

تفسير  
القرآن الحكيم  
المشهور بتفسير المنار

تأليف  
السيد الإمام محمد رشيد رضا  
١٨٦٥م - ١٩٢٥م

شرح آياته وأماهيد وشرح فريه  
إبراهيم شمس الدين

المجلد السابع

المحتوى:  
الآية (٨٧) من سورة المائدة - الآية (٧١) من سورة الأنعام

مكتبة  
دار الكتب العلمية  
بيروت - لبنان

تَفْسِيرُ  
الْقُرْآنِ الْحَكِيمِ  
المشهور بتفسير المنار

تأليف

السيد الإمام محمد رشيد رضا

١٨٦٥م - ١٩٢٥م

فترج آياته وأعاديه وشيخ غريبه

ابراهيم شمس الدين

الجزء السابع

المحتوى:

الآية (٨٢) من سورة المائدة - الآية (١١٠) من سورة الأنعام

منشورات

محمد علي بيضون

دارالكتب العلمية

بيروت - لبنان



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرُكَ إِنَّكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قَنِيبِينَ وَرُحْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٨٢﴾ وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا ءَامَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ﴿٨٣﴾ وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ ﴿٨٤﴾ فَأَنْبَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ ﴿٨٥﴾﴾

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

﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرُكَ﴾ العداوة بغضاء يظهر أثرها في القول والعمل، والمودة محبة يظهر أثرها في القول والعمل، خلافاً للجمهور الذين فسروها بالمحبة مطلقاً. وفي كلمة «لتجدن» تأكيدان - لام القسم في أول الكلمة ونون التوكيد في آخرها. وفي الخطاب بها وجهان - أحدهما أنه للنبي ﷺ وثانيهما أنه لكل من يوجه إليه الكلام، وفي «الناس» الذين نزل فيهم هذا التفصيل قولان - أحدهما أنهم يهود الحجاز ومشركو العرب ونصارى الحبشة في عصر التنزيل، والثاني أنه عام.

فأما صدقه على أهل العصر الأول فظاهر أتم الظهور، ولا سيما إذا جعلنا الخطاب للنبي ﷺ فإن أشد ما لاقى - بأبي هو وأمي - من العداوة والإيذاء قد كان من يهود الحجاز في المدينة وما حولها، ومشركي العرب ولا سيما مكة وما قرب منها، ولم ير من النصارى مثل تلك العداوة والإيذاء، بل رأى من نصارى الحبشة أحسن المودة بحماية المهاجرين الذين أرسلهم ﷺ في أول الإسلام من مكة إلى الحبشة خوفاً عليهم من مشركيها الذين كانوا يؤذونهم أشد الإيذاء ليفتنوهم عن دينهم، حتى قال أكثر أهل التفسير المأثور: إن الآية نزلت فيهم أولاً وبالذات، ولا ينفي هذا القول كون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. وسيأتي ما روي في ذلك في آخر تفسير الآيات.



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

وقد كان حاطب بن أبي بلتعة رسول النبي ﷺ إلى المقوقس، وكان مما قاله له بعد أن أعطاه الكتاب: إنه كان قبلك رجل يزعم أنه الرب الأعلى (فأخذه الله نكال الآخرة والأولى) فانتقم به ثم انتقم منه. فاعتبر بغيرك ولا يعتبر بك غيرك. فقال (المقوقس) إن لنا ديناً لن ندعه لا لما هو خير منه. فقال حاطب: ندعوك إلى دين الإسلام الكافي به الله فقد سواه. إن هذا النبي دعا الناس فكان أشدهم عليه قريش، وأعداهم له اليهود، وأقربهم منه النصراني، ولعمري ما بشارة موسى بعيسى إلا كبشارة عيسى بمحمد، وما دعاؤنا إياك إلى القرآن، إلا كدعائك أهل التوراة إلى الإنجيل. وكل نبي أدرك قوماً فهم أمته، فالحق عليهم أن يطيعوه، ولسنا ننهاك عن دين المسيح ولكننا نأمرك به (أي هو الإسلام عينه) فقال المقوقس: إني قد نظرت في أمر هذا النبي فوجدته لا يأمر بمزهود فيه، ولا ينهى عن مرغوب فيه، ولم أجده بالساحر الضال، ولا الكاهن الكاذب، ووجدت معه آية النبوة بإخراج الخبء، والإخبار بالنجوى. وسأنظر - الخ.

ومما يشهد لما ذكرناه أيضاً حديث عمرو بن العاص رسول النبي ﷺ إلى ملك عمان جيفر بن الجلندي وأخيه عبد بن الجلندي، فإن عمراً عمداً أولاً إلى عبد لأنه أحلم الرجلين وأسهلها خلقاً، فبلغه دعوة الإسلام، فقال له عبد: يا عمرو إنك ابن سيد قومك فكيف صنع أبوك؟ (قال عمرو) قلت: مات ولم يؤمن بمحمد ﷺ، ووددت أنه كان أسلم وصدق به، وقد كنت أنا على مثل رأيه حتى هداني الله للإسلام. قال فمتى تبعته؟ قلت: قريباً. فسألني أين كان إسلامك؟ قلت: عند النجاشي. وأخبرته أن النجاشي قد أسلم. قال: فكيف صنع قومه بملكه؟ فقلت أقروه واتبعوه. قال والأساقفة والرهبان تبعوه؟ قلت نعم. قال: انظر يا عمرو ما تقول، إنه ليس من خصلة في رجل أفضح من الكذب. قلت: ما كذبت وما نستحله في ديننا. ثم قال: ما أرى هرقل علم بإسلام النجاشي. قلت: بلى. قال بأي شيء علمت ذلك، قلت: كان النجاشي يخرج له خراجاً فلما أسلم وصدق بمحمد ﷺ قال: لا والله لو سألتني درهماً واحداً ما أعطيته. فبلغ هرقل قوله؛ فقال له اليناق أخوه: اتدع



عبدك لا يخرج لك خرجاً، ويدين بدين غيرك ديناً محدثاً؟ قال هرقل: رجل رغب في دين فاختاره لنفسه ما أصنع به؟ والله لولا الضنّ بملكي لصنعت كما صنع. قال: انظر ما تقول يا عمرو. قلت والله صدقتك. قال عبد: فأخبرني ما الذي يأمر به وينهى عنه؟ قلت يأمر بطاعة الله عز وجل وينهى عن معصيته، ويأمر بالبر وصلة الرحم، وينهى عن الظلم والعدوان، وعن الزنا وعن الخمر وعن عبادة الحجر والوثن والصليب. قال: ما أحسن هذا الذي يدعو إليه! لو كان أخي يتابعني عليه لركبنا حتى نؤمن بمحمد ونصدق به؛ ولكن أخي يضمن بملكه من أن يدعه ويصير ذنباً. اهـ المراد منه (وقد أسلم الرجلان بعد).

فعلم من هذه الشواهد أن النصارى الذين كانوا مجاورين للحجاز كانوا في زمن البعثة أقرب مودة للمؤمنين، وأقرب قبولاً للإسلام، وإن من توقف من ملوكهم عن الإسلام فما كان توقفه إلا ضناً بملكه. وأن النجاشي [أصحمة] ملك الحبشة قد أسلمت معه بطانته من رجال الدين والدنيا. ولكن يظهر أن الإسلام لم ينتشر في الحبشة بعد موته رضي الله عنه، ولم يُعَنَّ المسلمون بإقامة أحكامهم في تلك البلاد، كما فعلوا في مصر والشام (مثلاً) وهذا بحث تاريخي ليس من موضوعنا هنا، ولكن ورد أن النبي ﷺ قال «دعوا الحبشة ما ودعوكم، واتركوا الترك ما تركوكم»<sup>(١)</sup> عزاه السيوطي في الجامع الصغير إلى أبي داود عن رجل من الصحابة وعلم عليه بالصحة. وقد رواه أبو داود بهذا اللفظ، والنسائي بلفظه في آخر حديث طويل ملخصه أن النبي ﷺ قال ما معناه إن الله تعالى أراه - وهو يحفر في الخندق في وقعة الأحزاب - بلاد كسرى فسئل أن يدعو الله تعالى بأن يفتحها لأمة فدعا، ثم ذكر أن الله أراه ملك قيصر وديار الشام فسئل أن يدعو الله تعالى بأن يفتحها لهم فدعا. ثم ذكر أن الله أراه بلاد الحبشة وقال هذا الحديث قبل أن يسألوه الدعاء بفتحها.

وجملة القول أن النبي ﷺ والمؤمنين به رأوا في عصره من مودة النصارى وقربهم من الإسلام بقدر ما رأوا من عداوة اليهود والمشركين. وقد يظن بعض الناس أن سبب ذلك بعد النصارى عنهم، وقرب اليهود منهم في المدينة والمشركين في مكة والمدينة معاً. ومن بلغته الدعوة إلى ترك دينه إلى دين آخر من بعيد لا يعنى بعداوة أهلها وبمقاومتها كما يعنى القريب الذي توجه إليه الدعوة مواجهة ومشافهة. ولذلك كان اليهود في الشام والأندلس يعطفون على المسلمين عند الفتح ويرغبون في نصرهم على نصارى الروم والقوط. ثم صار بين المسلمين والنصارى من العداوة على الملك والحروب لأجله ما هو أشد مما كان من عداوة اليهود والمشركين لسلفهم في أول الإسلام.

(١) أخرجه أبو داود في الملاحم باب ٨.



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

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

وهو أن العلة الصحيحة لعداوة المعادين ومودة الموادين هي الحالة الروحية التي هي أثر تقاليدهم الدينية والعادية وتربيتهم الأدبية والاجتماعية، وقد نبه القرآن إلى ذلك في بيان سبب مودة النصارى من هذه الآية. وترك سبب شدة عداوة اليهود والمشركين لأن حالتهم الروحية مبينة في القرآن أتم البيان في عدة سور؛ ومن أوسعها بياناً لأحوال اليهود هذه السورة وما قبلها من السور الطوال المدنية، وأوسعها بياناً لأحوال المشركين سورة الأنعام التي تليها وهي من السور المكية.

كان اليهود والمشركون مشتركين في بعض الصفات والأخلاق التي اقتضت شدة العداوة للمؤمنين. فمنها الكبر والعتو، والبغي وحب العلو، ومنها العصبية الجنسية، والحمية القومية، ومنها غلبة الحياة المادية، ومنها الأثرة والقسوة، وضعف عاطفة الحنان والرحمة، وكان مشركو العرب على جاهليتهم أرق من اليهود قلوباً، وأكثر سخاء وإيثاراً، وأشد حرية في الفكر والاستقلال. وما قدم الله ذكر اليهود في الآية إلا لإفادة أصالتهم وتمكنهم فيما وصفوا به، وتبريزهم على مشركي العرب فيه، وناهيك بما سبق لهم من قتل بعض الأنبياء وإيذاء بعض، واستحلال أكل أموال غيرهم بالباطل. وأما ما كان من ضلعهم مع المسلمين في البلاد المقدسة والشام والأندلس فإنما كان لأجل تفيؤ ظل عدلهم، والاستراحة من اضطهاد نصارى تلك البلاد لهم، فهم لم يعدوا في ذلك عاداتهم، ولم يتركوا ما عرف من شنشنتهم، وهي أنهم لا يعملون شيئاً إلا لمصلحتهم.

ويمكن أن يستنبط ما تركه الله هنا من بيان سبب شدة عداوة هؤلاء وأولئك مما بينه من سبب قرب مودة النصارى بقوله عز وجل ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قَتِيلِينَ وَرُهْبَانًا



وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٨٢﴾ أي ذلك - الذي ذكر من كون النصارى أقرب مودة للذين آمنوا - بسبب أن منهم قسيسين يتولون تعليمهم وتربيتهم الدينية، ورهباناً يمثلون فيهم الزهد وترك نعيم الدنيا والخوف من الله عز وجل والانقطاع لعبادته. وإنهم لا يستكبرون عن الإذعان للحق إذا ظهر لهم أنه الحق، لأن أشهر آداب دينهم التواضع والتذلل، وقبول كل سلطة، والخضوع لكل حاكم، بل من المشهور فيها الأمر بمحبة الأعداء، وإدارة الخد الأيسر لمن ضرب الخد الأيمن فتداول هذه الوصايا، ووجود أولئك القسيسين والرهبان، لا بد أن يؤثر في نفوس جمهور الأمة وسوادها، فيضعف صفة الاستكبار عن قبول الحق فيها. وقد عهد من النصارى قبول سلطة المخالف لهم طوعاً واختياراً، والرضاء بها سراً وجهاراً، وأما اليهود فإذا أظهروا الرضا بذلك اضطراراً، أسرّوا الكيد أسراراً، ومكروا مكراً كُبَّاراً.

فتلك كانت صفات الفريقين الغالبة. لا أخلاق أفراد الأمتين كافة، ففي كل قوم خبيثون وطيبون، ﴿ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾ [الأعراف: ١٥٩] ولكن شريعة اليهود نفسها تربي في نفوسهم الأثرة الجنسية لأنها خاصة بشعب إسرائيل، وكل أحكامها ونصوصها مبنية على ذلك.

