريم للدعاس (ج ٢/ص ١٨٤)، والجدول في إعراب القرآن (ج ١٥/ص ١٨).

بجال تتسابق فيه أفهام المفسرين، كل بحسب ما ظهر له من معنى للآية.

وقد ذكر المفسرون في تفسير هذه الآية مناسبات وجيهة ذكروها في ثنايا كتبهم، ولم يذكر الطاهر سبب عدم اثلاج صدره لتلك الأوجه في مناسبة الآية، مع العلم بأنه ذكر قولاً قريباً من أقوال المفسرين.

تتلخص أقوالهم في توجيه مناسبة هذه الآية إلى ما سبقها في ثلاثة أوجه:

الوجه الأول في الربط بين الآيتين: إذا كان (الإنسان) في قوله تعالى: **ث ج ج ج ج**،

يراد به نوع من أنواع الإنسان، وهو الكافر.

فتكون مناسبة الآية لسابقتها -وهي قوله تعالى: **ث ذ ذ ت ت ذ ذ ت** أنها اشتملت على بشارة وإنذار، ثم عقبته بقوله: **ث ج ج ج ج ج** لأن الكفار إذا سمعوا الوعيد والإنذار يستهزئون به ويقولون: متى هذا الوعد إن كنتم صادقين، وإنما فعلوا ذلك جهلاً أو اعتقاداً منهم أن النبي ﷺ كاذب فيما يقول وفيما جاء به من قرآن، أو أن الكفار حينما سمعوا ما احتوته الآيتان السابقتان من بشرى للمؤمنين وعذاب للكافرين، تحدوا النبي ﷺ بتعجيل العذاب على عاداتهم، فنزلت الآية للرد عليهم، فعطف هذا الكلام على ما سبق تنبيهاً على أن لذلك الوعد أجلاً مسمى، فالمراد بالإنسان الإنسان الذي لا يؤمن بالآخرة، كما هو في قوله تعالى: **ث ذ ذ ت ت ذ ذ ت ذ ذ ف ف ذ ذ ف ف ذ ذ ف ف ذ ذ ف** [مريم: ٦٦-٦٧]، وإطلاق الإنسان على الكافر كثير في القرآن. قال به الطاهر^(١).

وقد ذكر جمع من المفسرين أن هذه الآية نزلت في الضر بن الحارث، كان يدعو ويقول:

اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب^(٢).

فأجاب الله دعاءه وضربت رقبتة، وكان بعضهم يقول: ائتنا بعذاب الله، وآخرون: متى

هذا الوعد جهلاً منهم واعتقاداً أن محمداً ﷺ كاذب^(٣).

الوجه الثاني: أن (الإنسان) في الآية يراد به الجنس.

(١) التحرير والتنوير (ج ١٥/ص ٤٢).

(٢) ينظر: تفسير القرطبي (ج ١٣/ص ٣٥)، ، وزاد المسير (ج ٥/ص ١٣) عن مقاتل، وهو منسوب إلى ابن عباس كما في تنوير المقباس (ج ١/ص ٢٩٥).

(٣) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج ١٢/ص ٢٢٠).

فتكون المناسبة: لما بين الله أن القرآن كافٍ في الهداية، ذكر أن الإنسان قد يعدل عن التمسك بأحكامه فقال: **ژ چ چ ژ**.

قال الرازي: ((اعلم أن وجه النظم هو أن الإنسان بعد أن أنزل الله عليه القرآن وخصه بهذه النعمة العظيمة والكرامة الكاملة، قد يعدل عن التمسك بشرائعه والرجوع إلى بياناته، ويقدم على ما لا فائدة فيه، فقال: **ژ چ چ چ چ چ چ**)).^(١)

فهذا الإنسان لا يهتدي بهدي القرآن، فهو متروك لهوى نفسه، فهو إنسان عجول جاهل بما ينفعه وما يضره، مندفع لا يضبط انفعالاته ولو كان من ورائها الشر له، **ژ چ چ چ**.

فقد يدعو الإنسان على نفسه بالعذاب، أو على ولده وماله بالشر، فيقول: اللهم أهلكه والعنه عند ضجره وغضبه، كدعائه بالخير، يقول: كدعائه ربه بأن يهب له العافية، ويرزقه السلامة في نفسه وماله وولده، يقول: فلو استجيب له في دعائه على نفسه وماله وولده بالشر كما يستجاب له في الخير هلك، ولكن الله بفضله لا يستجيب له في ذلك^(٢). وهذا من جهل الإنسان وعجلته وعدم اهتدائه بالقرآن الذي يهدي للتي هي أقوم.

الوجه الثالث: بيان للفرق بين حال القرآن وحال الإنسان.

فالقرآن: يهدي ويدعو للتي هي أقوم في جميع الحالات.

أما الإنسان: فإنه قد يدعو للتي هي ألوم في بعض الأحيان، فتجده يستعجل العقوبة، أو يدعو على نفسه وولده.

قال البقاعي: ((ولما ذكر سبحانه ما لكلامه من الدعاء إلى الأقوم، أتبعه ما عليه الإنسان من العوج الداعي له إلى العدول عن التمسك بشرائعه القويمة، والإقدام على ما لا فائدة فيه، تنبيهاً على ما يجب عليه من التأني للنظر فيما يدعو إليه نفسه، ووزنه بمعيار الشرع)).^(٤)

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٠/ص ٣٠٤).

(٢) ينظر: في ظلال القرآن (ج ٤/ص ٢٢١٥).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٤/ص ٥١٢).

(٤) ينظر: نظم الدرر (ج ٤/ص ٣٦٥).

وأما الموضوع الثاني: فالإنسان مراد به الجنس؛ لأنه المناسب للتذييل، وفي نوع الإنسان الاستعجال.

لكن توحيد سياق الآية أولى من تفريقه، أما ما ورد في بعض الآثار بأنها نزلت في النضر بن الحارث، فإن ذلك لم يثبت من طريق صحيح، وإن صح ذلك فيراد به التمثيل لا الحصر. فتكون المناسبة: أن الكافر يستعجل العقوبة وإنزال العذاب، وذلك بسبب تكذيبه للقرآن الهادي للتي هي أقوم.

وأما المؤمن فإنه قد يدع على نفسه، أو يستعجل رزقه وأجله، فيخشى عليه أن يدركه الشر بسبب استعجاله وعدم استهدائه بالقرآن القويم، فمن لم يتمسك بذلك ويهتدي بهدي القرآن تجده يدعو على نفسه بالشر، إما بأقواله أو أفعاله المخالفة لأوامر الله. أو يقال: إن القرآن يدعو الإنسان إلى الخير، وإلى التي هي أقوم في كل شيء، وهو المقصود الأول بهذه الهداية، والتي من مجالاتها تهذيب أخلاقه، وترشيد طبائعه التي منها العجلة وعدم التريث، وجاءت الآية ناهية عن ذلك.

المبحث الخامس:

المشكل في السياق أو في موقع الآيات في سورة الحج

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ ١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠ ﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((موقع هذه الآية غامض))^(١).

ثانياً: تحريم محل الإشكال

وجه الإشكال مجيء قوله تعالى: ﴿ ١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠ ﴾ بعد قوله تعالى: ﴿ ١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠ ﴾.

وكثير من المفسرين نقلوا أن هذه الآية نزلت في الذين أخبر الله عنهم قبل هذه الآية بقوله: ﴿ ١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠ ﴾. فقد جاء في سبب النزول: أن ناساً من العرب كانوا يأتون رسول الله ﷺ، فيقولون: نحن على دينك، فإن أصابوا معيشةً، ونُتجت خيلهم، وولدت نساؤهم الغلمان اطمأنوا وقالوا: هذا دين حق، وإن لم يجز الأمر على ذلك، قالوا: هذا دين سوء، فينقلبون عن دينهم، فنزلت هذه الآية^(٢).

قال ابن الجوزي: ((وهذا معنى قول ابن عباس، وبه قال الأكثر))^(٣).

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

(٢) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره كما في فتح الباري (ج ٨/ص ٤٤٣)، وابن مردويه في تفسيره كما في الدر المنثور (ج ١٠/ص ٤٢٨).

وجاء نحو هذا الحديث عند البخاري في كتاب التفسير، باب ﴿ ١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠ ﴾، قال: ((﴿ ١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠ ﴾))، قال: ((﴿ ١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠ ﴾))، قال: ((هذا دين سوء)).

(٣) ينظر: زاد المسير (ج ٥/ص ٢٨١).

المبحث السادس:

المشكل في السياق أو في موقع الآيات في سورة يس

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: **رُؤُوسٍ يَبْرِئُهُ رُؤُوسٌ**

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر ابن عاشور: ((قد يلوح في بادئ الرأي أن موقع هذه الآية كالغريب عن السياق))^(١).

ثانياً: تحريف محل الإشكال

ذكر المفسرون المناسبة بين الآيات في قوله تعالى: **رُؤُوسٌ تَدْعُهُمْ هَاهُنَا بِهَاهُنَا هَاهُنَا هَاهُنَا** **رُؤُوسٌ تَدْعُهُمْ هَاهُنَا بِهَاهُنَا هَاهُنَا هَاهُنَا** وهي واضحة جلية، والطاهر لم يستشكل موقع هذه الآية، وإنما ذكر أن المفسرين نحو منحى في التوجيه لهذه الآية غير مراد، وكل هذه التفسيرات والتوجهات على حسب رأيه بعيد عن نظم الكلام، ثم قال: ((والذي دفع المفسرين إلى ذلك هو ما ألفه الناس من إطلاق التعمير على طول عمر المعمر، فلما تأولوه بهذا المعنى ألحقوا تأويل **رُؤُوسٌ تَدْعُهُمْ هَاهُنَا بِهَاهُنَا هَاهُنَا هَاهُنَا** ما يناسب ذلك، فقالوا في مناسبة الآية لما قبلها: موقعها موقع الاستدلال على أن قدرة الله تعالى لا يستصعب عليها طمس أعينهم، ولا مسخهم، كما غير خلقة المعمرين من قوة إلى ضعف))^(٢).

ثالثاً: دفع الإشكال

القول في المناسبات بين الآيات يحتاج إلى فهم المعنى الإجمالي لها. فلنبدأ بمعنى الآيات: ذهب جمهور المفسرين إلى أن معنى قوله تعالى: **رُؤُوسٌ تَدْعُهُمْ هَاهُنَا بِهَاهُنَا هَاهُنَا هَاهُنَا** ولو نشاء لعاقبتناهم على كفرهم، فطمسنا على

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٣/ص ٥٤).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٣/ص ٥٤).

أعينهم، فصيرناهم عمياً لا يبصرون طريقاً، ولا يهتدون له، ولو نشاء كذلك لمسخناهم في المكان الذي اجترؤوا فيه على المعصية، فأقعدنا هؤلاء المشركين من أرجلهم في منازلهم ث و ث و ث و ث و يقول: فلا يستطيعون أن يمشوا أمامهم، ولا أن يرجعوا وراءهم، ث و ث و ث و فنمد له في العمر ث ي ي ب نرده إلى مثل حاله في الصبا من الهرم والكبر، وذلك هو النكس في الخلق، فيصير لا يعلم شيئاً بعد العلم الذي كان يعلمه، ث و ث و ث و أفلا يعقل هؤلاء المشركون قُدرة الله على ما يشاء بمعاينتهم ما يعاينون من تصرفه خلقه فيما شاء وأحب من صغر إلى كبر، ومن تنكيس بعد كبر في هرم^(١).

وبعد هذا المعنى الإجمالي للآيات أنتقل إلى توجيهات المفسرين في الربط بين الآيات، فقد ذكروا جملة من التوجيهات، منها ما يلي:

التوجيه الأول: اختار الطاهر أن الجملة في قوله تعالى: ث و ث و ث و عطفاً على جملة ث و ث و ، فهي جملة شرطية عطفت على جملة شرطية، فالمعطوف عليها جملة شرط امتناعي، والمعطوفة جملة شرط تعليلي، والجملة الأولى أفادت إمهالهم والإملاء لهم، والجملة المعطوفة أفادت إنذارهم بعاقبة غير محمودة، ووعيدهم بحلولها بهم، أي: إن كنا لم نمسخهم ولم نطمس على عيونهم فقد أبقيناهم ليكونوا مغلوبين أذلة، فمعنى ث و ث و ث و : من نعمره منهم، فالتعمير بمعنى الإبقاء، أي: من نبقية منهم ولا نستأصله منهم، أي: من المشركين فنجعله بين الأمم دليلاً، فالتعمير المراد هنا كالتعمير الذي في قوله تعالى: ث ب ث و ث و ث و ث و ث و ث و [فاطر: ٣٧]، بأن معناها: ألم نبقكم مدة من الحياة تكفي التأمل، وهو المقدر بقوله: ث و ث و ث و ث و ، وليس المراد من التعمير فيها طول الحياة وإدراك الهرم كالذي في قولهم: فلان من المعمرين، فإن ذلك لم يقع بجميع أهل النار الذين خوطبوا بقوله: ث ب ث و ث و ^(٢).

الثاني: ما ذكره كثير من المفسرين، وهو: لما ذكر سبحانه وتعالى الطمس والمسح على تقدير المشبه، ذكر تعالى دليلاً على باهر قدرته في تنكيس المعمر، وأن ذلك لا يفعله إلا هو تعالى، فتنكيسه وجعله على عكس ما خلقه أولاً، وهو أنه خلقه على ضعف في جسد

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٩/ص ٤٧٧)، وتفسير البغوي (ج ٧/ص ٢٥)، وتفسير القرطبي (ج ١٧/ص ٤٧٧)،

وتفسير ابن كثير (ج ٦/ص ٥٨٧).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٣/ص ٥٤).

وخلو من عقل وعلم، ثم جعله يتزايد وينتقل من حال إلى حال، إلى أن يبلغ أشده وتستكمل قوته، ويعقل ويعلم ما له وما عليه، فإذا انتهى نكسه في الخلق، فيتناقص حتى يرجع في حال شبيهة بحال الصبا في ضعف جسده وقلة عقله وخلوه من الفهم، كما ينكس السهم فيجعل أعلاه أسفله، وفي هذا كله دليل على أن من فعل هذه الأفعال قادر على مسخ الكفار، كما قدر على تنكيس الإنسان إذا هرم^(١).

ثالثاً: قالوا: إن الذي يقدر على طمس أعينهم ومسح مكانتهم وتغيير خلقهم من شباب إلى هرم قادر على أن بيعثهم بعد الموت؟!^(٢).

فالتوجيه الثاني والثالث يشير بأن الرابط بين الآيتين القدرة.

رابعاً: أن الرابط بين الآيتين في قطع معذرة المشركين في ذلك اليوم أن يقولوا: ما لبثنا في الدنيا إلا عمراً قليلاً، ولو عمرنا طويلاً لما كان منا تقصير.

قال الرازي: ((فقد ذكرنا أن قوله تعالى: **ثُمَّ أَجْرٌ لِّمَنْ أَجْرٌ** قطع للأعذار بسبق الإنذار، ثم لما قرر ذلك وأتمه شرع في قطع عذر آخر، وهو أن الكافر يقول: لم يكن لبثنا في الدنيا إلا يسيراً، ولو عمرتنا لما وجدت منا تقصيراً، فقال الله تعالى: **ثُمَّ أَجْرٌ لِّمَنْ أَجْرٌ** كما دخلتم في السن ضعفتن، وقد عمرناكم مقدار ما تتمكنون من البحث والإدراك، كما قال تعالى: **ثُمَّ أَجْرٌ لِّمَنْ أَجْرٌ** ثم إنكم علمتم أن الزمان كلما يعبر عليكم يزداد ضعفكم، فضيغتم زمان الإمكان، فلو عمرناكم أكثر من ذلك لكان بعده زمان الإزمان، ومن لم يأت بالواجب زمان الإمكان ما كان يأتي به زمان الإزمان))^(٣).

قال الطاهر: ((وهذا التوجيه الأخير بعيد عن مقتضى قوله: **ثُمَّ أَجْرٌ لِّمَنْ أَجْرٌ**)).

ورد بقية التوجيهات بقوله: ((وكل هذه التفاسير تحوم حول جعل الخلق بالمعنى المصدرى، أي: في خلقته أو في أثر خلقه، وكل هذه التفاسير بعيدة عن نظم الكلام)).

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٩ ص ٤٧٧)، وتفسير البيضاوي (ج ٤ ص ٤٤٠)، وتفسير الكشاف (ج ٤ ص ٢٥)، والبحر المحيط (ج ٩ ص ٧٩)، والتسهيل (ج ٢ ص ٢٢٧)، ونظم الدرر (ج ٦ ص ٢٨٢).
 (٢) ينظر: تفسير القرطبي (ج ١٧ ص ٤٨٠)، وتفسير ابن كثير (ج ٦ ص ٥٨٧)، وزاد المسير (ج ٥ ص ٢٧٩).
 (٣) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ٢٦ ص ٣٠٤).

الترجيح

إن ما ذكره المفسرون من الربط بين الآيتين أوضح دلالة، وأقرب لسياق الآية مما ذكره الطاهر، ولقد أبعد النجعة في استشكاله ورده لتوجيهات المفسرين، وذلك لأمرين:
 أولاً: ذكر جمهور المفسرين أن كلمة *ثي* في قوله تعالى: *ثي ي بئ* بمعنى: نرده إلى مثل حاله في الصبا من الهرم والكبر، وذلك هو النكس في الخلق، فيصير لا يعلم شيئاً بعد العلم الذي كان يعلمه^(١).

فمن فتادة أنه قال: *ثي ي بئ* من نمده في العمر نكسه في الخلق؛ لكي لا يعلم بعد علم شيئاً، يعني: الهرم^(٢).

وقال سفيان: *ثي ي بئ* إذا بلغ ثمانين سنة تغير جسمه وضعفت قوته^(٣).

ثانياً: لم يذكر أحد من المفسرين غير الطاهر أن قوله تعالى: *ثي ي بئ* بمعنى: نذله ونبقيه ولا نستأصله، حتى يكون بين الخلق دليلاً أو ذليلاً؛ بسبب كفره وعقوبتنا له.

ثالثاً: الأصل في الكلام أن يحمل على الحقيقة، ولا يجوز العدول عنها، وله فيها محمل صحيح، فإذا تنازع المفسرون فكان منهم من يحمل اللفظ على الحقيقة، ومنهم من يدعي المجاز، فالحمل على الحقيقة هو الصواب، ومن ادعى صرف شيء من ألفاظ النصوص عن حقيقته إلى مجازه لم يتم له ذلك إلا بدليل، ولا دليل هنالك يدل على ذلك^(٤).

فالأصل في (التعمير) هو زيادة العمر، وفي *ثي* هو أن يرد إلى أرذل العمر، وهذا هو المعنى الذي دلت عليه هذه الآية الكريمة، ويشهد له كثير من الآيات، جاء موضحاً في غير هذا الموضع، كقوله تعالى: *ثي ي بئ* [التين: ٤-٥] على أحد التفسيرين، وقوله تعالى:

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٩/ص ٤٧٧)، وتفسير البيضاوي (ج ٤/ص ٤٤٠)، وتفسير الكشاف (ج ٤/ص ٢٥)، وتفسير القرطبي (ج ١٧/ص ٤٨٠)، وتفسير ابن كثير (ج ٦/ص ٥٨٧)، والبحر المحيط (ج ٩/ص ٧٩)، والتسهيل (ج ٢/ص ٢٢٧)، وزاد المسير (ج ٥/ص ٢٧٩)، ونظم الدرر (ج ٦/ص ٢٨٢).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٩/ص ٤٧٧).

(٣) ينظر: تفسير القرطبي (ج ١٧/ص ٤٨٠).

(٤) ينظر: قواعد الترجيح عند المفسرين (ج ٢/ص ٣٨٧).

وهي الدار الآخرة^(١).

فآية المطلب تفيد التعقيب، والتنديد، والتنبيه لهؤلاء المشركين.

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٦/ص٥٨٧)، وتفسير أبي السعود (ج٧/ص١٧٧)، والتفسير الواضح (ج٣/ص١٩١)،
والتفسير الحديث (ج٣/ص٣٨).

ث □ □ □ □ ث تقدير: وليعتقدوا أن الفضل بيد الله، وأما القول الأول فقد افتقرنا فيه إلى حذف شيء موجود، ومن المعلوم أن الإضمار أولى من الحذف؛ لأن الكلام إذا افتقر إلى الإضمار لم يوهم ظاهره باطلاً أصلاً، أما إذا افتقر إلى الحذف كان ظاهره موهماً للباطل، فعلمنا أن هذا القول أولى، والله أعلم)).

قال السمين: ((وهذا غير مستقيم؛ لأن المؤمنين عاجزون أيضاً عن شيء من فضل الله، وكيف يعمل هذا القائل بقوله: ث □ □ □ □ ث؛ فإنه معطوف على مفعول العلم المنفي، فيصير التقدير: ولئلا يعلم أهل الكتاب أن الفضل بيد الله؟، هذا لا يستقيم نفي العلم به ألبتة، فلا جرم كان قولاً مطرحاً ذكرته تنبيهاً على فساده))^(١).

قال الطاهر: ((ويرد على هذا التفسير ما ورد على الذي قبله؛ لأن علم أهل الكتاب لا يحصل بإخبار القرآن؛ لأنهم يكذبون به))^(٢).

والثانية: لا تكثرثوا أيها المؤمنون بعدم علم أهل الكتاب بأنهم لا يقدرّون على شيء من فضل الله، وبأن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء، أي: لا تكثرثوا بجهلهم المركب في استمرارهم على الاغترار بأن لهم منزلة عند الله تعالى، فإن الله عالم بذلك، وهو خلقهم، فهم لا يقلعون عنه، وهذا مثل قوله تعالى: ث پ ث ڈ ڈ ڈ [البقرة: ٧]^(٣).

قال الطاهر: ((وأنا أرى أن دعوى زيادة "لا" لا داعي إليها، وأن بقاءها على أصل معناها - وهو النفي - متعين، وتجعل اللام للعاقبة، أي: أعطيناكم هذا الفضل، وحرّم منه أهل الكتاب، فبقي أهل الكتاب في جهلهم وغرورهم بأن لهم الفضل المستمر، ولا يحصل لهم علم بانتفاء أن يكونوا يملكون فضل الله، ولا أن الله قد أعطى الفضل قوماً آخرين، وحرّمهم إياه، فينسبون أن الفضل بيد الله)).

الترجيح

الذي يظهر لي أن "لا" صلة جيء بها لتأكيد وجود العلم، لأنه إذا وقعت "لا" الصلة خلال الكلام - كقوله تعالى: ث وؤؤؤؤ وؤؤؤ وؤؤؤ وؤؤؤ [النساء: ٦٥] - فهي صلة تزداد لتأكيد

(١) ينظر: الدر المصون (ج ١٠/ص ٢٥٨).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٧/ص ٤٣٢).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٢٧/ص ٤٣٢).

الفصل الخامس: المشكل في النزول

ثالثاً: دفع الإشكال

نزلت آية التيمم في غزوة بني المصطلق^(١) على الصحيح^(٢)، وكانت سنة ست أو سنة خمس على الأصح^(٣)، فعن عائشة زوج النبي ﷺ قالت: ((خرجنا مع رسول الله ﷺ في بعض أسفاره، حتى إذا كنا بالبيداء، أو بذات الجيش، انقطع عقد لي، فأقام رسول الله ﷺ على التماسه، وأقام الناس معه، وليسوا على ماء، وليس معهم ماء، فأتى الناس إلى أبي بكر الصديق فقالوا: ألا ترى ما صنعت عائشة؟ أقامت برسول الله ﷺ وبالناس وليسوا على ماء وليس معهم ماء، فجاء أبو بكر ورسول الله ﷺ واضع رأسه على فخذي قد نام، فقال: حبست رسول الله ﷺ والناس وليسوا على ماء وليس معهم ماء، قالت عائشة: فعاتبني أبو بكر، وقال ما شاء الله أن يقول، فجعل يطعنني بيده في خاصرتي، فلا يمنعني من التحرك إلا مكان رأس رسول الله ﷺ على فخذي، فقام رسول الله ﷺ حتى أصبح على غير ماء، فأنزل الله آية التيمم فتييمموا. فقال أسيد بن الحضير: ما هي بأول بركتكم يا آل أبي بكر. قالت: فبعثنا البعير الذي كنت عليه فوجدنا العقد تحته^(٤))).

قال ابن عبد البر: ((معلوم عند جميع أهل المغازي أنه ﷺ لم يصل منذ افترضت الصلاة

(١) وهم بطن من خزاعة، ويقال لها: غزوة المريسيع.

(٢) جزم به ابن سعد في كتابه سنن النبي ﷺ وأيامه (ج ١/ص ٣٣٨)، وابن عبد البر في الاستدكار (ج ٣/ص ١٤١)، وابن حبان في الثقات (ج ١/ص ٢٦٤)، وابن كثير في البداية والنهاية (ج ٤/ص ١٦٠)، والذهبي في تاريخ الإسلام - حوادث سنة خمس من جزء المغازي (ص ٢٥٨ و ٢٦٩)، وابن القيم في زاد المعاد (ج ٣/ص ٢٥٨)، وابن رجب في فتح الباري (ج ٢/ص ١٠)، وغيرهم.

(٣) جزم بذلك ابن حبان في الثقات (ج ١/ص ٢٦٤)، والحافظ في الفتح (ج ٧/ص ٤٣٠)، وغيرهم، فالظاهر أن غزوة المريسيع كانت في سنة خمس، كما هو قول جمهور العلماء، فيكون التيمم شرع في غزوة المريسيع التي هي لبني المصطلق، وكانت هذه الغزوة في السنة الخامسة. والله أعلم.

(٤) رواه البخاري (ج ١/ص ٣٧٣) في التيمم، باب إذا لم يجد ماء ولا تراباً، وفي فضائل أصحاب النبي ﷺ، باب قول النبي ﷺ: «لو كنت متخذاً خليلاً»، وباب فضل عائشة، وفي تفسير سورة النساء، باب زُوْ وُوْ وُوْ وُوْ وُوْ، وفي تفسير سورة المائدة، باب زجججججججج، وفي النكاح، باب استعارة الثياب للعروس وغيرها، وباب قول الرجل لصاحبه: هل أعرستم الليلة، وطعن الرجل ابنته في الخاصرة عند العتاب، وفي اللباس، باب استعارة القلائد، وفي المحاربين، باب من أدب أهله أو غيره دون السلطان، ومسلم في الحيض، باب التيمم (ج ٣٦٧)، والموطأ في الطهارة، باب في التيمم (ج ١/ص ٥٣-٥٤)، وأبو داود في الطهارة، باب التيمم (ج ٣١٧)، والنسائي، في الطهارة، باب بدء التيمم (ج ١/ص ١٦٣-١٦٤).

عليه إلا بوضوء، ولا يدفع ذلك إلا جاهل أو معاند)).

ثم قال: ((وفي قوله في هذا الحديث (آية التيمم) إشارة إلى أن الذي طراً عليهم من العلم حينئذ حكم التيمم، لا حكم الوضوء))، قال: ((والحكمة في نزول آية الوضوء مع تقدم العمل به، ليكون فرضه متلوّاً بالتنزيل))^(١).
قال السيوطي بعد تصويب هذا الكلام: ((فإن فرض الوضوء كان مع فرض الصلاة بمكة، والآية مدنية))^(٢).

أما اختلاف العلماء في تحديد آية التيمم فهي على ثلاثة أقوال:

القول الأول: الآية التي عنت عائشة -رضي الله عنها- بقولها: ((فنزلت آية التيمم)) هي: آية النساء. وإليه ذهب الواحدي، والقرطبي، وابن كثير، والطاهر^(٣).
واستدلوا على ذلك بما يلي:

أولاً: أورد الواحدي في أسباب النزول حديث عائشة في سبب نزول آية سورة النساء^(٤).
ثانياً: أن آية المائدة تسمى آية الوضوء، وآية النساء لا ذكر للوضوء فيها، فيتجه تخصيصها بآية التيمم. قاله القرطبي^(٥).

ثالثاً: أن آية النساء متقدمة النزول على آية المائدة، وبيانه: أن آية النساء نزلت قبل تحريم الخمر؛ لأن فيها: **زُذِّعَتْ هَهُنَا مِنْهُ هُزْ، والخمر إنما حرم بعد أحد بيسير، في محاصرة النبي ﷺ لبني النضير، وأما المائدة فإنها من آخر ما نزل، ولا سيما صدرها، ذكره ابن كثير^(٦).**

القول الثاني: إن الآية التي عنت عائشة -رضي الله عنها- هي: آية المائدة. وإليه ذهب ابن عطية، وابن العربي، وابن حجر، والسيوطي^(٧).

(١) ينظر: التمهيد (ج ١٩/ص ٢٧٩).

(٢) ينظر: لباب النقول للسيوطي (ص ٩٩).

(٣) ينظر: أسباب النزول للواحدى (ص ١٠٢)، والجامع الأحكام القران (ج ٦/ص ٣٨٤)، وتفسير ابن كثير (ج ٢/ص ٣٢١)، والتحري والتنوير (ج ٥/ص ٦٣).

(٤) ينظر: أسباب النزول للواحدى (ص ١٠٢).

(٥) ينظر: الجامع الأحكام القران (ج ٦/ص ٣٨٤).

(٦) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٢/ص ٣٢١).

(٧) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٢/ص ١٦٠)، وأحكام القرآن لابن العربي (ج ١/ص ٤٤١)، وفتح الباري (ج ١/ص ٤٣٤)،

البخاري، وإليه ذهب ابن عبد البر^(١)، وابن بطال^(٢).

قال ابن العربي: ((ولقد عجبت من البخاري، بوب في كتاب التفسير في سورة النساء على الآية التي ذكر فيها التيمم، وأدخل حديث عائشة، وبوب في سورة المائدة فقال: باب **رَجَّحْ جِدَّ**، وأدخل حديث عائشة بعينه، وكأنه أراد أن يدل على أن الآيتين تحتل كل واحدة منهما قصة عائشة))^(٣).

وجوز ابن عبد البر في التمهيد كلاً من الأمرين فقال: ((هي آية الوضوء المذكورة في سورة المائدة، أو الآية التي في سورة النساء))^(٤).

قال ابن بطال: ((آية التيمم هي آية النساء، أو آية المائدة))^(٥).

الترجيح

الذي يظهر لي أن آية المائدة هي آية التيمم التي نصت عليها أم المؤمنين عائشة -رضي الله عنها-، وهي سبب نزول الآية، وثبت نصها في البخاري، فلا ينبغي أن يختلف في ذلك مع وجود النص القاطع أنها آية المائدة، وفي الرواية زيادة على غيرها، ولكن كما قال الحافظ: ((خفي على من قال أنها آية النساء الحديث المتقدم، والله المستعان))^(٦).

وأزيد على قول ابن حجر ما رواه البخاري ومسلم من طريق شقيق قال: ((كنت جالساً مع عبد الله وأبي موسى الأشعري، فقال له أبو موسى: لو أن رجلاً أجنب فلم يجد الماء شهراً أما كان يتيمّم ويصلي؟، فكيف تصنعون بهذه الآية في سورة المائدة: **رَجَّحْ جِدَّ**)).

(١) هو الإمام العلامة، حافظ المغرب، شيخ الإسلام، أبو عمر، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري، الأندلسي، القرطبي، المالكي، صاحب التصانيف الفائقة (٣٦٨-٤٦٣هـ). ينظر: جذوة المقتبس (ص ٣٦٧-٣٦٩)، وترتيب المدارك (ج ٤/ص ٨٠٨-٨١٠)، وتذكرة الحفاظ (ج ٣/ص ١١٢٨-١١٣٢).

(٢) هو العلامة، علي بن خلف بن بطال، أبو الحسن البكري، القرطبي، ثم البننسي، ويعرف بابن اللجام (ت ٤٤٩هـ). ينظر: ترتيب المدارك (ج ٤/ص ٨٢٧)، والعبير (ج ٣/ص ٢١٩)، والديباج المذهب (ج ٢/ص ١٠٥-١٠٦).

(٣) ينظر: أحكام القرآن (ج ١/ص ٤٤١).

(٤) ينظر: التمهيد (ج ١٩/ص ٢٧٩).