وحكمة ذلك أن المراد منها تربية أمة موحدة بين أمم الوثنية الكثيرة بعد إنقاذها من استعباد أشد أولئك الوثنيين بطشاً وأضرارهم بالاستبداد - وهي أمة الفراعنة - ولو أذن الله لنبي إسرائيل بعد انجائهم من مصر إلى الأرض المقدسة أن يخالطوا الأمم التي كانت فيها، وجعل شريعتهم عامة مبنية على قواعد المساواة بين الإسرائيليين وغيرهم - كالشريعة الإسلامية - لغلبت تعاليم أولئك الوثنيين وشروهم على الإسرائيليين لقرب عهدهم بالتوحيد، مع استعدادهم الوراثي لقبول تقاليد غيرهم والخضوع لهم، ولذلك أمروا بأن لا يبقوا في الأرض المقدسة نسمة ما ممن كان فيها قبلهم. وكان موسى عليه السلام يحذرهم أشد التحذير من مفسد الوثنيين بعده.

فإن قلت: إن هذا الإصلاح بتربية أمة واحدة على هذه الطريقة، بمثل هذه الشريعة، يترتب عليه مفسد أخرى في أخلاق هذه الأمة، ولو لم يكن من مفسده إلا ما هو معروف من أخلاق اليهود إلى الآن، التي كانت سبب اضطهاد الأمم لهم في كل مكان، من حرصهم على الانتفاع من غيرهم، وعدم نفع أحد بشيء منهم، إلا إذا كان وسيلة لمنفعة لهم أكبر منه أو دفع ضرر، وتجرد السواد الأعظم منهم عن إيثار أحد غريب عنهم بشيء - لكفى، وكان شبهة عظيمة على كون دينهم ليس من عند الله تعالى: ﴿والله لا يحب الفساد﴾ [البقرة: ٢٠٥].

والجواب عن هذه الشبهة سهل على المسلمين، وبيانه: إن تلك الشريعة كانت



مؤقتة لا دائمة، فكانت في العصر الأول هي الوسيلة إلى تكوين أمة موحدة بين أمم الوثنية، وكان المصلحون من الأنبياء صلوات الله عليهم يتعاهدون أهلها زمناً بعد زمن بالإصلاح المعنوي، كإلهيات زبور داود وأدبيات حكم سليمان عليهما السلام، حتى لا تغلب على القوم المادية وتفسدهم الأثرة، ثم جاء مصلح إسرائيل الأعظم عيسى المسيح صلوات الله وسلامه عليه بنقض ما كانوا عليه من ذلك بدعوتهم إلى نقيض ما كانوا عليه، فقابل مبالغتهم في المادية بالمبالغة في الروحانية، ومبالغتهم في الأثرة بالمبالغة في الإيثار (الذي تعبر عنه النصارى بإنكار الذات) ومبالغتهم في الجمود على ظواهر الشريعة بالمبالغة في النظر إلى مقاصدها. فكره إليهم السيادة والغنى، وذم التمتع بنعيم الدنيا، وأمر بمحبة الأعداء، وعدم الجزاء على الإيذاء - وكان ذلك كله تمهيداً لإكمال الله تعالى دينه بإرسال خاتم النبيين والمرسلين . محمد المبعوث رحمة للعالمين، البارقليط روح الحق. الذي يعلمهم ويعلم غيرهم كل شيء، فيجمع للبشر بين مصالح الروح والجسد، ويأمر بالعدل والإحسان لا بالإحسان فقط.

فمن لم يؤثر فيهم إصلاح المسيح من اليهود ظلوا على جمودهم وأثرتهم وعصبيتهم، وكانوا أشد عداوة لهذا النبي ومن آمن به ممن أثر فيهم ذلك الإصلاح، وكان فيهم بقية من القسيسين والرهبان، سواء كان أصلهم من اليهود أو غيرهم من الأقوام، فكانوا أقرب مودة لهم، وكانوا أسرع إلى الإيمان من غيرهم، فصدق عليهم قوله تعالى: ﴿الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل، يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر، ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث، ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم﴾ [الأعراف: ١٥٧] وما كان ذلك الإصر والأغلال إلا شدة أحكام التوراة في الطعام والشراب والأحكام المدنية والجنائية، وشدة أحكام الإنجيل في الزهد وإذلال النفس وحرمانها.

ومما يدل على كون النصارى أقرب من اليهود إلى الإسلام بطبيعة دين كل منهما وفاقاً لتعليل الآية الكريمة كثرة من يسلم من النصارى في كل زمان وقلة من يسلم من اليهود، ولولا ضعف المسلمين في هذا الزمان، وإعراضهم عن هداية القرآن، وإهمالهم الدعوة إلى الإسلام، وإبرازه بصورته الصحيحة للأنام - على فساد حكوماتهم وعجز رجالها في السياسة، وتخلفهم عن مجاراة الأمم في العلم والحضارة - ولولا بلوغ دول الإفرنج النصرانية فيه أوج العزة والقوة، وسبق أممهم في حلبة المدنية والثروة، واستمالتهم لنصارى الشرق وجذبهم إليهم. واعتزاز هؤلاء بهم، وتلقيهم أساليب التربية الدينية والمدنية عنهم، وجعل الدين فيها من المقومات الجنسية للأقوام والشعوب تربي على أن تحافظ عليها كما تحافظ على لغتها، فلا تستبدل بها غيرها وإن كانت خيراً منها - إلى غير ذلك من قوانين هذه التربية وأساليبها - ولولا ما



أشرنا إليه من التنازع السياسي الدنيوي بين دولنا ودولهم، لكانت المودة بين الفريقين أتم، وانتشار الإسلام فيهم أعم، لأن الإسلام إصلاح في النصراني، كما إن النصرانية إصلاح في اليهودية، فاليهود الذين عادوا النصرانية، كانوا أجدر ممن صلحوا بها بعداوة الإسلامية. ودين الله على السنة موسى وعيسى ومحمد ﷺ واحد، ولكنه جرى مع البشر على سنة الارتقاء، إلى أن بلغ سن الكمال.

فإن قيل: إذا كنت تزعم إن سبب ما ذكره الله تعالى من كون النصارى أقرب الناس مودة للمؤمنين هو تعاليم دينهم وتقاليده، وإنه لذلك يجب أن يكون عاماً فيهم، وإن نزل في طائفة منهم، إذا انتفت الموانع - فبماذا تجيب عن الحرب الصليبية التي أوقد النصارى نارها باسم الدين، ولم يلق المسلمون مثلها من اليهود ولا المشركين. ويقرب من ذلك سائر الحروب بين المسلمين والنصارى؟ - فإن عندي جوابين عن هذا السؤال أو جواباً من وجهين:

**أحدهما:** إن ما كان عليه المسلمون من الدين القريب من النصرانية بل الذي هو إصلاح فيها كما قررنا، لم يكن معروفاً عند أولئك الصليبيين، بل كان للمسلمين صورة في مخيلاتهم غير صورتهم الصحيحة التي طبعها في نفوسهم الإسلام - صورة وثنية وحشية مشوهة أقبح التشويه، منعكسة عن الكتب والرسائل والخطب التي كان ينشئها بطرس الراهب وأمثاله. ولو وُصف للمسلمين يومئذ قوم بما وصفهم به مشير والحرب الصليبية ودُعوا إلى قتالهم لنفروا خفافاً وثقالاً.

**ثانيهما:** إن ما في الإنجيل من روح السلام والمحبة والتواضع والإيثار، والخضوع لكل سلطان، لم تنتصر في أوربة على روح الحرب والأثرة والكبرياء وحب السيادة في الأرض - تلك الصفات التي كانت قد بلغت في عهد السلطة الرومانية أشدها، وكانت سبب إبادة الوثنيين من أوربة كلها، ثم سبب الحرب الصليبية، ومحاولة إبادة المسلمين من البلاد المقدسة أو الشرق كله، بل كانت ولا تزال سبب الحروب القاسية بين النصارى أنفسهم بسبب اختلاف المذاهب، أو التنازع على الممالك، وكل هذا من تعاليم روح الشيطان، لا من تأثير تعاليم روح الله عليه السلام، وإن رووا عنه أنه قال: ما جئت لألقي سلاماً على الأرض إنما جئت لألقي سيفاً.

فعلم من هذا إن ما كان بين المسلمين والنصارى من عداة فإنما سببه بُعد أحد الفريقين أو كل منهما عن هداية دينه، أو جهالة وسوء فهم وقع بينهما، وأمر المتأخر من دولهما ظاهر، لا ينسبه إلى طبيعة دينهما إلا جاهل أو مكابر، فالدولة العثمانية كانت قد فتحت كثيراً من بلادهم بالقوة القاهرة، فلما دالت لهم القوة ثأروا لأنفسهم،



فإن كان الساسة البلقانيون قد هاجوا شعوبهم على قتالها باسم الصليب والمسيح، فلم يلبثوا أن كذب الله تعالى دعواهم المسيحية بإيقادهم نار القتال بينهم. فما زال أئمة السياسة المضلين من الفريقين يتخذون الدين أخدوة يخدعون بها العامة لتأييد سياستهم حتى في الجناية على الدين وأهله.

فإن قيل: إن اليهودية أقرب إلى الإسلام من النصرانية لأنها ديانة توحيد، والنصرانية ديانة تثليث، والتوحيد هو أساس دين الله على السنة جميع رسله، وهو منتهى الكمال في العقائد. ولذلك يجوز أن يغفر الله كل ذنب إلا الشرك.

فالجواب عن هذا إن عقيدة التثليث الدخيلة في المسيحية لما كانت لا تفهم ولا تعقل لم يكن لها تأثيراً في أنفس أهلها يبعدهم عن الإسلام. بل ربما كانت من أسباب قبول دعوة الإسلام، وإنما التأثير الأعظم في تقريب الناس بعضهم من بعض أو ضده الأخلاق والآداب، وإنما نرى في كل عصر من المودة بين المسلمين والنصارى ما لا نرى مثله بين غيرهما من المختلفين في الدين؛ وما ضعفت هذه المودة في بلد إلا بفتن السياسة، وعصبية أهل الرياسة، فلعنة الله على مثيري العداوة والبغضاء بين عباد الله اتباعاً لأهوائهم، أو إرضاء لرؤسائهم.

ومن مباحث الألفاظ في الآية أن الرهبان جمع راهب (كركبان جمع راكب) وهو المتبتل المنقطع في دير أو صومعة للعبادة وحرمان النفس من التنعم بالزوج والولد ولذات الطعام والزينة، فهو من الرهبة بمعنى الخوف. أو من رهب الإبل وهو هزالها وكلالها من طول السير، والقسيسين جمع قسيس - ومثله قس وجمعه قسوس - وهو رئيس ديني في عرف الكنيسة فوق الشماس ودون الأسقف. مأخوذ من قولهم: قس الإبل يقسها (من باب نصر) قسا (بتثليث القاف) إذا أحسن رعيها وساقها. والأصل في القسيسين أن يكونوا من أهل العلم بدينهم وكتبهم. لأنهم رعاة ومفتون. فيكون ذكر الرهبان والقسيسين جمعاً بين العباد والعلماء، وكون الرهبانية بدعة في النصرانية لا ينافي في تقريب النصارى من مودة المسلمين.

وروى أهل التفسير المأثور قولاً بأن المراد بالقسيسين والرهبان من آمن بعباسي في عهده كالحواريين - وقولاً آخر بأن المراد بهم جماعة النجاشي؛ وسيأتي بعض ما ورد في ذلك. ومن الناس من يجعل هذه الآية آخر الجزء السادس لأن التجزئة لا تراعى فيها المعاني. ويبدأ الجزء السابع بقوله عز وجل:

﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ﴾ أي وإذا

سمع أولئك الذين قالوا إنا نصارى ما أنزل إلى الرسول الكامل - محمد ﷺ - الذي أكمل به الدين، وبعث رحمة للعالمين، ترى أيها الناظر إليهم أعينهم تفيض من



الدمع ، أي تمتلىء دمعاً حتى يتدفق الدمع من جوانبها لكثرتة ، أو حتى كأن الأعين ذابت وصارت دمعاً جارياً ، ذلك من أجل ما عرفوه من الحق الذي بينه لهم القرآن ، ولم يمنعهم من الإذعان والخشوع له ما منع غيرهم من العتو والاستكبار . فقوله «من الحق» بيان لقوله «مما عرفوا» وقيل إن من فيه للتبويض ، أي أن أعينهم فاضت عبرة ودموعاً ، عبرة منهم وخشوعاً ، لمعرفتهم بعض الحق ، إذ سمعوا بعض الآيات دون بعض . فكيف لو عرفوا الحق كله بسماع جميع القرآن ، ومعرفة ما جاءت به السنة من الأسوة الحسنة والبيان وهذا القول إنما يصح بتطبيقه على واقعة معينة كالذين تسمع في النجاشي وجماعته . وأما ظاهر الجملة الشرطية فهو بيان ما يكون من شأنهم عند سماع القرآن ، وهو العبرة والاستعبار ، والدموع الغزار .