(٥) ينظر: فتح الباري (ج ١/ص ٤٣٤).

(٦) ينظر: فتح الباري (ج ١/ص ٤٣٤).

ث))^(١).

فتكون آية المائدة متقدمة النـزل على آية النساء، ولا يمنع أن تكون سورة النساء نزلت قبل سورة المائدة في الجملة^(٢)، إلا أن بعض آية السورة المتأخرة تكون نازلة قبل بعض آية السورة المتقدمة.

قال ابن عطية: ((آية النساء إما نزلت معها، أو بعدها بيسير))^(٣).

قال ابن العربي: ((والذي يقتضيه هذا الظاهر عندي: أن آية المائدة هي النازلة في قصة عائشة، وكان الوضوء مفعولاً غير متلو، فكمل ذكره، وعقب بذكر بدله، واستوفيت النواقض فيه، ثم أعيدت من قوله: **ث** **ث** **ث** **ث** إلى آخر الآية في سورة النساء مركبة على قوله تعالى: **ث** **ع** **ئ** **ف** **ك** **و** **ت** **ح** **ث** حتى تكمل تلك الآية في سورة النساء، جاء بأعيان مسائلها كمال هذه، ويتكرر البيان، وليس لها نظير في القرآن، والذي يدل على أن آية عائشة هي آية المائدة أن المفسرين بالمدينة اتفقوا على أن المراد بقوله تعالى: **ث** **ب** **ب** **ب** **ث** يعني: من النوم، وكان ذلك في قصة عائشة. والله أعلم))^(٤).

أما قول ابن كثير أن آية النساء متقدمة النـزل على آية المائدة، وبيانه: أن آية النساء نزلت قبل تحريم الخمر لأن فيها **ث** **ة** **ه** **ه** **ه** **ه** **ه** **ه**، والخمر إنما حرم بعد أحد بيسير، في محاصرة النبي ﷺ لبني النضير، وأما المائدة فإنها من آخر ما نزل، ولا سيما صدرها. فيجـاب عن ذلك بأن يقال: إن تصدير آية النساء بقوله: **ث** **ة** **ه** **ه** **ه** **ه** **ه** لا يدل على تقدم نزول آية النساء على آية المائدة. لكن يقال: إن تحريم الخمر تحريماً قاطعاً نزل في آية المائدة بعد آية النساء هذه، فيكون صدر هذه الآية متقدماً النـزل على آية المائدة، وآخر هذه الآية متأخر عن آية المائدة.

(١) رواه البخاري (ج ١/ص ٧٧، ح ٣٤٧) ومسلم (ج ١/ص ٢٨٠، ح ٣٦٨).

(٢) صح عن عائشة -رضي الله عنها- أنها قالت لجبير بن نفير: هل تقرأ سورة المائدة؟ قال: نعم، قالت: فإنها آخر سورة أنزلت، فما وجدتم فيها من حلال فأحلوه، وما وجدتم فيها من حرام فحرموه. ينظر: فتح الباري (ج ٥/ص ٤١٢).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٢/ص ١٦٠).

(٤) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج ١/ص ٤٤١).

يقتضي أن يؤمر بتبليغ))^(١).

ثالثاً: دفع الإشكال

لقد فطن العلماء لهذا الإشكال، وذكروا في جوابه عدة احتمالات:

الاحتمال الأول: أنها نزلت بسبب خاص، فهو أمر من الله لنبيه ﷺ بتبليغ ذلك السبب^(٢).

والحكمة من ذلك إعادة تثبيت فؤاد الرسول على تبليغ شيء مما يتثقل عليه تبليغه.

ثم ذكر المفسرون في سبب نزول الآية عدة روايات، أنها نزلت بسببها^(٣).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٦/ص ٢٥٥).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٦/ص ٢٥٥).

(٣) فقد روي: أن الله تعالى لما بعث رسوله ﷺ ضاق ذرعاً، وعرف أن من الناس من يكذبه، فنزلت هذه الآية، وقيل: نزلت في عيب اليهود، وذلك أن النبي ﷺ دعاهم إلى الإسلام، فقالوا: أسلمنا قبلك، وجعلوا يستهزئون به، ويقولون له: تريد أن نتخذك حناناً كما اتخذت النصراني عيسى ابن مريم حناناً، فلما رأى النبي ﷺ ذلك سكت، فنزلت هذه الآية، وأمره أن يقول لهم: **رَبِّكَ كَبُكْرُكَ كَبُكْرُكَ** [المائدة: ٦٨] الآية. وقيل: بلغ ما أنزل إليك من ربك في أمر زينب بنت جحش الأسدية -رضي الله عنها-، ونكاحها، وقيل غير ذلك. ينظر: أسباب النزول للواحدي بتحقيق الفحل (ص ٣٥١)، وتفسير البغوي (ج ٢/ص ٨٧)، وتفسير القرطبي (ج ٨/ص ٨٩)، ومفاتيح الغيب (ج ١٢/ص ٤٠٠)، والبحر المحيط (ج ٤/ص ٣٢١).

فائدة:

يرى الرافضة أن النبي ﷺ عندما وصل إلى غدير خم -وادي بين مكة والمدينة عند الجحفة به غدير- بعد منصرفه من حجة الوداع، بيّن للمسلمين أن وصيته وخليفته من بعده علي بن أبي طالب ﷺ، حيث أمره الله ﷻ بذلك في قوله: **رَبِّكَ كَبُكْرُكَ كَبُكْرُكَ**، ولذلك يحتفلون بهذا اليوم، وهو ما يسمى عندهم بـ(عيد الغدير) وهو يصادف اليوم الثامن عشر من شهر ذي الحجة، ويفضلونه على عيدي الأضحى والفطر، ويسمونونه بالعيد الأكبر، وصيام هذا اليوم عندهم سنة مؤكدة، وهو اليوم الذي يدعون فيه بأن النبي ﷺ قد أوصى فيه بالخلافة لعلي من بعده. عمدة أدلتهم هو ما يسمونه "حديث الغدير"، وقد بلغ من اهتمام الروافض بأمره أن ألف أحد شيوخهم المعاصرين -وهو عبد الحسين أحمد الأميني النجفي- كتاباً من ستة عشر مجلداً، يثبت به صحة هذا الحديث وشهرته سماه: "الغدير في الكتاب والسنة والأدب"، وقد رد شيخ الإسلام في منهاج السنة النبوية (ج ٧/ص ٢٢٥) عليهم بقوله: ((إن يوم الغدير إنما كان ثامن عشر ذي الحجة بعد رجوعه من الحج، وعاش بعد ذلك شهرين وبعض الثالث، ومما يبين ذلك أن آخر المائة نزولاً قوله تعالى: **رَبِّكَ كَبُكْرُكَ كَبُكْرُكَ** [المائدة: ٦٨]، وهذه الآية نزلت بعرفة تاسع ذي الحجة في حجة الوداع، والنبي ﷺ واقف بعرفة، كما ثبت ذلك في الصحاح والسنن، وكما قاله العلماء قاطبة من أهل التفسير والحديث

قال الرازي وأبو حيان بعدما سردا هذه الروايات: ((اعلم أن هذه الروايات وإن كثرت إلا أن الذي يظهر أن الله تعالى أمنه من مكر اليهود والنصارى، وأمره بتبليغ ما أنزل إليه في أمرهم وغيره من غير مبالاة بأحد؛ لأن الكلام قبل هذه الآية وبعدها هو معهم، فيبعد أن تكون هذه الآية أجنبية عما قبلها وعما بعدها))^(١).

الاحتمال الثاني: أن تكون هذه الآية نزلت من قبل نزول هذه السورة، وهو الذي توأطت عليه الأخبار في سبب نزولها.

قال الطاهر: ((فأما هذا الاحتمال الثاني فلا ينبغي اعتباره؛ لاقتضائه أن تكون هذه الآية بقيت سنين غير ملحقة بسورة، ولا جائز أن تكون مقروءة بمفردها))^(٢).

الاحتمال الثالث: أنه أمر من الله لرسوله ﷺ بالتبليغ على الاستيفاء والكمال والدوام^(٣).

قال الزمخشري: ((بلغ جميع ما أنزل إليك، وأي شيء أنزل، غير مراقب في تبليغه أحداً، ولا خائف أن ينالك مكروه))^(٤).

وأجاب ابن عطية بقريب من قول الزمخشري فقال: ((وهذا أمر من الله لرسوله بالتبليغ على الاستيفاء والكمال؛ لأنه قد قال: ژ چژ، فإنما أمر في هذه الآية أن لا يتوقف على شيء مخافة أحد، وذلك أن رسالته ﷺ تضمنت الطعن على أنواع الكفرة، وفساد أحوالهم، فكان يلقي منهم عنتاً، وربما خافهم أحياناً قبل نزول هذه الآية))^(٥).

الاحتمال الرابع: أن هذه الآية نزلت عليه في أول العهد المدني لما بدأ في الجهر بالدعوة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ((ولا خلاف بين أهل العلم أن هذه الآية نزلت قبل

وغيرهم. للاستزادة ينظر: البدع الحولية (ج ١/ص ٣٧٠).

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج ١٢/ص ٤٠٠)، والبحر المحيط (ج ٤/ص ٣٢١).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٦/ص ٢٥٥).

(٣) ينظر: المحرر (ج ٥/ص ١٥٤)، والبحر المحيط (ج ٤/ص ٣٢١)، والدر المصون (ج ٤/ص ٣٤٩).

(٤) ينظر: تفسير الكشاف (ج ١/ص ٦٥٨).

(٥) ينظر: المحرر (ج ٥/ص ١٥٤).

ذلك، وهى من أوائل ما نزل بالمدينة، وإن كان ذلك فى سورة المائدة، كما أن فيها تحريم الخمر، والخمر حرمت فى أوائل الأمر عقب غزوة أحد، وكذلك فيها الحكم بين أهل الكتاب بقوله: **ث پ پ پ پ پ پ پ پ پ** [المائدة: ٤٢]، وهذه الآية نزلت إما فى الحد لما رجم اليهوديين، وإما فى الحكم بين قريظة والنضير لما تحاكموا إليه فى الدماء، ورجم اليهوديين كان أول ما فعله بالمدينة، وكذلك الحكم بين قريظة والنضير، فإن بنى النضير أجلاهم قبل الخندق، وقريظة قتلهم عقب غزوة الخندق، والخندق باتفاق الناس كان قبل الحديبية وقبل فتح خيبر، وذلك كله قبل فتح مكة وغزوة حنين، وذلك كله قبل حجة الوداع^(١).

الترجيح

الذى يظهر لى أن هذه الآية من أواخر الآيات نزولاً، فقد صح عن عائشة -رضى الله عنها- أنها قالت لجبير بن نفير: هل تقرأ سورة المائدة؟ قال: نعم، قالت: فإنها آخر سورة أنزلت، فما وجدتم فيها من حلال فأحلوه، وما وجدتم فيها من حرام فحرموه^(٢).

وهى عامة بأن يبلغ الرسول ﷺ جميع ما أنزل إليه من ربه على وجه العموم، بخلاف من قال: إن الآية نزلت بسبب خاص، فهو أمر من الله لنبيه ﷺ بتبليغ ذلك السبب بعينه. فمعنى الآية: أن الله سبحانه وتعالى يقول مخاطباً عبده ورسوله محمداً ﷺ باسم الرسالة، وفى آخر أيام الرسالة، أمراً له بإبلاغ جميع ما أرسله الله به، وقد امثل صلوات الله وسلامه عليه ذلك، وقام به أتم القيام.

وقد يلتمس الحكمة من تأخر نزول الآية، وهى حتى لا يظن ظان أنه مات وقد كنتم ما أمر به، أو أنه رسالته ناقصة لم تكتمل، فجاءت هذه الآية قاطعة الشك باليقين؛ إذ أمر الله نبيه ﷺ فى آخر أيام الدعوة وآخر أيام حياته أن يبلغ هذا الدين، ولا يكتم منه شيء، حتى أن الله أكد لهم ذلك فى حجة الوداع بقوله تعالى: **ث پ پ پ پ پ پ پ پ پ**، ثم أن أمته قد شهدت له ببلاغ الرسالة، وأداء الأمانة، واستنطقهم بذلك فى أعظم المحافل، وقد كان هناك من الصحابة نحو من أربعين ألفاً كما ثبت فى صحيح مسلم، فعن جابر بن عبد الله **رضي الله عنه** أن رسول الله ﷺ قال فى خطبته يوم حجة الوداع: «أيها الناس، إنكم مسئولون عني،

(١) ينظر: منهاج السنة النبوية (ج٧/ص٣١٣).

(٢) ينظر: فتح الباري لابن حجر (ج٥/ص٤١٢).

فما أنتم قائلون؟» قالوا: نشهد أنك قد بلغت، وأديت، ونصحت. فجعل يرفع إصبعه إلى السماء ويقول: «اللهم هل بلغت، اللهم هل بلغت»^(١).

وعن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ في حجة الوداع: «يا أيها الناس، أي يوم هذا؟». قالوا: يوم حرام. قال: «أي بلد هذا؟». قالوا: بلد حرام. قال: «فأي شهر هذا؟». قالوا: شهر حرام. قال: «فإن أموالكم ودماءكم وأعراضكم عليكم حرام، كحرمة يومكم هذا، في بلدكم هذا، في شهركم هذا»، ثم أعادها مراراً، ثم رفع إصبعه إلى السماء فقال: «اللهم هل بلغت!» مراراً - قال: يقول ابن عباس: والله لو صية إلى ربه ﷻ - ثم قال: «ألا فليبلغ الشاهد الغائب، لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض»^(٢).

قال القرطبي: ((والصحيح القول بالعموم، قال ابن عباس: المعنى بلغ جميع ما أنزل إليك من ربك، فإن كتبت شيئاً منه فما بلغت رسالته، وهذا تأديب للنبي ﷺ، وتأديب لحملة العلم من أمته ألا يكتموا شيئاً من أمر شريعته، وقد علم الله تعالى من أمر نبيه أنه لا يكتم شيئاً من وحيه، فعن عائشة - رضي الله عنها - أنها قالت: من حدثك أن محمداً ﷺ كتبت شيئاً من الوحي فقد كذب، والله تعالى يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَأُوا كِتَابَ التَّوْرَةِ مِن بَعْدِ مَا نُزِّلَ عَلَيْهَا لَعَلَّ تَتَذَكَّرُونَ﴾^(٣)، وقبح الله الروافض حيث قالوا: إنه ﷺ كتبت شيئاً مما أوحى إليه كان بالناس حاجة إليه))^(٤).

وعنها أيضاً أنها قالت: لو كان محمد ﷺ كاتماً من القرآن شيئاً لكتمت هذه الآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَأُوا كِتَابَ التَّوْرَةِ مِن بَعْدِ مَا نُزِّلَ عَلَيْهَا لَعَلَّ تَتَذَكَّرُونَ﴾^(٥).

قال البخاري: قال الزهري: ((من الله الرسالة، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا التسليم))^(٦).

قال الطاهر عند هذه الآية: ((... وإذ قد كانت هذه الآية من آخر ما نزل من القرآن، علمنا أن من أهم مقاصدها أن الله أراد قطع تحرص من قد يزعمون أن الرسول ﷺ قد

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (ج ٢/ص ٨٩٠، ح ١٢١٨)، وهو حديث جابر الطويل في صفة الحج.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الحج، باب الخطبة أيام منى (ج ٣/ص ٥٧٣).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٦/ص ٥٢، ح ٤٦١٢).

(٤) ينظر: تفسير القرطبي (ج ٨/ص ٨٩).

(٥) أخرجه مسلم (ج ١/ص ١٥٩، ح ١٧٧).

(٦) ينظر: صحيح البخاري، باب ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَأُوا كِتَابَ التَّوْرَةِ مِن بَعْدِ مَا نُزِّلَ عَلَيْهَا لَعَلَّ تَتَذَكَّرُونَ﴾ (ج ٩/ص ١٥٤).

استبقى شيئاً لم يبلغه، أو أنه قد خص بعض الناس بإبلاغ شيء من الوحي لم يبلغه للناس عامة، فهي أقطع آية لإبطال قول الرافضة بأن القرآن أكثر مما هو في المصحف الذي جمعه أبو بكر، ونسخه عثمان، وأن رسول الله اختص بكثير من القرآن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وأنه أورثه أبناءه، وأنه يبلغ وقر بعير، وأنه اليوم مختزن عند الإمام المعصوم الذي يلقيه بعض الشيعة بالمهدي المنتظر وبالوصي^(١).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٦/ص ٢٦٠).

وللعلماء في الجواب عن هذين الأثرين عدة أجوبة، منها ما يلي:

الجواب الأول: أن كل الروايات الدالة على نزول سورة الأنعام جملة يشيعها سبعون ألف ملك لم تخل من خلاف، فقد قال ابن الصلاح^(١) في فتاويه: ((الحديث الوارد في أنها نزلت جملة رويناه من طريق أبي بن كعب، وفي إسناده ضعف، ولم نر له إسناداً صحيحاً، وقد روي ما يخالفه، فروي أنها لم تنزل جملة واحدة، بل نزلت آيات منها بالمدينة))^(٢).

فعلى هذا الرأي تكون سورة الأنعام نزلت مفرقة، فلا إشكال في أسباب النزول الواردة في السورة.

الجواب الثاني: قد ثبت أن بعض الآيات كانت تصدق على وقائع تحدث بعد نزولها أو قبله، للاستشهاد، أو الاحتجاج بها في الواقعة منها، فيظن من سمعها حينئذ من الصحابة

وابن المنذر، وابن أبي حاتم، وأبي الشيخ.

وصحح الطاهر هذا الأثر مع أنه من مراسيل قتادة، وضعف رواية علي بن أبي طلحة عن ابن عباس بحجة أن علي بن أبي طلحة ضعيف، وله منكرات، ولم يلق ابن عباس.

فأقول: هذا الإسناد وإن كان ظاهره الانقطاع إلا أنه في الحقيقة من أصح الطرق عن ابن عباس؛ لأن علي بن أبي طلحة أرسل عن ابن عباس ولم يره، لكنه صاحب صحيفة في التفسير كانت بمصر، قال الإمام أحمد: ((بمصر صحيفة في التفسير، رواها علي بن أبي طلحة، لو رحل فيها إلى مصر قاصداً ما كان كثيراً)). ينظر: إعراب القرآن للنحاس (ج ٣/ص ١٠٤)، وقال ابن حجر في تهذيب التهذيب (ج ٧/ص ٢٩٨): ((وهذه النسخة كانت عند أبي صالح - كاتب الليث - رواها عن معاوية بن صالح، عن علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس. وهي عند البخاري عن أبي صالح. وقد اعتمد عليها في صحيحه كثيراً فيما يعلقه عن ابن عباس، وقد اعتمدها لكون الواسطة بينهما معروفة، وهو إما مجاهد أو سعيد بن جبير)). ولهذا قال ابن حجر: ((بعد أن عرفت الواسطة وهو ثقة فلا ضير في ذلك)). وقال الذهبي صاحب التفسير والمفسرون (ج ١/ص ٧٨): ((وجملة القول: فهذه من أصح الطرق في التفسير عن ابن عباس، وكفى بتوثيق البخاري لها واعتماده عليها شاهداً على صحتها)). فدل ذلك على أن حديث علي بن أبي طلحة عن ابن عباس صحيح متصل؛ إذا صح الإسناد إليه.

(١) هو الإمام الحافظ، العلامة، شيخ الإسلام، تقي الدين، أبو عمرو، عثمان ابن المفتي صلاح الدين عبد الرحمن بن عثمان بن موسى الكردي الشهرزوري الموصلية الشافعية، صاحب "علوم الحديث" (٥٧٧-٦٤٣هـ). ينظر: وفيات الأعيان (ج ٢/ص ٢٤٣-٢٤٥)، وتذكرة الحفاظ (ج ٤/ص ١٤٣٠-١٤٣٣)، وطبقات المفسرين للداوودي (ج ١/ص ٣٧٧-٣٧٨).

(٢) ينظر: فتاوى ابن الصلاح (ج ١/ص ٢٤٨)، والبرهان (ج ١/ص ١٩٩)، والإتقان (ج ١/ص ٢٤٥).

ولم يكن سمعها من قبل أنها نزلت في تلك الواقعة، وكثيراً ما كان يقول الصحابة ﷺ: إن آية كذا نزلت في كذا، وهو يريد أنها نزلت في إثبات هذا الأمر، أو حكمه، أو دالة عليه، فيظن الراوي عنه أنها عند حدوث ذلك الأمر، والصحابي لا يريد ذلك^(١).

ونجد في آية المطلب أن ابن عباس لم يصرح أن ذلك سبب نزول هذه الآية، وكأنه أراد تفسير الآية.

وقد نقل السيوطي هذا المعنى عن ابن تيمية، والزرکشي، والتحقيق أن مثل هذا يعد من التفسير لا من الحديث المسند، ولما كان وجود آيات مدنية في سورة مكية أو آيات مكية في سورة مدنية خلاف الأصل، فالمختار عدم قبول القول به إلا إذا ثبت برواية صحيحة السند صريحة^(٢).

الجواب الثالث: أن ما قيل في أسباب نزول تلك الآيات بعضه لا يصح، والبعض الآخر لا يدل على نزول تلك الآيات متفرقة، وإنما قالوا: إن آية كذا نزلت في كذا أو في قول المشركين كيت وكيت، وهذا هو الأكثر، فإذا صح كان معناه أن تلك الآيات نزلت بعد تلك الوقائع والأقوال مبينة حكم الله فيها، وهذا لا ينافي نزولها دالة على ذلك في ضمن السورة^(٣).

قال الطاهر: ((ويدفع الإشكال أن سبب النزول ليس يلزم أن يكون مقارناً للنزول، فإن السبب قد يتقدم زمانه، ثم يشار إليه في الآية النازلة، فتكون الآية جواباً عن أقوالهم، وقد أجاب الفخر بمثل هذا عند قوله تعالى: ﴿ثَبَّٰثُ الْبَدْرِ بِدَبْرِ ثَرْبِ الْأَنْعَامِ﴾^(٤).

الجواب الرابع: أن نزول غالبها في حكم نزولها كلها، ولم يقل أحد بأن لكل آية من آيات هذه السورة سبباً، وإنما قيل ذلك في زهاء عشر من آياتها.

قال ابن عقيلة المكي^(٥): ((أقول: من قال: إن السورة نزلت كلها فإنما يعني -والله

(١) ينظر: تفسير المنار (ج ٧/ص ٢٣٧).

(٢) ينظر: تفسير المنار (ج ٧/ص ٢٣٧).

(٣) ينظر: تفسير المنار (ج ٧/ص ٢٣٧).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج ٧/ص ٤٢٩).

(٥) هو محمد بن عقيلة هو محمد بن أحمد بن سعيد بن مسعود، الحنفي، المكي، الشهير بابن عقيلة، والملقب بالظاهر، جمال الدين، أبو عبد الله، محدث، مؤرخ، مشارك في بعض العلوم، ولد بمكة، وتوفي بها سنة (١١٥٠هـ).

سورة واحدة؟.

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

ثالثاً: دفع الإشكال

اعلم أن سورة الإسراء والأربع بعدها من قديم ما أنزل، فقد أخرج البخاري عن ابن مسعود أنه قال في بني إسرائيل والكهف ومريم وطه والأنبياء: ((من العتاق الأول، وهن من تلادي))^(٢)، وهذا وجه في ترتيبها، وهو اشتراكها في قدم النزول، وكونها مكيات. وقد ذكر المفسرون في دفع هذا الإشكال عدة أجوبه، أحملها في ما يلي:

الأول: دفع الطاهر هذا الإشكال بجواب عجيب فقال: ((والذي يترجح عندي: أن فيما ذكره أهل السير تخطيطاً، وأن قريشاً استقوا من اليهود شيئاً، ومن النصارى شيئاً، فقد كانت لقريش مخالطة مع نصارى الشام في رحلتهم الصيفية إلى الشام، لأن قصة أهل الكهف لم تكن من أمور بني إسرائيل، وإنما هي من شؤون النصارى، بناء على أن أهل الكهف كانوا نصارى كما سيأتي في سورة الكهف، وكذلك قصة ذي القرنين إن كان المراد به الإسكندر المقدوني^(٣) يظهر أنها مما عني به النصارى لارتباط فتوحاته بتاريخ بلاد الروم،

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

(٢) رواه البخاري في كتاب التفسير (ج ٥/ص ٢٢٣، ح ٤٧٠٨).

والعتاق: جمع عتيق، والعرب تجعل كل شيء بلغ الغاية في الجودة عتيقاً، يريد تفضيل هذه السور؛ لما تتضمن من ذكر القصص وأخبار الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام-.

والتلاد: ما كان قديماً من المال، يريد أنها من أوائل السور المنزلة في أول الإسلام؛ لأنها مكية، وأنها من أول ما قرأه وحفظه من القرآن، والله أعلم. ينظر: شعب الإيمان (ج ٤/ص ٨٨).

(٣) هو الإسكندر المقدوني اليوناني، الذي امتدت دولته فشملت فارس والعراق والشام ومصر، واستولى على أكثر الأرض في زمنه، توفي كما قيل قبل الميلاد ب(٣٢٤ سنة). قال ابن القيم: الإسكندر المقدوني هو ابن فيليبس، وليس هو بالإسكندر ذي القرنين الذي قص الله تعالى نبأه في القرآن، بل بينهما قرون كثيرة، وبينهما في الدين أعظم تباين، فذو القرنين كان رجلاً صالحاً موحداً لله تعالى، يؤمن بالله تعالى، ويغزو عبادة الأصنام، وبنى السد بين الناس وبين يأجوج ومأجوج، وأما هذا المقدوني فكان مشركاً يعبد الأصنام هو وأهل مملكته، وكان بينه وبين المسيح نحو ألف سنة وستمائة سنة، والنصارى تؤرخ له، وكان إرسطاطليس وزيره، وكان مشركاً يعبد الأصنام، وهو الذي غزا دارا بن دارا ملك الفرس

فتعين أن اليهود ما لقنوا قريشاً إلا السؤال عن الروح. وبهذا يتضح السبب في إفراد السؤال عن الروح في هذه السورة، وذكر القصتين الأخريين في سورة الكهف^(١).

وما ذكره الطاهر لا نستطيع أن نقبله ولا أن نرده؛ لأنه لم يذكر أحد من المفسرين ولا من أهل السير أن قريشاً نقلوا ذلك من النصارى، بل لم أجد سبباً صحيحاً في نزول قصة أهل الكهف ولا ذي القرنين.

أما ما قاله في مسألة الروح فقد ثبت أن قريشاً طلبت من اليهود شيئاً يمتحنون فيه النبي ﷺ، فقالوا: سلوه عن الروح - كما سيأتي -.

الثاني: أنه يجوز أن يكون السؤال عن الروح وقع منفرداً أول مرة، ثم جمع مع المسألتين الأخريين ثاني مرة^(٢).

الثالث: يجوز أن تكون آية سؤال الروح مما ألحق بسورة الإسراء بأمر من النبي ﷺ، كما هو معروف أن النبي ﷺ كان ينزل عليه السور ذوات العدد، فكان إذا نزل عليه الشيء دعا بعض من كان يكتب، فيقول: ضعوا هذه الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا^(٣).

في عقر داره، فتل عرشه، ومزق ملكه، وفرق جمعه، ثم دخل إلى الصين، والهند، وبلاد الترك، فقتل وسي. ينظر: إغاثة اللهفان (ج ٢/ص ٢٦٣)، والمنجد في الأعلام (ص ٤٣).

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

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

(٣) أخرجه أبو داود في سننه، في كتاب الصلاة، باب من جهر بها (بسم الله الرحمن الرحيم) (ج ١/ص ٣٨٠)، والترمذي في سننه، في كتاب التفسير (ج ٨/ص ٤٧٧-٤٨٠)، وقال: ((هذا حديث حسن لا نعرفه إلا من حديث عوف، عن يزيد الفارسي، عن ابن عباس، ويزيد الفارسي روى عن ابن عباس غير حديث، ويقال: هو يزيد بن هرمز)). وأخرجه ابن حبان (ح ١٢٥) من موارد الظمان، والحاكم (ج ٢/ص ٢٢١، ٣٣٠)، وقال: ((صحيح الإسناد ولم يخرجاه))، ووافقه الذهبي، والإمام أحمد في المسند (ج ١/ص ٥٧، ٦٩). ورواه الحافظ ابن حجر في موافقة الخبر (ص ٦٨-٦٩) بإسناده إلى أبي داود وحسنه، وقال: ((رجاله رجال الصحيح إلا يزيد الفارسي)). وضعف أحمد شاکر هذا الحديث في تعليقه على المسند (ج ١/ص ٣٢٩)، وقال: هو حديث ضعيف، بل هو حديث لا أصل له. ويشهد لهذا الحديث ما في صحيح البخاري، في كتاب التفسير، باب قوله تعالى: **رُف فُفُف فُفُف ج ج ج ج ج** (ح ٤٥٣٠): أن عبد الله بن الزبير قال لعثمان بن عفان **ﷺ** في قوله تعالى: **رُف فُفُف فُفُف ج ج ج ج ج** [البقرة: ٢٤٠] قد نسخها الآية الأخرى يعني قوله تعالى: **رُف فُفُف فُفُف ج ج ج ج ج** [البقرة: ٢٣٤]، وهذه قبلها في التلاوة قال: فلم تكتبها؟ فقال عثمان **ﷺ**: يا ابن أخي لا أعير شيئاً منه من مكانه.

قال الطاهر: ((وقد يجاب عن هذا بأن آية الروح قد تكون نزلت على أن تلحق بسورة الإسراء، فإنها نزلت في أسلوب سورة الإسراء، وعلى مثل فواصلها، ولأن الجواب فيها جواب بتفويض العلم إلى الله، وهو مقام يقتضي الإيجاز، بخلاف الجواب عن أهل الكهف وعن ذي القرنين فإنه يستدعي بسطاً وإطناباً، ففرقت آية الروح عن القصتين))^(١).

وقال السيوطي في ذلك: ((إن اليهود أمروا المشركين أن يسألوا النبي ﷺ عن ثلاثة أشياء: عن الروح، وعن قصة أصحاب الكهف، وعن قصة ذي القرنين، وقد ذكر جواب السؤال الأول في آخر السورة الأولى، وجواب السؤالين الآخرين في هذه، فناسب اتصاهما، ولم تجمع الأجوبة الثلاثة في سورة لأنه لم يقع الجواب عن الأول بالبيان، فناسب أن يذكر وحده في سورة، واختيرت سورة الإسراء لما بين الروح وبين الإسراء من المشاركة بأن كلاً منهما مما لا يكاد تصل إلى حقيقته العقول))^(٢).

الرابع: أنه يجوز أن يكون نزول سورة الإسراء مستمراً إلى وقت نزول سورة الكهف، فأنزل قرآن موزع عليها وعلى سورة الكهف، فاتضح من هذا أن أهم غرض نزلت فيه سورة الكهف هو بيان قصة أصحاب الكهف، وقصة ذي القرنين. وقد ذكرت أولاهما في أول السورة وذكرت الأخرى في آخرها^(٣).

الترجيح:

إن القول بأن هذا الأثر مشكل، أو غير مشكل، أو أنه يثير إشكالاً، كل ذلك متوقف على صحة ثبوت الحديث، ومن المعلوم أن أسباب النزول الواردة عن الصحابة لها حكم الرفع، فإنه لا يورد الإشكال أصلاً -فضلاً أن يجاب عنه- قبل الوقوف على درجة الحديث، فإنه يلاحظ على بعض المفسرين أنهم يحاولون توجيه بعض الأحاديث ويوفقون بينها وبين الآيات أو يجيبون عن بعض الإشكالات فيها دون النظر إلى درجة الحديث، وكان الأولى في هذه الحالة أن ينظر في درجة الحديث، فإن كان صحيحاً فإنه يجاب عن الإشكال فيه، وإن

ونقل السيوطي في الاتقان (ج ١/ص ١٧٢) الإجماع والنصوص المترادفة على أن ترتيب الآيات توقيفي.

(١) ذكر ذلك الطاهر عند سورة الكهف. ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٥/ص ٢٤٤).