ثم بين تعالى ما يكون من مقالهم ، بعد بيان ما يكون من حالهم ، فقال ﴿ يَقُولُونَ رَبَّنَا ءَامَنَّا فَأَكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ﴾ أي يقولون هذا القول يريدون به إنشاء الإيمان ، والتضرع إلى الله تعالى بأن يقبله منهم ويكتبهم مع أمة محمد عليه الصلاة والسلام ، الذين جعلهم الله تعالى كالرسل شهداء على الناس ، وإنما يقولون ذلك لأنهم كانوا يعلمون من كتبهم ، أو مما يتناقلونه عن سلفهم ، أن النبي الأخير الذي يكمل الله به الدين يكون متبعوه شهداء على الناس ، أو المعنى أنهم بدخولهم في هذه الأمة يكتبون من الشاهدين ، فذكر الله الأمة بأشرف أوصافها . قال ابن عباس (رض) : إن الشاهدين هنا هم الشهداء في قوله تعالى : ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ [البقرة : ١٤٣] وروي عنه أنه قال : هم محمد ﷺ وأمته ، أنهم شهدوا أنه قد بلغ ، وإن الرسول قال : قد بلغت ، كأنه يقول : إن الشهادة للرسول تستلزم الشهادة على من خالفهم ، وإلا كان هذا التفسير غير ظاهر ، لأن الشهادة على المرء ضد الشهادة له . والحق أن الشهادة هنا يراد بها أن هذه الأمة تشهد على الأمم يوم القيامة وتكون حجة على المشركين والمبطلين بكونها مظهراً لدين الله الحق الذي جحدوه أو ضلوا عنه . وقد حققنا القول في بيان معنى الشهداء في تفسير سورة النساء والسورتين قبلها ؛ فليراجع تفسير ٤ : ٦٨ ﴿ وَمَنْ يَطْعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ ﴾ [النساء : ٦٨] في (ج ٥ تفسير) .

﴿ وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبَّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ ﴾ هذا تنمة قولهم ، والمعنى أي مانع يمنعنا من الإيمان بالله وحده وبما جاءنا من الحق على لسان هذا الرسول ، بعد أن ظهر لنا إنه البارقليط روح الحق الذي بشر به المسيح ، والحال أننا نطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين ، الذين صلحت أنفسهم بالعقائد الصحيحة ، والفضائل الكاملة ، والعبادات الخالصة ، والمعاملات المستقيمة ، وهم اتباع هذا النبي الكريم الذين رأينا أثر صلاحهم بأعيننا بعد ما كان من فسادهم في



جاهليتهم ما كان؟ أي لا مانع يمنعنا من هذا الإيمان بعد تحقيق موجهه، وقيام سببه. فسروا القوم الصالحين بأصحاب الرسول، وهو متعين بالنسبة إلى من آمن من نصارى الحبشة. وكل من سار على طريقهم يعد منهم ويحشر معهم.

﴿فَأَثَبَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ﴾  
 أي فجزاهم الله تعالى وأعطاهم من الثواب بقولهم الذي عبروا به عن إيمانهم وإخلاصهم بساتين وحدائق في دار النعيم تجري من تحت أشجارها الأنهار يخلدون فيها، فلا هي تسلب منهم ولا هم يرغبون عنها ويتركونها. وذلك النوع من الثواب جزاء جميع المحسنين في سيرتهم وأعمالهم من أهل الإيمان. وقد علم من الآيات الأخرى إن في تلك الجنات من الدور والقصور والنعيم الروحاني والرضوان الإلهي ما لا يمكن أن يعبر عنه الكلام ويحيط به الوصف في هذا العالم المخالف لذلك العالم في حقيقته وخواصه ﴿فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون﴾ [السجدة: ١٧].

وهناك ما ورد في أسباب نزول هذه الآيات عن أهل الأثر:

أخرج عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن مجاهد في قوله: ﴿ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذي قالوا إن نصارى﴾ قال هم الوفد الذين جاؤوا مع جعفر وأصحابه من أرض الحبشة.

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

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

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

وأخرج عبد بن حميد وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ وابن مردويه عن



سعيد بن جبير في قوله: ﴿ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا﴾ قال هم رسل النجاشي الذين أرسل بإسلامه وإسلام قومه، كانوا سبعين رجلاً اختارهم من قومه الخير فالخير في الفقه والسنن. وفي لفظ: بعث من خيار أصحابه إلى رسول الله ﷺ ثلاثين رجلاً، فلما أتوا رسول الله ﷺ دخلوا عليه فقرأ عليهم سورة يس، فبكوا حين سمعوا القرآن وعرفوا أنه الحق، فأنزل الله فيهم ﴿ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا﴾ الآية. ونزلت هذه الآية فيهم أيضاً ﴿الذين آتيناهم الكتاب من قبله هم به يؤمنون﴾ [القصص: ٥٢] - إلى قوله - ﴿أولئك يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا﴾ [القصص: ٥٤].

وأخرج ابن أبي شيبة وأبو الشيخ عن عروة قال: كانوا يرون إن هذه الآية نزلت في النجاشي ﴿وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول﴾ قال إنهم كانوا برايين يعني ملاحين قدموا مع جعفر بن أبي طالب من الحبش فلما قرأ عليهم رسول الله ﷺ آمنوا وفاضت أعينهم، فقال رسول الله ﷺ «إذا رجعتم إلى أرضكم انتقلت من دينكم» فقالوا لن نقلب عن ديننا. فأنزل الله ذلك من قولهم ﴿وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول﴾.

وأخرج أبو الشيخ عن قتادة قال: ذكر لنا أن هذه الآية نزلت في الذين أقبلوا مع جعفر من أرض الحبشة وكان جعفر لحق بالحبشة هو وأربعون معه من قريش وخمسون من الأشعريين منهم أربعة من عك أكبرهم أبو عامر الأشعري وأصغرهم عامر. فذكر لنا أن قريشاً بعثوا في طلبهم عمرو بن العاص وعمارة بن الوليد، فأتوا النجاشي فقالوا إن هؤلاء قد أفسدوا دين قومهم فأرسل إليهم فجاءوا فسألهم، فقالوا: بعث الله فينا نبياً كما بعث في الأمم قبلنا يدعونا إلى الله وحده ويأمرنا بالمعروف وينهانا عن المنكر، ويأمرنا بالصلة وينهانا عن القطيعة، ويأمرنا بالوفاء وينهانا عن النكث؛ وإن قومنا بغوا علينا وأخرجونا حين صدقناه وآمنا به، فلم نجد أحداً نلجأ إليها غيرك. فقال معروفاً. فقال عمرو وصاحبه أنهم يقولون في عيسى غير الذي تقول. قال: وما تقولون في عيسى؟ قالوا: نشهد أنه عبد الله ورسوله وكلمته وروحه ولدته عذراء بتول. قال: ما أخطأتم. ثم قال لعمرو وصاحبه: لولا أنكما أقبلتما في جوارى لفعلت بكما وذكر لنا أن جعفر وأصحابه إذ أقبلوا جاء أولئك معهم فأمنوا بمحمد ﷺ. قال قائل: لو قد رجعوا إلى أرضهم لحقوا بدينهم. فحدثنا أنه قدم مع جعفر سبعون منهم فلما قرأ عليهم نبي الله ﷺ (القرآن) فاضت أعينهم.

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



وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم وابن مردويه عن ابن عباس قال: كان رسول الله ﷺ وهو بمكة يخاف على أصحابه من المشركين فبعث جعفر بن أبي طالب وابن مسعود وعثمان بن مظعون في رهط من أصحابه إلى النجاشي ملك الحبشة فلما بلغ المشركين بعثوا عمرو بن العاصي في رهط منهم ذكروا أنهم سبقوا أصحاب رسول الله ﷺ إلى النجاشي. فقالوا إنه قد خرج فينا رجل سفه عقول قريش وأحلامها زعم أنه نبي. وأنه بعث إليك رهطاً ليفسدوا عليك قومك. فأحببنا أن نأتيك ونخبرك خبرهم. قال: إن جاؤني نظرت فيما يقولون. فلما قدم أصحاب رسول الله ﷺ فاتوا إلى باب النجاشي قالوا: استأذن لأولياء الله، فقال ائذن لهم فمرحباً بأولياء الله؟ فلما دخلوا عليه سلموا. فقال الرهط من المشركين: ألم ترى أيها الملك إنا صدقناك وإنهم لم يحيوك بتحييتك التي تحيا بها. فقال لهم ما يمنعكم أن تحيوني بتحييتي؟ قالوا إنا حينئذ بتحية أهل الجنة وتحية الملائكة. فقال لهم: ما يقول صاحبكم في عيسى وأمه؟ قالوا يقول عبد الله ورسوله وكلمة من الله وروح منه ألقاها إلى مريم ويقول في مريم إنها العذراء الطيبة البتول. قال فأخذ عوداً من الأرض فقال: ما زاد عيسى وأمه على ما قال صاحبكم هذا العود<sup>(١)</sup> فكره المشركون قوله وتغير له وجوههم. فقال: هل تقرأون شيئاً مما أنزل عليكم؟ قالوا نعم. قال: فاقرؤوا فقرؤوا - وحوله القسيسون والرهبان وسائر النصارى - فجعلت طائفة من القسيسين والرهبان كلما قرؤوا آية انحدرت دموعهم مما عرفوا من الحق. قال الله: ﴿ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق﴾.

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

ذكر هذه الروايات الحافظ السيوطي في الدر المنثور. وذكر رواية أخرى أخرجها الطبراني مختصرة والبيهقي في الدلائل مطولة عن سلمان الفارسي (رض) في سبب إسلامه. ملخصها أنه كان مجوسياً وظفر ببعض عباد النصارى المنقطعين في بعض الجبال وسافر معهم من بلاده إلى الموصل وهناك اتصلوا بعباد مثلهم ولقوا رجلاً كان منقطعاً للعبادة في كهف عظموه كثيراً، ووعظهم هو وعظاً بليغاً، ذكر فيه إن عيسى كان رسولاً وعبداً أنعم عليه فنكر ذلك له. وكان الرجل لا يخرج من الكهف إلا يوم الأحد. ثم سافر العابد وسافر معه سلمان إلى بيت المقدس. وهناك شفى الله على يده مقعداً. وقد وعظ سلمان قبل فراقه فذكر الجنة والنهر وبعثه نبي من تهامة صفاته

(١) أي مثل هذا العود في صغره.



كيت وكيت، وأوصاه بالإيمان به، ثم فارقه فلم يستطع إدراكه فلقي ركباً من الحجاز حملوه إلى المدينة فباعوه فيها. ولما لقي النبي ﷺ ورأى العلامات فيه آمن وكاتب. وإن آيات نزلت في أصحابه الذين صحبهم. والرواية ضعيفة وحمل الآيات عليها بعيد.

### ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ (٨٦)

بعد أن بين الله تعالى في آخر الآية السابقة أن ما أتاب به أولئك النصارى الذين آمنوا بالرسول الأعظم، ﷺ، هو جزاء جميع المحسنين عنده، الذين آمنوا كإيمانهم وخشعوا للحق كخشوعهم، عقب عليه بجزاء المسيئين إلى أنفسهم بالكفر والتكذيب، على سنة القرآن في الجمع بين الوعد والوعيد، فقال: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾ الدالة على وحدانيتنا، وصدق رسولنا فيما يبلغه عنا، ﴿أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ أي أولئك دون غيرهم هم أصحاب تلك النار العظيمة الملازمون لها، الذين ليس لهم مشوى سواها، أعادنا الله منها.

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتٍ مَّا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ  
الْمُعْتَدِينَ﴾ (٨٧) وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَأَتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ﴾ (٨٨)

بدأ الله تعالى هذه السورة بآيات من أحكام الحلال والحرام والنسك - ومنها حل طعام أهل الكتاب والتزوج منهم، وأحكام الطهارة، والعدل ولو في الأعداء والمبغضين ثم جاء بهذا السياق الطويل في بيان أحوال أهل الكتاب ومحاجتهم، فكان أوفى وأتم ما ورد في القرآن من ذلك، ولم يتخلله إلا قليل من آيات الأحكام والوعود والعظات، بينا مناسبتها له في مواضعها. وهذه الآيات عود إلى أحكام الحلال والحرام والنسك التي بدأت بها السورة، ويتلوها العود إلى محاجة أهل الكتاب كما علمت. فمجموع آيات السورة في هذين الموضوعين. وإنما لم تجعل آيات الأحكام كلها في أول السورة، وتجعل الآيات في أهل الكتاب متصلاً بعضها ببعض في باقيها. لما بيناه غير مرة من حكمة مزج المسائل والموضوعات في القرآن، من حيث هو مثاني تتلى دائماً للاهتمام بها، لا كتاباً فنياً ولا قانوناً يتخذ لأجل مراجعة كل مسألة من كل طائفة من المعاني في باب معين.