(٢) ينظر: أسرار ترتيب القرآن للسيوطي (ص ١١٣).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٥/ص ٢٤٤).

كان غير ذلك فلا ينظر فيه لعدم قيام الحجة به، ولا ينهض لمعارضة غيره من النصوص، فيزول بهذا الإشكال، وينتفي التناقض؛ إذ الحجة فيما صح وثبت من سنة المصطفى ﷺ. فسبب النزول الذي أورده الطاهر وأجاب عن بعض الإشكالات فيه قد ورد من طريق أبي إسحاق صاحب السير عن شيخ له مجهول كما جاء في تخريج الأثر، فلا داعي لإطالة النظر فيه ودفع مشكله.

قال الزرقاني في تعدد الأسباب والنازل واحد: ((إذا جاءت روايتان في نازل واحد من القرآن، وذكرت كل من الروایتين سبباً صريحاً غير ما تذكره الأخرى نظر فيهما، فإما أن تكون إحداهما صحيحة والأخرى غير صحيحة، وإما أن تكون كلاهما صحيحة ولكن لإحداهما مرجح دون الأخرى، وإما أن تكون كلاهما صحيحة ولا مرجح لإحداهما على الأخرى ولكن يمكن الأخذ بهما معاً، وإما أن تكون كلاهما صحيحة ولا مرجح ولا يمكن الأخذ بهما معاً، فتلك صور أربع لكل منها حكم)).

فيؤد على الإشكال الذي أورده الطاهر بالصورة الأولى التي ذكرها الزرقاني بأن المعتمد هي الرواية الصحيحة^(١).

وكان الأولى من الطاهر في هذا الصدد أن يذكر الأثرين الثابتين عن النبي ﷺ في سبب نزول آيات الباب، فقد ورد في ذلك عدة روايات، منها: أن اليهود هم الذين سألوا عن الروح، فقد جاء في الصحيحين عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: كنت أمشي مع النبي ﷺ في حرب المدينة، وهو متكئ على عسيب، فمر بقوم من اليهود، فقال بعضهم لبعض: سلوه عن الروح. وقال بعضهم: لا تسألوه. فسألوه فقالوا: يا محمد، ما الروح؟ فما زال متوكئاً على العسيب فظننت أنه يوحى إليه، فلما نزل الوحي قال: **ژ □ □ □ ژ الآية^(٢)**.

وفي رواية أخرى: أن قريشاً هي التي سألت عن الروح، فقد أخرج أحمد، والترمذي، والحاكم وصحاحه، وابن حبان، وجماعة، عن ابن عباس قال: قالت قريش لليهود: أعطونا شيئاً نسأل هذا الرجل، فقالوا: سلوه عن الروح، فسألوه، فنزلت: **ژ □ □ ژ^(٣)**.

(١) ينظر: مناهل العرفان (ج ١/ص ٩٧).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (ج ٦/ص ١٠٨، ح ٤٧٢١)، ومسلم (ج ٨/ص ١٢٨، ح ٢٧٩٤).

(٣) أخرجه الإمام أحمد في المسند (ج ٤/ص ١٥٤، ح ٢٣٠٩)، والترمذي (ج ٥/ص ٣٠٤، ح ٣١٤٠)، والحاكم

فقالوا في دفع الإشكال: إنه يجمع بين الحديثين بتعدد النزول، بأنه قد يكون نزلت عليه بالمدينة مرة ثانية، كما نزلت عليه بمكة قبل ذلك، أو أنه نزل عليه الوحي بأنه يجيبهم عما سألوا بالآية المتقدم إنزالها عليه.

أي: قد يكون السؤال من قريش بتعليم اليهود في مكة، فتكون الآية مكية، وقد يتكرر السؤال من اليهود أنفسهم في المدينة، فتكون الآية مدنية. كذا قال ابن كثير^(١)، والحافظ ابن حجر، وزاد: أو يحمل سكوته حين سؤال اليهود على توقع مزيد بيان في ذلك^(٢).

قال الزركشي: ((فصل: فيما نزل مكرراً.

وقد ينزل الشيء مرتين، تعظيماً لشأنه، وتذكيراً به عند حدوث سببه خوف نسيانه، ولهذا أشكل على بعضهم هذا الحديث، ولا إشكال؛ لأنها نزلت مرة بعد مرة)).

ثم قال: ((والحكمة في هذا كله أنه قد يحدث سبب من سؤال أو حادثة تقتضي نزول آية، وقد نزل قبل ذلك ما يتضمنها، فتؤدى تلك الآية بعينها إلى النبي ﷺ تذكيراً لهم بها، وبأنها تتضمن هذه، والعالم قد يحدث له حوادث فيتذكر أحاديث وآيات تتضمن الحكم في تلك الواقعة، وإن لم تكن خطرت له تلك الحادثة قبل مع حفظه لذلك النص)).

وقال: ((ومما يذكره المفسرون من أسباب متعددة لنزول الآية قد يكون من هذا الباب، لا سيما وقد عرف من عادة الصحابة والتابعين أن أحدهم إذا قال: "نزلت هذه الآية في كذا" فإنه يريد بذلك أن هذه الآية تتضمن هذا الحكم، لا أن هذا كان السبب في نزولها، وجماعة من المحدثين يجعلون هذا من المرفوع المسند))^(٣).

(ج ٢/ص ٥٣١)، والبيهقي في دلائل النبوة (ج ٢/ص ٦١٠)، وأبو يعلى في مسنده (ج ٤/ص ٣٨١، ح ٢٥٠١)، وابن أبي عاصم في السنة (ج ١/ص ٢٦٤، ح ٥٩٥)، كلهم من طريق داود، عن عكرمة، عن ابن عباس به. وإسناده صحيح، صححه الحاكم والترمذي، وقال الحافظ ابن حجر: ((رجاله رجال مسلم)). ينظر: فتح الباري (ج ٨/ص ٤٠١)، وصححه الألباني في صحيح سنن الترمذي (ج ٣/ص ٦٩)، وشعيب الأرنؤوط في المسند (ج ٤/ص ١٥٤).

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٥/ص ١١٤).

(٢) ينظر: فتح الباري (ج ٨/ص ٤٠١).

(٣) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج ١/ص ٣٢).

لذا قال الطاهر: ((بعض المفسرين ذكروا سبباً لنزولها، فزادوا بذلك إشكالاً، وما أبانوا انفصلاً)).

ثالثاً: دفع الإشكال

تعددت عبارات المفسرين في تقدير معنى الآية إلى عدة تقديرات، واختيار الطاهر لأحد هذه المعاني هو سبب استشكله لسبب نزول الآية، فلذا نجده دفعه بثلاثة أجوبة، وإليك ما ذكر الطاهر في معنى قوله تعالى: **ثُتُّتْ تُتُّتْ فُتُّتْ** الآية.

قال: ((أي: وما كنتم في الدنيا تخفون شرككم، وتستترون منه، بل كنتم تجهرون به، وتفخرون باتباعه، فماذا لومكم على جوارحكم وأجسادكم أن شهدت عليكم بذلك، فإنه كان أمراً مشهوراً)).

ثم حاول أن يوفق بين هذا المعنى وسبب نزول الآية بهذه الأجوبة الثلاث:

الأول: أن يكون نزول الآية صادف الوقت الموالي لنزول الآية التي قبلها.

الثاني: أن تكون نزلت في وقت آخر، وأن رسول الله ﷺ أمر بوضعها في موضعها هذا؛ لمناسبة ما في الآية التي قبلها من شهادة سمعهم وأبصارهم.

الثالث: أن يكون الرسول ﷺ قد قرأ الآية متمثلاً بها عند إخبار عبد الله إياه^(١).

الترجيح

ذكر العلماء في الآية عدة معانٍ غير ما ذكر الطاهر، كلها تتناسق مع الآية، ومع سبب نزولها، فأول وأولى هذه المعاني أنه قيل في معناها:

وما كنتم تحجزون وتمنعون أنفسكم عن المعاصي، أو ما كنتم تستترون في الدنيا عند ارتكابكم المعاصي، مخافة أن يشهد، أو لأجل أن يشهد عليكم سمعكم وأبصاركم وجلودكم؛ لأنكم لم تبالوا بشهادتها، ولم تظنوا أنها تشهد عليكم، ولكن تستترون لأجل ظنكم أن الله تعالى لا يعلم كثيراً مما تعملون. قال به مجاهد، واختاره الطبري^(٢).

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

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ٢٠/ص ٤١٠)، والمحرر الوجيز (ج ٦/ص ٢٦)، والتسهيل (ج ٢/ص ٢٩١)، وروح المعاني (ج ١٢/ص ٣٦٩).

قال ابن عطية: ((والستر قد يتصرف على هذا المعنى ونحوه))^(١).

قال ابن جزري: ((وهذا أرجح؛ لا تساق ما بعده معه))^(٢).

وقيل: ما كنتم تمتنعون، ولا يمكنكم ولا يسعكم الاختفاء عن أعضائكم، والاستتار عنها بكفركم ومعاصيكم؛ لأنها ملازمة لكم، فلم يمكنكم الاحتراس من ذلك، فشهدت عليكم. قال به السدي^(٣).

وقيل: إن معنى الآية: إن الأعضاء والجلود تقول لهم حين يلومونها على الشهادة عليهم: ما كنتم تتكتمون منا الذي كنتم تفعلونه، بل كنتم تجاهرون الله بالكفر والمعاصي، ولا تبالون منه في زعمكم؛ لأنكم كنتم لا تعتقدون أنه يعلم جميع أفعالكم؛ ولهذا قال: **ثُمَّ قَدْ جِئْتُمْ بِمَنْ يَسْتَنْصِفُ مَا كُنْتُمْ تُكْتُمُونَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَانُوا مُشْرِكِينَ**، وهو اعتقادكم أن الله لا يعلم كثيراً مما تعملون^(٤).

وحاصل معنى الآية على جميع الاحتمالات: أن الله علیم بأعمالكم ونياتكم، لا يخفى عليه شيء، سواء جهرتم أو أسررتم، وليس الله محتاجاً إلى شهادة جوارحكم عليكم، إلا أنكم أنتم طلبتم ذلك، ففي الحديث الصحيح: «أن العبد يقول مخاطباً ربه يوم القيامة: يا رب، ألم تجربني من الظلم؟ قال: بلى. فيقول العبد: فإني لا أجزى على نفسي إلا شاهداً مني. فيقول الرب: كفى بنفسك اليوم عليك شهيداً، وبالكرام الكاتبين شهوداً. فيختم على فيه، فيقال لأركانها: انطقي. قال: فتنتطق بأعماله، ثم يخلى بينه وبين الكلام، فيقول العبد: بعداً لكن وسحقاً، فعنكن كنت أناضل»^(٥).

وما أوقع العبد في ذلك إلا سوء الظن بعلم الله.

وفي هذه المعاني السابقة تكون آية المطلب والآيات السابقة لها واللاحقة كلها نزلت تحكي واقع يوم القيامة، حيث يكشف المستور، ويجمع الخصوم عند علام الغيوب، فالآية جاءت بما دلت عليه الرواية في سبب النُّزول وزيادة، فالله يعلم إن جهرتم أو أسررتم

(١) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٦/ص ٢٦).

(٢) ينظر: التسهيل (ج ٢/ص ٢٩١).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج ٦/ص ٢٦)، والتسهيل (ج ٢/ص ٢٩١).

(٤) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٧/ص ١٧٢).

(٥) أخرجه مسلم في كتاب الزهد (ج ٤/ص ٢٢٨٠، ح ٢٩٦٩).

وجوارحكم تظهر علم الله فيكم، فهي تشهد على ما فعلتم وارتكبتم، والله المستعان.

الفصل السادس: المشكل في القراءات

منصوب))^(١).

وقال الطبري: ((وإن كان في العربية غير خطأ فإنه في القراءة في هذا الموضع غير صواب))^(٢).

ثالثاً: دفع الإشكال

إنَّ القراءات السبع أو العشر التي بين أيدينا بما فيها قراءة ابن عامر، هي سنة متبَّعة يأخذها الآخر عن الأول، ولذلك كان لقبول صحة القراءة ثلاثة أركان:

الأول: موافقتها لوجه من وجوه اللغة العربية بأي وجه كان، ولو بوجه غير مشهور، كقراءة ابن عامر في آية المطلب، وقد أنكر هذه القراءة بعض النحاة بحجة أن المعطوف يتبع المعطوف عليه، ولكن لما كانت قراءة ابن عامر ثابتة بطريق التواتر القطعي فهي إذن لا تحتاج إلى ما يسندها من كلام العرب، بل تكون هي حجة بذاتها، يرجع إليها، ويستشهد بها.

قال ابن الجزري^(٣): ((ولا حجة في هذا الشرط لمن أنكر بعض القراءات؛ لأجل مخالفة قاعدة في العربية كما يفعل بعض النحاة، لأن أئمة القراء لا تعمل في شيء من القرآن على الأفضى في اللغة والأقيس في العربية، بل على الأثبت في الأثر والأصح في النقل والرواية، إذا ثبتت عنهم لم يردها قياس عربية ولا فشو لغة؛ لأن القراءة سنة متبعة، يلزم قبولها والمصير إليها))^(٤).

الثاني: موافقتها للرسم العثماني ولو احتمالاً؛ إذ موافقة الرسم قد تكون تحقيقاً أو تقديرًا، كما في قوله تعالى: ژ ن ن ن ن ن، فقراءة حذف الألف تحمل اللفظ تحقيقاً، وقراءة إثبات الألف تحتمله تقديرًا^(٥)، وتكون القراءة ثابتة في بعض المصاحف العثمانية دون

(١) ينظر: إملاء ما من به الرحمن (ج ١/ص ١٥٣).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ٩/ص ٦٣٦).

(٣) هو الحافظ المقرئ، شيخ الإقراء في زمانه، شمس الدين، أبو الخير، محمد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف الدمشقي الشافعي (٧٥١-٨٣٣هـ). ينظر: طبقات الحفاظ (ص ١١٦)، وغاية النهاية (ج ٢/ص ٢٤٧)، والضوء اللامع (ج ٩/ص ٢٥٥-٢٦٠).

(٤) ينظر: النشر (ج ١/ص ١٠).

(٥) قرأ عاصم والكسائي ويعقوب وخلف بالألف، والباقون بغير ألف. ينظر: النشر (ج ١/ص ٢٧٠)، والتيسير (ص ١٨).

بعض، مثل قوله تعالى: **ژ پ پ پ پ پ** في الموضوع الأخير من سورة التوبة [١٠٠] بزيادة لفظ **ژ پ ژ** ^(١)؛ لثبوته في المصحف المكي دون غيره من المصاحف.

الثالث: صحة سندها بالتواتر عن النبي ﷺ، وقد ثبت عن زيد بن ثابت رضي الله عنه قوله: ((القراءة سنة متبعة)) ^(٢).

وجاء في غيث النفع: أن التواتر شرط صحة القراءة، ولا يثبت بالسند الصحيح غير المتواتر، ولو وافقت رسم المصاحف العثمانية والعربية ^(٣).

وإلى هذه الأركان الثلاثة يشير الإمام ابن الجزري في طيبة النشر بقوله:

فكل ما وافق وَجْهَ نَحْوِ وكان للرسم احتمالاً يَحْوِي
وصح إسناداً هو القرآنُ فهذه الثلاثةُ الأركانُ
وحيثما يَحْتَلُّ ركنٌ أثبت شذوذه لو أنه في السَّبْعَةِ ^(٤)

وعلى هذا فإن اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة كانت القراءة شاذة، لا يجوز القراءة بها.

وقال في منجد المقرئين مفسراً لهذه الشروط: ((نقول: كل قراءة وافقت العربية مطلقاً، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو تقديراً، وتواتر نقلها، هذه القراءة المتواترة المقطوع بها)) ^(٥).

فينبغي إذا صحت القراءة المتواترة أن لا يقال: هذه أحسن من هذه، أو أجود منها؛ لأنهما في الصحة سواء.

وجاء عن أبي جعفر النحاس: ((أن السلامة عند أهل الدين إذا صحت القراءتان ألا يقال: إحداها أجود؛ لأنهما جميعاً عن النبي ﷺ فيأثم من قال ذلك، وكان رؤساء الصحابة

(١) قرأ ابن كثير بزيادة **ژ پ ژ**، والباقون بحذفها. ينظر: النشر (ج ٢/ص ٣١٥)، والتيسير (ص ٨٥).

(٢) أخرجه سعيد بن منصور في سننه، كتاب فضائل القرآن (ج ٢/ص ٢٦٠، ح ٦٧)، قال د/سعد بن عبد الله الحميد محقق سنن سعيد بن منصور: ((أقل أحوال الحديث أنه حسن لذاته)).

(٣) ينظر: غيث النفع في القراءات السبع (ح ٧).

(٤) ينظر: طيبة النشر (ص ٣).

(٥) ينظر: منجد المقرئين (ص ١٥).

ينكرون مثل هذا)^(١).

وذلك لأن اختلاف القراءات عند المسلمين صواب على الإطلاق، وليس كاختلاف الفقهاء صواباً يحتمل الخطأ^(٢).

وما جاء عن بعض العلماء مما يوهم تضعيف بعض القراءة المتواترة أو ردها، فهو إما أن يكون صادراً عن غير ذوي الاختصاص فهذا مردود عليه، كما هو مشهور عند بعض النحاة، وقد تصدى علماء القراءات للردّ عليهم بما لا مزيد عليه^(٣).

وإما أن يكون صادراً عن بعض ذوي الاختصاص، فهذا ينبغي أن يرجع فيه إلى أقوال العلماء الآخرين، لحمل تلك الأقوال على محمل حسن، أو ردها على صاحبها، فكل يؤخذ منه ويرد، إلا نصوص الشرع المطهر، وكفى بتواتر القراءة رداً على من تكلم فيها، أو طعن فيها^(٤).

وقد يحمل كلام أبي البقاء والطبري على ما ذكره الطاهر في مقدمة تفسيره: من أن كثيراً من العلماء كان لا يرى مانعاً من ترجيح قراءة على غيرها، وقد سئل ابن رشد عما يقع في كتب المفسرين والمعرّبين من اختيار إحدى القراءتين المتواترتين، وقولهم هذه القراءة أحسن: أذاك صحيح أم لا؟ فأجاب: ((أما ما سألت عنه مما يقع في كتب المفسرين والمعرّبين من تحسين بعض القراءات واختيارها على بعض لكونها أظهر من جهة الإعراب، وأيسر في اللفظ فلا ينكر ذلك))^(٥).

وقبل أن أدفع الإشكال عن قراءة ابن عامر أذكر توجيه القراءة المشهورة، وهي قراءة الجمهور، ومثلها في الإعراب والتوجيه قراءة ابن كثير وحمزة، فهم نصبوا ٣ ٤ وما عطف عليها.

(١) ينظر: إعراب القرآن له (ج ٥/ص ٦٢)، ونقله الزركشي في البرهان (ج ١/ص ٣٤٠)، والسيوطي في الإتقان (ج ٢/ص ٥٣٧).

(٢) للاستزادة ينظر: ما ذكره الزركشي (ج ١/ص ٣٤٠) في (النوع الثالث والعشرين) في معرفة توجيه القراءات، وتبيين وجه ما ذهب إليه كل قارئ، وللشوكاني بحث له أهمية في هذا الموضوع ذكره في إرشاد الفحول (ص ٢٧).

(٣) وقد جمع د/عبد العزيز الحربي، هذه الآيات في كتابه (مشكل القراءات العشرية الفرشية).

(٤) ينظر: المنهاج في الحكم على القراءات، د/ إبراهيم الدوسري (ص ٤٠).

(٥) ينظر: مقدمة التحرير والتنوير (ج ١/ص ٦٢).

مراده: ظني ولا يحسبن الذين كفروا سبقوا أنهم لا يعجزوننا))^(١).
 وقال الزمخشري: ((وليست هذه القراءة التي تفرد بها حمزة^(٢) بنيرة))^(٣).
 وقوله: ((ليست بنيرة)) يعني: أنها غير واضحة، وهذا هو المشكل بعينه^(٤).
 فيكون وجه الإشكال: هو أن ((يحسب)) تطلب مفعولين، والمفعولان على قراءة
 الخطاب رَ عَ ؤَ ؤَ ، و رَ ؤَ ؤَ ؤَ ، وهو واضح، وأما قراءة الغيبة فلا يوجد في الظاهر إلا
 مفعول واحد، فما المفعول الثاني؟ وما المعنى؟^(٥).

ثالثاً: دفع الإشكال

إن ظن وأخواتها^(٦) من الأفعال الناسخة، التي تدخل بعد استيفاء فاعلها على المبتدأ
 والخبر، فتنصبهما مفعولين لها^(٧).
 وفعل (حسب) من أخوات (ظن)، فتحتاج هذه الآية إلى مفعولين، وهذا واضح جلبي
 على قراءة الجمهور: $\text{رَ هُ تَحْسِبَنَّ عَ ؤَ ؤَ ؤَ كُ كُ كُ}$ كما سبق، فيكون الخطاب على هذه
 القراءة للرسول ﷺ.

فيكون إعراب هذه القراءة على الوجه التالي:
 $\text{رَ هُ رَ الوَاوِ: استتفائية. لا: ناهية جازمة.}$
 $\{ تَحْسِبَنَّ \}$ مضارع مبني على الفتح في محل جزم لاتصاله بنون التوكيد، والفاعل ضمير
 مستتر تقديره: أنت.

ومفعول حسب الأول: رَ عَ ؤَ ؤَ ، ومفعوله الثاني: رَ ؤَ ؤَ ؤَ ^(٨).

أما القراءتان الأخريتان فقد وقع فيها الإشكال:

- (١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١١/ص ٢٤١).
- (٢) لم يتفرد بها حمزة كما سبق بيانه، بل قرأ بها معه ابن عامر، وحفص عن عاصم من السبعة، وأبو جعفر من الثلاثة.
- (٣) ينظر: الكشف (ج ٢/ص ٢٢٤)، والبحر المحيط (ج ٥/ص ٣٤٢).
- (٤) ينظر: مشكل القراءات العشرية الفرشبية (ص ٢٥١).
- (٥) ينظر: إعراب القرآن للنحاس (ج ٢/ص ١٩٢)، والدر المنصون (ج ٥/ص ٦٢٣).
- (٦) وهي ما تسمى بـ(أفعال القلوب)، وهي: ظن، وحسب، وخلا، وأرى بمعنى أظن، وعلم، ورأى، ووجد، وزعم.
- (٧) ينظر: النحو الوافي (ج ٢/ص ٥).
- (٨) ينظر: مشكل إعراب القرآن لمكي بن أبي طالب (ص ٣٠٣).

وهي قوله تعالى: **ث ه ه ع ه ع ه** **كك كك كك كك** بالياء، وفتح السين في **ث ه ه ع ه**، وكسر همزة إن، وهي قراءة حفص وحمزة وأبي جعفر.
 وقوله: **ث ه ه ع ه** **كك كك كك كك** بالياء، وفتح السين في **ث ه ه ع ه**، وكسر همزة إن، وهي قراءة ابن عامر.

فعلى هذه القراءة يكون الخطاب للذين كفروا، وهو فاعل **ث ه ه ع ه**، ثم وقع بعد ذلك الإشكال في مفعولي حسب.

وقد دافع المحققون عن هذه القراءة السبعية:

فقال النحاس معترضاً على أبي حاتم: ((وهذا تحامل شديد))، ثم بدأ **يُخَرِّج** هذه القراءة^(١)

وقالوا في ردھم على الزمخشري وغيره: إن هذه القراءة أنور من الشمس في رابعة النهار، ولم يتفرّد بها حمزة كما ذكر، بل قرأ بها ابن عامر، وهو من العرب الذين سبقوا اللحن، وهو من أسن القراء وأعلامهم إسناداً، وقرأ بها معه عاصم من رواية حفص، وأبو جعفر المقرئ الثقة، وهي ثابتة عن علي وعثمان وابن محيصن^(٢) والأعمش^(٣).

ثم ذكر المفسرون وغيرهم في توجيهها أوجهاً معتبرة في العربية، وخرجوها تخريجات مسددة، إليك خلاصتها:

أولاً: المفعولان المذكوران، والمخدوف هو الفاعل، والتقدير: ولا يحسن الرسول، أو: ولا يحسن حاسب، أو: المؤمن، والمفعولان: **ث ه ه ع ه** و**كك كك كك كك**، كما في القراءة

(١) ينظر: إعراب القرآن (ج ٢/ص ١٩٢).

(٢) هو محمد بن عبد الرحمن بن محيصن السهمي بالولاء، أبو حفص، المكّي، مقرئ أهل مكة بعد ابن كثير، وأعلم قرائها بالعربية (ت ١٢٣هـ). ينظر: غاية النهاية (ج ٢/ص ١٦٧)، والعبر (ج ١/ص ١٥٧)، وتهديب التهذيب (ج ٧/ص ٤٧٤).

(٣) ينظر: البحر المحيط (ج ٥/ص ٣٤٢)، والدر المصون (ج ٥/ص ٦٢٣)، وروح المعاني (ج ٥/ص ٢١٩).
 والأعمش هو: سليمان بن مهران، الإمام، شيخ الإسلام، شيخ المقرئين والمحدثين، أبو محمد الأسدي، الكاهلي مولاہم، الكوفي الحافظ (٦١-٤٨هـ). ينظر: طبقات ابن سعد (ج ٦/ص ٣٤٢)، والجرح والتعديل (ج ٤/ص ١٤٦)،
 وتهديب التهذيب (ج ٤/ص ٢٢٢-٢٢٦).

بالخطاب^(١).

ثانياً: أن يقال: في (يحسب) ضمير يعود على **ث** **ك** **ك** **ث** في الآية التي سبقتها، ويكون المفعولان كالوجه الذي قبله، والمعنى: ولا يحسبن من خلفهم من الذين كفروا سبقوا^(٢).

ثالثاً: أن يكون **ث** **ع** **ث** فاعلاً، والمفعول الأول (أنفسهم)، وهو مقدر، والمفعول الثاني **ث** **ع** **ث**، والمعنى: ولا يحسبن الذين كفروا أنفسهم سبقوا^(٣).

رابعاً: أن يقال: **ث** **ع** **ث** فاعل أيضاً، ثم يقال: أضمرت (أن) قبل سبقوا، ويكون التقدير: أن سبقوا، فتسدّ مسدّ المفعولين^(٤).

وهو كقوله تعالى: **ث** **و** **و** **و** **و** **ي** **ث** [الروم: ٢٤]^(٥).

وكقول الشاعر^(٦):

وما راعني إلا يسيرَ بشُرطةٍ وعهدي به فينا يُفشُّ بكير
وقول الآخر^(٧):

ألا أيها ذا الزاجري أحضرَ الوغى وأن أشهد اللذاتِ هل أنت مُخلدي

الترجيح:

مما سبق يتبين لي أن القراءة المذكورة صحيحة متواترة، وهي قراءة سبعية ثابتة ثبوتاً لا

(١) ينظر: مشكل إعراب القرآن لمكي بن أبي طالب (ص ٣٠٣)، والبحر المحيط (ج ٥/ص ٣٤٢)، والدر المصون (ج ٥/ص ٦٢٣).

(٢) ينظر: إعراب القرآن للنحاس (ج ٢/ص ١٩٢)، ومشكل إعراب القرآن لمكي بن أبي طالب (ص ٣٠٣)، والبحر المحيط (ج ٥/ص ٣٤٢)، والدر المصون (ج ٥/ص ٦٢٣).

(٣) ينظر: الكشف (ج ١/ص ٤٩٣)، وشرح الهداية (ج ٢/ص ٣٢٣)، ومشكل إعراب القرآن لمكي بن أبي طالب (ص ٣٠٣)، وكشف المشكلات (ج ١/ص ٥٠٦)، والكشاف (ج ٢/ص ٢٢٤)، والبحر المحيط (ج ٥/ص ٣٤٢)، والدر المصون (ج ٥/ص ٦٢٣).

(٤) انظر: المصادر السابقة، والموضح (ج ٢/ص ٥٨١)، وتفسير أبي السعود (ج ٤/ص ٣١).

(٥) انظر: الحجة لأبي علي (ج ٤/ص ١٥٥-١٥٦)، والدر المصون (ج ٥/ص ٦٢٣).

(٦) البيت لمعاوية الأسدي يهجو إبراهيم بن حوران.

ويفشُّ: أي: ينفخ. والكير: الذي ينفخ فيه الحداد، ومحل الشاهد هو: قوله: إلا يسير، أي: إلا أن يسير. واستشهد به

أبو علي الفارسي في الحجة (ج ٤/ص ١٥٧)، ينظر: الخصائص (ج ٢/ص ٤٣٤).

(٧) قائله: طرفه بن العبد، وهو من معلقته. ينظر: ديوانه (ص ٣٢)، وشرح القصائد المشهورات (ص ٨).

يمكن الطعن فيها، وإن اختلفت مراتب تخريجاتها قوة وضعفاً، فلا التفات لقولهم بأنها قراءة غير حميدة، أو ليست بنيرة.

وجميع الوجوه المذكورة صحيحة من حيث الصناعة النحوية، ومقبولة من جهة المعنى.

قال الألوسي: ((ولعمري لو كانت القراءة بالرأي لكان اللائق بمن خفي عليه وجه قراءة حمزة أن لا يتكلم بمثل ذلك الكلام، ويتهم نفسه، ويحجم عن الطعن في ذلك الإمام))^(١).
 لكن أظهر الأجوبة وأقربها إلى الذهن هو: الوجه الذي ذكر فيه أن *ث* *ع* *ث* فاعل، سواء قيل بأنّ المفعول الأول محذوف، أو قيل بإضمار (أن) قبل *ث* *ع* *ث* فتسدّ هي ومدخولها مسدّ المفعولين^(٢). والله أعلم.

(١) ينظر: روح المعاني (ج ٩/ص ٣٩٩).

(٢) ينظر: مشكل القراءات العشرية الفرشبية (ص ٢٥١).

المبحث الثالث: المشكل في القراءات في سورة النمل

وفيه مطلب واحد:

في قوله تعالى: **ژ چ چ ج ج چ ژ**^(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر ابن عاشور: ((قد امتلكت اللغويين والمفسرين حيرة في تصوير معنى الآية على هذه القراءة -أي المتواترة- ... وذكروا وجوهاً مثقلة بالتكلف))^(٢).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

إن الإشكال في آية المطلب هو في توجيه القراءات في الآية، بخلاف الآيتين السابقتين من هذا الفصل، فكان المشكل فيهما في إعراب بعض أوجه القراءات في الآية.

لفظة **ژ چ ژ** ورد فيها ثنتا عشرة قراءة، اثنتان منها فقط متواترتان، وأما بقية الروايات فهي شاذة.

والقراءتان المتواترتان هما:

قراءة الجمهور: **ژ چ چ ژ** بكسر لام **ژ چ ژ**، وبعدها همزة وصل، وتشديد الدال مع فتحها، وبعدها ألف.

وقراءة ابن كثير وأبي عمرو وأبي جعفر: **{ بل أدرك }** بسكون لام **{ بل }**، وبعدها همزة قطع، وسكون الدال^(٣).

فقالوا في توجيه **ژ چ چ ژ**: أي تكامل علمهم في الآخرة حين يعاينونها، أي: يعلمون في الآخرة علماً كاملاً ما كانوا يجهلون في الدنيا.

ويشبهه تماماً ولا يخرج عنه قول من قال: **{ بل أدرك }** أي: انتفى وانتهى علمهم في

(١) سورة النمل: ٦٦.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٩/ص ٢٩٤).

(٣) ينظر: التيسير (ص ١٦٨)، والحجة (ص ٥٣٥)، والبيان في غريب إعراب القرآن (ج ٢/ص ٢٢٦)، وإملاء ما من به الرحمن (ج ٢/ص ٩٤)، ومشكل إعراب القرآن (ص ٥٠٤) والكشف عن وجوه القراءات السبع (ج ٢/ص ١٦٤) كلاهما لمكي بن أبي طالب.