على أن في نظمه وترتيب آيه من المناسبة بين المسائل المختلفة ما يدهش أصحاب الأفهام الدقيقة بحسنه وتناسقه، كما ترى في مناسبة هذه الآيات لما قبلها مباشرة، زائداً على ما علمت آنفاً من مناسبتها لمجموع ما تقدمها من أول السورة إلى هنا: ذلك أنه تعالى ذكر أن النصارى أقرب الناس مودة للذين آمنوا، وذكر من سبب ذلك أن منهم قسيسين ورهباناً، فكان من مقتضى هذا أن يرغب المؤمنون في



الرهبانية، ويظن الميالون للتقشف والزهد أنها مرتبة كمال تقربهم إلى الله تعالى، وهي إنما تتحقق بتحريم التمتع بالطيبات طبعاً من اللحوم والأدهان والنساء، إما دائماً كامتناع الرهبان من الزواج البتة، وإما في أوقات معينة كأنواع الصيام التي ابتدعوها؛ وقد أزال الله تعالى هذا الظن، وقطع طريق تلك الرغبة، بقوله عز من قائل:

﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا﴾ أي لا تحرموا على أنفسكم ما أحل الله لكم من الطيبات المستلذذة بأن تتعمدوا ترك التمتع بها تنسكاً وتقرباً إليه تعالى. ولا تعتدوا فيها بتجاوز حد الاعتدال إلى الإسراف الضار بالجسد كالزيادة على الشبع والري، أو بالأخلاق والآداب كجعل التمتع بلذتها أكبر همكم، أو شاغلاً لكم عن معالي الأمور من العلوم والأعمال النافعة لكم ولأمتكم، وهذا معنى قوله: ﴿كلوا واشربوا ولا تسرفوا﴾ [الأعراف: ٣١] ولا تعتدوها هي - أي الطيبات المحللة - بتجاوزها إلى الخبائث المحرمة. فالاعتداء يشمل الأمرين: الاعتداء في الشيء نفسه، واعتدائه بتجاوزه إلى غيره مما ليس من جنسه، وقد حذف المفعول في الآية فلم يقل: فلا تعتدوا فيها - أو فلا تعتدوها - كما قال: ﴿تلك حدود الله فلا تعتدوها﴾ [البقرة: ٢٢٩] ليشمل الأمرين - اعتداء الطيبات نفسها إلى الخبائث، والاعتداء فيها بالإسراف، لأن حذف المفعول يفيد العموم. ثم علل النهي بما ينفر عنه فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ الذين يتجاوزون حدود شريعته، وسنن فطرته، ولو بقصد عبادته.

وتحريم الطيبات المحللة قد يكون بالفعل، من غير التزام بيمين ولا نذر، وقد يكون بالتزام، وكلاهما غير جائز؛ والالتزام قد يكون لأجل رياضة النفس وتهذيبها بالحرمان من الطيبات، وقد يكون لإرضاء بادرة غضب، بإغاضة زوجة أو والد أو ولد. كمن يحلف الله أو بالطلاق أنه لا يأكل من هذا الطعام [ومثله ما في معناه من المباحات] أو يلتزم ذلك بغير الحلف والنذر من المؤكدات. ومن هذا الصنف من يقول: إن فعل كذا فهو بريء من الإسلام، أو من الله ورسوله. وكل ذلك مذموم، ولا يحرم على أحد شيء يحرمه على نفسه بهذه الأقوال. وفي الإيمان وكفارتها خلاف بين العلماء سيأتي بيانه.

وأما ترك الطيبات البتة كما تترك المحرمات - ولو بغير نذر ولا يمين - تنسكاً وتعبداً لله تعالى بتعذيب النفس وحرمانها، فهو محل شبهة فتن بها كثير من العباد والمتصوفة، فكان من بدعهم التركية، التي تضاهي بدعهم العملية؛ وقد اتبعوا فيها سنن من قبلهم شبراً بشبرٍ وذراعاً بذراع. كعباد بني إسرائيل ورهبان النصارى. وهؤلاء أخذوها عن بعض الوثنيين كالبراهمة الذين يحرمون جميع اللحوم، ويزعمون أن النفس لا تزكو ولا تكمل إلا بحرمان الجسد من اللذات. وقهر الإرادة بمشاق الرياضات، وكانوا يحرمون الزينة كما يحرمون النعمة، فيعيشون عراة الأجسام، ولا



يستعملون الأواني لأطعمتهم، بل يستغنون عنها بورق الشجر. وقد أرجعهم انتشار الإسلام في الهند عن بعض ذلك. ولا يزال الحجم الغفير منهم يمشون في الأسواق والشوارع عراة ليس على أبدانهم إلا ما يستر السوءتين فقط، ويعبرون عن ذلك بكلمة «السبيلين» العربية التي يستعملها الفقهاء، لأنهم أخذوها - كما يظهر - عن المسلمين الذين كانوا يجبرونهم على ستر عوراتهم. ومنهم من يشد في وسطه إزاراً بكيفية يرى بها باطن فخذه، والرجال والنساء في قلة الستر سواء، فترى النساء في أسواق المدن مكشوفات البطون والظهور والسوق والأفخاذ، ومنهن من تضع على عاتقها ملحفة تستر شطر بدنها الأعلى ويبقى الجانب الآخر مكشوفاً.

وجملة القول أن تحريم الطيبات والزينة وتعذيب النفس من العبادات المأثورة عن قدماء الهند فاليونان، وقلدهم فيها أهل الكتاب ولا سيما النصارى، فإنهم - على تفصيهم من شريعة التوراة الشديدة الوطأة، وعلى إباحة مقدسهم وإمامهم بولس جميع ما يؤكل ويشرب لهم، إلا الدم المسفوح وما ذبح للأصنام - قد شددوا على أنفسهم، وحرموا عليها ما لم تحرمه الكتب المقدسة عندهم، على ما فيها من الشدة والمبالغة في الزهد ثم أرسل الله تعالى خاتم النبيين والمرسلين بالإصلاح الأعظم، فأباح للبشر الزينة والطيبات. ووضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم، وأرشدهم إلى إعطاء البدن حقه والروح حقها، لأن الإنسان مركب من روح وجسد، فيجب عليه العدل بينهما. وهذا هو الكمال البشري. فكانت الأمة الإسلامية بذلك أمة وسطاً صالحه للشهادة على جميع الأمم وأن تكون حجة لله عليها. كما تقدم بيان ذلك في أول الجزء الثاني من هذا التفسير، وبذلك كانت جديرة بالبحث عن أسرار الخلق ومنافعه، وتسخير قوى الأرض والجو للتمتع بنعم الله فيها، مع الشكر عليها، ولكنها قصرت في ذلك ثم انقطعت عن السير في طريقه بعد أن قطع سلفها شوطاً واسعاً فيه.

ولما كان حب لمبالغة والغلو من دأب البشر وشنشنتهم في كل شؤونهم، ما من شيء إلا ويوجد من يميل إلى الإفراط فيه، كما يوجد من يميل إلى التفريط - استشار بعض الصحابة رضي الله عنهم نبي الرحمة صلى الله عليه وآله وسلم في تحريم الطيبات والنساء على أنفسهم، وتركها بعضهم من غير استشارة، اشتغلاً عنها بصيام النهار وقيام الليل، فنهاهم عن ذلك. وأنزل الله تعالى هذه الآية وما في معناها من الآيات في تحريم الخبائث، والمنة بحل الطيبات، وبين ذلك الرسول (ص) بقوله وفعله أحسن البيان.

وإننا نذكر هنا بعض الأخبار والآثار المروية في ذلك لتكون حجة على أهل الغلو في هذا الدين، الذين تركوا هدايته السميحة إلى تشديد الغابرين، وصاروا يعدون زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق خاصة بالكافرين، حتى كأن المشارك



لهم فيها خارج عن هدي المؤمنين، وهاك ما ورد في هذه الآية من التفسير المأثور، وسيأتي في سورة الأعراف<sup>(١)</sup> وغيرها ما يزيدك نوراً على نور:

أخرج الترمذي وحسنه وابن جرير وابن أبي حاتم وابن عدي في الكامل والطبراني وابن مردويه عن ابن عباس أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله إني إذا أكلت اللحم انتشرت للنساء وأخذتني شهوتي، وإني حرمت علي اللحم. فنزلت: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم﴾ وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم وابن مردويه عن ابن عباس في قوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل لكم﴾ قال: نزلت هذه الآية في رهط من الصحابة قالوا: نقطع مذاكيرنا ونترك شهوات الدنيا ونسيح في الأرض كما تفعل الرهبان. فبلغ ذلك النبي ﷺ فأرسل إليهم فذكر لهم ذلك فقالوا نعم، فقال النبي ﷺ «لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأنام، وأنكح النساء، فمن أخذ بسنتي فهو مني، ومن لم يأخذ بسنتي فليس مني».

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

وأخرج البخاري ومسلم عن عائشة أن ناساً من أصحاب النبي ﷺ سألوا أزواج النبي ﷺ عن عمله في السر<sup>(٢)</sup> فقال بعضهم لا أكل اللحم، وقال بعضهم لا أتزوج النساء، وقال بعضهم لا أنام على فراش. فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال: «ما بال أقوام يقول أحدهم كذا وكذا؟ لكني أصوم وأفطر وأنام وأقوم وأكل اللحم وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني»<sup>(٣)</sup>.

وأخرج البخاري ومسلم وابن أبي شيبة والنسائي وابن أبي حاتم وابن حبان والبيهقي في سننه وأبو الشيخ وابن مردويه عن ابن مسعود قال: كنا نغزو مع رسول الله ﷺ وليس معنا نساء فقلنا: ألا نستخصي؟ فنهانا رسول الله ﷺ عن ذلك ورخص لنا أن ننكح المرأة بالثوب إلى أجل<sup>(٤)</sup> ثم قرأ عبد الله: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا

(١) أي عند تفسير قوله تعالى: ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة﴾ [الأعراف: ٣٢].

(٢) أي عن عبادته، إذ لم يكتفوا بما كان يعمل على أعينهم من أداء الفرائض والسنن الرواتب، واعتقدوا أن الكمال أن يزيدوا على ذلك، وأنه لا بد أن يكون للرسول زيادات يخفيها عنهم رحمة بهم وتخفيفاً عليهم، ومن ذلك نوم ابن عباس عند حالته ميمونة زوج النبي ﷺ ليرى صلاته في الليل.

(٣) أخرجه البخاري في النكاح باب ١، ومسلم في النكاح حديث ٥.

(٤) هذا نكاح المتعة، أجازها النبي ﷺ في السفر ثم حرمه، ثم أجازها ثم حرمه على التأيد، وكانت حكمة =



طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا، إن الله لا يحب المعتدين»<sup>(١)</sup>.

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

وأخرج عبد الرزاق وابن جرير عن قتادة في قوله: ﴿لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم﴾ قال نزلت في أناس من أصحاب النبي ﷺ أرادوا أن يتخلوا من الدنيا ويتركوا النساء وتزهدوا، منهم علي بن أبي طالب وعثمان بن مظعون وأخرج عبد بن حميد وابن جرير عن قتادة في قوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم﴾ قال ذكر لنا أن رجلاً من أصحاب رسول الله ﷺ رفضوا النساء واللحم وأرادوا أن يتخذوا الصوامع، فلما بلغ ذلك رسول الله ﷺ: «قال ليس في ديني ترك النساء واللحم ولا اتخاذ الصوامع» وخبرنا أن ثلاثة نفر على عهد رسول الله ﷺ اتفقوا فقال أحدهم: أما أنا فأقوم الليل لا أنام. وقال أحدهم أما أنا فأصوم النهار فلا أفطر. وقال الآخر: أما أنا فلا آتي النساء. فبعث رسول الله ﷺ إليهم فقال: «ألم أنبا أنكم اتفقتم على كذا وكذا؟ - قالوا بلى يا رسول وما أردنا إلا الخير. قال - لكني أقوم وأنام وأصوم وأفطر وآتي النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني» وكان في بعض القراءة في الحرف الأول: من رغب عن سنتك فليس من أمتك وقد ضل سواء السبيل<sup>(٢)</sup>.

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

وأخرج ابن جرير عن السدي قال: إن رسول الله ﷺ جلس يوماً فذكر الناس،

= إجازته أنهم كانوا يزنون في الجاهلية فشق عليهم البعد عن النساء في الغزو حتى عزم أقوياء الإيمان على الجب والخصاء، وخيف على الضعفاء الزنا. وناهيك بما يتبعه من المفساد، فكانت المتعة تربية للفريقين، وسيراً تدريجياً إلى الحياة الزوجية الكاملة التي يتحقق بها إحصان كل من الزوجين للآخر ويتعاونان بها على مقصدها الفطري وهو النسل، والمتعة ليس فيها هذا المعنى، وإنما يبحث للضرورة ومنع مفساد الزنا الكثيرة ومضار اختلاف عدة رجال إلى امرأة واحدة (المؤلف).

(١) أخرجه البخاري في النكاح باب ٦، ٨، ومسلم في النكاح حديث ١١، ١٢، وأحمد في المسند ١/ ٣٨٥، ٣٩٠، ٤٢٠، ٤٣٢، ٤٥٠.

(٢) هذه الرواية ليس لها سند، وهي مروية من مجهول، فإن كان لها أصل فالمراد أن هذا حديث قدسي حسب الراوي آية قرآنية.



ثم قام ولم يزداهم على التخويف . فقال ناس من أصحاب رسول الله ﷺ كانوا عشرة ، منهم علي بن أبي طالب وعثمان بن مظعون : ما حقنا إن لم نحدث عملاً؟ فإن النصراري قد حرموا على أنفسهم فنحن نحرم . فحرم بعضهم أكل اللحم والودك<sup>(١)</sup> وأن يأكل بالنهار . وحرم بعضهم النوم ، وحرم بعضهم النساء . فكان عثمان بن مظعون ممن حرم النساء ، وكان لا يدنو من أهله ولا يدنون منه فأتت امرأته عائشة - وكان يقال لها الحولاء - فقالت لها عائشة ومن حولها من نساء النبي ﷺ : ما بالك يا حولاء متغيرة اللون لا تمتشطين ولا تتطيبين؟ فقالت وكيف أتطيب وأمتشط وما وقع علي زوجي ولا رفع عني ثوباً منذ كذا وكذا؟ فجعلن يضحكن من كلامها! فدخل رسول الله ﷺ وهن يضحكن فقال : «ما يضحكن؟» قالت يا رسول الله الحولاء سألتها عن أمرها فقالت : ما رفع عني زوجي ثوباً منذ كذا وكذا . فأرسل إليه فدعاه فقال : «ما بالك يا عثمان؟» قال إني تركته لله لكي أتخلى للعبادة . وقص عليه أمره - وكان عثمان قد أراد أن يجب نفسه - فقال رسول الله ﷺ : «أقسمت عليك ألا رجعت فواقعت أهلك؟» فقال : يا رسول الله إني صائم - قال : أفطر - قال فأفطر وأتى أهله . فرجعت الحولاء إلى عائشة قد اكتحلقت وامتشطت وتطيبت . فضحكت عائشة؛ فقالت ما بالك يا حولاء؟ فقالت إنه أتاها أمس . فقال رسول الله ﷺ : «ما بال أقوام حرموا النساء والطعام والنوم؟ ألا إني أنام وأقوم، وأفطر وأصوم، وأنكح النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني» فنزلت : ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا﴾ يقول لعثمان : «لا تجب نفسك فإن هذا هو الاعتداء» وأمرهم أن يكفروا بإيمانهم فقال : ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم﴾ [المائدة: ٨٩] الآية وأخرج ابن جرير وأبو الشيخ عن مجاهد قال : أراد رجال منهم عثمان بن مظعون وعبد الله بن عمرو أن يبتلوا ويخصوا أنفسهم ويلبسوا المسوح ، فنزلت : ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم﴾ والآية التي بعدها .

وأخرج ابن جرير وابن المنذر وأبو الشيخ عن عكرمة أن عثمان بن مظعون وعلي بن أبي طالب وابن مسعود والمقداد بن الأسود وسالم مولى أبي حذيفة وقدامة تبتلوا فجلسوا في البيوت واعتزلوا النساء ولبسوا المسوح وحرموا طيبات الطعام واللباس إلا ما يأكل ويلبس أهل السياحة من بني إسرائيل ، وهموا بالاختصاص وأجمعوا لقيام الليل وصيام النهار ، فنزلت : ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم﴾ الآية ، فلما نزلت بعث إليهم رسول الله ﷺ فقال : «إن لأنفسكم حقاً، وإن لأعينكم حقاً، وأن لأهلكم حقاً، فصلوا وناموا، وصوموا، وافطروا فليس منا من ترك سنتنا» فقالوا : اللهم صدقنا واتبعنا ما أنزلت مع الرسول .

(١) الودك: الدهن والدسم من اللحم والشحم.



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

وأخرج البخاري والترمذي والدارقطني عن أبي جحيفة قال: آخى النبي ﷺ بين سلمان وأبي الدرداء، فزار سلمان أبا الدرداء فرأى أم الدرداء متبذلة، فقال لها ما شأنك؟ قالت: أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا. فجاء أبو الدرداء فصنع له طعاماً فقال: كل فإني صائم، قال: ما أنا بآكل حتى تأكل. فأكل، فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم قال: نم، فنام، ثم ذهب يقوم فقال: نم. فلما كان من آخر الليل قال سلمان: قم الآن، فصلياً، فقال له سلمان: إن لربك عليك حقاً ولنفسك عليك حقاً ولأهلك عليك حقاً، فأعط كل ذي حق حقه. فأتى النبي ﷺ فذكر ذلك له فقال: «صدق سلمان»<sup>(١)</sup>.

وأخرج البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: قال لي رسول الله ﷺ: ألم أخبر أنك تصوم النهار وتقوم الليل؟ - قلت بلى يا رسول الله. قال - فلا تفعل، صم وأفطر، وقم ونم، فإن لجسدك عليك حقاً، وإن لعينك عليك حقاً، وإن لزوجك عليك حقاً، وإن لزورك<sup>(٢)</sup> عليك حقاً، وإن بحسبك أن تصوم من كل شهر ثلاثة أيام، فإن لك بكل حسنة عشر أمثالها، فأذن ذلك صيام الدهر كله - قلت أني أجد قوة - قال: فصم صيام نبي الله داود ولا تزد عليه - قلت وما كان صيام نبي الله داود؟ قال - نصف الدهر<sup>(٣)</sup>.

نقلنا هذه الأخبار والآثار من الدر المنثور وتركنا بعض الروايات في معناها. وفيما ذكرناه الموقوف والمرفوع والصحيح والضعيف، ومجوعها حجة لا نزاع فيها فإن قيل: إن المأثور عن الخلفاء الراشدين أبي بكر وعمر وعلي (رض) وعن غيرهم من كبار الصحابة والتابعين إنهم كانوا في غاية التقشف وتعمد ترك الطيبات من الطعام والشراب وكذا اللباس الحسن، فكيف تركوا ما زعمت أنه الأفضل من إعطاء البدن

(١) أخرجه البخاري في الصوم باب ٥١، والأدب باب ٨٦، والترمذي في الزهد باب ٦٤.

(٢) الزور، بالفتح: الزائرون.

(٣) أخرجه البخاري في الصوم باب ٥٤، ٥٥، والأدب باب ٨٤، ومسلم في الصيام حديث ١٨٢، ١٩٢، وقوله: نصف الدهر: أي يصوم يوماً ويفطر يوماً كما في رواية أخرى.



حقه - كإعطاء الروح حقها - بالتمتع بالطيبات من غير إسراف؟ فالجواب أن المأثور عن أهل اليسار من الصحابة إنهم كانوا كما ذكرنا. وأهل الإقتار حالهم معلوم. والله تعالى يقول: ﴿لِيَنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيَنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ﴾ [الطلاق: ٧] الآية. وأما الخلفاء الثلاثة فكانوا يتعمدون التقشف ليكونوا قدوة لعمالهم ولسائر الفقراء والضعفاء. وقد كان المفروض لأبي بكر وعمر (رض) في بيت المال قدر والمفروض لأوساط المهاجرين، لا لأعلاهم كآل بيت الرسول (ع م) ولا لأدناهم كالموالي. ولا حجة فيمن بعدهم.

فالصوفية والزهاد يتتبعون ما نقل عن بعض الصحابة والتابعين من التقشف ويزعمون أن مقتضى الدين الإسلامي أن يكون الناس كلهم كذلك. كما أن أهل السعة والترف يجمعون ما نقل عن موسري السلف من التوسع في المباحات، ويجعلونه حجة لإسرافهم. وخير الأمور الوسط، فراجع تفسير قوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً﴾ [البقرة: ١٤٣] والقاعدة العامة قوله تعالى في وصف خيار هذه الأمة الوسط ﴿والذين إذا أنفقوا ولم يقرءوا، وكان بين ذلك قواماً﴾ [الفرقان: ٦٧].

﴿وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ هذا تصريح بالأمر بضد مقتضى النهي الذي قبله، أي كلوا مما رزقكم الله تعالى إياه حال كونه حلالاً في نفسه غير داخل فيما حرمه عليكم - من الميتة بأنواعها والدم المسفوح ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله - وحلالاً في طريقة كسبه وتناوله، بأن لا يكون رباً أو سحتاً أو غصباً أو سرقة [ومن الناس من يقول إن الرزق في عرف الشرع ما ملك ملكاً صحيحاً، لا كل ما انتفع به الإنسان، فلا يحتاج إلى هذا القيد] وحال كونه مستلذاً غير مستقذر في نفسه أو لفساد طراً عليه كالطعام الممتن.

والمراد بالأكل التمتع فيدخل فيه الشرب مما كان حلالاً غير مسكر ولا ضار. طيباً غير مستقذر في نفسه أو بفساده أو نجاسة طرأت عليه. وإنما عبر بالأكل لأنه هو الغالب، كما عبر به في مثل قوله: ﴿لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾ [النساء: ٢٩] وهو يعم كل ما ينتفع به من طعام وشراب ولباس ومتاع وماوى. وكثيراً ما تطلق العرب الخاص فتريد به العام، وما تطلق العام فتريد به الخاص، ويعرف ذلك بالسياق والقرائن الأمر ههنا للوجوب لا للإباحة، فهو ليس من الأمر بالشيء بعد النهي عنه المفيد للإباحة فقط كقوله: ﴿فإذا حللتم فاصطادوا﴾ [المائدة: ٢] وإنما هو تصريح بأن امثال النهي عن تحريم الطيبات لا يتحقق إلا بالانتفاع بها فعلاً، إذ ليس المراد بتحريمها المنهي عنه تحريمها بمجرد القول أو بالاعتقاد، بل المراد به أولاً وبالذات الامتناع منها عمداً تقريباً إلى الله تعالى بتعذيب النفس وحرمانها، أو إضعافاً للجسد توهماً أن إضعافه يقوي الروح، أو لغير ذلك من الأسباب والعلل، كمن يحرم على



نفسه شيئاً بنذر لجاج أو يمين، وكل هذا مما لا يزال يبتلى به كثير من المسلمين. دع ما كانت تحرمه الجاهلية على أنفسها من الأنعام أو نسلها تكريماً لها لكثرة نتاجها، أو تعظيماً لصنم تسيبها له. كما تراه مبيناً في سورة الأنعام التي بعد هذه السورة.

وحكمة النهي عن ذلك أن الله تعالى يحب من عباده أن يقبلوا نعمه ويستعملوها فيما أنعم بها لأجله، ويشكروا له ذلك، ويكره لهم أن يجنوا على الفطرة التي فطرهم عليها، فيمنعوها حقوقها، وأن يجنوا على الشريعة التي شرعها لهم فيغلوا فيها بتحريم ما لم يحرمه، كما يكره لهم أن يفرطوا فيها باستباحة ما حرمه أو ترك ما فرضه. ولأجل هذه الحكمة لم يكتف بالنهي عن تحريم الطيبات، حتى صرح بالأمر باستعمالها والتمتع بها، وقد بين تعالى غاية ذلك وحكمته التي أشرنا إليه بقوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا الله إن كنتم إياه تعبدون﴾ والشكر يكون بالقول والعمل، ولذلك قارن النبي ﷺ بين هذه الآية في خطاب المؤمنين، وما في معناها من خطاب المرسلين، فقال: «إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً، وإن الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين، فقال: ﴿يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً إني بما تعملون عليم﴾ [المؤمنون: ٥١] وقال: ﴿يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم﴾ ثم ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر يمد يديه إلى السماء: يا رب يا رب - ومطعمه حرام ومشربه حرام وملبسه حرام وغذي بالحرام، فأنتى يستجاب له»<sup>(١)</sup> رواه أحمد ومسلم والترمذي وغيرهم. وفي الحديث تعريض بالعباد وأهل السياحة من الأمم السالفة الذين كانوا يرون أن روح العبادة التقشف والشعوثة، حتى أنهم على تقشفهم ما كانوا يتحرون الحلال كأنهم يرون التقشف وتعذيب النفس يبيحان لهم ما عداهما، فيكونون أهلاً لاستجابة دعائهم. واستدل بعضهم بالحديث على كون المراد بالطيبات الحلال، ميلاً إلى ذلك المذهب البرهمي، بل زعم بعضهم مثل ذلك في الآيات التي قرنت الحلال بالطيب فجعلوا الطيب تأكيداً للحلال؟

فامتثال هذا الأمر وذلك النهي معاً لا يتحقق إلا بالتمتع بما يتيسر من الطيبات فعلاً بلا تأثم ولا حرج. بل ينبغي للمؤمن أن يكون طيب النفس بذلك، ملاحظاً أنه من نعمة الله وفضله، ومن أسباب مرضاته ومثوبته، وأن مرضاته ومثوبته عليه تكون على حسب شهود المنتفع للنعم وشكره للمنعم، وأعني بالشهود أن يحضر قلبه أنه عامل بشرع الله، ومقيم لسنة فطرته التي فطر الناس عليها، وأنه يجب أن يشكر له ذلك بالاعتراف والحمد والثناء، كما شكره بالاعتقاد والاستعمال، وبذلك يكون عاملاً بالكتاب والحكمة.

(١) أخرجه مسلم في الزكاة حديث ٦٥، والترمذي في تفسير سورة ٢، باب ٣٦، والأدب باب ٤١، والدارمي في الرقاق باب ٩، وأحمد في المسند ٣٢٨/٢.



فعلم مما شرحناه أن امتناع امرئ من الطيبات التي رزقه الله إياها، مع الداعية الفطرية للاستمتاع بها، إثم يجنيه على نفسه في الدنيا. ويستحق به عقاب الله في الآخرة، بزيادته في دين الله قربات لم يأذن بها الله، وبما يترتب على ذلك من إضاعة بعض حقوق الله وحقوق عباد الله. كإضاعة حقوق امرأته أو عياله. وناهيك به إذا انتصب قدوة لغيره، فكان سبباً لغلو بعض الناس في الدين وتحريمهم على أنفسهم وعلى من يقتدي بهم ما أحله الله تعالى. والتحريم والتحليل تشريع، وهو حق من حقوق الربوبية، فمن انتحله لنفسه كان مدعياً للربوبية أو كالمدعي لها. ومن أتبع في ذلك فقد اتخذ رباً، كما يؤخذ من تفسير النبي ﷺ لقوله تعالى: ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله﴾ [التوبة: ٣١] وسيأتي في موضعه من التفسير.