الآخرة ما جهلوه وسقط عنهم علمه حين عاينوها^(١)، وقيل غير ذلك كما سيأتي. لكن تعدد القراءات الشاذة في الآية أدى إلى الاختلاف في توجيه القراءتين المتواترتين، حيث إن العلماء يحتجون لاختياراتهم في توجيه معنى قراءة الجمهور ببعض القراءات الشاذة الواردة في الآية، إلا أن بعض هذا الاختيارات قد يعترضه ما يعترضه من إشكالات في معنى الآية أو في السياق أو غير ذلك، لذا وقع الخلاف بين العلماء في تفسير الآية بناء على اختلاف توجيه القراءات.

قال الطاهر: ((وقد امتلكت اللغويين والمفسرين حيرة في تصوير معنى الآية على هذه القراءة -أي المتواترة-، تثار منه حيرة للنظر في توجيه الإضرابين اللذين بعد هذا الإضراب، وكيف يكونان ارتقاء على مضمون هذا الانتقال، وذكروا وجوهاً مثقلة بالتكلف))^(٢).

ثالثاً: دفع الإشكال

يقول الشوكاني: ((وفي الآية قراءات غير متواترة، لا ينبغي الاشتغال بذكرها وتوجيهها))^(٣).

ثم إن في الآية عدة توجيهات للقراءتين المتواترتين في آية المطلب، لكن سنبدأ -إن شاء الله- بالتوجيهات التي ورد فيها إشكال على ضوء القراءتين المذكورتين فقط، ثم أجيب عن هذا الإشكال، ثم أذكر بقية الأقوال مع الترجيح.

التوجيه الأول: أن يكون **ژ چژ** و {أدرك} بمعنى: استحكم وتكامل، ووصفهم باستحكام علمهم بذلك وتكامله من باب التهكم بهم، كما تقول لأجهل الناس: "ما أعلمك" على سبيل الهزء، ومآل التهكم المذكور نفي علمهم بذلك على الوجه الأبلغ، والإضرابان من باب الترقى من الوصف بالفضيح إلى الوصف بالأفطع^(٤).

التوجيه الثاني: أن يكون المراد بالإدراك الاستحكام، لكن على معنى: استحكم أسباب

(١) ينظر: مشكل إعراب القرآن (ص ٥٠٤)، والكشف عن وجوه القراءات السبع (ج ٢/ص ١٦٤)، وتفسير الخازن (ج ٥/ص ١٢٨)، وأضواء البيان (ج ٦/ص ٤٥٧).
 (٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٩/ص ٢٩٤).
 (٣) ينظر: فتح القدير (ج ٤/ص ١٧٧).
 (٤) ينظر: تفسير الكشاف (ج ٣/ص ٣٧٩)، وتفسير الرازي (ج ٢٤/ص ١٨٢)، وروح المعاني (ج ١٠/ص ٢٢٥).

علمهم بأن القيامة كائنة لا محالة من الآيات القاطعة والحجج الساطعة، وتمكنوا من المعرفة فضل تمكن إلا إنهم جاهلون في ذلك^(١).

التوجيه الثالث: ز ج جـ أصلها: تدارك، أي: تتابع، ز جـ: حكمهم على الآخرة، وحدهم^(٢) الظنون.

أي: وما يشعرون متى يبعثون إلا بتتابع الظنون في علم الآخرة، فهم يقولون تارة: إنها تكون، وتارة: إنها لا تكون، وإلى كذا تكون، وما يعلم غيب ذلك إلا الله تعالى^(٣).

وعلى ظاهر هذا التوجيهات كأن دلالة النظم في الآية جاء على سبيل إرادة التهكم، أو الاستهزاء بهم، أو أن الله يريد أن يثبت جهلهم، وهذا ليس بواضح في الآية^(٤)، إلا إذا اعتبرت قراءة الاستفهام، وقد وردت بعدة روايات كلها شاذة، وهي كالتالي:

الأولى: (أدرك)، بمد همزة الاستفهام، وأصله: أدرك، فقلبت الثانية ألفاً تخفيفاً، كراهة الجمع بين همزتين. وهي قراءة الحسن، وقتادة، وابن محيصن.

الثانية: (أم تدارك). وهي قراءة أبي.

الثالثة: (أدرك)، بهمزتين، همزة الاستفهام وهمزة «أفعل». وهي قراءة ابن مسعود، وابن عباس.

الرابعة: (أم أدرك)، (أم) بدل (بل)، و(أدرك) على وزن (أفعل). وهي قراءة مجاهد^(٥). وأنكر أبو بكر بن أبي العلاء وأبو حاتم هذه الروايات وقالوا: لا يجوز الاستفهام بعد «بل»؛ لأن بل للإيجاب، والاستفهام في هذا الموضع إنكار، بمعنى: لم يكن، كما في قوله تعالى: ز و وژ [الزخرف: ١٩]، أي: لم يشهدوا خلقهم، فلا يصح وقوعهما معاً؛ للتنافي الذي بين الإيجاب والإنكار^(٦).

(١) ينظر: تفسير الكشاف (ج ٣/ص ٣٧٩)، والبحر المحيط (ج ٨/ص ٢٦٣)، وروح المعاني (ج ١٠/ص ٢٢٥).

(٢) حدسه: أصلها حَدَسَ حَدَسًا، ويطلق على من توهم في معاني الكلام والأمور، ثم ظَنَّ ظَنًّا مُؤَكَّدًا. ينظر: تهذيب اللغة (ج ٤/ص ١٦٥).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٨/ص ١٠٦)، وتأويل مشكل القرآن (ص ٣٥٤).

(٤) ينظر: روح المعاني (ج ١٠/ص ٢٢٥).

(٥) ينظر: المختصب (ج ٢/ص ١٤٢)، والشواذ (ص ١١٠).

(٦) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٨/ص ١٠٧)، والبحر المحيط (ج ٨/ص ٢٦٢).

إلا أن أبا حيان أجاز عن بعض المتأخرين الاستفهام بعد (بل)، وشبهه بقول القائل:
أخبزاً أكلت بل أماء شربت؟، على ترك الكلام الأول والأخذ في الثاني. واحتج بقراءة
بجاهد: (أم أدرك)، جعل (أم) بدل (بل)، و(أدرك) على وزن: أفعل.
وأيد هذا القول السمين وقال: ((وفي منع هذا نظر؛ لأن (بل) لإضراب الانتقال، فقد
أضرب عن الكلام الأول، وأخذ في استفهام ثان، وكيف ينكر هذا والنحويون يقدرّون (أم)
المنقطعة^(١) ب(بل والهمزة؟)).

ثم قال: ((وعجبت من أبي حيان كيف قال هنا: "وقد أجاز بعض المتأخرين الاستفهام
بعد (بل)"، فتخصيصه ببعض المتأخرين يؤذن أن المتقدمين وبعض المتأخرين يمنعونه، وليس
كذلك لما حكيت عنهم في (أم المنقطعة)^(٢) .

فأقول: إن معنى القراءة الشاذة وإن كان لهما في العربية وجه مفهوم، فلا تقدم على معنى
القراءة المتواترة المستفيضة؛ لأن من قواعد الترجيح عند المفسرين: إذا وقع الخلاف بين
العلماء في تفسير الآية بناء على اختلاف معنى القراءتين، ولم يمكن حمل القراءة الشاذة على
معنى القراءة المتواترة بحيث يتحد معنى القراءتين، فأولى الأقوال بالصواب في تفسير الآية
تفسيرها وحملها على مدلول القراءة المتواترة؛ لأن الشاذ لا يقوى على منازعة الثابت المجمع
عليه، وقد ذكر هذه القاعدة واستعملها في الترجيح الإمام الطبري، وابن عطية، وابن حجر،
وغيرهم^(٣) .

قال ابن جرير في آية المطلب: ((أما القراءة التي ذكرت عن ابن عباس^(٤)، فإنها وإن

(١) (أم) في اللغة تكون على ضربين متصلة ومنقطعة.

فأما المتصلة: فتكون بمعنى (أي)، نحو: أزيد عندك أم عمرو. أي: أيهما عندك.

وأما المنقطعة: فتكون بمنزلة (بل والهمزة)، كقولهم: "إنها لإبل أم شاء"، والتقدير: فيه إبل بل أمي شاء. كأنه رأى إبلاً
فغلب على ظنه أنها شاء، فأخبر بحسب ما غلب على ظنه، ثم أدركه الشك فرجع إلى السؤال والاستثبات، فكأنه قال:
بل أمي شاء. ينظر: الجمل في النحو (ج ١/ص ٣١٩)، ومغني اللبيب (ج ١/ص ٢٩٠).

(٢) ينظر: الدر المصون (ج ٨/ص ٦٣٦).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٣/ص ٥٨٧)، وابن عطية (ج ٥/ص ١٧٨)، وفتح الباري (ج ٣/ص ٥٨٣)، وقواعد
الترجيح عند المفسرين (ج ١/ص ١٠٤).

(٤) قرأ ابن عباس {بلى أدرك} بحرف الإيجاب أخت نعم على الاستفهام. ينظر: الدر المصون (ج ٨/ص ٦٣٦).

كانت صحيحة المعنى والإعراب، فبخلاف لما عليه مصاحف المسلمين، وذلك أن في (بلى) زيادة ياء في قراءته ليست في المصاحف، وهي مع ذلك قراءة لا نعلمها قرأ بها أحد من قراء الأمصار^(١).

ومثل ذلك قوله تعالى: **ثَٰبِتٌ ذَرُّهُ رَسِيخٌ** [الرعد: ٤٣] أي: الذين عندهم علم الكتب التي نزلت قبل القرآن كالتوراة والإنجيل، لكن جاء في قراءة شاذة (ومن عنده علم الكتاب)، أي: من عند الله علم الكتاب.

قال ابن جرير عند هذه الآية: ((والتأويل الذي على المعنى الذي عليه قراء الأمصار أولى بالصواب مما خالفه؛ إذ كانت القراءة بما هم عليه مجمعون أحق بالصواب))^(٢).

وقد ذكر في الآية توجيهات غير ما سبق كلها تتمشى مع القراءة المتواترة، فقد تعدد التوجيه في قراءة الجمهور إلى عدة أقوال منها:

التوجيه الأول: قول الطاهر. يرى أن يكون معنى التدارك على معنيين:

الأول: هو التلاحق، أي: تداركت علوم الحاضرين مع علوم أسلافهم، أي: تلاحقت وتتابعت، فتلقى الخلف عن السلف علمهم في الآخرة، وتقلدوها عن غير بصيرة ولا نظر، وذلك أنهم أنكروا البعث، ويشعر لذلك قوله تعالى عقبه: **ثُمَّ نُنْفِثُ فِيهِمْ وَبِئْسَ مَا يَكْفُرُونَ** [سورة المؤمنین: ٨١].

والثاني: أن يكون التدارك مستعملاً مجازاً مرسلًا في الاختلاط والاضطراب؛ لأن التدارك والتلاحق يلزمه التداخل. وهذا كله على قراءة الجمهور.

وأما على قراءة ابن كثير وأبي عمرو وأبي جعفر {بل أدرك} بهمز قطع وسكون الدال، فمعناه: انتهى علمهم في الآخرة. يقال أدرك، إذا فني^(٣).

التوجيه الثاني: قول الإمام النيسابوري والحازن والشوكاني والشنقيطي: **ثَجَّ جِثُّ أَي:** تكامل علمهم في الآخرة حين يعاينونها، أي: يعلمون في الآخرة علماً كاملاً ما كانوا يجهلون.

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٨/ص ١٠٨).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج ١٣/ص ٥٨٧).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج ١٩/ص ٢٩٥).

في الدنيا، ويشبهه تماماً ولا يخرج عنه قراءة من قرأ: { بل أدرك } أي: بلغ ولحق علمهم في الآخرة ما جهلوه وسقط عنهم علمه حين عاينوها^(١).

التوجيه الثالث: قول الإمام ابن كثير والألوسي والسعدي: **ث ج ج** أي: انتهى علمهم وعجز عن معرفة وقتها. ويشبهه جداً قول من قال: إن المراد: ضعف ووهي ولم يكن يقيناً، وهذا مثل ما ذهب إليه الطاهر على معنى قراءة ابن كثير^(٢).

أما الكثرة من المفسرين فلم يرجحوا قولاً محدداً عند بيانهم لمعنى الآية؛ إنما يجمعون عدداً من الأقوال دون ترجيح، على اعتبار أنها كلها محتملة لمعنى الآية، منهم الإمام البغوي، والزخشري، وابن عطية، وابن الجوزي، وغيرهم^(٣).

الترجيح

الذي يظهر - والله أعلم - أن الراجح في بيان معنى **ث ج ج ج ج** هو التوجيه الثاني، فهو الأقرب لسياق الآية، وأيد الشنقيطي هذا المعنى، واستدل عليه بآيات كثيرة من القرآن الكريم.

وقد تقرر لدى أئمة التفسير في الترجيح بين الأقوال أن القول الذي تؤيده آيات قرآنية مقدم على غيره^(٤).

وأيضاً: هذا القول يمكن من خلاله الجمع بين معنى القراءتين المتواترتين، فاتحاد معنى القراءتين أولى من اختلافه.

فقد جاء في قواعد الترجيح عند المفسرين: أنه إذا اختلف المفسرون على أقوال بناء على اختلاف القراءات الواردة في الآية، فإذا وجد قول يجمع معنى القراءات على معنى واحد وأمكن القول بمقتضاها جميعاً فهو أولى الأقوال بتفسير الآية^(٥).

(١) ينظر: إيجاز البيان للنيسابوري (ج ٢/ص ٩٦)، ولباب التأويل (ج ٥/ص ١٢٨)، وفتح القدير (ج ٤/ص ١٤٣)، وأضواء البيان (ج ٦/ص ٤١٣).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج ٣/ص ٣٧٣)، وروح المعاني (ج ١٠/ص ٢٢٥)، وتيسير الكريم الرحمن (ص ٦٠٨).

(٣) ينظر: تفسير البغوي (ج ٣/ص ٥١١)، والكشاف (ج ٣/ص ٣٦٧)، والمحرر الوجيز (ج ١١/ص ٢٣٥)، وزاد المسير (ج ٦/ص ٧٨)، والبحر المحيط (ج ٨/ص ٢٦٢)، وإرشاد العقل السليم (ج ٤/ص ٢٧٦).

(٤) ينظر: قواعد الترجيح عند المفسرين (ج ١/ص ٣١٢).

(٥) ينظر: قواعد الترجيح عند المفسرين (ج ١/ص ١٠٠).

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي - رحمه الله -: ((أظهر أقوال أهل العلم عندي في هذه الآية الكريمة أن المعنى: **ث ج د ح** أي: تكامل علمهم في الآخرة حين يعاينونها، أي: يعلمون في الآخرة علماً كاملاً ما كانوا يجهلونه في الدنيا، وقوله: **ث ج د ح** أي: في دار الدنيا، فهذا الذي كانوا يشككون فيه في دار الدنيا ويعمون عنه مما جاءهم به الرسل، يعلمونه في الآخرة علماً كاملاً لا يخالجه شك عند معابنتهم لما كانوا ينكرونه من البعث والجزاء)).

ثم قال: ((وإنما اخترنا هذا القول دون غيره من أقوال المفسرين في الآية؛ لأن القرآن دل عليه دلالة واضحة في آيات متعددة، كقوله تعالى: **ث ج د ح** [مريم: ٣٨]، فقوله: **ث ج د ح**، ما أسمعهم وما أبصرهم للحق الذي كانوا ينكرونه يوم يأتوننا، أي: يوم القيامة، وهذا يوضح معنى قوله: **ث ج د ح**، أي: تكامل علمهم فيها لمبالغتهم في سماع الحق وإبصاره في ذلك الوقت، وقوله: **ث ج د ح** يوضح معنى قوله: **ث ج د ح**، لأن ضلالهم المبين اليوم، أي: في دار الدنيا، هو شكهم في الآخرة وعماهم.

وكقوله تعالى: **ث ج د ح** [ق: ٢٢] أي: علمك اليوم بما كنت تنكره في الدنيا مما جاءتك به الرسل، **ث ج د ح** أي: قوي كامل.

وقوله تعالى: **ث ج د ح** [السجدة: ١٢]، فقوله: **ث ج د ح** أي: يوم القيامة، يوضح معنى قوله هنا: **ث ج د ح**.

وكقوله تعالى: **ث ج د ح** [الكهف: ٤٨] فعرضهم على ربهم صفا يتدارك به علمهم، لما كانوا ينكرونه^(١).

وأما توجيه الطاهر فقد جعل معنى التدارك واقع منهم في الدنيا، مع أن سياق الآيات يدل على أنه يوم البعث.

يقول الله تعالى: **ث ج د ح** وذكر الآباء جاء بعد هذه الآية عندما بدأ يذكرهم في ما كانوا عليه في الدنيا.

(١) ينظر: أضواء البيان (ج ٦/ص ٤٥٧).

الخاتمة

خاتمة البحث

وفيها أهم النتائج والتوصيات التي توصلت إليها

الحمد لله الذي منَّ عليَّ بإتمام هذا البحث، والذي عشتُ معه قرابة خمس سنوات، جامعاً ودارساً لما استشكله الطاهر من آيات القرآن الكريم التي وردت في تفسيره التحرير والتنوير، وقد خرجت بحمد الله تعالى بجملة من الفوائد والنتائج رأيت أن أُجملها في محورين:

المحور الأول: في علم المشكل وفيه ما يلي:

- ١ يُجد موضوع الآيات المشكّلة الواردة في تفسير القرآن الكريم من الموضوعات المهمة التي لم تحظَ بعناية كبيرة في مجال الدراسات القرآنية.
- ٢ أن معرفة المشكل في القرآن الكريم وكيفية دفعه من العلوم المهمة التي ينبغي توافرها لمن أراد أن يفسر كلام الله تعالى.
- ٣ أن الإشكال في القرآن الكريم أمر نسبي، فقد يشكّل على أحد ما لا يشكّل على الآخر، وبذلك يتبين أن ليس كل استشكال للآيات له اعتباره وحظه من النظر.
- ٤ أن الحاجة إلى بيان المشكل تزداد كلما كان الزمان زمان جهل وبعد عن آثار النبوة، بينما تقل كلما كان الزمان زمان علم وفضل، ويتضح ذلك لمن نظر في تاريخ علم التفسير.
- ٥ جرّز عدد من الصحابة بالعناية بالمشكل، ومن أشهر هؤلاء: عمر بن الخطاب، وابن عباس، وأم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر الصديق، رضي الله عنهم وعن الصحابة أجمعين، وقد كان لها إسهامات مميزة في معالجة النصوص التي يؤهّمُ ظاهرها معنى مشكلاً، وقد أورد الطاهر شيئاً من ذلك.
- ٦ عناية عدد من علماء التفسير في هذا الموضوع، وذلك من خلال تناولهم لبعض الإشكالات في الآيات، أو الجمع بين النصوص التي يوهّم أنها متعارضة، ومن أشهر هؤلاء: القاضي ابن عطية في كتابه (المحرر الوجيز)، وابن العربي في كتابه (أحكام القرآن)، وأبو عبد الله القرطبي في كتابه (الجامع لأحكام القرآن)، والخازن في كتابه (لباب التأويل في معاني التنزيل)، والألوسي في كتابه (روح المعاني).
- ٧ - في هذا البحث إضافة جديدة في مجال الدراسات القرآنية المتخصصة في رد

الشبهات التي تُثار ضد القرآن الكريم والسنة النبوية، ونحن في هذا العصر بأمس الحاجة للدراسات الأكاديمية المتخصصة التي تُعنى بالتصدي لكل ما يُثار حول ديننا وثقافتنا الإسلامية، خاصة المصدرين الأساسيين الكتاب والسنة.

٨ تميز هذا البحث بِجِدَّتِهِ وَأَصَالَتِهِ، حيث تناول الآيات المشككة في التفسير، وعمل على عرضها بطريقة علمية مؤصلة، وذلك بنص الإشكال، ثم تحريره، ثم دفعه بعرض مسالك ومذاهب العلماء في دفع الإشكال عن الآيات، مع مناقشة تلك المذاهب بذكر الإيرادات والاعتراضات عليها، ومن ثم الترجيح وبيان الرأي الأقوى في دفع الإشكال، مع ذكر الحججة التي تسانده وتعضده.

٩ - أن معرفة سبب التزل، مهم للغاية في دفع التعارض بين النصوص الشرعية؛ إذ معرفة السبب تعين على فهم الآية والحديث ومعرفة المراد منهما، وبالتالي يسهل التوفيق بينهما عند التعارض.

١٠ - أن إنكار المجاز - والقول بوجوب حمل النصوص الشرعية على الحقيقة في كل الأحوال، وإن كان هناك قرينة على إرادة المجاز - رأي ينبغي إعادة النظر فيه؛ إذ القول بهذا الرأي ينشأ عنه تناقض بين النصوص الشرعية لا يمكن التخلص منه إلا بتكلف، والواجب هو التعامل مع النصوص الشرعية حسب الأساليب المتعارف عليها عند العرب، حيث كان القرآن ينزل بلغتهم ويخاطبهم وفق الأساليب التي تعارفوا عليها.

١١ - من خلال الدراسة لم أقف بحمد الله على نصين متعارضين استحال الجمع بينهما، أو نص مشكل استحال حل إشكاله، وهذا مما يؤكد قطعية النصوص الشرعية، وأنها حق من عند الله تعالى، لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، وإن رام الأعداء هدم هذا الدين، والنيل منه، إلا أن الله متم نوره ولو كره الكافرون.

المحور الثاني: المشكل عند الطاهر، وفيه ما يلي:

١ - من خلال الدراسة تبين لي قوة وملكة الطاهر العلمية، ومعرفته بالأدوات والأساليب اللغوية التي كان العرب يتخاطبون بها، وقد برز ذلك من خلال

استشكاله لبعض أقوال المفسرين.

٢ - أن البحث في المشكل عند الطاهر يتطلب تمييز معرفة عقيدته، ومصادره في التفسير التي يرجع إليها، لما في ذلك من تأثير على ما يدونه من إشكالات، وخاصة عندما يقول: قد أهمل المفسرون هذا الإشكال، وهم لم يهملوا ذلك بل ذكروه.

أو يقول: أقوالهم لا ينتلج لها الصدر، ثم نجده يرجح قولاً قد سبق به، وذلك لأنه لم يطلع على هذا القول.

٣ - تفرد الطاهر بذكر مباحث ولطائف لم يسبق لها، فلا يعد كتابه تكراراً لكتاب سابق، كما هو الشأن في كثير من كتب التفاسير، فهو يعد أحد أهم التفاسير المطبوعة.

٤ - تنوع الطاهر في مصادره من جميع أنواع العلوم الشرعية، والعربية، والتاريخية، والفلسفية.

٥ - عنايته بمقاصد القرآن وأغراض السور، وهذه الميزة قل أن تجدها في كتب التفاسير.

٦ - التزم الطاهر بما حدده من منهج وطريقة في عرض الآيات وشرح ألفاظها بشكل كبير.

٧ - بلغ مجموع الآيات المشكلة الواردة في تفسير الطاهر - التي تمت دراستها - ثمانية وتسعين آيةً، وهذه الآيات قمت بدفع الإشكال عنها بعد طول استقراء في كتب التفسير، والحديث، وغيرها من الكتب مما له صلة بالآيات المشكلة.

أما أهم التوصيات فتتمثل فيما يلي:

١ - دعوة الباحثين إلى دراسة وتحقيق تفسير التحرير والتنوير، وقد اعتمدت في هذا البحث على الطبعة التونسية، وطبعة مؤسسة التاريخ، وكلا الطبعتين تحتاج إلى إعادة نظر، لكثرة السقط فيهما، والأخطاء المطبعية في الآيات وفي المتن، وقد أثبت ذلك في نسختي.

٢ - دعوة الباحثين إلى دراسة الآيات المشكلة من خلال كتب التفاسير، ومن أهمها: تفسير (المحرر الوجيز) لابن عطية، و(أحكام القرآن) لابن العربي، و(الجامع لأحكام

القرآن) للقرطبي، (لباب التأويل في معاني التنزيل) للخازن، و(روح المعاني) للألوسي.
فقد أولى هؤلاء المشكل كبير عناية واهتمام.
٣ استخراج موسوعة للآيات المشكلة، تستقى مادتها العلمية من كتب التفاسير،
وعلم القرآن.

وفي الختام.. أسأل الله تبارك وتعالى أن يتقبل هذا العمل ويجعله خالصاً لوجهه
الكريم، وأن يعفو عني ويغفر لي، فالخير أردت، والله من وراء القصد.
وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين.

الفهارس

رقم الصفحة	رقم الآية	الآية
۴۶۴، ۴۶۱	۸۹	ژ پ پ پ پ ن ن ن ن ت ت ت ت ژ
۳۷۶، ۳۵۱	۹۱	ژ ژ ژ ژ ک ک ک ک گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ س س س س ن ن ن ن ت ت ت ت ه ه ه ه پ پ پ پ
۲۸۷	۹۸	ژ ن ن ن ت ت ت ت ژ
۴۶۶	۱۰۲	ژ ب ب ب پ
۳۱۴	۱۰۲	ژ چ چ چ چ د د د د ت ت ت ت
۶۳۲	۱۰۲	ژ ت ت ت ت ت ت ت ت
۶۴۴	۱۰۲	ژ ک ک ک گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ
۱۱۲	۱۰۶	ژ ب ب ب پ
۸۰۵	۱۰۹	ژ ک ک ک ک گ گ گ گ
۱۱۲	۱۱۵	ژ گ گ گ گ گ گ گ گ
۵۸۹	۱۲۵	ژ □ □ □
۱۰۸	۱۳۰	ژ ن ن ن ن ن ن ژ ژ ژ ک ژ
۱۰۵	۱۴۲	ژ ب ب ب ب ب ب پ پ پ پ پ پ پ پ
۱۲۹	۱۴۳	ژ ف ف ف ف ف ف ف ف ف ف
۲۴۰، ۲۳۷	۱۴۳	ژ چ چ چ چ د د د د ت ت ت ت
۱۰۶	۱۴۴	ژ گ گ گ گ س س س س ن ن ن ن ت ت ت ت ه ه ه ه
۸۰۵	۱۴۶	ژ ا ب ب ب ب پ پ پ
۴۸۷	۱۵۰	ژ ه ه ه ه ه ه ه ه ه ه
۵۶۷	۱۵۱	ژ و و و و و و و و و و
۶۸۳، ۲۲۵ ۷۲۵	۱۶۲-۱۶۱	ژ ی ی ی ی پ پ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ژ □ □ □ □ □ □ □
۷۱۶	۱۶۶-۱۶۵	ژ چ چ چ چ د د د د ت ت ت ت ژ ژ ژ ک ک ک ک گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ س س س س ن ن ن ن ت ت ت ت ه ه ه ه پ پ پ پ
۲۳۶	۱۷۴	ژ و و و و
۵۳۸	۱۷۷	ژ چ چ چ چ چ چ چ
۶۴۸، ۶۳	۱۷۸	ژ ن ن ن ن ن ن ک ک ک گ گ گ گ گ گ گ
۶۵۳	۱۷۸	ژ گ گ گ گ گ گ س س س س ن ن ن ن ت ت ت ت
۶۵۹	۱۸۰	ژ و و و و و و و و ی ی ی ی

رقم الصفحة	رقم الآية	الآية
۷۲۲، ۴۶۷		
۶۲۴	۱۸۵	ژ س س س ٹ ٹ
۵۷۴	۱۹۴	ژ □ □ ی ی ٹ
سورة النساء		
۳	۱	ژ ا ب ب ب ب پ پ پ
۳۲۳	۳	ژ ژ ژ ٹ ٹ ک ک
۷۷۴	۴	ژ ٹ ٹ ہ ہ
۵۲۰	۹	ژ چ چ چ چ چ چ چ
۶۷۷، ۶۶۴	۱۱	ژ گ گ گ گ ٹ
۶۶۳	۱۱	ژ □ □ □ □ □ □ □
۶۷۹	۱۲	ژ ق ق ق ق چ چ چ چ
۱۳۸	۱۲	ژ ڈ ڈ ڈ ڈ ٹ ٹ
۶۷۷	۱۲	ژ ہ ہ
۶۶۱	۱۳	ژ گ و و و
۷۷۲	۱۵	ژ ا ب ب ب پ پ
۹۶	۱۷	ژ ژ ژ ٹ ٹ ک ک
۶۸۴، ۶۸۳	۱۸	ژ ک ک گ گ گ گ گ گ گ گ ٹ ٹ ٹ
۴۹۲	۲۲	ژ چ چ چ چ
۳۴۰	۲۳	ژ گ گ گ گ ٹ
۱۴۸، ۶۲	۲۴	ژ ب ب ب ب پ پ پ
۳۲۲	۲۴	ژ ن ن ن ن ٹ ٹ
۱۵۶	۲۵	ژ ژ ژ ٹ ٹ ک ک ک
۳۲۹	۲۵	ژ ٹ ٹ ٹ ہ ہ
۱۴۹	۲۵	ژ ہ ہ ہ ہ
۳۹۷	۲۷	ژ ا ب ب ب پ پ
۲۳۹	۳۲	ژ و و و و و و و
۱۵۶	۳۶	ژ ہ ہ ہ ہ ہ ہ
۷۱۳	۴۲	ژ گ گ گ گ گ گ گ گ ٹ

رقم الصفحة	رقم الآية	الآية
۳۳۳	۴۳	ژ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹
۸۰۸،۳۵۸	۴۳	ژ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹
۶۸۱،۶۶۴	۴۸	ژ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹
۷۲۷	۵۶	ژ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹
۸۰۴	۶۵	ژ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹
۵۲۰	۷۸	ژ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹
۶	۸۲	ژ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹
۱۴۵	۸۳	ژ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹
۶۸۶	۹۳	ژ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹
۱۲۵،۹۹	۹۶	ژ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹
۳۴۰	۱۰۱	ژ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹
۹۷	۱۰۳	ژ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹
۶۸۸	۱۱۶	ژ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹
۹۹	۱۳۴	ژ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹
۵۱۴	۱۳۵	ژ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹
۶۲۷	۱۳۶	ژ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹
۶۹۳	۱۴۱	ژ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹
۳۰۹	۱۴۸	ژ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹
۲۴۹	۱۵۱-۱۵۰	ژ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹
۲۷۴	۱۵۴	ژ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹
۲۶۷،۲۶۴	۱۵۵	ژ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹
۴۹۰	۱۵۷	ژ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹
۹۹	۱۵۸	ژ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹
۷۰۱	۱۶۰	ژ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹
۵۳۸،۵۲۵	۱۶۲	ژ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹
۷۰۸	۱۶۵	ژ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹
۱۸۴	۱۶۶	ژ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹

رقم الآية	رقم الصفحة	الآية
۱۶۹	۲۳۲، ۲۲۴	ژ ژ ژ ژ ژ ژ
۱۷۶	۱۳۸	ژ آب ب ب ب ب ژ
۱۷۶	۷۶۷، ۷۱۰	ژ چ چ چ چ چ ژ
سورة المائدة		
۳	۱۶۲	ژ آب ب ب ب ب ژ
۳	۴۵۶	ژ چ چ چ چ چ چ ژ
۵	۱۴۸	ژ □ □ □ □ □ □ □ □
۵	۳۲۹	ژ □ □ □ □ □ □ □ □
۶	۳۵۷، ۶۱۴، ۸۰۸	ژ آب ب ب ب ب ب ب پ پ پ ن ن ن ن ت ت ت ت ت ت ف ف ف ف ف ف ف ق ق ق ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ ک ک ک ک
۱۵	۷۰۸	ژ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ
۲۴	۵۷۲	ژ پ پ پ ن ن ن ن ن
۳۱	۷۶۱	ژ □ □ □ □
۴۱	۲۶۷	ژ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □
۴۲	۸۱۹	ژ پ پ پ پ پ پ پ
۴۴	۷۰۳	ژ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ
۴۸	۷۰۴	ژ گ گ گ گ گ گ
۴۵	۶۴۸	ژ ک ک ک ک ک ک
۴۹	۵۸۹	ژ و و و و و و و و و و و
۵۰	۷۰۳	ژ □ □ □ □ □ □ □ □
۵۲	۶۹۹، ۵۸۴	ژ ف ف ف ف ف ف ف ق ق ق ج ج ج ج ج ج ج
۶۵	۱۷۶	ژ آب ب ب ب ب ب ژ
۶۶	۱۷۵	ژ ن ن ن ن ن ت ت ت ت ت ت
۶۷	۸۱۶، ۴۱۲	ژ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ
۶۹	۶۳، ۵۹، ۵۲۴، ۱۷۳	ژ و پ پ پ پ □ □ □ □ □
۷۱	۵۹۱	ژ آب ب ب ب
۷۲-۷۳	۵۳۷	ژ ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ق ق ق ج ج ج ج ج ج ج