﴿وَأَنْقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ﴾ في الأكل وغيره فلا تفتاتوا عليه في تحريم ولا تحليل، ولا تعتدوا حدوده فيما أحل ولا فيما حرم، فإن اتقاء سخطه في ذلك من لوازم إيمانكم به. ومن اعتداء حدوده في الأكل والشرب الإسراف فيهما، فإنه قال: ﴿كلوا واشربوا ولا تسرفوا، أنه لا يحب المسرفين﴾ [الأعراف: ٣١] فمن جعل شهوة بطنه أكبر همه فهو من المسرفين، ومن بالغ في الشبع وعرض معدته وأمعاه للتحم فهو من المسرفين، ومن أنفق في ذلك أكثر من طاقته، وعرض نفسه لذل الدين أو أكل أموال الناس بالباطل، فهو من المسرفين، وما كان المسرف من المتقين.

الأمر بالتقوى في هذا المقام أوسع معنى وأعم فائده من النهي عن الإسراف في آية الأعراف التي أوردناها آنفاً. فهو من باب الجمع بين حقوق الروح وحقوق الجسد. وبه يدفع إشكال من عساه يقول: إن الدين شرع لتزكية النفس، والتمتع بالشهوات واللذات، ينافي هذه التزكية وإن اقتصر فيه على المباحات، وكم أفضى التوسع في المباحات إلى المحرمات؟ وقد ذكر تعالى أنه يقال في الآخرة لأهل النار ﴿أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا واستمتعتم بها﴾ [الأحقاف: ٢٠] فكيف يكون الاستمتاع بالطيبات مطلوباً شرعاً؟ وكيف يحتاج فيه إلى أمر الشرع، وهو مستغنى عنه باقتضاء الطبع؟

وبيان الدفع أن تزكية الأنفس إنما تكون بإيقافها عند حد الاعتدال، واجتناب التفريط والإفراط، وقد خلق الله الإنسان مركباً من روح ملكية وجسد حيواني، فلم يجعله ملكاً محضاً، ولا حيواناً محضاً، وسخر له بهذه المزيج جميع ما في عالمه الذي يعيش فيه من المواد والقوى والأحياء، وجعل من سته في خلقه أن تكون سلامة البدن وصحته من أسباب سلامة العقل وسائر قوى النفس. ولذلك حرم عليه ما يضر بجسده، كما حرم عليه ما يضر بروحه وعقله. ومن ضعف جسده عجز عن القيام بالصلاة والصيام والحج والجهاد والكسب والواجب عليه للنفقة على نفسه وعلى من تجب عليه نفقتهم، وعلى مصالح أمته العامة. فإن لم يعجز عن القيام بها كلها، عجز عن بعضها،



أو عن الكمال فيها غالباً. كما أنه يقل نسله ويجيء قمياً ضعيفاً أو ينقطع البتة، ويكون بذلك مسيئاً إلى نفسه وإلى الأمة. والتمتع بالطيبات من غير إسراف ولا اعتداء لحدود الله وسنن فطرته هو الذي يؤدي به حق الجسد وحق الروح، ويستعان به على أداء حقوق الله وحقوق خلقه، فإن صحبته التقوى فيه وفي غيره تتم به التزكية المطلوبة.

لا ننكر مع هذا أن منع النفس من الشهوات المباحة أحياناً مما يستعان به على تزكية النفس وتربية الإرادة، وحسبنا منه ما شرعه الله لنا من الصيام، وهو مما يدخل في عموم التقوى في هذا المقام، فإنه سبحانه وتعالى بين لنا أن حكمة الصيام وسبب شرعه كونه مرجواً لتحصيل ملكة التقوى إذ قال: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣] وقد بينا هذا بالتفصيل في تفسير هذه الآية من الجزء الثاني وفي مواضع أخرى. فالصيام رياضة بدنية نفسية، وجمع بين حرمان النفس من لذاتها بقصد التربية، وبين تمتيعها بها توسلاً إلى شكر النعمة والقيام بالخدمة أما ما قيل من استغناء الناس بداعية الطبع عن أمر الشرع بهذا التمتع، فهو مدفوع بما أحدثه حب الغلو في كثير من الناس من الجناية على أبدانهم وعقولهم وأمهم بترك طيبات الطعام والنساء. وأما ما يقال للكفار يوم القيامة ﴿أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا﴾ [الأحقاف: ٢٠] فمعناه أنهم جعلوا كل همهم من حياتهم الدنيا التمتع الجسدي ولو بالحرام، فلم يعطوا إنسانيتهم حقها بالجمع بينه وبين تقوى الله التي هي سبب النعيم الروحاني. وقد بين تعالى ذلك بقوله: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ﴾ [محمد: ١٢].

فتبين مما شرحناه في تفسير الآيتين أن هدي القرآن في الطيبات أي المستلذات هو ما تقتضيه الفطرة السليمة المعتدلة من التمتع بها مع الاعتدال، والتزام الحلال، كهدية في سائر الأشياء التي يسرف فيها بعض الناس ويقصر بعض. والاعتدال هو الصراط المستقيم الذي يقلّ سالكه، فأكثر الناس ينحرفون عنه في التمتع إلى جانب الإفراط والإسراف، فيكونون كالأنعام بل أضلّ لما يجنون به على أنفسهم، حتى قال بعض الحكماء: إن أكثر الناس يحفرون قبورهم بأسنانهم. يعني أنهم لإسرافهم في الطعام يصابون بأمراض تكون سبباً لقصر آجالهم، وإسراع الهرم فيهم. والقليل من الناس ينحرفون عنه إلى جانب التفريط والتقصير، إما اضطراراً كالمقترين البائسين، وإما اختياراً كالزهاد المتقشفين؛ والتزام صراط الاعتدال المستقيم أعسر وأشق على النفس، وأدلّ على الفضيلة والعقل، وكل حزب بما لديهم فرحون.

لا يخطر على بال المسرف أن يدعي أنه متبع هدى الدين في إسرافه؛ وقصارى ما يعتذر به عن نفسه إذا عدل وعيب عليه إسرافه شرعاً أن يدعي أنه لم يتجاوز حد ما أباحه الله له. وإذا قصد المعتدل اتباع الشرع بإقامة سنة الفطرة وإعطاء كل ذي حق



حقه من جسده ونفسه وأهله، وشكر الله على نعمه باستعمالها كما ينبغي، فقلما يفتن الناس لذلك منه، ولا يكاد أحد يعده به كامل الدين معتصماً بالفضيلة، فهي فضيلة لا رياء فيها ولا سمعة، وإنما المفرطون بتعمد التقشف هم الذين كثيراً ما يغترون بأنفسهم ويغتر الناس بهم، فهم على انحرافهم عن صراط الدين، يدعون أو يدعى فيهم أنهم أكمل الناس في اتباع الدين.

أعوز هؤلاء النص على دعوى كون الغلو في التقشف من الدين فتعلقوا ببعض وقائع الأحوال من سيرة فقراء السلف الصالح على تصريحهم بأن وقائع الأحوال في السنة لا يستدل بها لإجمالها وتطرق الاحتمال إليها، فكيف إذا كانت وقائع من لا يحتج بقول أحد منهم ولا بفعله؟

عقد أبو حامد الغزالي في إحيائه كتاباً سماه (كتاب كسر الشهوتين) - شهوة البطن وشهوة الفرج - وطريقته أن يبدأ في كل موضوع بما ورد فيه من الآيات فالأخبار النبوية فالآثار السلفية، ونراه لم يجد آية يبدأ بها موضوع (بيان فضيلة الجوع وذم الشبع) فبدأه بأحاديث أكثرها لا يعرف المحدثون له أصلاً قط، وبعضها ضعيف أو موضوع. فمن هذه الأحاديث ما نذكره غير مسند إلى النبي ﷺ وهي:

١ - جاهدوا أنفسكم بالجوع والعطش فإن الأجر في ذلك كأجر المجاهد في سبيل الله، وأنه ليس من عمل أحب إلى الله من جوع وعطش ٢ - لا يدخل ملكوت السماء من ملأ بطنه ٣ - قيل يا رسول الله أي الناس أفضل؟ قال: من قل مطعمه وضحكه ورضي بما يستر به عورته ٤ - سيد الأعمال الجوع، وذل النفس لبس الصوف ٥ - البسوا واشربوا وكلوا في أنصاف البطون فإنه جزء من النبوة ٦ - الفكر نصف العبادة، وقلة الطعام هي العبادة ٧ - أفضلكم عند الله منزلة يوم القيامة أطولكم جوعاً وتفكيراً، وأبغضكم عند الله كل نؤوم وشروب ٨ - لا تمتوا القلب بكثرة الطعام والشراب فإن القلب كالزرع يموت إذا كثرت عليه الماء.

قال الحافظ العراقي في تخريج أحاديث الإحياء عند كل حديث من هذه الأحاديث أنه لم يجد له أصلاً. وأقره المرتضى الزبيدي شارح الإحياء على ذلك.

ومما أورده من المرويات في كتب المحدثين حديث أسامة بن زيد الطويل في وصف الزهاد الذي أوله عنده «إن أقرب الناس من الله عز وجل من طال جوعه وعطشه وحزنه في الدنيا، الأحفياء الأتقياء (ومنه) أكلوا العلق، ولبسوا الخرق، شعثاً غبراً، يراهم الناس فيظنون أن بهم داء، وما بهم داء، ويقال إنهم قد خولطوا فذهبت عقولهم وما ذهبت عقولهم (وفي آخره) وإن استطعت أن يأتيك الموت وبطنك جائع وكبدك ظمآن فإنك بذلك تدرك شرف المنازل وتحل مع النبيين» الخ فهذا رواه أحمد



في الزهد وابن الجوزي في الموضوعات وفي إسناده حبان بن عبد الله بن جبلة أحد الكذابين وهو منقطع وأكثر رجاله مجهولون، وأسلوبه بعيد من أسلوب الرسول ﷺ وهو في الكتب أطول منه في الإحياء، وفي الأوصاف تقديم وتأخير.

وجملة القول إنه لم يورد في جملة تلك الأحاديث كلها من الصحاح إلا حديث «المؤمن يأكل في معي واحد والكافر يأكل في سبعة أمعاء»<sup>(١)</sup> هو في البخاري بلفظ «يأكل المسلم في معي واحد والكافر في سبعة أمعاء» وفي مسلم والترمذي والنسائي بلفظ «المؤمن يشرب في معي واحد» الخ وله قصة حملت الطحاوي وابن عبد البر على القول بأنه خاص بكافر واحد لا عام. ولغيرهما فيه بضعة أقوال منها أنه مثل للمبالغة في هم الكافر بالتمتع. وحديث عائشة «ما شبع رسول الله ﷺ ثلاثة أيام تباعاً عن خبز الحنطة حتى فارق الدنيا»<sup>(٢)</sup> وهو في الصحيحين.

أما المعروف من سيرة الرسول ﷺ فهو أنه كان يأكل ما وجد، فتارة يأكل أطيب الطعام كلحوم الأنعام والطيور والدجاج، وتارة يأكل أخشنه كخبز الشعير بالملح أو الزيت أو الخل، وتارة يجوع وتارة يشبع ليكون قدوة للمعسر والموسر، ولكنه ما كان يهتم أمر الطعام. وإنما كان يعني بأمر الشراب. ففي حديث عائشة في الشمائل للترمذي «كان أحب الشراب إلى رسول الله ﷺ الحلو البارد»<sup>(٣)</sup> وفي سنن أبي داود أنه كان يستعذب له الماء من بيوت السقيا<sup>(٤)</sup> (بضم السين عين أو قرية بينها وبين المدينة يومان) قال العلماء يدخل في ذلك الماء القراح والماء المحلى بالعسل أو نقيع التمر والزبيب ونحو ذلك. والتفصيل في كتب السنة.

﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَلِّدُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّرتَهُمْ بِطَعَامٍ عَشْرَةَ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا نَطَعُمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفْرَةٌ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَأَحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٨٩﴾﴾

أخرج ابن جرير عن ابن عباس قال لما نزلت ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم﴾ في القوم الذين كانوا حرموا النساء واللحم على أنفسهم

(١) روي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، أخرجه البخاري في الأطعمة باب ١٢، ومسلم في الأشربة حديث ١٨٢ - ١٨٦، والترمذي في الأطعمة باب ٢٠، وابن ماجه في الأطعمة باب ٣، والدارمي في الأطعمة باب ١٣، ٢٠، ومالك في صفة النبي حديث ٩، ١٠، وأحمد في المسند ٢١/٢، ٤٣، ٧٤، ١٤٥، ٢٥٧، ٣١٨، ٣٧٥، ٤١٥، ٤٣٥، ٤٣٧، ٤٥٥، ٣٣٣/٣، ٣٤٦، ٣٥٧، ٣٩٢، ٣٩٧، ٣٣٦، ٣٧٠/٥، ٣٣٥/٦.

(٢) أخرجه البخاري في الأطعمة باب ٢٣، ٢٧، ومسلم في الزهد حديث ٣٢، ٣٣.

(٣) أخرجه الترمذي في الأشربة باب ٢١، وأحمد في المسند ١/٣٣٨، ٣٨/٦، ٤٠.

(٤) أخرجه أبو داود في الأشربة، باب ٢٢.



قالوا: يا رسول الله! كيف نصنع بأيماننا التي حلفنا عليها؟ فأنزل الله تعالى: ﴿لَا يُوَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾ وأخرج أبو الشيخ عن يعلى بن مسلم قال سألت سعيد بن جبيرة عن هذه الآية... قال اقرأ ما قبلها فقرأت ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرِمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ﴾ - إلى قوله - ﴿لَا يُوَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾ قال: اللغو أن تحرم هذا الذي أحل الله لك وأشباهه، تكفر عن يمينك ولا تحرمه، فهذا اللغو الذي لا يُوَاخِذُكُمُ بِهِ، ولكن يُوَاخِذُكُمُ بِمَا عَقَدْتُمُ الْإِيمَانَ، فإن مت عليه أُوخِذْتَ بِهِ. وأخرج عبد بن حميد عن سعيد بن جبيرة «لَا يُوَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ» قال هو الرجل يحلف على الحلال أن يحرمه فقال الله «لَا يُوَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ» أن تتركه وتكفر عن يمينك، «ولكن يُوَاخِذُكُمُ بِمَا عَقَدْتُمُ الْإِيمَانَ» قال: ما أقمت عليه. وأخرج عبد بن حميد عن مجاهد «لَا يُوَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ» قال هما الرجلان يتبايعان يقول أحدهما: والله لا أبيعك بكذا - ويقول الآخر: والله لا أشتريه بكذا. وأخرج عبد بن حميد وأبو الشيخ عن إبراهيم قال: اللغو أن يصل الرجل كلامه بالحلف: والله لتجيثن، والله لتأكلن، والله لتشربن - ونحو هذا، لا يريد به يمينا ولا يتعمد به حلفاً، فهو لغو اليمين ليس له كفارة.

أورد ذلك السيوطي في الدر المنثور. وأصح منه وأظهر في تفسيره ما أورده في تفسير هذه الجملة في سورة البقرة عن مالك في الموطأ والشافعي في الأم والبخاري ومسلم في صحيحيهما والبيهقي في سننه وأشهر مصنفي التفسير المأثور من حديث عائشة قالت أنزلت هذه الآية «لَا يُوَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ» في قول الرجل: لا والله و - بلى والله و - كلا والله<sup>(١)</sup>. زاد ابن جرير: يصل بها كلامه. وفي رواية له ولغيره عنها: هو القوم يتدارءون في الأمر يقول هذا: لا والله، ويقول هذا: كلا والله - يتدارءون في الأمر لا تعقد عليه قلوبهم. وفي هذا المعنى عدة روايات عن غيرها من علماء الصحابة كابن عباس وابن عمر.

الصحيح الذي تشهد له اللغة في تفسير ﴿لَا يُوَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾ هو قول عائشة وعليه جرينا في تفسير آية البقرة. ولقد لخص الأقوال المأثورة في اللغو الحافظ ابن كثير وبدأ بالقول الراجح وهو قول الرجل في الكلام من غير قصد: لا والله، وبلى والله. قال: وهذا مذهب الشافعي، وقيل هو في الهزل وقيل في المعصية، وقيل على غلبة الظن - وهو قول أبي حنيفة وأحمد - وقيل اليمين في الغضب، وقيل في النسيان، وقيل هو الحلف على ترك المأكل والمشرب والملبس ونحو ذلك. واستدلوا بقوله: ﴿لَا تَحْرِمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ﴾.

(١) أخرجه البخاري في تفسير سورة ٥، باب ٨، والأيمان والنذور باب ١.



قال: والصحيح أنه اليمين من غير قصد بدليل قوله: ﴿وَلَكِنْ بُوِئِدْكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ أي بما صمتم عليه منها وقصدتموه اهـ. فهو قد صحح ما صححه بكونه هو الذي تدل عليه ألفاظ الآية إذا تركت الروايات المختلفة ونظر إلى المتبادر من العبارة، وهو مما يجب التعويل عليه في كل ما اختلفوا فيه.

فاللغو في الأقوال كالعبث في الأفعال وهو ما لا يكون بقصد من القائل أو الفاعل إلى غرض له منه. قال الراغب: اللغو من الكلام ما لا يعتد به، وهو الذي يورد لا عن روية وفكر، فيجري مجرى اللغا وهو صوت العصافير ونحوها من الطيور - إلى أن قال - ومنه اللغو في الأيمان أي ما لا عقد عليه، وذلك ما يجري وصلاً للكلام بضرب من العادة. ثم ذكر عبارة الآية وبيت الفرزدق الآتي.

وقال في مادة [عقد]: العقد الجمع بين أطراف الشيء، ويستعمل في الأجسام الصلبة كعقد الحبل وعقد البناء، ثم يستعار ذلك للمعاني نحو عقد البيع والعهد وغيرهما، فيقال عاقدته وعقدته، وتعاقدنا وعقدت يمينه. قال: (عاقدت أيمانكم) وقرئ (عقدت أيمانكم) وقال: (بما عقدتم الأيمان) وقرئ (بما عقدتم الأيمان) اهـ.

وأقول التشديد قراءة الجمهور والتخفيف قراءة حمزة والكسائي وابن عياش عن عاصم. وقرأ ابن عامر في رواية ابن ذكوان (عاقدتم) من المعاقدة، وكتابة الكل في المصحف واحدة - هكذا «عقدتم» بدون ألف.

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

ولست بما أخذ بقول تقوله إذا لم تَعْمَد عاقدات العزائم

ثم أقول إن ما فسر به الراغب العقد لم يوضحه، فليس كل جمع بين طرفين عقداً، وقد يكون العقد في غير الأطراف. فهو كما قال في لسان العرب نقيض الحل، فعقد الأيمان توكيدها بالقصد والغرض الصحيح، وتعقيدها بالمبالغة في توكيدها، فهو كعقد الشيء لشده أو ما يعقد على الشيء من خيط أو حبل ليحفظه، وقد قال تعالى في سورة النحل: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾ [النحل: ٩١] - إلى أن قال - ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا تَتَّخِذُونَ إِيْمَانَكُمْ دَخْلًا بَيْنَكُمْ﴾ [النحل: ٩٢] فاستعمل في الأيمان النقض الذي هو ضد الإبرام، وهما في الأصل للخيوط والحبال، وكذلك النكث الذي هو ضد الفتل فيها، وكلاهما قريب من الحل الذي هو ضد العقد. فمجموع الآيات في المائدة والبقرة والنحل يدل على أن المؤاخذة في الأيمان إنما تكون في المؤكد الموثق منها



بالقصد الصحيح والنية كما قال في سورة البقرة في مقابلة نفي المؤاخذة باللغو ﴿ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم﴾ [البقرة: ٢٢٥] وذلك بأن يحلّ اليمين وينقضها بتعمد الحنث بعد توكيدها بما يشبه العقد والإبرام. وكثيراً ما سمعت العوام في بلدنا يقولون في الحلف «والله بكسر الهاء وعقد اليمين...» للإعلام بأنها يمين متعمدة مقصودة وليست لغواً يجري على اللسان بمقتضى العادة، وهم لا يحركون به الهاء بل ينطقون بها ساكنة. فهذه هي اليمين التي يأثم من يحنث بها ويحتاج إلى الكفارة وقد بين الله ذلك بقوله:

﴿كَفَّرْتَهُمْ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ الكفارة صفة مبالغة من الكفر وهو الستر والتغطية. ثم صارت في اصطلاح الشرع اسماً لأعمال تكفر بعض الذنوب والمؤاخذات أي تغطيها وتخفيها حتى لا يكون لها أثر يؤاخذ به في الدنيا ولا في الآخرة، فالذي يكفر عقد اليمين إذا نقض أو أريد نقضه بالحنث به أحد هذه المبررات الثلاثة على التخيير. وأدناها إطعام عشرة مساكين وجبة واحدة لكل منهم من غالب الطعام الذي تطعمون به أهل بيوتكم لا من أدناه الذي تتقشفون به أحياناً، ولا من أعلاه الذي تتوسعون به أحياناً كطعام العيد وما تكرمون به من تدعون أو تضيفون من كرام الناس ككثرة الألوان وما يتبعها من العُقبَة (الحلوى والفاكهة) فمن كان أكثر طعام أهله خبز البر وأكثر إدامه اللحم بالخضر أو دونه فلا يجزئه ما دونه مما يأكلونه قليلاً في بعض الأيام إذا طسيت أنفسهم (أي قرفت من كثرة أكل الدسم) ليعود إليها نشاطها. ولكن الأعلى يجزئ على كل حال لأنه من الوسط وزيادة، وربما كان هو المراد بالأوسط، أي من نوع يكون من أمثل طعام أهليكم.

وقد روي ما يدل على هذا عن عطاء فإنه فسر الأوسط بالأمثل. وفسره ابن عباس وسعيد بن جبيرة وعكرمة بالأعدل، وهو ما بيناه أولاً. وعن ابن عباس في رواية أخرى أنه قال: من عسرهم ويسرهم. وعن ابن عمر أنه قال في تفسيره: الخبز واللحم والخبز واللبن والخبز والزيت والخبز والخل. وفي رواية أخرى عنه نحو ما تقدم إلا أنه ذكر بدل الخل التمر ثم قال: ومن أفضل ما تطعمون أهليكم الخبز واللحم. ومن الناس من جعل الأوسط بالنسبة إلى طعام البلد لا طعام الأفراد الذين تجب عليهم الكفارة، ففي رواية عن ابن عباس قال: كان الرجل يقوت أهله قوت دون وبعضهم قوتاً فيه سعة قال الله تعالى: ﴿من أوسط ما تطعمون أهليكم﴾ أي الخبز والزيت. وجعل بعضهم الأوسط في القلة والكثرة. والأول أظهر، وعلى هذا يكون الشريد بالمرق وقليل من اللحم، أو الخبز مع الملوخية أو الرز أو العدس من أوسط الطعام في مصر والشام لهذا العهد. وكان التمر أوسط طعام أهل المدينة في العصر الأول وقد روي أن النبي ﷺ كفر بصاع من تمر وأمر الناس به، رواه ابن ماجه ولكنه ضعيف وجمهور السلف على أن العدد واجب، وأجاز أبو حنيفة إطعام مسكين واحد عشرة أيام.



وأما الكسوة فهي اللباس وهي فوق الإطعام ودون العتق، ولم يقل فيها مما تكسون أهليكم أو من أوسطه، فيجزىء إذاً كل ما يسمى كسوة، وأدناه ما يلبسه المساكين عادة وهو المتبادر من الآية. والظاهر المختار عندي أنه يختلف باختلاف البلاد والأزمنة كالطعام، فيجزىء في مصر القميص السابغ الذي يسمونه (الجلابية) مع السراويل أو بدونه، فهو كالإزار والرداء أو العباءة في العصر الأول. وفي العباءة حديث مرفوع رواه الطبراني عن عائشة وابن مردويه عنها وعن حذيفة ولم يصح سندهما وإنما معناه صحيح. ولا يجزىء ما يوضع على الرأس من قلنسوة أو كمة أو طربوش أو عمامة، ولا ما يلبس في الرجلين من الأحذية والجوارب، ولا نحو منديل أو منشفة. وذهب بعض الفقهاء إلى إجزاء كل ما تقول العرب فيه كساه كذا، أو ما يطلق عليه لفظ الكسوة، وهو مذهب الشافعي.

وروى ابن أبي حاتم عن محمد بن الزبير عن أبيه قال: سألت عمران بن الحصين رضي الله عنه عن قوله: (أو كسوتهم) قال: لو أن وقدأ قدموا على أميركم وكساهم قلنسوة قلنسوة قلم: قد كسوا. ولكن هذا أثر واه جداً لأن محمد بن الزبير متروك ليس بشيء. وفيه بحث لفظي وهو أن إضافة الكسوة إلى المساكين كإضافة الإطعام إليهم، فإن كان يكفي في الإطعام تمر أو تفاحة لأنه يقال لغة: أطعمة تمر أو تفاحة - يكفي ما ذكر من الكسوة، والأول باطل بالإجماع والثاني مثله وإن اختلف فيه، وقد اختلف في لفظ الكسوة هل هو مصدر كالإطعام أو اسم لما يلبس، والمراد لا يختلف. ثم إن هذه الثلاثة التي خير الله الناس فيها مرتبة على طريقة الترتي، فالإطعام أدناها والكسوة أوسطها والإعتاق أعلاها - كما قلنا - وهو معلوم بالبداهة. فلو أريد من الكسوة ما يشتمل القلنسوة والعمامة لم يكن ذلك من الترتي ولم يظهر لجعل الكسوة بعد الإطعام وقبل الإعتاق نكتة.

وروي عن الحسن وابن سيرين أن الواجب ثوبان ثوبان. وروي الثاني عن أبي موسى أنه فعله. وعن سعيد بن المسيب عمامة يلف بها رأسه وعباءة يلتحف بها، وعن الإمام أبي جعفر الباقر وعطاء وطاوس وإبراهيم النخعي وحماد بن أبي سليمان وأبي مالك والحسن في رواية عنه ثوب ثوب. والمراد به كما صرح به إبراهيم النخعي ثوب جامع كالملحفة والرداء، وكان لا يرى الدرع والقميص والخمار ونحوها جامعاً. وعن مجاهد أعلاه ثوب وأدناه ما شئت. وروي العوفي عن ابن عباس: عباءة لكل مسكين أو شملة. وعن مالك وأحمد: يدفع لكل مسكين ما يصح أن يصلي فيه إن كان رجلاً أو امرأة كل بحسبه. وهذا يوافق ما اخترناه لأن الناس يصلون عادة بشياهم التي يلقون بها الناس، وكذا ما قبله إلا قول مجاهد.