رقم الصفحة	رقم الآية	الآية
۷۹۸	۶۷	ژ ت ت ت ژ
۶۰۱	۷۱-۷۰	ژ گ گ گ گ گ ژ
۳۴۶	۸۵-۸۴	ژ ژ و و و و و ی ی ب ب □ □ □ □ □ □ □ □ □ □
سورة فصلت		
۳۶۶	۱۱	ژ □ □ □ ژ
۷۶۷	۱۷	ژ ژ و و و و و ژ
۳۶۶	۲۱	ژ ا ب ب ب ب پ پ پ ژ
۸۳۵	۲۳-۲۲	ژ ت ت ت ت ت ف ف ف ف ف ق ق ق ج ج ج ج ج چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ
۵۳۳	۴۱	ژ ڈ ڈ ژ ژ ژ
۵۳۵	۴۲	ژ گ گ گ گ گ گ گ گ گ س س ٹ ٹ
۴۱۴	۵۰	ژ گ گ گ گ گ گ گ گ گ ژ
سورة الشورى		
۴۷۲، ۱۱۵	۱۱	ژ ن ت ت ت ت ت ت ژ
۴۹۳، ۴۸۸	۱۶	ژ پ پ پ پ پ
۴۱۶	۱۸	ژ چ چ ی ی ت ت ڈ ڈ ڈ ڈ
۴۱۲	۲۴	ژ ج ج ج ج ج ج ج ج ج چ چ چ چ چ
۲۰۴	۲۹	ژ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □
۶۹۷	۳۰	ژ ی ی ی □ □ □ □
۳۰۹	۳۹	ژ ہ ہ ہ ہ ہ ہ ہ
۳۰۹	۴۰	ژ ہ ہ ہ ہ ہ
۳۰۸	۴۰	ژ ء ء ء ء ء ء ء ء ء ء ء
۳۰۹	۴۲-۴۱	ژ و و و و و و و ی ی ب ب □ □ □ □ □ □ □ □ □ □
۳۰۹	۴۳	ژ □ □ □ ی ی ی ی ی □ □ □
۲۶۸	۴۸	ژ س س س س س س س
سورة الزخرف		
۸۵۳	۱۹	ژ و و و و و و و

رقم الصفحة	رقم الآیة	الآیة
۷۳۰	۶-۵	ژ گ گ س س ٹ ٹ ڈ ڈ ژ
۴۱۸، ۵۹	۱۴-۱۳	ژ و و و و ی ی پ ژ
۴۱۸، ۵۹	۴۰-۳۹	ژ ے ے ے ے ک ک ڈ ڈ
۴۲۷	۶۵	ژ ٹ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ
۴۲۷	۶۷-۶۶	ژ ہ ہ ہ ہ ہ ہ ہ ہ
۶۱۶	۸۷-۸۶	ژ چ چ چ چ چ چ چ چ ڈ ڈ
سورة الحديد		
۶۲۰	۳	ژ ی ی ی ی ی ی ی ی ی ی
۷۴۹	۷	ژ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ
۷۵۱	۱۰	ژ پ پ پ پ پ پ پ پ پ پ
۶۲۹	۲۸	ژ ہ ہ ہ ہ ہ ہ ہ ہ ہ ہ
۸۰۰	۲۹	ژ ی ی ی ی ی ی ی ی ی ی
سورة الحشر		
۴۴۳	۲	ژ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ
۴۳۲	۶	ژ ق ق ق ق ق ق ق ق ق ق
۴۳۲	۷	ژ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ
۳۶۶	۲۱	ژ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ
سورة الممتحنة		
۵۶۰	۴	ژ ڈ ڈ ڈ ڈ ہ ہ ہ ہ ہ ہ ہ ہ
سورة الصف		
۲۶۴	۵	ژ ی ی ی ی ی ی ی ی ی ی
۳۱۱	۱۳-۱۰	ژ س س س س س س ڈ
۴۲۴	۱۵	ژ ی ی ی ی ی ی ی ی ی ی
سورة الجمعة		
۲۷۶، ۱۶۸	۹	ژ پ پ پ پ پ پ پ پ پ پ
۶۱۵	۱۱	ژ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ

رقم الآية	رقم الصفحة	الآية
سورة الإخلاص		
٣	٤٠٥	ث ي پ پ يث
٤	٦٨٢	ث ن ن ذ ن ث

فهرس الأحاديث النبوية

رقم الصفحة	الحديث
٦٧٣	ابدأ بنفسك فتصدق عليها
٦٨٩	أتاني جبريل <small>عليه السلام</small> فبشطني: أنه من مات من أمتك لا يشرك بالله شيئاً
٢٥٢	أخر عني يا عمر
٢٥٧	اخرج يا فلان؛ فإنك منافق
١٦٤	إِذَا دُبِعَ الْإِهَابُ فَقَدْ طَهُرَ
٧٥٩	إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث
٧٦٢	إذا مرض العبد أو سافر كتب له مثل ما كان يعمل مقيماً صحيحاً
٧٥٧	إذا هم عبدي بحسنة ولم يعملها كتبتها له حسنة
١٥٧	اشترىها، وأعتقها؛ فإنما الولاء لمن أعتق
٢٧٧	أضل الله عن الجمعة من كان قبلنا
٥١٩	أعطوا السائل ولو جاء على فرس
١٠٢	ألا أنبئكم بأكبر الكبائر
١٢٩	ألا إنكم وفيتم سبعين أمة، أنتم آخرها وأكرمها على الله
٧٢٩، ٤	أليس الذي أمشاه على الرجلين في الدنيا قادراً على أن يمشيه
٢٢٥	أما أهل النار الذين هم أهلها، فإنهم لا يموتون فيها ولا يحيون
٤٣٩	أما ترضون أن يرجع الناس بالدينا
٤٣٦	أمركم أن تؤدوا خمس ما غنمتم
٥٠١	إن أبغض الرجال إلى الله تعالى الألد الخصم
٧٤٠	إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً
٧٤٦	إن آدم لما طلب من الله أن يريه صورة الأنبياء من ذريته
٧٦٠	إن أطيب ما أكل الرجل من كسبه، وإن ولده من كسبه
٧٠٤	إن أعظم الناس جُرماً من سأل عن شيء لم يُحرم فحُرِّم

رقم الصفحة	الحديث
٢٠٤	إن الجماء لتقص من القرناء يوم القيامة
٨٣٧	أن العبد يقول مخاطباً ربه يوم القيامة: يا رب
٦٥٩	إن الله أعطى كل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث
٧٣٣	إن الله تعالى لما فرغ من خلق السماوات والأرض خلق الصور
١٧٠	إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ الْخُمْرَ وَثَمَنَهَا، وَحَرَّمَ الْمَيْتَةَ وَثَمَنَهَا
٦٧٩، ٦٦٢	إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه؛ فلا وصية لوارث
٧٦١	إن الله ليجزي على الحسنة الواحدة ألف ألف حسنة
١٦٩	إن الله ورسوله حرم عليكم بيع الخمر، والميتة، والخنزير، والأصنام
١٤١	إن الله وضع الحق على لسان عُمر يقول به
٣٧٧	أن النبي ﷺ رأى امرأة مقتولة
٢٧٢	أَنَّ النَّبِيَّ قَرَأَ عَلَيْهِ زَجْرٌ
٦٣١	أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والقدر خيره وشره
٣١٢	أن رسول الله ﷺ قام في الصحابة
٤٤٥	أن رسول الله ﷺ كان إذا أتاه الفيء قسمه في يومه
٣٣٤	أن رسول الله ﷺ نهي عن مهر البغي
١٥٤	أن رسول الله ﷺ يوم حنين بعث جيشاً إلى أوطاس
٦٢٠	إن عجب الذنب لا يفنى، وأن الإنسان منه يعاد
٦٣	أن قريشاً بعثوا النضر بن الحارث، وعقبة بن أبي معيط
١٢٠	إن من الغمام طاقات يأتي الله فيها محفوفاً
٦٥٠	أن يهودياً رض رأس جارية بين حجرين
٤٢٥	أنا أكثر الأنبياء تبعاً يوم القيامة
٦٩٠	إنك امرؤ فيك جاهلية
٨٠٢	إنما أجلكم في أجل من خلا من الأمم ما بين صلاة العصر
٧٧٠	إنما بقاؤكم فيما سلف قبلكم من الأمم كما بين صلاة العصر

رقم الصفحة	الحديث
٦٧٩	إنما هي أربعة أشهر وعشر
٧٤٣	إنَّه لَيْسَ زِيَادَةٌ فِي عُمُرِهِ
٣٦٦	إِنِّي لِأَعْرِفُ حَجْرًا بِمَكَّةَ كَانَ يَسْلُمُ عَلَيَّ قَبْلَ أَنْ أُبْعَثَ، إِنِّي لِأَعْرِفُهُ الْآنَ
٤٢٥	أهل الجنة عشرون ومائة صف
١٤٦	أوليس قد بين الله ذلك
١٦٤	أيما إهاب دبغ فقد طهر
٨٢٠	أيها الناس، إنكم مسئولون عني، فما أنتم قائلون؟
٦٨٩	بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً، ولا تسرقوا
١٤١	بيننا أنا نائم شربت -يعني- اللبن
٣٣٥	بينما كلب يطيف بركية كاد يقتله العطش
٢٦٧	تُعْرَضُ الْفِتْنَةُ عَلَى الْقُلُوبِ كَالْحَصِيرِ عُوْدًا عُوْدًا
٣١١	تكفل الله لمن جاهد في سبيله لا يخرجه إلا الجهاد في سبيله
٢٦٢	ثلاثة يؤتون أجرهم مرتين
١١٦	حتى إذا لم يبق إلا من يعبد الله أتاهم رب العالمين
٣٦١	حدثنا أن الأمانة نزلت في جذر قلوب الرجال
٣٨٧	الحرب خدعة
٢٩٥	الحمى من فيح جهنم؛ فأطفئوها بالماء
٨٠٩	خرجنا مع رسول الله ﷺ في بعض أسفاره
٤٢٤	خير الناس قربي، ثم الذين يلونهم
٤٧٣	رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما تعطي من تشاء
٥١٩	رُدُّوا السَّائِلَ وَلَوْ بِظُلْفٍ مُحْرَقٍ
٦٢٩	سألت النبي ﷺ عن أهل دين كنت معهم
١٦٠	السَّبْعُ الْمَثَانِي، وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ
٨١١	سقطت قلادة لي بالبذاء ونحن داخلون المدينة

رقم الصفحة	الحديث
٦٩١	شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي
٣١٥	صلى لنا رسول الله ﷺ صلاة الصبح بالحديبية
٦٦٤	عادني النبي ﷺ وأبو بكر في بني سلمة ماشيين
٤٢٥	عرضت عليّ الأمم، فرأيت النبي ومعه الرهيط
٦٥٦	عفوت لكم عن صدقة الخيل
٤٤٠	فأعطى النبي ﷺ أكثرها للمهاجرين، وقسمها بينهم
٦٥٨	فمن قُتل له قتيل فهو بخير النظرين
٦٩١	فيقول: اتنوا محمداً ﷺ
٤٧٠	قال الله ﷻ: أنا الرحمن، خلقت الرحم
٨٣٢	قالت قريش لليهود: أعطونا شيئاً نسأل هذا الرجل
١٨١	كان تميم الداري وعدي بن بداء يختلفان إلى مكة بالتجارة
١٠٧	كان رسول الله ﷺ صلى نحو بيت المقدس ستة عشر
٤٤٢	كانت أموال بني النضير مما أفاء الله على رسوله
٤٣٦	كانت لي شارف من نصيبي من المغنم يوم بدر
٢٧٠	كفوا عن القوم إلا أربعة
٧٦٠	كل عمل ابن آدم يضاعف، الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف
٨٣١	كنت أمشي مع النبي ﷺ في حرب المدينة
٥٧٢	كيف ترون؟
٦٨٦	لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض
٣٢٢	لَا تَنْكِحْهَا
١٥٤	لا توطأ حامل حتى تضع
١٠٣	لا يدخل الجنة أحد في قلبه مثقال ذرة من كبر
٢٠٦	لا يسمع مدى صوت المؤذن جن ولا إنس ولا شجر ولا مدر
٦٥٢	لا يقتل حر بعبد

رقم الصفحة	الحديث
٦٥٢	لا يقتل مسلم بكافر
٣٢٦	لا، حتى تذوق عسيلته ويدوق عسيلتك
٢٠٢	لتؤدن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة، حتى يقاد للشاة الجلحاء
١٤١	لقد كان فيما كان قبلكم من الأمم ناس محدثون
٤٢٣	لقد كان من قبلكم ليمشط بمشاط الحديد ما دون عظامه من لحم
٦٩٠	لكل نبي دعوة مستجابة، فتعجل كل نبي دعوته
٣٧٩	لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات، اثنتين منهن في ذات الله
٥٩	لما نزلت: ر و و و و ي ي ي ي بشق ذلك
١٤٦	لن يفهمها
٧٤٨	اللهم أكثر ماله، وولده، وأطل حياته، واغفر له
٦٢٢	اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء
٢٦٤	اللهم اهد قومى فإنهم لا يعلمون
٤٧٣	اللهم كاشف الغم، مفرج الهم
٧٠٦	لو قلت: "نعم" لوجبت
٨١٠	لو كنت متخذاً خليلاً
٢٠٠	لَوْلَا أَنَّ الْكِلَابَ أُمَّةٌ مِنَ الْأُمَمِ لَأَمَرْتُ بِقَتْلِهَا، فَاقْتُلُوا مِنْهَا كُلَّ أَسْوَدٍ
٣٨٧	ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس، ويقول خيراً، وينمي خيراً
٤	ليس ذلك، إنما هو الشرك، ألم تسمعو ما قال لقمان لابنه
٦٤٨	المؤمنون تتكافؤ دماؤهم، ويسعى في ذمتهم أديانهم
٦٥٥	ما أكلت العافية فهو صدقة
٦٦٥	ما حق امرئ مسلم له شيء يوصي فيه
٣٠٢	ما من الأنبياء نبي إلا أعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر
٢٠٦	ما من دابة إلا و هي مصيخة بأذنها يوم الجمعة تنتظر قيام الساعة
٧٠٣	ما من نفس تقتل ظلماً إلا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها

رقم الصفحة	الحديث
٧٦٠	من دعا إلى هدى كان له من الأجر مثل أجور من اتبعه
٧٤٠	من سرّه أن ييسط له في رزقه
١٧٠	من لعب بالنردشير فكأنما صبغ يده في لحم الخنزير ودمه
٦٨٦	من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة
٢٩٦	مَنْ مَاتَ لَهُ ثَلَاثَةٌ لَمْ تَمْسَهُ النَّارُ إِلَّا تَحِلَّةَ الْقَسَمِ
٢٧٥	نحن الآخرون السابقون يوم القيامة
٨٢٣	نزلت سورة الأنعام جملة واحدة، يشيعها سبعون ألف ملك
٨٢٦	نزلت هذه الآية فينا، كنا مع النبي ﷺ ستة نفر
٥٧٧	نعم العبد صهيب، لو لم يخف الله لم يعصه
٣٦٦	هذا جبل يحبنا ونحبه
٢٩٧	هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب؟
٤٢٢	هما جميعاً من أمتي
٦٧٣	وابدأ بمن تعول: أمك، وأباك
٦٨٣، ٦٣٠	والذي نفس محمد بيده، لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي
٤٢٥	والذي نفسي بيده إني لأرجو أن تكونوا نصف أهل الجنة
٢٩٤	والذي نفسي بيده، لا يلج النار أحد بايع تحت الشجرة
٤٤٥	والله إني لا أعطي أحداً ولا أمنعه
٩٧	وإنما الأعمال بالخواتيم
٦٩٧	وإني سألت ربي ألا يهلكها بسنة عامة
٧٤٦	وإني يا محمد إذا قضيت قضاء فإنه لا يرد
٧٢٩	يؤتى بجهنم يومئذ لها سبعون ألف زمام
٢١٣	يؤذني ابن آدم، يسب الدهر وأنا الدهر
١٩٨	يا أبا ذر، أتدري فيم انتطحتا؟
٣٧٩	يا إبراهيم، أنت نبي الله وخليله من أهل الأرض

رقم الصفحة	الحديث
٣٠٦	يَا أُبَيُّ، إِنِّي أَقْرَأْتُ الْقُرْآنَ
٨٢٠	يا أيها الناس، أي يوم هذا؟
٧٤٢	يا رب، جعلت أمتي أقصر الأمم أعماراً وأقلها أعمالاً؟
٦٣٠-٦٢٩	يا سلمان، من أهل النار
٣٦٢	يَا عِبَادِي، كُلُّكُمْ ضَالٌّ إِلَّا مَنْ هَدَيْتُهُ، فاستهدوني أهدكم
١٥٧	يا عباس، ألا تعجب من حب مغيث بريرة، ومن بغض بريرة مغيثاً
٢٢٦	يجاء بالملوت يوم القيامة، كأنه كبش أملح، فيوقف بين الجنة والنار
١٢١	يجمع الله الأولين والآخرين لميقات يوم معلوم قياماً أربعين سنة
٥١٧	يحاسب الكافر يوم القيامة
٧٣١	يحشر الناس يوم القيامة على أرض بيضاء عفراء كقرصة نقي
٢٩٢	يرد الناس النار، ثم يصدرون منها بأعمالهم
٢٠٤	يقتص الخلق بعضهم من بعض، حتى الجماء من القرناء
١٣٨	يكفيك آية الصيف التي في آخر سورة النساء
٦٨٣	يلقى إبراهيم أباه آزر يوم القيامة، وعلى وجه آزر قفرة وغبرة

فهرس الأعلام

رقم الصفحة	العلم
	(أ)
٦٢٥	إبراهيم بن أحمد بن عمر بن حمدان بن شاقلا البزار الحنبلي
٥٠٩	إبراهيم بن محمد بن عرب شاه الإسفراييني
١٣٩	إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود بن عمرو بن ربيعة النخعي
١٤٣	أحمد بن أبي العلاء إدريس بن عبد الرحمن بن عبدالله بن يلين
١٠٩	أحمد بن إسحاق بن زيد بن عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي
٢٧	أحمد بن بدر الكافي
١٩٦	أحمد بن سلامة بن سلمة الأزدي الطحاوي الحنفي
٣٥٩	أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي البغدادي
٤٥٢	أحمد بن عمار بن أبي العباس المهدي التميمي
٥٢	أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي
٥١٦	أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي الأصبهاني
٥١٠	أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي
٣٤٢	أحمد بن محمد بن محمد بن علي بن حجر الهيثمي السعدي الأنصاري
٥١٤	أحمد بن محمد بن مصعب الجروي الجذامي
٨٥	أحمد بن يحيى بن يزيد الشيباني
٢٧	أحمد جمال الدين
٨١	الأخفش = سعيد بن مسعدة البلخي
٣٧٧	الأزهري = محمد بن أحمد بن الأزهر بن طلحة
١٠٩	إسرائيل بن يونس بن أبي إسحاق السبيعي الهمداني
٨٢٦	الإسكندر المقدوني
٦٠٣	إسماعيل بن محمد الحنفي

رقم الصفحة	العلم
٨٤٨	الأعمش = سليمان بن مهران الكاهلي
٧٤	الأنباري = محمد بن القاسم بن بشار
٧٢٦	إياس القاضي = إياس بن معاوية بن قرّة بن إياس بن هلال
٧٢٦	إياس بن معاوية بن قرّة بن إياس بن هلال
(ت)	
٢٣٧	الفتازاني = مسعود بن عمر بن عبد الله
(ث)	
٨٥	ثعلب = أحمد بن يحيى بن يزيد الشيباني
(ج)	
١٣٩	جابر بن زيد الأزدي اليعمدي
٥٤	الجرجاني = علي بن محمد الجرجاني
٦١٠	الجنزبي = عمر بن عثمان بن شعيب
(ح)	
٨٢	حارثة بن لام الطائي
٢١٧	الحسن بن عبد الغفار الفسوي المعتزلي
٥٢٥	الحسين بن أحمد بن خالويه
٧٥٤	الحسين بن الفضل البجلي
٢٤١	الحسين بن محمد بن عبد الله الطيبي
(خ)	
٣٥٩	الخطيب البغدادي = أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي
٥١٠	الخفاجي = أحمد بن محمد بن عمر
٢١٨	الخليل بن أحمد الفراهيدي

رقم الصفحة	العلم
(د)	
٧٥	داود بن أبي هند القشيري
١٦٤	داود بن علي الأصبهاني الظاهري
(ر)	
٨٥	الربيع بن أنس البكري
٧٤	الربيع بن خثيم بن عائد بن عبدالله الثوري
٨٤	زُفَيْع بن مهران الرياحي البصري
(ز)	
٣٧٧	الزيدي = محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق
١٠٩	زهير بن معاوية بن خديج
١٨٩	زيد بن أسلم العدوي العمري
٦١١	زين المشايخ = محمد بن أبي القاسم بن بايجوك البقالي الأدمي
(س)	
٢٧	سالم بوحاجب
٨١	سعيد بن مسعدة البلخي
٧٨	سُلَمَى بن عبد الله الهذلي
٥٤	سليمان بن خلف بن سعد التجيبي القرطبي
٨٤٨	سليمان بن مهران الأعمش
٥٩٥	السهيلي = عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد بن أصبغ
(ش)	
١٩٠	شريح بن الحارث بن قيس بن الجهم
(ط)	
٢٤	الطاهر ابن عاشور = محمد الطاهر بن محمد بن محمد

رقم الصفحة	العلم
١٩٦	الطحاوي = أحمد بن سلامة بن سلمة الأزدي
٢٤١	الطيبي = الحسين بن محمد بن عبد الله الطيبي
	(٤)
٦٦٣	عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسين بن محمد بن أبي البركات
٦٦٧	عبد الرحمن بن القاسم بن محمد
٨٢	عبد الرحمن بن زيد بن أسلم العمري المدني
٢٧	عبد القادر التميمي
١٠٩	عبد الله بن رجاء المكي
٧٥٤	عبد الله بن طاهر
١١٦	عبد الله بن طاهر، ابن الحسين بن مصعب
٧٤	عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان
٧	عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدَّيْنَوْرِي
٨٢	عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج
١٥٨	عبد المنعم بن عبد الرحيم
٣٦	عبد الواحد بن أحمد بن عاشر بن محمد
٥٩٥	عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد بن أصبغ السهيلي
٥٢٦	عبد الرحمن بن يوسف بن سعيد بن خراش
٤٨٢	عبيد الله بن أحمد بن عبيد الله، ابن أبي الربيع القرشي الأموي العثماني
١٩١	عبيدة بن عمرو السلماني
٨٢٤	عثمان ابن المقتي صلاح الدين عبد الرحمن بن عثمان بن موسى الكردي
٥٠٩	العصام = إبراهيم بن محمد بن عرب شاه الإسفرايني
٤٥٨	علي بن أحمد النيسابوري
٢٥٨	علي بن إسماعيل الأندلسي المرسي الضربير

رقم الصفحة	العلم
٢١٨	علي بن حمزة بن عبد الله الكسائي
٨١٣	علي بن خلف بن بطال
٢٥٤	علي بن سليمان بن أحمد بن محمد علاء الدين المرادوي
٣٨٤	علي بن عقيل بن محمد بن عقيل بن أحمد
٣١	علي بن محمد البوديلمي
٥٤	علي بن محمد الجرجاني
٤٧٠	علي بن محمد بن محمد الخزرجي الفاسي
٢٧	عمر ابن عاشور
٢٧	عمر بن أحمد بن علي المعروف بابن الشيخ
٦١٠	عمر بن عثمان بن شعيب الجتزي
٨١١	عمرو بن الحارث بن يعقوب بن عبد الله
١٠٩	عمرو بن خالد بن فروخ التميمي
٢٥٣	العيني = محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد
(ف)	
٢١٧	الفارسي = الحسن بن عبد الغفار الفسوي المعتزلي
٢١٨	الفراء = يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الأسدي
(ق)	
٤	قتادة بن دعامة بن قتادة بن عزيز السدوسي البصري
١٤٣	القراقي = أحمد بن أبي العلاء إدريس بن عبد الرحمن بن عبد الله بن يلين
٨٦	قطرب = محمد بن المستنير بن أحمد
٨٢	القفال = محمد بن علي بن إسماعيل بن الشاشي
٦٠٣	القوي = إسماعيل بن محمد الحنفي

رقم الصفحة	العلم
(ك)	
٥٧٥	الكرماني = محمد بن يوسف بن علي بن سعيد الكرماني
٢١٨	الكسائي = علي بن حمزة بن عبد الله
(ل)	
١٩٠	لاحق بن حميد بن سعيد
(م)	
٤٣٨	المازري = محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري
٨٦	المبرد = محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الأزدي
٢٩	محمد البشير النيفر
٢٩	محمد الخضر حسين
٢٨	محمد الخياري
٣٠	محمد الصّادق ابن الحاج محمود
٣٠	محمد الصّادق الشطّي
٢٤	محمد الطّاهر بن محمد بن محمد الطّاهر ابن عاشور
٢٨	محمد العربي الدّرعي
٢٨	محمد العزيز بن محمد الحبيب بو عتور
٢٩	محمد العزيز بن يوسف جعيط
٣١	محمد العيد آل خليفة
٣١	محمد الفاضل
٢٨	محمد النّخلي
٧٤	محمد بن إبراهيم بن المنذر
٦٩٠	محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل الحسيني القاسمي
٦١١	محمد بن أبي القاسم بن بايجوك البقالي الأدمي

رقم الصفحة	العلم
٣٧٧	محمد بن أحمد بن الأزهر بن طلحة
٥٤	محمد بن أحمد بن سعيد الحنفي المكي
٧	محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي
٩٨	محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني
٧٤	محمد بن القاسم بن بشار الأنباري
٨٦	محمد بن المستنير بن أحمد
٨٤٨	محمد بن عبد الرحمن بن محيصة السهمي
٥٢٦	محمد بن عبد الله بن نعيم الهمداني
١٤٠	محمد بن عبد الله بن الحسن
٢٨	محمد بن عثمان النجار
٨٢٦	محمد بن عقيلة هو محمد بن أحمد بن سعيد بن مسعود
٨٢	محمد بن علي بن إسماعيل بن الشاشي القفال الكبير
٤٣٨	محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري
٥٥٧	محمد بن محمد بن عرفة الورغمي التونسي المالكي
٣٧٧	محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق الزبيدي
٨٤١	محمد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف الدمشقي الشافعي
٣٧٧	محمد بن مكرم بن علي بن أحمد بن حبة الأنصاري الرويفعي الإفريقي
٨٦	محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الأزدي
٥٧٥	محمد بن يوسف بن علي بن سعيد الكرماني
٢٧	محمد صالح الشريف
٢٨	محمد طاهر جعفر
٢٩	محمود ابن الخوجه
٢٥٣	محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد

رقم الصفحة	العلم
٢٥٤	المرداوي = علي بن سليمان بن أحمد بن محمد علاء الدين المرداوي
٥١٦	المرزوقي = أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي الأصبهاني
٢٣٧	مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني
٢٢٨	المعمر بن محمد بن علي بن إسماعيل الكوفي الحبال الخزاز
٧	مقاتل بن سليمان البلخي
١٨٩	مكحول الدمشقي
٢٢٨	مكي بن أبي طالب
٤٥٢	المهدوي = أحمد بن عمار بن أبي العباس المهدي التميمي
(ن)	
٢٩٣	نافع بن الأزرق بن قيس
١٣٩	النخعي = إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود
٤٥١	النضر بن شمیل بن خرشة بن زيد المازني
(هـ)	
٢٣٩	هشام بن الحكم
(و)	
٤٥٨	الواحدي = علي بن أحمد النيسابوري
(ي)	
٢١٨	يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الأسدي
٨١١	يحيى بن سليمان الجعفي الكوفي
١٩٠	يحيى بن يعمر العدواني البصري
٦٩٥	يزيد بن عبد الرحمن بن أبي مالك الأشعري الهمداني
٦٩٥	يُسيع بن معدان الحضرمي
١٦٤	يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن حبش بن سعد بن بجير بن معاوية

رقم الصفحة	العلم
٤١٧	يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري الأندلسي
	(الكنى)
١٠٩	أبو إسحاق = أحمد بن إسحاق بن زيد بن عبد الله بن أبي إسحاق
٦٢٥	أبو إسحاق ابن شاقلا
٢٢٨	أبو البقاء = المعمر بن محمد بن علي بن إسماعيل الكوفي الحبال الخزاز
٣٧٧	أبو البقاء الكفوي = أيوب بن موسى
٣٠	أبو الحسن ابن شعبان
١٤٠	أبو الحسين ابن البان = محمد بن عبد الله بن الحسن
٧	أبو الحسين الملطي = محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي
٧٤	أبو الشيخ = عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان
٨٤	أبو العالية = رفيع بن مهران
٥٤	أبو الوليد الباجي = سليمان بن خلف بن سعد التجيبي القرطبي
٧٨	أبو بكر الهذلي = سلمى بن عبد الله
٢٩٣	أبو سمية
٨٥	أبو عبيدة بن معن بن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود الهذلي
١٩٠	أبو مجلز = لاحق بن حميد بن سعيد
١٦٤	أبو يوسف = يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن حبيش بن سعد بن بجير
٤٨٢	ابن أبي الربيع = عبيد الله بن أحمد بن عبيد الله ابن أبي الربيع القرشي
٦٩٥	ابن أبي مالك = يزيد بن عبد الرحمن بن أبي مالك الأشعري الهمداني
٨٤١	ابن الجزري = محمد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف الدمشقي
٤٧٠	ابن الحصار = علي بن محمد بن محمد الخزرجي الفاسي
٨٢٤	ابن الصلاح = عثمان ابن المفتي صلاح الدين عبد الرحمن بن عثمان
٦٦٧	ابن القاسم = عبد الرحمن بن القاسم بن محمد

رقم الصفحة	العلم
٧٤	ابن المنذر = محمد بن إبراهيم بن المنذر
٥١٤	ابن المنير = أحمد بن محمد بن مصعد الجروي الجذامي
٦٩٠	ابن الوزير اليماني = محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل
٨١٣	ابن بطلال = علي بن خلف بن بطلال
٨٢	ابن جُرَيْج = عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج
٣٤٢	ابن حجر الهيثمي = أحمد بن محمد بن محمد بن علي بن حجر الهيثمي
٥٢٥	ابن خالويه = الحسين بن أحمد بن خالويه
٥٢٦	ابن خراش = عبد الرحمن بن يوسف بن سعيد بن خراش
٦٦٣	ابن رجب = عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسين بن محمد
٢٥٨	ابن سيده = علي بن إسماعيل الأندلسي المرسي الضرير
٣٦	ابن عاشر = عبد الواحد بن أحمد بن عاشر بن محمد
٢٤	ابن عاشور = محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر
٤١٧	ابن عبد البر = يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم
٥٥٧	ابن عرفة = محمد بن محمد بن عرفة الورغمي التونسي المالكي
٣٨٤	ابن عقيل = علي بن عقيل بن محمد بن عقيل بن أحمد
٥٤	ابن عقيلة = محمد بن أحمد بن سعيد الحنفي المكي
٨٢٦	ابن عقيلة المكي = محمد بن عقيلة هو محمد بن أحمد بن سعيد
٥٢	ابن فارس = أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي
١٥٨	ابن فرس = عبد المنعم بن عبد الرحيم
٩٨	ابن فورك = محمد بن الحسن بن فورك
٧	ابن قتيبة = عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدَّيْنَوْرِي
٨٤٨	ابن محيصة = محمد بن عبد الرحمن بن محيصة السهمي
٣٧٧	ابن منظور = محمد بن مُكْرَم بن علي بن أحمد بن حبة الأنصاري
٥٢٦	ابن نمير = محمد بن عبد الله بن نمير الهمداني

فهرس الغرب

رقم الصفحة	الغرب
١٦٠	الإبريز
٨٢٨	التلاد
٩٦	تَمَحَّلَ
٤٢	الثمام
١٨١	جاماً
٤٩٧	الجثة
١٤٤	الحجرية
٨٥٣	حدسهم
٩١	الخالفين
٥٧٩	خَبَّار
٢٩٢	الخضر
٦٨٣	الذبح
٥١٩	ظلف
٦٥٥	العافية
٨٢٨	العناق
٦٣٥	العلج
٤٢٧	الفاكهة
٤٢٨	فَكِنَ
٤٢	القتاد
٧٣١	كقرصة نقى
٨٤٩	الكبر
١٤٤	المشركة

رقم الصفحة	الغريب
٥٢	المشكل
٣٨٦	المعارضض
٦٨٣	ملتطخ
١٧٠	النردشير
٥٧٠	النشوان
٦٧٣	النفوس
٢٢٦	يشربون
٣٣٥	يُطيف
٨٤٩	يفش
٢٧٦	يوم العروبة

فهرس الأماكن

رقم الصفحة	المكان
١٥٤	أوطاس
٥٧٢	برك الغماد
١٨٢	دقوقا
٤٤٢	فَدك

المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. الإبانة عن أصول الديانة. لأبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ) تحقيق: الدكتورة/ فوفية حسن محمود، ط ١/١٣٩٧. دار الأنصار.
٣. إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر. لأحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الدمياطي، شهاب الدين الشهير بالبناء (ت ١١٧هـ). المحقق: أنس مهرة. ط ٣/١٤٢٧هـ، دار الكتب العلمية.
٤. الإتيان في علوم القرآن. لجلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط/ دار التراث.
٥. إثبات عذاب القبر. للإمام أبي بكر أحمد بن الحسن البيهقي (ت ٤٥٨هـ) تحقيق: د/ شرف محمد قضاة، ط ٢/١٤٠٥. دار الفرقان.
٦. أثر السياق القرآني في التفسير. رسالة دكتوراه من جامعة الإمام. للدكتور عبد الله الربيعة. غير مطبوع.
٧. اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية. للإمام ابن القيم الجوزية (٧٥١هـ) ط ١/١٤٠٤هـ. دار الكتب العلمية.
٨. أحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض في الصحيحين. للدكتور سليمان الديخي. ط ١/١٤٢٢هـ، دار البيان الحديثة.
٩. أحاديث العقيدة المتوهم إشكالها في الصحيحين. للدكتور سليمان الديخي. ط ١/١٤٢٧هـ، دار المنهاج.
١٠. الأحاديث المختارة. لضياء الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسي. المحقق: عبد الملك الدهش. ط ١/١٤١٢هـ، مكتبة النهضة الحديثة.
١١. الأحاديث المشككة الواردة في تفسير القرآن الكريم للدكتور أحمد بن عبد العزيز القصير. ط ١/١٤٣٠هـ. دار ابن الجوزي.
١٢. أحكام القرآن. لأحمد بن علي أبي بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت ٣٧٠هـ) تحقيق: محمد صادق القمحاوي. ط / ١٤٠٥هـ. دار إحياء التراث العربي.

١٣. أحكام القرآن. لعلي بن محمد بن علي، أبي الحسن الطبري، الملقب بعماد الدين، المعروف بالكيا الهراسي الشافعي (ت ٥٠٤هـ) تحقيق: موسى محمد علي وعزة عبد عطية. ط ١٤٠٥/٢ هـ. دار الكتب العلمية.
١٤. أحكام القرآن. للقاضي أبي إسحاق إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل بن حماد بن زيد الأزدي البصري ثم البغدادي المالكي الجهضمي (ت ٢٨٢هـ) تحقيق: عامر حسن صبري. ط ١٤٢٦/١ هـ. دار ابن حزم.
١٥. أحكام القرآن. للقاضي محمد بن عبد الله أبي بكر بن العربي المعافري الاشيلي المالكي (ت ٥٤٣هـ) تعليق: محمد عبد القادر عطا. ط ١٤٢٤/٣ هـ. دار الكتب العلمية.
١٦. أحكام أهل الذمة. للإمام ابن القيم الجوزية (٧٥١هـ) تحقيق: يوسف أحمد البكري - شاکر توفيق العاروري ط ١٤١٨/١ هـ. دار ابن حزم.
١٧. الإحكام في أصول الأحكام. لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت ٤٥٦هـ)، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاکر. ط/ دار الآفاق الجديدة.
١٨. الاختيارات الفقهية. لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت ٧٢٨هـ). ط/ ١٣٩٧ هـ. دار المعرفة.
١٩. إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول. لمحمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت ١٢٥٠هـ). تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية. ط ١٤١٩ هـ. دار الكتاب العربي.
٢٠. إرشاد المبتدئ وتذكرة المنتهي في القراءات. لأبي العز محمد بن الحسين بن بندار القلانسي. قرأه وعلق عليه: أ. جمال شرف. ط/ ٢٠٠٣، دار الصحابة.
٢١. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل. لمحمد ناصر الدين الألباني (ت ١٤٢٠هـ). ط ١٤٠٥/٢ هـ. المكتب الإسلامي.
٢٢. أسباب نزول القرآن. لأبي الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي النيسابوري الشافعي (المتوفى: ٤٦٨هـ). المحقق: عصام بن عبد المحسن الحميدان. ط ١٤١٢/٢ هـ، دار الإصلاح.

٢٣. الاستذكار. لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر (ت ٤٦٣هـ) تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، ط ١/١٤٢٠هـ. دار الكتب العلمية.
٢٤. الاستيعاب في بيان الأسباب، في أسباب النُّزول. لسليم الهاللي و موسى أنصر. ط ١/١٤٢٥، دار ابن الجوزي.
٢٥. الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير. لمحمد بن محمد بن سويلم أبي شُهبة (المتوفى: ١٤٠٣هـ). ط ٤/ مكتبة السنة.
٢٦. أسرار التكرار في القرآن (المسمى: البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان). لمحمود بن حمزة بن نصر، أبي القاسم برهان الدين الكرمانى، ويعرف بتاج القراء (المتوفى: نحو ٥٠٥هـ) المحقق: عبد القادر أحمد عطا. دار الفضيلة.
٢٧. الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة المعروف بالموضوعات الكبرى. لعلي بن سلطان محمد، أبي الحسن نور الدين الملا الهروي القاري (المتوفى: ١٠١٤هـ). المحقق: محمد الصباغ. ط/ دار الأمانة.
٢٨. أسرار ترتيب القرآن. لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ). دار الفضيلة للنشر والتوزيع.
٢٩. الأسماء والصفات للبيهقي. لأحمد بن الحسين بن علي، أبي بكر البيهقي (ت ٤٥٨هـ). تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي، ط ١/١٤١٣هـ. مكتبة السوادى.
٣٠. الأسماء والصفات. للإمام أبي بكر أحمد بن الحسن البيهقي (ت ٤٥٨هـ) تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي، ط ١/١٤١٣هـ. مكتبة السوادى للتوزيع.
٣١. الأضداد. لمحمد بن جعفر بن محمد بن الهيثم، أبي بكر الأنباري، البُندار (المتوفى: ٣٦٠هـ) بتحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم. ط/١٤٠٧، المكتبة العصرية.
٣٢. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. لمحمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (ت ١٣٩٣هـ). ط/١٤١٥هـ. دار الفكر.
٣٣. أطراف الغرائب والأفراد من حديث رسول الله ﷺ للإمام الدار قطني. تصنيف الحافظ أبي الفضل محمد بن طاهر المقدسي (ت ٥٠٧هـ) تحقيق: محمود محمد نصّار و السيد يوسف، ط ١/١٤١٩هـ. دار الكتب العلمية.
٣٤. الاعتصام. لإبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت ٧٩٠هـ). تحقيق: سليم بن عيد الهاللي. ط ١/١٤١٢هـ. دار ابن عفان.

٣٥. إعراب القرآن الكريم. لأحمد عبيد الدعاس - أحمد محمد حميدان - إسماعيل محمود القاسم
٣٦. إعراب القرآن وبيانه. لمحيي الدين بن أحمد مصطفى درويش (المتوفى : ١٤٠٣هـ). ط٤/١٥١٥، دار الإرشاد للشئون الجامعية - حمص - سورية، (دار اليمامة - دمشق - بيروت)، (دار ابن كثير - دمشق - بيروت).
٣٧. إعراب القرآن. لأبي جعفر أحمد بن محمد النحاس (ت ٣٣٨هـ) تحقيق: زهير غازي زاهد، ط/ عالم الكتب.
٣٨. إعراب القرآن. لأبي جعفر النَّحَّاس أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي (ت ٣٣٨هـ). تعليق: عبد المنعم خليل إبراهيم. ط١/١٤٢١ هـ. دار الكتب العلمية.
٣٩. إعلام السائلين عن كتب سيد المرسلين. لمحمد بن علي بن طولون (٩٥٣هـ) ط/١٣٤٨هـ. نشر القدسي. مطبعة الترقى.
٤٠. إقامة الدليل على إبطال التحليل (مطبوع ضمن الفتاوى الكبرى، المجلد الثالث) لشيخ الإسلام ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ). المحقق: حسنين محمد مخلوف، دار المعرفة.
٤١. الإكمال في رفع الارتباب عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب. للأمير علي بن هبة الله بن ماکولا (٤٧٥هـ) ط١/١٤١١ هـ. دار الكتب العلمية.
٤٢. أليس الصبح بقريب. لمحمد بن الطاهر ابن عاشور. ط٢/١٩٨٨ م. الشركة التونسية لفنون الرسم.
٤٣. أمالي السهيلي لأبي القاسم عبد الرحمن السهيلي. تحقيق د/ محمد إبراهيم البناء. ط١/١٣٩٠ هـ، مطبعة السعادة القاهرة.
٤٤. إنباه الرواة على أنباه النحاة. لجمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي (ت ٦٤٦هـ). ط١/١٤٢٤ هـ. المكتبة العنصرية.
٤٥. الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال. لناصِر الدِّين أحمد بن مُحَمَّد بن المنير الإسكندري المالكي (المتوفى: سنة ٦٨٣ هـ). دار الكتاب العربي.
٤٦. الأنساب. للإمام أبي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني (ت ٦١٧هـ). تقديم وتعليق: عبد الله بن عمر البارودي، ط١/١٤٠٨ هـ.

٤٧. الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين. لعبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبي البركات، كمال الدين الأنباري (المتوفى: ٥٧٧هـ). ط ١/١٤٢٤هـ.
٤٨. الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به. للقاضي أبي بكر بن الطيب الباقلائي. تحقيق: محمد زاهد الكوثري. ط ٢/١٣٨٢هـ. مؤسسة الخانجي.
٤٩. أنوار التنزيل وأسرار التأويل. لناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت ٦٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي. ط ١/١٤١٨هـ. دار إحياء التراث العربي.
٥٠. الأنوار الكاشفة لما في كتاب "أضواء على السنة" من الزلل والتضليل والمجازفة. لعبد الرحمن بن يحيى بن علي المعلمي اليماني (ت ١٣٨٦هـ). ط ٦/١٤٠٦هـ. عالم الكتب.
٥١. الأنوار الكاشفة لما في كتاب "أضواء على السنة" من الزلل والتضليل والمجازفة. لعبد الرحمن بن يحيى بن علي المعلمي اليماني (ت ١٣٨٦هـ). ط ٦/١٤٠٦هـ. عالم الكتب.
٥٢. أنواع التصنيف المتعلقة بتفسير القرآن الكريم. للدكتور مساعد الطيار. ط ٢/١٤٢٢هـ، دار ابن الجوزي.
٥٣. أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك. لعبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن يوسف، أبي محمد، جمال الدين، ابن هشام (ت ٧٦١هـ)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي. ط/ دار الفكر.
٥٤. آيات الوصية تفسير وأحكام. أ.د عبد العزيز بن صالح العبيد. ط/١٤٢٧هـ. الجامعة الإسلامية.
٥٥. آيات مظلومة بين جهل المسلمين وحقد المستشرقين. د. عمر بن عبد العزيز قريشي. ط ١/١٤٢٣هـ، مكتبة الأديب.
٥٦. إثارة الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد. لمحمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل الحسن القاسمي، أبي عبد الله، عز الدين اليميني (المتوفى: ٨٤٠هـ). ط ٢/١٩٨٧م، دار الكتب العلمية.
٥٧. إيجاز البيان عن معاني القرآن. لمحمود بن أبي الحسن بن الحسين النيسابوري أبي القاسم، (المتوفى: نحو ٥٥٠هـ) المحقق: الدكتور حنيف بن حسن القاسمي. ط ١/١٤٢٠هـ. دار الغرب الإسلامي. الطبعة: الأولى - ١٤١٥هـ.

٥٨. الإيضاح في علوم البلاغة. لمحمد بن عبد الرحمن بن عمر، أبي المعالي، جلال الدين القزويني الشافعي، المعروف بخطيب دمشق (المتوفى: ٧٣٩هـ). المحقق: محمد عبد المنعم خفاجي. ط ٣/دار الجيل.
٥٩. الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه. لمكي بن أبي طالب (المتوفى سنة: ٤٣٧). تحقيق د. أحمد حسن فرحات. طبع بجامعة الإمام سنة ١٣٩٦هـ
٦٠. الإيمان الأوسط. وهو (شرح حديث جبريل عليه السلام لشيخ الإسلام ابن تيمية. تحقيق: د. علي بن بخيت الزهراني. ط ١/٤٢٣هـ. دار ابن الجوزي.
٦١. الإيمان. لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية (ت ٧٢٨هـ) تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني. ط ٤/١٤١٣هـ. المكتب الإسلامي.
٦٢. البحر المحيط في أصول الفقه. لأبي عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤هـ). ط ١/١٤١٤هـ. دار الكتبي.
٦٣. البحر المحيط في التفسير. لأبي حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت ٧٤٥هـ). تحقيق: صدقي محمد جميل، ط/١٤٢٠هـ. دار الفكر.
٦٤. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. لعلاء الدين، أبي بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (المتوفى: ٥٨٧هـ)
٦٥. بدائع الفوائد. لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، دار الكتاب العربي.
٦٦. بداية المجتهد ونهاية المقتصد. لمحمد بن أحمد بن رشد الحفيد (٥٩٥هـ). تحقيق: محمد صبحي حسن الحلاق، ط ١/١٤١٥هـ. مكتبة ابن تيمية.
٦٧. البداية والنهاية. لأبي الفداء الحافظ ابن كثير (ت ٧٧٤هـ) تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، ط ٣/١٤٠٧هـ. دار الكتب العلمية.
٦٨. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع. لمحمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت ١٢٥٠هـ). ط/ دار المعرفة.
٦٩. البدع الحولية. لعبد الله بن عبد العزيز بن أحمد التويجري. ط ١/١٤٢١هـ، دار الفضيلة للنشر.

٧٠. البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريقي الشاطبية والدرة - القراءات الشاذة وتوجيهها من لغة العرب. لعبد الفتاح بن عبد الغني بن محمد القاضي (المتوفى: ١٤٠٣هـ). دار الكتاب العربي.
٧١. البرهان في علوم القرآن. للإمام بدر الدين بن محمد الزركشي (٧٩٤هـ) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط/ دار المعرفة.
٧٢. بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز. لمجد الدين أبي طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت ٨١٧) تحقيق: محمد علي النجار، ط/ لجنة إحياء التراث الإسلامي.
٧٣. البلاغة العربية. لعبد الرحمن بن حسن حَبَنَكَة الميداني الدمشقي (المتوفى: ١٤٢٥هـ). ط/١٤١٦، دار القلم.
٧٤. البلاغة الواضحة. لعلي الجارم ومصطفى أمين. طبع في لبنان.
٧٥. بيان تلبيس الجهمية. لأبي العباس تقي الدين بن أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية (ت ٧٢٨هـ) تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، ط ١/١٣٩٢هـ. مطبعة الحكومة.
٧٦. البيان في غريب إعراب القرآن. لأبي البركات ابن الأنباري (المتوفى: ٣٦٠هـ). تحقيق: طه عبد الحميد. الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط/١٤٠٠هـ.
٧٧. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة. لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت ٥٢٠هـ) تحقيق: د/ محمد حجي وآخرون، ط ٢/١٤٠٨هـ. دار الغرب الإسلامي.
٧٨. تاريخ أسماء الثقات. للحافظ أبي حفص عمر بن شاهين (٣٨٥هـ) تحقيق: صبحي السامرائي، ط ١/١٤٠٤هـ. الدار السلفية.
٧٩. تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري. لمحمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبي جعفر الطبري (ت ٣١٠هـ). ط ٢/١٣٨٧هـ. دار التراث.
٨٠. التاريخ الكبير. للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ) ط/ دار الكتب العلمية.
٨١. تاريخ بغداد. للحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ). ط/ دار الفكر
٨٢. تاريخ دمشق. لأبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر. (ت ٥٧١هـ) تحقيق: أبي سعيد عمر بن غرامة العمري، ط/ ١٤١٥هـ. دار الفكر.

٨٣. تالي في تلخيص المتشابه. للحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ) تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، و أحمد شقيرات، ط ١٤١٧/١هـ. دار الصمعي.
٨٤. تأويل مختلف الحديث. لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى: ٢٧٦هـ). ط ١٤١٩/٢هـ، المكتب الاسلامي
٨٥. تأويل مشكل القرآن. لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ) تحقيق: إبراهيم شمس الدين. ط/ دار الكتب العلمية.
٨٦. التبيان في إعراب القرآن. لأبي البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري (المتوفى: ٦١٦هـ). المحقق: علي محمد البجاوي. ط/ عيسى البابي الحلبي وشركاه.
٨٧. تحبير التيسير في القراءات العشر. لشمس الدين أبي الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (المتوفى: ٨٣٣هـ). المحقق: د. أحمد محمد مفلح القضاة. ط ١٤٢١/١هـ، دار الفرقان.
٨٨. التحرير والتنوير المسمى بـ: تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد. لمحمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت ١٣٩٣هـ). ط/ ١٩٨٤هـ. الدار التونسية للنشر.
٨٩. تحفة الأحوزي بشرح جامع الترمذي. للإمام أبي العلاء محمد بن عبد الرحمن المباركفوري (ت ١٣٥٣هـ) ط/ دار الكتب العلمية.
٩٠. تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد. لصالح الدين أبي سعيد خليل بن كيكليدي بن عبد الله الدمشقي العلائي (ت ٧٦١هـ). تحقيق: الدكتور إبراهيم محمد السلفيتي، ط/ الناشر: دار الكتب الثقافية.
٩١. تخلص الشواهد وتلخيص الفوائد. للعلامة ابن هشام الأنصاري (ت ٧٦١هـ). تحقيق: د. عباس مصطفى الصالحي. دار الكتاب العربي.
٩٢. تدريب الراوي في شرح تقريب النووي. لجلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ) تحقيق: نظر بن محمد الفريابي، ط ١٤١٤/١هـ. مكتبة الكوثر.
٩٣. التدمرية. لأبي العباس تقي الدين بن أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية (ت ٧٢٨هـ) تحقيق: د/ محمد بن عودة السعوي، ط ١٤٢٣/٧هـ. مكتبة العبيكان.
٩٤. التذكار في أفضل الأذكار. للإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (٦٧١هـ). تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط و إبراهيم الأرنؤوط، ط ١٤٠٧/٣هـ. مكتبة دار البيان.

٩٥. تذكرة الحفاظ. لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز الذهبي (ت ٧٤٨هـ). ط ١٤١٩/١هـ. دار الكتب العلمية.
٩٦. التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة. لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت ٦٧١هـ)، تحقيق ودراسة: الدكتور الصادق بن محمد بن إبراهيم. ط ١٤٢٥/١هـ. مكتبة دار المنهاج للنشر.
٩٧. التذكرة في القراءات الثمان. للإمام أبي الحسن طاهر بن عبد المنعم بن غلبون. تحقيق: أيمن رشدي سويد، ط ١٤١٢/١هـ، الجماعة الخيرية لتحفيظ القرآن بجدة.
٩٨. تراجم المؤلفين التونسيين، لمحمد محفوظ. ط ١٤٠٤/١هـ. دار الغرب الإسلامي.
٩٩. التسهيل لعلوم التنزيل. لأبي القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزى الكلبي الغرناطي (ت ٧٤١هـ) تحقيق: الدكتور عبد الله الخالدي، ط ١٤١٦/١هـ. شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم.
١٠٠. تعجيل الندى شرح قطر الندى. للشيخ عبد الله الفوزان، دار بن الجوزي.
١٠١. التعريفات. لعلي بن محمد بن علي الجرجاني (ت ٨١٦هـ) تحقيق: إبراهيم الأبيار، ط ١٤٠٥/١هـ. دار الكتاب العربي.
١٠٢. تفسير ابن عرفة (مخطوط في الجامعة الإسلامية تحت رقم: ٤٣٩١)
١٠٣. تفسير الإمام ابن عرفة. لمحمد بن محمد ابن عرفة الورغمي التونسي المالكي، أبي عبد الله (المتوفى: ٨٠٣هـ). المحقق: د. حسن المناعي. ط ١٩٨٦/١م، مركز البحوث بالكلية الزيتونية.
١٠٤. تفسير الإمام الشافعي أبي عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (ت ٢٠٤هـ) جمع وتحقيق ودراسة: د. أحمد بن مصطفى الفرّان (رسالة دكتوراه). ط ١٤٢٧/١هـ، دار التدمرية.
١٠٥. التفسير البسيط. لأبي الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (المتوفى: ٤٦٨هـ) محقق رسائل علمية مجموعة باحثين. أشرف على طباعته وإخراجه د. عبد العزيز بن سطاتم آل سعود، و د. تركي بن سهو العتيبي. طبعة عمادة البحث العلمي في جامعة الإمام عام ١٤٣١هـ.
١٠٦. تفسير الجلالين. لجلال الدين محمد بن أحمد المحلي (ت ٨٦٤هـ) وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ). ط ١/دار الحديث.
١٠٧. التفسير الحديث. لدروزة محمد عزت. ط ١٣٨٣، دار إحياء الكتب العربية.

١٠٨. تفسير الفاتحة والبقرة. لمحمد بن صالح بن محمد العثيمين (ت ١٤٢١هـ).
- ط ١٤٢٣/١ هـ. دار ابن الجوزي.
١٠٩. تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار). لمحمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسيني (ت ١٣٥٤هـ) ط/ ١٩٩٠ م، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
١١٠. تفسير القرآن العظيم (الجزء الأول في سورة البقرة). لابن أبي حاتم الرازي. تحقيق د. أحمد الزهراني، ط/ مكتبات الدار.
١١١. تفسير القرآن العظيم. لأبي الفداء الحافظ ابن كثير (ت ٧٧٤هـ). ط/ ١٤٠١. دار الفكر.
١١٢. تفسير القرآن العظيم. لأبي محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (المتوفى: ٣٢٧هـ). المحقق: أسعد محمد الطيب. ط ١٤١٩/٣ هـ. مكتبة نزار مصطفى الباز.
١١٣. التفسير اللغوي للقرآن الكريم. للدكتور مساعد بن سليمان الطيار. ط ١٤٢٢/١ هـ. دار ابن الجوزي.
١١٤. التفسير الواضح. للحجازي، محمد محمود. ط ١٤١٣/١٠ هـ. دار الجيل.
١١٥. تفسير آيات أشكلت على كثير من العلماء لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ). تحقيق: د. عبد العزيز الخليفة. ط ١٤٢٧/٢ هـ، دار الصميعي.
١١٦. تفسير بحر العلوم. لأبي الليث نصر بن محمد السمرقندي (٣٧٥هـ) تحقيق: د/ محمود مطرجي، ط/ دار الفكر.
١١٧. تفسير جزء عم للشيخ مساعد الطيار. للدكتور: مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار. ط ١٤٣٠/٨ هـ. دار ابن الجوزي.
١١٨. تفسير سورة الكهف. للشيخ محمد بن صالح بن محمد العثيمين (المتوفى: ١٤٢١هـ). ط ١٤٢٣/١ هـ، دار ابن الجوزي.
١١٩. تفسير سورة يس. للشيخ محمد بن صالح بن محمد العثيمين (المتوفى: ١٤٢١هـ). ط ١٤٢٤/٢ هـ، دار الثريا.

١٢٠. التفسير والمفسرون، للدكتور: محمد بن حسين الذهبي، ط/ شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم.
١٢١. تقريب التدمرية. للشيخ محمد بن صالح العثيمين، ط ١٤١٢/١هـ. دار ابن الجوزي.
١٢٢. تقريب التهذيب. للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) تحقيق: أبو الأشبال صغير أحمد شاغف الباكستاني، ط ١٤١٦/١هـ. دار العاصمة.
١٢٣. تقييد الشوارد من القواعد و الفوائد. للشيخ عبدالعزيز بن عبدالله الراجحي. ط ١٤٢٧/١هـ، مكتبة الرشد.
١٢٤. التقييد لمعرفة رواة الأسانيد. للحافظ أبي بكر محمد بن عبد الغني البغدادي ابن النقطة الحنبلي (٦٢٩هـ). تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط ١٤٠٨/١هـ. دار الكتب العلمية.
١٢٥. تكملة الإكمال. لأبي بكر محمد بن عبد الغني البغدادي. (ت ٦٢٩هـ) تحقيق: د/ عبد القيوم بن عبد رب النبي، ط ١٤١٠/١هـ. جامعة أم القرى.
١٢٦. تلخيص الأصول. للحافظ ثناء الله الزاهدي. ط ١٤١٤/١هـ، مركز المخطوطات والثرث والوثائق في الكويت.
١٢٧. تنبيه الأفاضل على ما ورد في زيادة العمر ونقصانه من الدلائل . للإمام محمد بن علي الشوكاني (المتوفى: ١٢٥٠). ط ١٤١٠/١هـ، دار ابن حزم.
١٢٨. تنوير المقباس من تفسير ابن عباس. منسوب لعبد الله بن عباس - رضي الله عنهما - (المتوفى: ٦٨هـ) جمعه: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (المتوفى: ٨١٧هـ). دار الكتب العلمية.
١٢٩. تهذيب التهذيب. للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط ١٤١٥/١هـ. دار الكتب العلمية.
١٣٠. تهذيب الكمال في أسماء الرجال. للحافظ المتقن جمال الدين أبي الحجاج يوسف المزي (ت ٧٤٢هـ) تحقيق د/ بشار عواد معروف، ط ١٤١٣/١هـ. مؤسسة الرسالة.
١٣١. تهذيب اللغة. لأبي منصور أحمد بن محمد الأزهري (٣٧٠هـ) تحقيق: عبد السلام هارون وآخرين، ط/ دار المصرية للتأليف والنشر.
١٣٢. توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك. لأبي محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن علي المرادي المصري المالكي (ت ٧٤٩هـ) شرح وتحقيق: عبد

- الرحمن علي سليمان، أستاذ اللغويات في جامعة الأزهر. ط ١/٢٨/١٤٢٨ هـ. دار الفكر العربي.
١٣٣. توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم. لأحمد بن إبراهيم بن حمد بن محمد بن حمد بن عبد الله بن عيسى (المتوفى: ١٣٢٧ هـ). المحقق: زهير الشاويش. ط ٣/١٤٠٦ هـ.
١٣٤. تونس وجامع الزيتونة. لمحمد الخضر حسين. جمع وتحقيق: علي الرضا الحسيني (ت ١٣٩١ هـ). ط ١/المطبعة التعاونية.
١٣٥. تيسير العلام شرح عمدة الأحكام. لأبي عبد الرحمن عبد الله بن عبد الرحمن بن صالح بن حمد بن محمد بن حمد البسام (ت ١٤٢٣ هـ). تحقيق: محمد صبحي بن حسن حلاق، ط ١٠/١٤٢٦ هـ. مكتبة الصحابة.
١٣٦. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. للشيخ عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (المتوفى: ١٣٧٦ هـ). المحقق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق. ط ١/١٤٢٠ هـ، مؤسسة الرسالة.
١٣٧. التيسير في القراءات السبع. لعثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر أبي عمرو الداني (المتوفى: ٤٤٤ هـ). المحقق: اوتو تيزل. ط ٢/١٤٠٤ هـ. دار الكتاب العربي.
١٣٨. الثقات. للإمام الحافظ أبي حاتم محمد بن حبان البستي (ت ٣٤٥ هـ) تحقيق: السيد شرف الدين أحمد. ط ١/١٣٩٥ هـ. دار الفكر.
١٣٩. الثقات. لمحمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي، أبي حاتم، الدارمي، البُستي (ت ٣٥٤ هـ). ط ١/١٣٩٣ هـ. دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند.
١٤٠. ثم اهتديت للشيعي د/محمد التيجاني السماوي. ط ١/١٤١٣ هـ مؤسسة الفجر.
١٤١. جامع البيان عن تأويل آي القرآن للإمام المفسر محمد بن جرير الطبري (٣١٠ هـ). ط/١٤٠٥ هـ. دار الفكر.
١٤٢. جامع الدروس العربية. لمصطفى بن محمد سليم الغلاييني (المتوفى: ١٣٦٤ هـ). ط ٢٨/١٤١٤ هـ، المكتبة العصرية، صيدا. ط ٢٨/١٤١٤ هـ.
١٤٣. الجامع الكبير. للإمام أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت ٢٧٩ هـ) تحقيق: د/ بشار عواد معروف، ط ٢/١٤١٨ هـ. دار الغرب الإسلامي.

- ١٤٤ . جامع المسائل. لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحلّيم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحنابلي الدمشقي (المتوفى : ٧٢٨هـ). تحقيق : محمد عزيز شمس
- ١٤٥ . الجامع لأحكام القرآن. للإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (٦٧١هـ) ط/ دار الشعب.
- ١٤٦ . الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع. للحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ). تحقيق: د/ محمد الطحان، ط/٣/١٤٠٣هـ. مكتبة المعارف.
- ١٤٧ . الجدول في إعراب القرآن الكريم. لمحمود بن عبد الرحيم صافي (المتوفى: ١٣٧٦هـ). ط ٤/١٨٠٤هـ، دار الرشيد.
- ١٤٨ . الجرح والتعديل. للإمام عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس الرازي. (ت ٣٢٧هـ). ط ١/١٣٧١هـ. دار الفكر.
- ١٤٩ . جلاء الأفهام في فضل الصلاة على محمد خير الأنام. لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، ط ٢/١٤٠٧هـ. دار العروبة.
- ١٥٠ . الجنى الداني في حروف المعاني. لمحمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن علي المرادي المصري المالكي (المتوفى: ٧٤٩هـ). المحقق: د فخر الدين قباوة - الأستاذ محمد نديم فاضل، ط ١/١٤١٣هـ، دار الكتب العلمية.
- ١٥١ . الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح. لأبي العباس تقي الدين بن أحمد بن عبد الحلّيم بن تيمية (ت ٧٢٨هـ) تحقيق: د/ علي بن حسن بن ناصر، و د/ عبد العزيز العسكري، و د/ حمدان بن محمد حمدان. ط ٢/١٤١٩هـ. دار العاصمة.
- ١٥٢ . جواهر الأدب في معرفة كلام العرب لعلاء الدين الإربلي. المحقق د. أميل بديع يعقوب. دار النفائس بيروت ١٤١٢هـ.
- ١٥٣ . جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع. لأحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي (المتوفى: ١٣٦٢هـ). ضبط وتدقيق وتوثيق: د. يوسف الصميلي. المكتبة العصرية.
- ١٥٤ . حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح. لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ). ط/مطبعة المدني.

- ١٥٥ . حاشية التفتازاني على الكشاف، وصل فيها إلى سورة الفتح، وهي ملخصة من حاشية الطيبي، وما زال مخطوطاً، ومنه نسخة في مكتبة عارف حكمت برقم (٢٢٨/١١٢)، وهذه الحاشية ينقل الطاهر منها كثيراً.
- ١٥٦ . حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. لمحمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (المتوفى: ١٢٣٠هـ). والشرح الكبير للشيخ أحمد الدردير على مختصر خليل بأعلى الصفحة يليه -مفصلاً بفاصل- حاشية الدسوقي عليه ط/ دار الفكر.
- ١٥٧ . حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك. لأبي العرفان محمد بن علي الصبان الشافعي (المتوفى: ١٢٠٦هـ). ط ١٤١٧/١هـ، دار الكتب العلمية. الطبعة: الأولى ١٤١٧ هـ حاشية الشَّهَابِ عَلَى تَفْسِيرِ الْبِيضَاوِيِّ. لشهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري الحنفي (المتوفى: ١٠٦٩هـ). ط/ دار صادر.
- ١٥٨ . حاشية القونوي على تفسير البيضاوي. لعصام الدين إسماعيل الحنفي المتوفى سنة (١١٩٥هـ). ضبط وتصحيح: عبد الله محمود محمد عمر. ط ١٤٢٢/١هـ، دار الكتب العلمية.
- ١٥٩ . الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني. لأبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: ٤٥٠هـ). المحقق: الشيخ علي محمد معوض -الشيخ عادل أحمد عبد الموجود. ط ١٤١٩/١هـ، دار الكتب العلمية.
- ١٦٠ . الحجة للقراء السبعة. لأبي علي الفارسي. تحقيق بدر الدين القهوجي. ط ١٤٠٧/١هـ، دار المأمون.
- ١٦١ . حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. للحافظ أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني الشافعي (ت ٤٣٠هـ) ط ١٤١٨/١هـ. دار الكتب العلمية.
- ١٦٢ . خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب. لعبد القادر بن عمر البغدادي (المتوفى: ١٠٩٣هـ)
- ١٦٣ . الخصائص. لأبي الفتح عثمان بن جني الموصلبي (المتوفى: ٣٩٢هـ). ط ٤ الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ١٦٤ . خلق أفعال العباد. للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ) تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ط/١٣٩٨. دار المعارف.

١٦٥. خواطر السوانح في أسرار الفواتح لابن أبي الأصغ المصري. تحقيق: د. حنفي محمد شرف، ط/١٩٦٠ دار الرسالة.
١٦٦. الدر المصون في علوم الكتاب المكنون. لأبي العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي (ت ٧٥٦هـ) تحقيق: الدكتور أحمد محمد الخراط. ط/ دار القلم.
١٦٧. الدر المنثور في التفسير بالمأثور. لجلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ) تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز هجر للبحوث والدراسات العربية و الإسلامية، ط ١/١٤٢٤هـ. دار هجر.
١٦٨. الدراية في تخريج أحاديث الهداية. للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني، ط/دار المعرفة.
١٦٩. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة. للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) ضبطه وصححه: الشيخ عبد الوارث محمد علي، ط ١/١٤١٨هـ. دار الكتب العلمية.
١٧٠. دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية - عرض ونقد. للدكتور: عبد الله بن صالح بن عبد العزيز الغصن. ط ١/١٤٢٤هـ. دار ابن الجوزي للنشر.
١٧١. دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب. لمحمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (ت ١٣٩٣هـ). ط ١/١٤١٧هـ. مكتبة ابن تيمية.
١٧٢. دقائق التفسير. لشيخ الإسلام تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية (المتوفى: ٧٢٨هـ) المحقق: د. محمد السيد الجليند. ط ٢/١٤٠٤هـ، مؤسسة علوم القرآن.
١٧٣. دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة. للإمام أبي بكر أحمد بن الحسن البيهقي (ت ٤٥٨هـ) تحقيق: عبد المعطي قلعجي. دار الكتب العلمية.
١٧٤. دليل السالك شرح ألفية ابن مالك. للشيخ عبد الله الفوزان. ط ١/١٤١٩هـ، دار المسلم.
١٧٥. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب. لإبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، برهان الدين اليعمري (ت ٧٩٩هـ). ط/ دار الكتب العلمية.
١٧٦. ديوان الإسلام. لشمس الدين أبي المعالي محمد بن عبد الرحمن بن الغزي (المتوفى: ١١٦٧هـ). المحقق: سيد كسروي حسن. ط ١/١٤١١هـ، دار الكتب العلمية.

١٧٧. ديوان طرفة بن العبد شرحه وقدم له مهدي محمد بن ناصر الدين. ط ١٤٠٧/١. دار الكتب العلمية بيروت.
١٧٨. ديوان عمرو بن كلثوم، جمعه وحققه وشرحه، د/إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، ط ١٤١١/١.
١٧٩. الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة. أبي الحسن علي بن بسام الشنتري (ت ٥٤٢هـ). تحقيق: إحسان عباس، ط/الدار العربية للكتاب.
١٨٠. ذيل التقييد في رواية السنن والمسانيد. لأبي الطيب محمد بن أحمد الفاسي (٨٣٢هـ). تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط ١٤١٠/١. دار الكتب العلمية.
١٨١. رجال صحيح البخاري. للإمام أبي نصر أحمد بن محمد بن الحسين الكلاباذي (٣٩٨هـ). تحقيق: عبد الله الليثي، ط ١٤٠٧/١. دار المعرفة.
١٨٢. رجال مسلم. لأبي بكر أحمد بن علي الأصبهاني (٤٢٨هـ). تحقيق: عبد الله الليثي، ط ١٤٠٧/١. دار المعرفة.
١٨٣. الرد على البكري. لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية. ط ١٤٠٥/٢، الدار العلمية، الهند.
١٨٤. الرد على الجهمية والزنادقة فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأوله على غير تأويله. للإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ). تحقيق: صبري بن سلامة بن شاهين، ط ١٤٢٤/١. دار الثبات.
١٨٥. الرد على الجهمية. للإمام أبي سعيد عثمان الدارمي (ت ٢٨٠هـ). تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، ط ١٤١٦/٢. دار ابن الأثير.
١٨٦. الرد على الجهمية. للإمام الحافظ ابن منده (٣٩٥) تحقيق: د/علي بن محمد ابن ناصر الفقيهي، ط ١٤١٤/٣. مكتبة الغرباء.
١٨٧. رفع الأستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار. لمحمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسنی، الكحلاني ثم الصنعاني، أبي إبراهيم، عز الدين، المعروف كأسلافه بالأمر (ت ١١٨٢هـ). تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، ط ١٤٠٥/١. المكتب الإسلامي.
١٨٨. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. لشهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (ت ١٢٧٠هـ). تحقيق: علي عبد الباري عطية، ط ١٤١٥/١. دار الكتب العلمية.

١٨٩. روضة الطالبين وعمدة المفتين. لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ) تحقيق: زهير الشاويش. ط ٣/١٢٤١هـ، المكتب الإسلامي.
١٩٠. زاد المعاد في هدي خير العباد. لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) ط ٢٧/١٥٤١هـ. مؤسسة الرسالة.
١٩١. الزاهر في معاني كلمات الناس. لمحمد بن القاسم بن محمد بن بشار، أبي بكر الأنباري (ت ٣٢٨هـ). تحقيق: حاتم صالح الضامن. ط ١/١٢٤١هـ. مؤسسة الرسالة.
١٩٢. الزيادة والإحسان في علوم القرآن. لابن عقيلة المكي المتوفى سنة ١١٥٠هـ، ط ١/ من مركز التفسير للدراسات القرآنية.
١٩٣. سر الفصاحة. لأبي محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان الخفاجي الحلبي (المتوفى: ٤٦٦هـ) ط ١/١٤٠٢هـ، دار الكتب العلمية.
١٩٤. السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير. لشمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (ت ٩٧٧هـ). ط ١٢٨٥هـ. مطبعة بولاق.
١٩٥. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها. للشيخ محمد بن ناصر الدين الألباني (١٤٢٠هـ) ط ١٥/١٤١٥هـ. مكتبة المعارف.
١٩٦. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة. لأبي عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (ت ١٤٢٠هـ). ط ١/١٤١٢هـ. دار المعارف.
١٩٧. السنة. لأبي بكر بن أبي عاصم وهو أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني (المتوفى: ٢٨٧هـ). المحقق: محمد ناصر الدين الألباني ط ١/١٤٠٠هـ، المكتب الإسلامي
١٩٨. السنة. للإمام عبد الله بن أحمد بن حنبل (ت ٢٩٠هـ) تحقيق: د/ محمد بن سعيد القحطاني، ط ٣/١٤١٦هـ. رمادي للنشر.
١٩٩. سنن ابن ماجه. لأبي عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني (ت ٢٧٥هـ) تحقيق: بشار عواد معروف، ط ١/١٤١٨هـ. دار الجيل.
٢٠٠. سنن أبي داود. للإمام أبي داود سليمان بن أبي الأشعث الأزدي السجستاني (ت ٢٧٥هـ) تحقيق: محمد عوامه، ط ١/١٤١٩هـ. مؤسسة الريان.

٢٠١. السنن الصغرى للنسائي. لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (ت ٣٠٣هـ) تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. ط ١٤٠٦/٢هـ. مكتب المطبوعات الإسلامية.
٢٠٢. السنن الكبرى. للإمام أبي عبد الرحمن بن أحمد بن شعيب النسائي (ت ٣٠٣هـ) تحقيق: د/ عبد الغفار بن سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، ط ١٤١١/١هـ. دار الكتب العلمية.
٢٠٣. سنن سعيد بن منصور (ت ٢٢٧هـ). دراسة وتحقيق: د/ سعد بن عبد الله آل حميد، ط ١٤١٤/١هـ. دار الصمعي.
٢٠٤. سير أعلام النبلاء. للإمام أبي عبد الله شمس الدين محمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ) ط ١٤١٢/٨هـ، مؤسسة الرسالة.
٢٠٥. السيرة النبوية (من البداية والنهاية لابن كثير). لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ). تحقيق: مصطفى عبد الواحد. ط/١٣٩٥هـ، دار المعرفة.
٢٠٦. السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث. لعلي محمد الصلابي. ط ١٤٢٩/٧هـ، دار المعرفة.
٢٠٧. الشافية في علم التصريف. لعثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبي عمرو جمال الدين ابن الحاجب الكردي المالكي (المتوفى: ٦٤٦هـ). المحقق: حسن أحمد العثمان. ط ١٤١٥/١هـ، المكتبة المكية.
٢٠٨. شذا العرف في فن الصرف. لأحمد بن محمد الحملوي (ت ١٣٥١هـ). تحقيق: نصر الله عبد الرحمن نصر الله. ط/ مكتبة الرشد.
٢٠٩. شذرات الذهب في أخبار من ذهب. للمؤرخ الفقيه أبي الفلاح عبد الحي ابن العماد الحنبلي (١٠٨٩هـ). دار أحياء التراث العربي.
٢١٠. شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك. لابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي الهمداني المصري (ت ٧٦٩هـ) تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ٢٠٠٠/٢هـ. دار التراث.
٢١١. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة. لأبي القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي اللالكائي (ت ٤١٨هـ) تحقيق: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، ط ١٤٢٣/٨هـ. دار طيبة.

٢١٢. شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني، تحقيق د/ عبد الكريم عثمان، ط ١٤٠٨/٢، مكتبة وهبة بمصر.
٢١٣. شرح الأصول الخمسة. لعبد الجبار بن أحمد، تعليق أحمد بن الحسيني بن أبي هشام، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ط ١٣٨٤/١هـ. مكتبة وهبة.
٢١٤. شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور. لجلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ) تحقيق: عبد المجيد طعمة حلي، ط ١٤١٧/١هـ
٢١٥. شرح العقيدة الأصفهانية. لابن تيمية، تقديم حسنين مخلوف. دار الكتب الإسلامية.
٢١٦. شرح العقيدة الطحاوية. للإمام القاضي علي بن علي بن محمد بن أبي العز الدمشقي (ت ٧٩٢هـ) تحقيق: د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي و شعيب الأرنؤوط، ط ١٤١٣/٥هـ. مؤسسة الرسالة.
٢١٧. شرح القوائد العشر، للخطيب أبي زكريا يحيى بن علي التبريزي، ضبطه وصححه عبد السلام الحوفي، ط ١٤٠٥/١هـ، دار الكتب العلمية بيروت.
٢١٨. شرح القوائد المشهورات، الموسومة بالمعلقات. لأبي جعفر النحاس، دار الكتب العلمية بيروت.
٢١٩. شرح المعلقة السبع. لحسين بن أحمد بن حسين الرُّوزَنِي، أبي عبد الله (المتوفى: ٤٨٦هـ)، ط ١٤٢٣/١هـ، دار احياء التراث العربي. الطبعة: الأولى ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
٢٢٠. الشرح الممتع على زاد المستقنع. لمحمد بن صالح بن محمد العثيمين (المتوفى: ١٤٢١هـ). ط ١٤٢٢ / ١ - ١٤٢٨ هـ، ابن الجوزي.
٢٢١. شرح ديوان الحماسة لابي علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي - نشرة أحمد أمين - عبد السلام هارون - دار الجيل بيروت.
٢٢٢. شرح ديوان المتنبي. لأبي الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (ت ٤٦٨هـ).
٢٢٣. شرح شافية ابن الحاجب. لمحمد بن الحسن الرضي الأسترابادي، نجم الدين (المتوفى: ٦٨٦هـ). تحقيق محمد نور الحسن ومحمد الزفزاف ومحمد محيي الدين عبد الحميد ط/١٣٩٥، دار الكتب العلمية.

٢٢٤. شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب. لعبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبي محمد، جمال الدين، ابن هشام (المتوفى: ٧٦١هـ). المحقق: عبد الغني الدقر. ط/ الشركة المتحدة للتوزيع - سوريا.
٢٢٥. شرح صحيح البخاري. لأبي الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، ابن بطال (المتوفى: ٤٤٩هـ) تحقيق: أبي تميم ياسر بن إبراهيم، ط ٢/ ١٤٢٣هـ. مكتبة الرشد.
٢٢٦. شرح صحيح مسلم. لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ). ط ٢/ ١٣٩٢، دار إحياء التراث العربي.
٢٢٧. شرح كتاب الرد على الزنادقة. للشيخ عبد العزيز الراجحي، الكتاب على موقع الشيخ على الشبكة [http://www.sh-rajhi.com].
٢٢٨. شرح مشكل الآثار. لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلامة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (ت ٣٢١هـ) تحقيق: شعيب الأرنؤوط. ط ١/ ١٤١٥هـ، مؤسسة الرسالة.
٢٢٩. شرح معاني الآثار. للإمام أبي جعفر محمد بن سلامة الطحاوي (ت ٣٢١هـ) تحقيق: محمد زهري نجار، ط ١/ ١٣٩٩هـ. دار الكتب العلمية.
٢٣٠. الشريعة. للإمام أبي بكر محمد بن الحسين الآجري (ت ٣٦٠هـ) تحقيق: د/ عبد الله بن عمر الدميحي، ط ١/ ١٤١٨هـ. دار الوطن.
٢٣١. شعب الإيمان. للإمام أبي بكر أحمد بن الحسن البيهقي (ت ٤٥٨هـ) تحقيق: أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، ط ١/ ١٤١٠هـ. دار الكتب العلمية.
٢٣٢. الشعر والشعراء. لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى: ٢٧٦هـ).
٢٣٣. الشفا بتعريف حقوق المصطفى - مذيلا بالحاشية المسماة مزيل الخفاء عن ألفاظ الشفاء. للقاضي عياض بن موسى اليحصبي (المتوفى: ٥٤٤هـ)، الحاشية: أحمد بن محمد بن محمد الشمني (المتوفى: ٨٧٣هـ). ط/ ١٤٠٩، دار الفكر.
٢٣٤. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل. لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ). ط/ ١٣٩٨هـ. دار المعرفة.
٢٣٥. شيخ الجامع الأعظم، محمد الطاهر ابن عاشور، حياته وآثاره، للدكتور بلقاسم الغالي. ط ١/ ١٤١٧هـ. دار ابن حزم.

٢٣٦. الصحابي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها لأحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبي الحسين (ت ٣٩٥هـ). ط ١/١٨٤١هـ، محمد علي بيضون.
٢٣٧. الصارم المسلول على شاتم الرسول. لأبي العباس تقي الدين بن أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية (ت ٧٢٨هـ) تحقيق: محمد عبد الله حلواني، و محمد كبير شودري.
٢٣٨. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لأبي نصر إسماعيل الجوهري (٣٩٣هـ) تحقيق: د/ إميل بديع يعقوب، و د/ محمد نبيل طريقي. ط ١/١٤٢٠هـ. دار الكتب العلمية.
٢٣٩. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان. لمحمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي، أبي حاتم، الدارمي، البُستي (المتوفى: ٣٥٤هـ). المحقق: شعيب الأرنؤوط. ط ٢/١٤١٤، مؤسسة الرسالة.
٢٤٠. صحيح ابن خزيمة. للإمام أبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي (٣١١هـ) تحقيق: د/ محمد مصطفى الأعظمي، ط ٢/١٤١٢هـ. المكتب الإسلامي.
٢٤١. صحيح البخاري. للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ) تحقيق: قاسم الشماعي الرفاعي، ط/ دار القلم .
٢٤٢. صحيح الترغيب والترهيب. للشيخ محمد ناصر الدين الألباني (المتوفى: ١٤٢٠هـ). ط ٥/ مكتبة المعارف.
٢٤٣. صحيح مسلم. للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ) اعتنى به أبو صهيب الكرمي، ط/١٤١٩هـ. بيت الأفكار الدولية.
٢٤٤. صفوة الصفوة. للحافظ أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي. (ت ٥٩٧هـ) تحقيق: محمود فخوري، و د/ محمد رواس قلعه جي، ط ٢/١٣٩٩هـ. دار المعرفة.
٢٤٥. الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة. للإمام ابن القيم (٧٥١) تحقيق: د/ علي بن محمد دخيل الله، ط ٣/١٤١٨هـ. دار العاصمة.
٢٤٦. الضعفاء الكبير. لأبي جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي المكي (المتوفى: ٣٢٢هـ) المحقق: عبد المعطي أمين قلعجي. ط ١/١٤٠٤، دار المكتبة العلمية.
٢٤٧. الضعفاء والمتروكين. للإمام أبي عبد الرحمن بن أحمد بن شعيب النسائي (ت ٣٠٣هـ) تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ط ١/١٣٩٦هـ. دار الوعي.

٢٤٨. الضعفاء والمتروكين. للحافظ أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي.
(ت ٥٩٧هـ) تحقيق: عبد الله القاضي، ط ١/١٤٠٦هـ، دار الكتب العلمية.
٢٤٩. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع. للمؤرخ الإمام شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي (ت ٩٠٢هـ). ط/ دار الكتاب الإسلامي.
٢٥٠. طبقات الحنابلة. لأبي الحسين محمد بن يعلى الحنبلي (المتوفى: ٥٢٦هـ) تحقيق د. عبد الرحمن العثيمين. ط/ ١٤١٩هـ.
٢٥١. طبقات الحنابلة. للإمام القاضي أبي الحسين محمد بن محمد بن الحسين ابن أبي يعلى الحنبلي (ت ٥٢٦هـ) خرج أحاديثه ووضع حواشيه: أبو حازم أسامة بن حسن و أبو الزهراء حازم علي بهجت، ط ١/١٤١٧هـ. دار الكتب العلمية.
٢٥٢. طبقات الشافعية الكبرى. لتاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت ٧٧١هـ). تحقيق: د. محمود محمد الطناحي و د. عبد الفتاح محمد الحلو. ط ٢/١٤١٣هـ. هجر للطباعة والنشر والتوزيع.
٢٥٣. طبقات المفسرين. لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)
٢٥٤. الطرق الحكمية. لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ). ط/ مكتبة دار البيان.
٢٥٥. عالم الملائكة الأبرار. لعمر بن سليمان بن عبد الله الأشقر. ط ٣/١٤٠٣هـ. مكتبة الفلاح.
٢٥٦. العبر في أخبار من غبر. للإمام أبي عبد الله شمس الدين محمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ) تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، ط/ دار الكتب العلمية.
٢٥٧. العجائب في بيان الأسباب. لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) تحقيق: عبد الحكيم محمد الأنيس. ط/ دار ابن الجوزي.
٢٥٨. العدة شرح العمدة. لعبد الرحمن بن إبراهيم بن أحمد، أبي محمد بهاء الدين المقدسي (المتوفى: ٦٢٤هـ). ط/ ١٤٢٤هـ، دار الحديث.
٢٥٩. العقيدة الأصفهانية. لشيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين بن أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية (ت ٧٢٨هـ) تحقيق: إبراهيم سعدي، ط ١/١٤١٥هـ. مكتبة الرشد.
٢٦٠. عقيدة الرازي، جمع محمود الحداد، دار الفرقان.

٢٦١. عقيدة السلف وأصحاب الحديث. للإمام أبي عثمان الصابوني (المتوفى سنة: ٤٤٩هـ). المحقق د. ناصر الجديع. ط ١٤١٩/٢هـ، دار العاصمة.
٢٦٢. العقيدة الواسطية. لشيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين بن أحمد بن عبد الحلیم بن تیمية (ت ٧٢٨هـ) تحقيق: أشرف بن عبد المقصود، ط ١٤٢٠/٢هـ. مكتبة أضواء السلف.
٢٦٣. العلل المتناهية. للحافظ أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي. (ت ٥٩٧هـ) تحقيق: خليل الميس، ط ١٤٠٣/١هـ. دار الكتب العلمية.
٢٦٤. العلو للعلي العظيم وإيضاح صحيح الأخبار من سقيمها. للإمام أبي عبد الله شمس الدين محمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ) تحقيق: عبد الله بن صالح البراك، ط ١٤٢٠/١هـ. دار الوطن.
٢٦٥. عمدة القاري شرح صحيح البخاري. لأبي محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني (ت ٨٥٥هـ). ط/ دار إحياء التراث العربي.
٢٦٦. عون المعبود شرح سنن أبي داود. للعلامة أبي الطيب محمد بن شمس الحق العظيم آبادي. ط ١٤١٥/٢هـ. دار الكتب العلمية.
٢٦٧. غاية النهاية في طبقات القراء. لشمس الدين أبي الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (ت ٨٣٣هـ). ط/ مكتبة ابن تیمية.
٢٦٨. غرائب القرآن ورغائب الفرقان. لنظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري (ت ٨٥٠هـ) تحقيق: الشيخ زكريا عميرات. ط ١٤١٦/١هـ. دار الكتب العلمية.
٢٦٩. غرر الفوائد. لأبي الحسين يحيى بن علي بن عبد الله القرشي (ت ٦٦٢هـ) تحقيق: محمد خرشافي، ط ١٤١٧/١هـ. مكتبة العلوم والحكم.
٢٧٠. غريب الحديث. للإمام أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الكاتب الدينوري (ت ٧٦هـ) تحقيق: د/ عبد الله الجبوري، ط ١٣٩٧/١هـ. مطبعة العاني.
٢٧١. غزوة أحد: دراسة دعوية. د. محمد بن عيظة بامدحج، كلية الدعوة بالمدينة المنورة ، وهي رسالة ماجستير في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. عام: ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

٢٧٢. غيث النفع في القراءات السبع. للشيخ علي النوري الصفاقسي "طبع بالقاهرة على هامش سراج القارئ".
٢٧٣. الفائق في غريب الحديث والأثر. لأبي القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ). المحقق: علي محمد الجاوي - محمد أبو الفضل إبراهيم. ط ٢، دار المعرفة.
٢٧٤. الفتاوى الحديثية. لأحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري، شهاب الدين شيخ الإسلام، أبي العباس (ت ٩٧٤هـ). ط/ دار الفكر.
٢٧٥. فتح الباري شرح صحيح البخاري. للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) تحقيق: محب الدين الخطيب، ط/ دار المعرفة.
٢٧٦. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير. للإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ). ط ١٤١٥/١هـ. دار الكتب العلمية.
٢٧٧. فتح المغيث في شرح ألفية الحديث. للإمام شمس الدين أبي الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي (ت ٩٠٢هـ). تحقيق: الشيخ صلاح محمد محمد عويضة، ط/١٤١٧هـ. دار الكتب العلمية.
٢٧٨. فردوس الأخبار بمأثور الخطاب. لأبي شجاع شيرويه بن شهردار الديلمي (ت ٥٠٩هـ) تحقيق: السعيد بن بسيوني زغلول، ط ١٤٠٦/١هـ. دار الكتب العلمية.
٢٧٩. الفرق بين الفرق. لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي (ت ٤٢٩هـ). ط ١٤٠٠/٤هـ. دار الآفاق الجديدة.
٢٨٠. الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان. للشيخ تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ) ط/١٤٠٥، حققه وخرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط.
٢٨١. الفروق أو أنوار البروق في أنواع الفروق. لأبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: ٦٨٤هـ). الناشر: عالم الكتب.
٢٨٢. الفصل في الملل والأهواء والنحل. لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت ٤٥٦هـ). ط/ مكتبة الخانجي.

٢٨٣. الفصول في الأصول. للإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص (٣٠٥-٣٧٠هـ). المحقق: د. عجيل جاسم النشمي. ط ١/ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية دولة الكويت.
٢٨٤. فضائل القرآن. لأبي عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي (المتوفى: ٢٢٤هـ) تحقيق: مروان العطية، ومحسن خرابة، ووفاء تقي الدين. ط ١/١٥١٤هـ. دار ابن كثير.
٢٨٥. فضائل القرآن ومعالمه وآدابه. لأبي عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ) تحقيق: أحمد بن عبد الواحد الخياطي، ط/١٥١٤. المملكة المغربية وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
٢٨٦. فقه السنة. لسيد سابق (المتوفى: ١٤٢٠هـ). ط ٢/١٣٩٧هـ، دار الكتاب العربي.
٢٨٧. فن التحرير العربي ضوابطه وأنماطه. لمحمد صالح الشنطي. ط ٥/١٤٢٢، دار الأندلس.
٢٨٨. فنون الأفنان في عيون علوم القرآن. للحافظ أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي. (ت ٥٩٧هـ) تحقيق: د/ حسن ضياء الدين عتر، ط ١/١٤٠٨هـ. دار البشائر.
٢٨٩. فهرس الأعلام المترجم لهم في سير أعلام النبلاء. إعداد وترتيب عمار بن سامي الدلال و جهاد بن سامي الدلال. ط ١/١٤٠٩هـ.
٢٩٠. فهرست مصنفات تفسير القرآن. إعداد مركز الدراسات القرآنية. ط/مجمع الملك فهد لطباعة المصحف.
٢٩١. فهم القرآن. لأبي عبد الله الحارث المحاسبي. (٢٤٣هـ) تحقيق: حسين القوتلي. ط ٣/١٤٠٢هـ. دار الكندي.
٢٩٢. الفوائد الجليلة في المباحث الفرضية. لعبد العزيز بن عبد الله بن باز (ت ١٤٢٠هـ). ط ١/ وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية.
٢٩٣. فواتح السور. د. فاروق بن حسين بن محمد. رسالة ماجستير في الجامعة الإسلامية (غير مطبوعة) نوقشت عام: ١٤٠٣هـ.
٢٩٤. في ظلال القرآن. لسيد قطب إبراهيم حسين الشاربي (المتوفى: ١٣٨٥هـ). ط ١٧/١٤١٢هـ، دار الشروق.

٢٩٥. فيض القدير شرح الجامع الصغير. لعبد الرؤوف المناوي. ط ١/١٣٩١هـ. دار المعرفة.
٢٩٦. قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر. للفقير المفسر الحسين بن محمد الدامغاني. تحقيق عبد العزيز سيد الأهل، ط ٥/٥٠٥هـ. دار العلم للملايين.
٢٩٧. القاموس المحيط. للغوي مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت ٨١٧هـ) تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة. ط ٦/١٩٤١هـ. مؤسسة الرسالة.
٢٩٨. قانون التأويل. لمحمد بن عبد الله بن العربي المعافري الإشبيلي أبي بكر. المحقق: محمد السليمان. ط ١/١٤٠٦هـ، دار القبلة للثقافة الإسلامية - مؤسسة علوم القرآن
٢٩٩. قصة هاروت وماروت في ميزان المنقول والمعقول. للدكتور عبادة بن أيوب الكبيسي. ط/٢٠٠٣م ابن حزم.
٣٠٠. القطع والائتناف. لأبي جعفر النحاس. تحقيق الدكتور: أحمد خطاب العمر - بغداد سنة ١٩٧٨.
٣٠١. قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث. لمحمد جمال الدين القاسمي، ط/ دار الكتب العلمية.
٣٠٢. قواعد الترجيح عند المفسرين. للدكتور حسين بن علي الحربي. ط ١/١٤١٧هـ، دار القاسم.
٣٠٣. قواعد التفسير جمعاً ودراسة. للدكتور خالد السيت. ط ١/١٤٢٦هـ، دار عفان.
٣٠٤. القواعد الكلية والضوابط الفقهية (للمؤلف). تحقيق: جاسم بن سليمان الدوسري، الناشر: دار البشائر، بيروت.
٣٠٥. القوانين الفقهية. لأبي القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزى الكلبي الغرناطي (المتوفى: ٧٤١هـ).
٣٠٦. القيامة الكبرى. للشيخ عمر بن سليمان بن عبد الله الأشقر. ط ٦/١٤١٥هـ، دار النفائس الطبعة: السادسة، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
٣٠٧. الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة. للإمام أبي عبد الله شمس الدين محمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ) تحقيق: محمد عوّامه و أحمد محمد نمر الخطيب، ط ١/١٤١٣هـ. دار القبلة.
٣٠٨. الكامل في ضعفاء الرجال. للإمام الحافظ أبي أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني (ت ٣٦٥هـ) تحقيق: د/سهيل زكار، ويحيى مختار غزّاوي، ط ٣/١٤٠٩هـ. دار الفكر.

٣٠٩. كتاب الأعلام. لخير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي
الدمشقي (ت ١٣٩٦هـ). ط ٢٠٠٢/١٥ م. دار العلم للملايين.
٣١٠. كتاب العلم. لأبي خثيمة زهير بن حرب (ت ٢٣٤هـ) تحقيق: العلامة محمد بن
ناصر الدين الألباني، ط ١٤٠٣/٢هـ. المكتب الإسلامي.
٣١١. كتاب المتفق والمفترق. للحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي
(٤٦٣هـ). تحقيق: د/ محمد صادق الحامدي، ط ١٤١٧/١هـ. دار القادري.
٣١٢. كشف القناع عن متن الإقناع. لمنصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن
إدريس البهوتي الحنبلي (المتوفى: ١٠٥١هـ). ط/ دار الكتب العلمية.
٣١٣. كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس. لإسماعيل
بن محمد العجلوني (ت ١١٦٢هـ) تحقيق: أحمد القلاش. ط ١٤٠٥/٤هـ. مؤسسة
الرسالة.
٣١٤. كشف المشكل من حديث الصحيحين. لجمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن
علي بن محمد الجوزي (ت ٥٩٧هـ) تحقيق: علي حسين البواب. ط/ دار الوطن.
٣١٥. الكشف عن وجوه القراءات السبع لمكي بن أبي طالب. تحقيق د. محي الدين
رمضان. ط/ ١٣٩٤هـ وهو من مطبوعات مجمع اللغة العربية دمشق.
٣١٦. الكشف والبيان عن تفسير القرآن. لأحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبي إسحاق
(ت ٤٢٧هـ). تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور ومراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير
الساعدي. ط ١٤٢٢/١هـ. دار إحياء التراث العربي.
٣١٧. كفاية الطالب الرباني لرسالة أبي زيد القيرواني. لأبي الحسن المالكي. تحقيق يوسف
الشيخ محمد البقاعي. ط/ ١٤١٢هـ، دار الفكر.
٣١٨. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية. لأيوب بن موسى الحسيني القريمي
الكفوي، أبي البقاء الحنفي (المتوفى: ١٠٩٤هـ) المحقق: عدنان درويش - محمد
المصري. ط/ مؤسسة الرسالة.
٣١٩. الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة. لنجم الدين محمد بن محمد الغزي (ت
١٠٦١هـ) تحقيق: خليل المنصور. ط ١٤١٨/١هـ. دار الكتب العلمية.
٣٢٠. اللآلي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة. للإمام جلال الدين السيوطي (ت
٩١١هـ) ط ١٤٠١/٢هـ. دار المعرفة.

٣٢١. باب التأويل في معاني التنزيل. لعلاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيشي أبي الحسن، المعروف بالخازن (ت ٧٤١هـ) تحقيق: محمد علي شاهين. ط ١٤١٥/١ هـ. دار الكتب العلمية.
٣٢٢. اللباب في علوم الكتاب. لأبي حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني (المتوفى: ٧٧٥هـ) المحقق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض. ط ١٤١٩/١ هـ، دار الكتب العلمية.
٣٢٣. لسان العرب. لمحمد بن مكرم بن منظور الأفرقي (ت ٧١١هـ) ط ١/ دار صادر.
٣٢٤. لسان الميزان. للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) تحقيق: دار المعرفة النظامية - الهند، ط ١٤٠٦/٣ هـ. مؤسسة الأعلمي.
٣٢٥. لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد. للإمام الفقيه موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ) شرح: محمد بن صالح العثيمين، حققه وخرج أحاديثه: أشرف بن عبد المقصود، ط ١٤١٥/٣ هـ. مكتبة أضواء السلف.
٣٢٦. لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدررة المضية في عقد الفرقة المرضية. لشمس الدين، أبي العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي (ت ١١٨٨هـ). ط ١٤٠٢/٢ هـ. مؤسسة الخافقين ومكتبتها.
٣٢٧. مباحث في علوم القرآن. لمناع بن خليل القطان (المتوفى: ١٤٢٠هـ). ط ١٤٢١/٣ هـ، مكتبة المعارف .
٣٢٨. المبدع في شرح المقنع. لإبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد بن مفلح، أبي إسحاق، برهان الدين (ت ٨٨٤هـ) ط ١٤١٨/١ هـ. دار الكتب العلمية.
٣٢٩. متن القصيدة النونية (الكافية الشافية). لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ). ط ١٤١٧/٢ هـ، مكتبة ابن تيمية.
٣٣٠. مَتْنُ طَيْبَةِ النَّشْرِ فِي الْقِرَاءَاتِ الْعَشْرِ. لشمس الدين أبي الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (المتوفى: ٨٣٣هـ). المحقق: محمد تميم الزغبى. ط ١٤١٤/١ هـ، دار الهدى.
٣٣١. المجتبى من مشكل إعراب القرآن. ا.د أحمد الخراط. ط/ مجمع الملك فهد.
٣٣٢. المجروحين من المحدثين. للإمام الحافظ أبي حاتم محمد بن حبان البستي (ت ٣٤٥هـ) تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، ط ١٤٢٠/١ هـ. دار الصميعي.
٣٣٣. مجلة الحكمة. العدد الخامس. ١٤١٥ هـ، والعدد: ٢٤، محرم/ ١٤٢٣ هـ.

٣٣٤. مجلة جوهر الإسلام بعدديها ٣-٤ السنة العاشرة (١٣٩٨هـ) تضمننا العديد من المقالات والبحوث والمدخلات حول الشيخ، وحياته، وإنتاجه العلمي والأدبي.
٣٣٥. المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى للعلامة محمد صالح العثيمين. لكاملة بنت محمد بن جاسم بن علي آل جهام الكواري. ط ١/١٤٢٢هـ، دار ابن حزم.
٣٣٦. مجمع الأمثال. لأبي الفضل أحمد بن محمد الميداني. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. ط/١٤١٦هـ. دار الجيل.
٣٣٧. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت ٨٠٧هـ) تحقيق: حسام الدين القدسي، ط/١٤١٤هـ. مكتبة القدسي.
٣٣٨. المجموع شرح المهذب. لأبي زكريا محيي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ) ط/ دار الفكر.
٣٣٩. مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية. جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي. ط/ دار العربية للطباعة والنشر.
٣٤٠. محاسن التأويل. لمحمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (المتوفى: ١٣٣٢هـ). المحقق: محمد باسل عيون السود. ط ١/١٤١٨هـ، دار الكتب العلمية.
٣٤١. المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها. لأبي الفتح عثمان بن جني الموصلي (المتوفى: ٣٩٢هـ). ط/١٤٢٠. وزارة الأوقاف-المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.
٣٤٢. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. للإمام أبي الحق بن غالب بن عطية الأندلسي (٥٤٦هـ) تحقيق: عبد السلام بن عبد الشافي محمد، ط ١/١٤١٣هـ. دار الكتب العلمية.
٣٤٣. المحلى بالآثار. للإمام أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ) تحقيق: عبد الغفار سليمان البندري، ط/ دار الكتب العلمية.
٣٤٤. محمد الطاهر بن عاشور، علامة الفقه وأصوله، والتفسير وعلومه، لإياد خالد الطباع. ط ١/١٤٢٦هـ. دار القلم.
٣٤٥. مختار الصحاح. محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت ٧٢١هـ) تحقيق: محمود صابر، ط/١٤١٥هـ. مكتبة لبنان.

٣٤٦. مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعظلة. لمحمد بن محمد بن عبد الكريم بن رضوان البعلي شمس الدين، ابن الموصللي (٧٧٤هـ) تحقيق: سيد إبراهيم، ط ١/١٤٢٢هـ. دار الحديث، القاهرة.

٣٤٧. مختصر المعاني. لسعد الدين التفتازاني. ط ١/١٤١١هـ. دار الفكر

٣٤٨. مدخل لتفسير التحرير والتنوير لابن عاشور لمحمد بن إبراهيم الحمد ط ١/١٤٢٨هـ دار ابن خزيمة.

٣٤٩. المدونة. للإمام مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: ١٧٩هـ). ط ١/١٤١٥هـ، دار الكتب العلمية.

٣٥٠. مذكرة في أصول الفقه. لمحمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (المتوفى: ١٣٩٣هـ). ط ٥/١٤٢١هـ. مكتبة العلوم والحكم.

٣٥١. المراسيل. لأبي محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (ت ٣٢٧هـ). تحقيق: شكر الله نعمة الله قوجاني. ط ١/١٣٩٧هـ. مؤسسة الرسالة.

٣٥٢. مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع. لعبد المؤمن بن عبد الحق، ابن شمائل القطيعي البغدادي، الحنبلي، صفي الدين (ت ٧٣٩هـ). ط ١/١٤١٢هـ. دار الجيل.

٣٥٣. مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني. تحقيق: أبي معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، ط ١/١٤٢٠هـ. مكتبة ابن تيمية.

٣٥٤. مسائل الإمام أحمد. برواية إسحاق بن إبراهيم بن هانيء (٢٧٥) تحقيق: زهير الشاويش، ط ١/١٤٠٤هـ. المكتب الإسلامي.

٣٥٥. المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد بن حنبل في العقيدة. عبد الإله الأحمدى. ط ١/١٤١٢هـ، دار طيبة.

٣٥٦. المستدرک على مجموع فتاوى شيخ الإسلام. لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني (المتوفى: ٧٢٨هـ) جمعه ورتبه وطبعه على نفقته: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم (المتوفى: ١٤٢١هـ). ط ١/١٤١٨هـ.

٣٥٧. مسند أبي داود الطيالسي. لأبي داود سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي البصري (ت ٢٠٤هـ)، تحقيق: الدكتور محمد بن عبد المحسن التركي. ط ١/١٤١٩هـ. دار

هجر.

٣٥٨. مسند الإمام أحمد. للإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ). ط/مؤسسة قرطبة.

٣٥٩. مسند الدارمي. المعروف بـ (سنن الدارمي). للإمام أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي (ت ٢٥٥هـ) تحقيق: حسين سليم الداراني، ط ١/١٤٢١هـ. دار المغني.
٣٦٠. مشكاة المصابيح. لمحمد بن عبد الله الخطيب العمري، أبي عبد الله، ولي الدين، التبريزي (المتوفى: ٧٤١هـ) المحقق: محمد ناصر الدين الألباني. ط ٣/١٩٨٥، المكتب الإسلامي.
٣٦١. مشكل إعراب القرآن. لأبي محمد مكّي بن أبي طالب حمّوش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني ثم الأندلسي القرطبي المالكي (المتوفى: ٤٣٧هـ) المحقق: د. حاتم صالح الضامن. ط ٢/١٤٠٥. مؤسسة الرسالة.
٣٦٢. مشكل القرآن الكريم (أسبابه، أنواعه، طرق دفعه). للدكتور: عبد الله بن حمد المنصور. ط ١/دار ابن الجوزي.
٣٦٣. المصاحف. لأبي بكر عبد الله بن سليمان بن الأشعث السجستاني المعروف "بابن أبي داود" (ت ٣١٦هـ) تحقيق: محب الدين عبد السبحان واعظ، ط ٢/١٤٢٣هـ. دار البشائر الإسلامية.
٣٦٤. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. لأحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبي العباس (ت نحو ٧٧٠هـ). ط/ المكتبة العلمية.
٣٦٥. المصطفى من تفسير آيات الأحكام لفريد مصطفى السلطان. ط ١/١٩٩١م.
٣٦٦. المصنف في الأحاديث والآثار. للحافظ عبد الله بن محمد بن أبي شيبة (ت ٢٣٥هـ) تحقيق: سعيد محمد اللحام، ط ١/١٤٠٩هـ. دار الفكر.
٣٦٧. المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية. لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) رسالة علمية قدمت لجامعة الإمام محمد بن سعود بتنسيق: د. سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري. ط ١/١٤١٩هـ. دار العاصمة.
٣٦٨. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى. لمصطفى بن سعد بن عبده السيوطي شهرة، الرحباني مولدا ثم الدمشقي الحنبلي (ت ١٢٤٣هـ). ط ٢/١٤١٥هـ. المكتب الإسلامي.
٣٦٩. معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول. للشيخ حافظ بن أحمد الحكمي (ت ١٣٤٢هـ). تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر، ط ٣/١٤١٥هـ. دار ابن القيم.

٣٧٠. معالم التنزيل. للإمام أبي محمد الحسين بن مسعود البغوي (٥١٦هـ). تحقيق: محمد النمر، عثمان ضميرته، سليمان الحرش، ط ١٤١٤هـ. دار طيبة.
٣٧١. معاني القرآن وإعرابه. لإبراهيم بن السري بن سهل، أبي إسحاق الزجاج (ت ٣١١هـ). ط ١٤٠٨/١هـ. عالم الكتب.
٣٧٢. معاني القرآن. لأبي جعفر النحاس أحمد بن محمد (ت ٣٣٨هـ): تحقيق: محمد علي الصابوني، ط ١/ جامعة أم القرى.
٣٧٣. معاني القرآن. لأبي زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الفراء (ت ٢٠٧هـ) تحقيق: أحمد يوسف النجاتي ومحمد علي النجار وعبد الفتاح إسماعيل الشلبي، ط ١/ دار المصرية للتأليف والترجمة.
٣٧٤. معجم البلدان. لأبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي (ت ٦٢٦هـ) ط/ ١٣٩٩هـ. دار صادر.
٣٧٥. المعجم الكبير. للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت ٣٦٠هـ) تحقيق: حمدي بن عبد الحميد السلفي، ط ١٤٠٤/٢هـ. مكتبة العلوم والحكم.
٣٧٦. معجم المؤلفين تراجم مصنفى الكتب العربية. لعمر رضا كحالة، ط/ دار أحياء التراث.
٣٧٧. المعجم الوسيط. إعداد مجمع اللغة العربية بالقاهرة. (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار). الناشر: دار الدعوة
٣٧٨. معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع. لأبي عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري (ت ٤٨٧هـ) تحقيق: مصطفى السقا، ط ١٤٠٣/٣هـ. عالم الكتب.
٣٧٩. معجم مقاييس اللغة. لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (٣٩٥هـ) تحقيق: عبد السلام هارون. ط ١٣٨٩/٢هـ. مطبعة مصطفى الحلبي.
٣٨٠. معرفة القراء الكبار على الطبقات والاعصار. للإمام أبي عبد الله شمس الدين محمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ) تحقيق: محمد سيد جاد الحق، ط/ دار الكتب الحديثة بالقاهرة.
٣٨١. المعرفة والتاريخ. لأبي يوسف يعقوب بن سفيان الفسوي (ت ٢٧٧هـ) تحقيق: د/ أكرم بن ضياء العمري، ط ١٤١٠/١هـ. مكتبة الدار.
٣٨٢. المعين في طبقات المحدثين. للإمام أبي عبد الله شمس الدين محمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ) تحقيق: د/ همام بن عبد الرحيم سعيد، ط ١٤٠٤/١هـ. دار الفرقان.

٣٨٣. مغني اللبيب عن كتب الأعراب. لعبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبي محمد، جمال الدين، ابن هشام (ت ٧٦١هـ) تحقيق: د مازن المبارك / محمد علي حمد الله. ط ٦ / ١٩٨٥ م. دار الفكر.
٣٨٤. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. لشمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (المتوفى: ٩٧٧هـ). ط ١٥ / ١٤١٥ هـ، دار الكتب العلمية. الطبعة: الأولى، ١٤١٥ هـ.
٣٨٥. مغني ذوي الأفهام عن الكتب الكثيرة في الأحكام. للمؤلف. تحقيق: عبد العزيز بن محمد آل شيخ. مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة. المغني في أبواب التوحيد والعدل. للقاضي عبد الجبار. ط ١ / ١٣٨٠ هـ. مطبعة دار الكتب.
٣٨٦. المغني في الضعفاء. للإمام أبي عبد الله شمس الدين محمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ) تحقيق: د/ نور الدين عتر. (بدون ذكر الطبعة ولا مكانها)
٣٨٧. المغني في توجيه القراءات العشر. للدكتور محمد سالم محيسن. ط ٢ / ١٤٠٨ هـ. دار الجيل.
٣٨٨. المغني. للإمام الفقيه موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ) تحقيق: د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، و د/ عبد الفتاح محمد الحلو، ط ٢ / ١٤١٢ هـ. دار هجر.
٣٨٩. مفاتيح الغيب المسمى ب: التفسير الكبير. لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت ٦٠٦هـ). ط ٣ / ١٤٢٠ هـ. : دار إحياء التراث العربي.
٣٩٠. المفردات في غريب القرآن. لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ). تحقيق: صفوان عدنان الداودي، ط ١ / ١٤١٢ هـ. دار القلم، الدار الشامية.
٣٩١. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم. لأبي العباس أحمد بن عمر القرطبي. حققه وعلق عليه وقدم له: محيي الدين ديب مستو وزملاؤه، ط ٢ / ١٤٢٠ هـ، دار ابن كثير.
٣٩٢. مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر. للدكتور / مساعد بن سليمان بن ناصر الطيّار. ط ٢ / ١٤٢٧ هـ. دار ابن الجوزي.

٣٩٣. المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة. للإمام شمس الدين أبي الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي (ت ٩٠٢هـ) صححه عبد الله محمد صديق، وعبد الوهاب بن عبد اللطيف، ط/ دار الكتب العلمية.
٣٩٤. مقالة التعتيل والجعد بن درهم. للدكتور/ محمد بن خليفة التميمي. ط ١٤١٨/١هـ. مكتبة أضواء السلف.
٣٩٥. المقتنى في سرد الكنى. للإمام أبي عبد الله شمس الدين محمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ) تحقيق: محمد بن صالح مراد. ط ١٤٠٨/١هـ. الجامعة الإسلامية.
٣٩٦. مقدمة في أصول التفسير. لشيخ الإسلام ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ) بشرح الشيخ: محمد ابن عثيمين. ط ١٤٢٦/١، دار مدار الوطن.
٣٩٧. مقدمة كتاب الإمام الطاهر ابن عاشور ومنهجه في توجيه القراءات من خلال كتابه التحرير و التنوير، لمحمد سعد القرني، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى.
٣٩٨. مقدمة كتاب مباحث التشبيه والتمثيل في تفسير التحرير والتنوير، دراسة دكتوراه، مقدمة لكلية اللغة العربية بجامعة أم القرى، من الباحث: شعيب بن أحمد الغزال.
٣٩٩. مقدمة مقاصد الشريعة الإسلامية. لمحمد الطاهر ابن عاشور، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، ط ١. دار النفائس.
٤٠٠. الملل والنحل. لمحمد بن عبد الكريم بن أبي بكر الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ) تحقيق: محمد سيد كيلاني، ط/١٤٠٤هـ. دار المعرفة.
٤٠١. المنار المنيف وفي بعض الطبقات (نقد المنقول) للإمام ابن القيم الجوزية. تحقيق: حسن السماعي سويدان، ط ١٤١١/١. دار القادري.
٤٠٢. مناهل العرفان في علوم القرآن. لمحمد بن عبد العظيم الزرقاني. ط ١٤١٦/١هـ. دار الفكر.
٤٠٣. مناهل العرفان في علوم القرآن. لمحمد عبد العظيم الزرقاني (ت ١٣٦٧هـ). ط ٣/الناشر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.
٤٠٤. المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور. لأبي إسحاق الصيرفي (ت ٦٤١هـ) تحقيق: خالد حيدر، ط/١٤١٤هـ. دار الفكر.
٤٠٥. منجد المقرئين ومرشد الطالبين. لشمس الدين أبي الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (المتوفى: ٨٣٣هـ). ط ١٤٢٠/١، دار الكتب العلمية.

٤٠٦. منهاج السنة النبوية. لأبي العباس تقي الدين بن أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة (ت ٧٢٨هـ) تحقيق: د/ محمد رشاد سالم، ط ١٤٠٦/١. من مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
٤٠٧. المنهاج في الحكم على القراءات. للدكتور إبراهيم سعيد الدوسري، ط ١٤٢٤/١هـ. دار الحضارة للنشر والتوزيع.
٤٠٨. منهج الطاهر بن عاشور في أصول الاعتقاد دراسة وتقويماً، إعداد الطالب: محمد بن حسين بن سعيد العمري، رسالة ماجستير بمكتبة جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض.
٤٠٩. المهدب في فقه الإمام الشافعي. لأبي اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (المتوفى: ٤٧٦هـ). دار الكتب العلمية.
٤١٠. موارد الظمان إلى زوائد ابن حبان. لأبي الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (المتوفى: ٨٠٧هـ). المحقق: محمد عبد الرزاق حمزة. دار الكتب العلمية.
٤١١. الموافقات لإبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: ٧٩٠هـ) المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. ط ١٤١٧/١هـ، دار ابن عفان.
٤١٢. موافقة الخبر الخبر في تخريج أحاديث المختصر. للحافظ ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ). تحقيق حمدي السلفي، صبحي السامرائي. ط ١٤١٢/١هـ، مكتبة الرشد.
٤١٣. موسوعة الصحيح المسبور من التفسير بالمأثور. أ. د. حكمت بن بشير بن ياسين. ط ١٤٢٠/١، دار المآثر. الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م
٤١٤. الموسوعة الفقهية الكويتية. صادر عن: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، عدد الأجزاء: ٤٥ جزءاً، الطبعة: (من ١٤٠٤ - ١٤٢٧ هـ).
٤١٥. موطأ الإمام مالك. لمالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت ١٧٩هـ). تعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط ١٤٠٦ هـ. دار إحياء التراث العربي.
٤١٦. الموقظة في علم مصطلح الحديث. لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت ٧٤٨هـ). اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة. ط ١٤١٢/٢ هـ. مكتبة المطبوعات الإسلامية.

٤١٧. ميزان الاعتدال. للإمام أبي عبد الله شمس الدين محمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ)
تحقيق: علي محمد معوض، و عادل بن أحمد بن عبد الموجود، ط ١٤١٥/١هـ. دار
الكتب العلمية.
٤١٨. الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز وما فيه من الفرائض والسنن. لأبي عُبيد القاسم
بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي (المتوفى: ٢٢٤هـ). دراسة وتحقيق: محمد بن
صالح المديفر. ط/١٤١٨هـ، مكتبة الرشد.
٤١٩. الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم. لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم
الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: ٤٥٦هـ). المحقق: د. عبد الغفار سليمان
البنداري. ط ١٤٠٦/١، دار الكتب العلمية.
٤٢٠. الناسخ والمنسوخ في كتاب الله عزّ وجل واختلاف العلماء في ذلك. لأبي جعفر
أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس (ت ٣٣٨هـ) تحقيق: سليمان بن إبراهيم اللاحم،
ط ١٤١٢/١هـ. مؤسسة الرسالة.
٤٢١. الناسخ والمنسوخ. لأبي القاسم هبة الله بن سلامة بن نصر بن علي البغدادي المقري
(المتوفى: ٤١٠هـ) المحقق: زهير الشاويش، محمد كنعان. ط ١٤٠٤/١، المكتب
الإسلامي.
٤٢٢. النحو الوافي. لعباس حسن (ت ١٣٩٨هـ). ط ١٥ / دار المعارف.
٤٢٣. نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم. لمحمد الغزالي. ط ٤ / ٢٠٠٠م، دار
الشروق.
٤٢٤. نزع الخافض في الدرس النحوي. رسالة ماجستير مقدمة من الطالب: حسين بن علوي بن
سالم الحبشي. من جامعة حضرموت للعلوم والتكنولوجيا في المكلا، كلية التربية، قسم اللغة
العربية.
٤٢٥. نزهة الأعين والنواظر في علم الوجوه والنظائر. للحافظ أبي الفرج عبد الرحمن بن علي
بن محمد بن الجوزي. (ت ٥٩٧هـ) تحقيق: محمد عبد الكريم الراضي، ط ١٤٠٤/١.
مؤسسة الرسالة.
٤٢٦. نزهة الألباب في الألقاب. للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)
تحقيق: عبد العزيز السديري، ط ١٤٠٩/١هـ. مكتبة الرشد.
٤٢٧. نزهة الطرف في علم الصرف. للميداني. ط ١٤٠١/١ هـ، دار الآفاق الجديدة.

٤٢٨. النسخ في القرآن الكريم. أ.د مصطفى زيد المتوفى سنة (١٩٧٨م) ط ٢/١٤٢٨هـ، دار اليسر.
٤٢٩. النشر في القراءات العشر. لشمس الدين أبي الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (المتوفى : ٨٣٣ هـ).المحقق: علي محمد الضباع (المتوفى ١٣٨٠ هـ) المطبعة التجارية الكبرى.
٤٣٠. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور. لإبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي (ت ٨٨٥هـ). ط/ دار الكتاب الإسلامي.
٤٣١. نفص الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد. للإمام أبي سعيد عثمان الدارمي (ت ٢٨٠ هـ) تحقيق: د/رشيد بن حسن الألمعي، ط ١/١٤١٨هـ. مكتبة الرشد.
٤٣٢. النكت والعيون. لأبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: ٤٥٠هـ). المحقق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم. ط/ دار الكتب العلمية
٤٣٣. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج. لشمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (المتوفى: ١٠٠٤هـ). ط/١٤٠٤هـ، دار الفكر. الطبعة: ط أخيرة - ١٩٨٤/١٤٠٤م
٤٣٤. النهاية في الفتن والملاحم. لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ) المحقق: محمد أحمد عبد العزيز. ط/١٤٠٨هـ، دار الجيل.
٤٣٥. النهاية في غريب الحديث والأثر. للإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير (ت ٦٠٦هـ) تحقيق: محمود محمد الطناحي، وطاهر أحمد الزاوي، ط/ مؤسسة التاريخ العربي.
٤٣٦. نواذر الأصول في أحاديث الرسول ﷺ. لأبي عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي (ت ٣٦٠هـ) تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ط/١٤١٢هـ. دار الجيل.
٤٣٧. نواسخ القرآن. للحافظ أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي. (ت ٥٩٧هـ) تحقيق: د/ محمد أشرف علي الملباري، ط ٢/١٤٢٣هـ. الجامعة الإسلامية.
٤٣٨. نيل الأوطار. لمحمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت ١٢٥٠هـ) تحقيق: عصام الدين الصباطي، ط ١/١٤١٣هـ. دار الحديث.

- ٤٣٩ . هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين لإسماعيل باشا البغدادي (١٢٢٩هـ).
ط/١٤٠٢هـ. دار الفكر.
- ٤٤٠ . همع الهوامع في شرح جمع الجوامع. لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي
(المتوفى: ٩١١هـ) المحقق: عبد الحميد هندراوي. ط/المكتبة التوفيقية.
- ٤٤١ . الوافي بالوفيات. لصالح الدين خليل بن أيبك الصفدي(ت٧٦٤هـ) تحقيق: هلموت
ريتر، تصوير لبنان.
- ٤٤٢ . الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. لأبي الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي،
النيسابوري، الشافعي (المتوفى: ٤٦٨هـ) تحقيق: صفوان عدنان داوودي. ط١/١٥١٥هـ،
دار القلم.
- ٤٤٣ . الوسيط في تفسير القرآن المجيد. لأبي الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي
الواحدي، النيسابوري، الشافعي (المتوفى: ٤٦٨هـ) تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد
الموجود، الشيخ علي محمد معوض، الدكتور أحمد محمد صيرة، الدكتور أحمد عبد الغني
الجمل، الدكتور عبد الرحمن عويس. ط١/١٥١٥هـ، دار الكتب العلمية.
- ٤٤٤ . وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر
بن خلكان. المحقق: إحسان عباس. ط/ دار صاد.
- ٤٤٥ . الوقوف والترحل من الجامع لمسائل الإمام أحمد بن حنبل. للإمام أبي بكر أحمد بن
محمد الخلال (الوقوف). تحقيق د. عبد الله الزيد. ط١/١٠١٤هـ.

فهرس الموضوعات

رقم الصفحة	الموضوع
٣	المقدمة
٥	أسباب اختيار الموضوع
٨	خطة البحث
٢١	منهج البحث
٢٣	التمهيد
٢٤	المبحث الأول: ابن عاشور وتفسيره
٢٤	المطلب الأول: ترجمة موجزة لابن عاشور
٢٥	اسمه ونسبه
٢٥	مولده ونشأته
٢٥	أبناؤه
٢٦	نشأته العلمية
٢٦	شيوخه
٢٩	أقرانه
٣٠	تدرسه وتلامذته
٣١	ثناء العلماء عليه
٣٢	مذهبه العقدي والفقهي
٣٧	وظائفه
٣٨	إصلاحاته ورؤيته للإصلاح
٣٩	أولياته
٤٠	مؤلفاته
٤١	وفاته
٤٢	المطلب الثاني: التعريف بكتاب التحرير والتنوير، وقيمه العلمية

رقم الصفحة	الموضوع
٤٢	أولاً: التعريف بالكتاب
٤٢	أ- اسم الكتاب
٤٢	ب- سبب تأليفه
٤٣	ج- مدة تأليفه
٤٤	ثانياً: قيمته العلمية
٤٤	أ- منهج ابن عاشور في تفسيره من حيث الإجمال
٤٨	ب- منهجه في تناوله لتفسير سور القرآن
٤٨	ج- موقفه من الإسرائيليات
٤٩	د- مصادره
٥٠	هـ- الدراسات السابقة لتفسير التحرير والتنوير
٥٢	المبحث الثاني: منهج ابن عاشور في مشكل القرآن
٥٢	المطلب الأول: التعريف بعلم مشكل القرآن
٥٢	تعريف المشكل في اللغة
٥٣	تعريف المشكل في الاصطلاح
٥٤	تعريف المشكل كفن مدون
٥٦	المطلب الثاني: عباراته في بيان المشكل
٥٧	المطلب الثالث: ضابط المشكل عند ابن عاشور
٦٢	المطلب الرابع: منهجه في إيراد المشكل
٦٥	المطلب الخامس: منهجه في دفع المشكل
٦٨	المطلب السادس: أنواع المشكل عند ابن عاشور
٧٠	الفصل الأول: مشكل المعنى
٧١	المبحث الأول: مشكل المعنى في سورة البقرة
٧١	المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ث أ ب ث

رقم الصفحة	الموضوع
٣١٩	المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ث ز ج ح خ د ذ ذ ذ ذ ز ث
٣٣٢	المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: $\text{ث ي ت ث ذ ذ ذ ذ ذ ث ك ث}$
٣٤٢	المبحث الرابع عشر: مشكل المعنى في سورة الشعراء
٣٤٢	المشكل في قوله تعالى: $\text{ث ي ك ح خ د ذ ذ ذ ذ ذ ث ك ث}$ $\text{ث ي ك ح خ د ذ ذ ذ ذ ذ ث ك ث}$
٣٤٨	المبحث الخامس عشر: مشكل المعنى في سورة القصص
٣٤٨	المشكل في قوله تعالى: $\text{ث ي ك ح خ د ذ ذ ذ ذ ذ ث ك ث}$ $\text{ث ي ك ح خ د ذ ذ ذ ذ ذ ث ك ث}$
٣٥٥	المبحث السادس عشر: مشكل المعنى في سورة الأحزاب
٣٥٥	المشكل في قوله تعالى: $\text{ث ي ك ح خ د ذ ذ ذ ذ ذ ث ك ث}$ $\text{ث ي ك ح خ د ذ ذ ذ ذ ذ ث ك ث}$
٣٧١	المبحث السابع عشر: مشكل المعنى في سورة يس
٣٧١	المشكل في قوله تعالى: $\text{ث ي ك ح خ د ذ ذ ذ ذ ذ ث ك ث}$ $\text{ث ي ك ح خ د ذ ذ ذ ذ ذ ث ك ث}$
٣٧٩	المبحث الثامن عشر: مشكل المعنى في سورة الصفات
٣٧٩	المشكل في قوله تعالى: $\text{ث ي ك ح خ د ذ ذ ذ ذ ذ ث ك ث}$ $\text{ث ي ك ح خ د ذ ذ ذ ذ ذ ث ك ث}$
٣٩٠	المبحث التاسع عشر: مشكل المعنى في سورة الزمر
٣٩٠	المشكل في قوله تعالى: $\text{ث ي ك ح خ د ذ ذ ذ ذ ذ ث ك ث}$ $\text{ث ي ك ح خ د ذ ذ ذ ذ ذ ث ك ث}$
٤٠٠	المبحث العشرون: مشكل المعنى في سورة الزخرف
٤٠٠	المشكل في قوله تعالى: $\text{ث ي ك ح خ د ذ ذ ذ ذ ذ ث ك ث}$ $\text{ث ي ك ح خ د ذ ذ ذ ذ ذ ث ك ث}$
٤١٣	المبحث الحادي والعشرون: مشكل المعنى في سورة الجاثية
	مشكل المعنى في قوله تعالى: $\text{ث ي ك ح خ د ذ ذ ذ ذ ذ ث ك ث}$ $\text{ث ي ك ح خ د ذ ذ ذ ذ ذ ث ك ث}$

رقم الصفحة	الموضوع
٨٤٦	المشكل في قوله تعالى: ۛ ۛ ۛ ۛ ۛ ۛ ۛ ۛ ۛ ۛ ۛ
٨٥١	المبحث الثالث: المشكل في القراءات في سورة النمل
٨٥١	في قوله تعالى: ۛ ۛ ۛ ۛ ۛ ۛ ۛ ۛ ۛ ۛ ۛ
٨٦٠	الخاتمة
٨٦٥	الفهارس
٨٦٦	فهرس الآيات
٩١٠	فهرس الأحاديث
٩١٧	فهرس الأعلام
٩٢٧	فهرس الغريب
٩٢٩	فهرس الأماكن
٩٣٠	فهرس المصادر والمراجع
٩٦٧	فهرس الموضوعات