وأما تحرير الرقبة - وهو أعلى الثلاثة - فمعناه إعتاق الرقيق، فالتحرير جعل



القرن حراً. والرقبة في الأصل العضو الذي بين الرأس والبدن، ويعبر بها عن جملة الإنسان، كما يعبر بلفظ الرأس عن الجملة - وغلب هذا في الأنعام - ولفظ الظهر عن المركوب. وغلب استعمال الرقبة في المملوك والأسير، ويستعمل في الشرع في مقام التحرير (العتق) وفك الأسرى، كقوله تعالى: ﴿فك رقبة﴾ [البلد: ١٣] والذي يسبق إلى فهمي أن سبب التعبير عن المملوك والأسير بكلمة الرقبة هو ما فيها من الدلالة على معنى الخضوع، فإن المملوك يكون بين يدي السيد منكمس الرأس عادة، وإنما تنكيسه بحركة الرقبة، وكذلك الأسير مع من يأسره، وكانوا يضعون الأغلال في أعناق الأسرى وإذا أمر السيد عبده بأمر يحني رقبتة إذعاناً لأمره. ويقال في مقابل ذلك: فلان لا يرفع بهذا الأمر رأساً، أو لا يرفع زيد رأسه أمام عمرو. ولو أطلق لفظ الرقبة على الحر المطلق لقلت إن وجهه كون قطع الرقبة يزيل الحياة فعبر بها عن الإنسان لأنه يزول بقطعها. وعلل الاستعمال في لسان العرب بشرف الرقبة وهو غير ظاهر.

وقد اختلف الفقهاء في الرقبة المجزئة في كفارة اليمين هل يشترط أن تكون مؤمنة كما يشترط ذلك في كفارة القتل أم لا؟ فقال أبو حنيفة وأبو ثور وابن المنذر: لا يشترط، فيجزى عتق الكافرة عملاً بإطلاق الآية. وقال الجمهور ومنهم الأوزاعي ومالك والشافعي وأحمد وإسحاق يشترط ذلك حملاً للمطلق هنا على المقيد في كفارة القتل والظهار إذ قال: ﴿فتحرير رقبة مؤمنة﴾ [النساء: ٩٢] كما يحمل المطلق في قوله تعالى: ﴿وأشهدوا إذا تباعتم﴾ [البقرة: ٢٨٢] على المقيد في قوله: ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾ [الطلاق: ٢] واحتجوا أيضاً بما ورد في فضل عتق الرقبة المؤمنة من الأحاديث الصحيحة، وبأنها عبادة يتقرب إلى الله بها، فوجب أن تكون خاصة بأهل عبادته من المؤمنين كمال الزكاة وذبائح النسك، ولهذا المعنى اشترط من اشترط أن يكون العشرة المساكين من المسلمين ومنهم مالك والشافعي. نعم إن الإسلام دين الرحمة العامة، والصدقة فيه حتى على الكفار غير المحاربين مستحبة، ولكن فرقا بين الصدقة المطلقة، وبين العبادات المحدودة المقيدة. فتكفير الذنب إنما يرجى بما في العتق من إعانة العتيق على طاعته تعالى.

ومن قال بإجزاء عتق الكافرة لا ينكر الاحتياط بتقديم المجمع عليه المتيقن إجزاؤه على المظنون المختلف فيه إن وجداً، ولكنه يرى أن لا يصوم إذا استطاع عتق رقبة كافرة.

﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ أي فمن لم يستطع إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم أو تحرير رقبة فعليه صيام ثلاثة أيام، وهي أدنى ما يكفر به عن يمينه، فإن عجز عنها لمرض نوى الصيام عند القدرة، فإن لم يقدر رجي له عفو الله بحسن نيته، وصحة عزيمته. والظاهر أن المستطيع من يجد ذلك فاضلاً عن نفقته ونفقة من يعول.



وعن قتادة أنه من عنده خمسون درهماً، وعن إبراهيم النخعي من عنده عشرون درهماً، وعن الحسن من عنده درهمان. واشترط الحنفية والحنابلة صوم الثلاثة الأيام متتابعة لقراءة شاذة في الآية، وأجاز غيرهم التفرق لأن القراءة الشاذة ليست قرآناً، ولم تصح هنا حديثاً فيقال إنها كتفسير من النبي ﷺ للآية ﴿ذَلِكَ كَفْتَرُكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ بالله أو بأحد أسمائه وصفاته فحنتم أو أردتم الحنث. وقيل: «إذا» هنا لمجرد الظرفية ليس فيها معنى الشرط فلا يقدر لها جواب. وتقديم الكفارة على الحنث جائز وسيأتي دليله من السنة.

﴿وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ﴾ فلا تبدلوها في كل أمر، ولا تكثروا من الأيمان الصادقة فضلاً عن الأيمان الكاذبة، وهو وجه في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عَرْضًا لِأَيْمَانِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٤] وتقدم تفسيره في سورة البقرة. وإذا حلفتُم فلا تنسوا ما حلفتُم عليه، ولا تحنثوا فيه إلا لضرورة عارضة أو مصلحة راجحة ﴿كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ وَإِعْلَامَ دِينِهِ لِيَعْلَمَكُمْ وَيُؤْهِلَكُمْ بِذَلِكَ إِلَى شُكْرِ نِعْمَةِ الْمَادِيَةِ وَالْمَعْنَوِيَةِ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي يَجِبُ وَيَرْضَاهُ، وَيَكُونُ سَبَباً لِلْمَزِيدِ عِنْدَهُ.

## مباحث في الأيمان

### ١ - لا يجوز في الإسلام الحلف بغير الله تعالى وأسمائه وصفاته

قال ﷺ: «من كان حالفاً فلا يحلف إلا بالله»<sup>(١)</sup> رواه الشيخان في صحيحيهما من حديث ابن عمر. ورويا عنه أيضاً أن النبي ﷺ سمع عمر وهو يحلف بأبيه فقال: «إن الله ينهاكم أن تحلفوا بأبائكم، فمن كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت»<sup>(٢)</sup> وروى أحمد والنسائي وصححه وابن ماجه عن قتيلة بنت صيفي أن يهودياً أتى النبي ﷺ فقال: إنكم تنددون (أي تتخذون لله أنداداً) وأنكم تشركون - وتقولون: ما شاء وشئت، وتقولون: والكعبة. فأمرهم النبي ﷺ إذا أرادوا أن يحلفوا أن يقولوا ورب الكعبة، ويقول أحدهم: ما شاء الله ثم شئت<sup>(٣)</sup>. أي لبيان أن مشيئة العبد تابعة لمشيئة

(١) أخرجه البخاري في مناقب الأنصار باب ٢٦، والأدب باب ٧٤، والأيمان باب ٤، والتوحيد باب ١٣، ومسلم في الأيمان حديث ٥، وأبو داود في الأيمان باب ٤، والترمذي في النذور باب ٩، والنسائي في الأيمان باب ٤، وابن ماجه في الكفارات باب ٢، والدارمي في النذور باب ٦، ومالك في النذور حديث ١٤، وأحمد في المسند ٤٧/١، ١١/٢، ٣٤، ٦٧، ٦٩، ٨٧، ٩٨، ١٢٥، ١٤٢، ٤٨٧/٣.

(٢) أخرجه البخاري في الشهادات باب ٢٦، والأدب باب ٧٤، والأيمان باب ٤، ومسلم في الأيمان حديث ٢، والدارمي في النذور باب ٦، ومالك في النذور حديث ١٤، وأحمد في المسند ٧/٢، ١١.

(٣) أخرجه النسائي في الأيمان باب ٩.



الرب، وكان ذلك من عادة بعض الناس في الخطاب وليس المراد أنه كان مشروعاً ثم نهى عنه لقول اليهودي.

وروى أبو داود والترمذي وحسنه والحاكم وصححه من حديث ابن عمر مرفوعاً «من حلف بغير الله فقد كفر»<sup>(١)</sup> ورواه أحمد بلفظ: فقد أشرك. وروي بهما. وروى أحمد والبخاري وأصحاب السنن عن ابن عمر قال: كان أكثر ما يحلف به النبي ﷺ يحلف «لا ومقلب القلوب»<sup>(٢)</sup> وثبت في الصحيحين الحلف بعزة الله تعالى<sup>(٣)</sup>. فإذا لا فرق بين صفات الذات وصفات الأفعال.

وحكى الحافظ ابن عبد البر الإجماع على عدم جواز الحلف بغير الله تعالى. قالوا ومراده به ما يشمل القول بالكراهة، إذ اختلف الفقهاء في حكمه فقبل حرام وقيل مكروه تحريماً وقيل تنزيهاً. وفصل بعضهم ففرق بين من يحلف بالشئ معظماً له كتعظيم الله تعالى أو دون تعظيمه، وبين من يأتي بصيغة القسم لتأكيد الكلام على أسلوب العرب، فالأول المحرم بل هو الذي يصح أن يحمل عليه حديث «فقد كفر» كالذين يحلفون بمن يعتقدون عظمتهم من الصالحين ويلتزمون البر بقسمهم بهم ويخافون عاقبة الحنث. ومن هؤلاء من يحلف بالله كاذباً ولا يحلف بالبدوي ولا بالمتبولي وأمثالهما كاذباً. والثاني حرام، والثالث منه المكروه وهو ما فيه شبهة تعظيم ديني، ومنه المباح وهو ما ليس فيه ذلك. وقد سئلنا عن حكم الحلف بغير الله فأفتينا بما نصه (ص ٨٥٨ من مجلد المنار السادس عشر).

صح في الأحاديث المتفق عليها أن النبي ﷺ نهى عن الحلف بغير الله. ونقل الحافظ ابن عبد البر الإجماع على عدم جوازه قال بعضهم: أراد بعدم الجواز ما يشمل التحريم والكراهة فإن بعض العلماء قال إن النهي للتحريم وبعضهم قال إنه للكراهة. وبعضهم فصل فقالوا: إذا تضمن الحلف تعظيم المحلوف به كما يعظم الله تعالى كان حراماً وإلا كان مكروهاً. أقول وكان الأظهر أن يقال إن المحرم أن يحلف بغير الله تعالى حلفاً يلتزم به فعل ما حلف عليه والبر به، لأن الشرع جعل هذا الالتزام خاصاً بالحلف به أي بأسمائه وصفاته، فمن خالفه كان شارعاً لشيء لم يأذن به الله. وبهذا يفرق بين اليمين الحقيقي وبين ما يجيء بصيغة القسم من تأكيد الكلام وهو من

(١) أخرجه الترمذي في النذور باب ٩، والنسائي في الأيمان باب ٤، وابن ماجه في الكفارات باب ٢، وأحمد في المسند ٤٧/١، ٣٤/٢، ٦٧، ٦٩، ٨٧، ٩٨، ١٢٥، ١٤٢.

(٢) أخرجه البخاري في الأيمان باب ١١، والقدر باب ١٤، والترمذي في النذور باب ١٣، والنسائي في الأيمان باب ١، وابن ماجه في الكفارات باب ١، والدارمي في النذور باب ١٢، ومالك في النذور حديث ١٥، وأحمد في المسند ٢٦/٢، ٦٧، ٦٨، ١٢٧، ١١٢/٣، ٢٥٧.

(٣) أخرجه البخاري في التوحيد باب ٧، والأيمان باب ١٢.



أساليب اللغة. وقد قالوا بمثل هذه التفرقة في الجواب عن قول النبي ﷺ للأعرابي «أفلح وأبيه إن صدق»<sup>(١)</sup> فقد ذكروا له عدة أجوبة منها نحو ما ذكرناه، قال البيهقي إن ذلك كان يقع من العرب ويجري على ألسنتهم من دون قصد للقسم، والنهي إنما ورد في حق من قصد حقيقة الحلف. قال النووي في هذا الجواب: إنه هو الجواب المرضي. وأجاب بعضهم بقوله إن القسم كان يجري في كلامهم على وجهين للتعظيم وللتأكيد والنهي إنما وقع عن الأول. وأقول إن هذا عندي بمعنى قول البيهقي، وقيل إنه نسخ، وقيل إنه خصوصية للنبي ﷺ وقد ردوهما. والظاهر أن ما كان من حلف قريش بأبائها كان يقصد به التعظيم والتزام ما حلف عليه، ولذلك كان من أسباب النهي، وإلا فلأنهم مشركون غالباً.

روى أحمد والشيخان في صحيحهما عن ابن عمر أن النبي ﷺ سمع عمر وهو يحلف بأبيه فقال: «إن الله ينهاكم أن تحلفوا بأبائكم فمن كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت»<sup>(٢)</sup> وفي لفظ «من كان حالفاً فلا يحلف إلا بالله - فكانت قريش تحلف بأبائها فقال - لا تحلفوا بأبائكم»<sup>(٣)</sup> رواه مسلم والنسائي. وروى الشيخان عنه أيضاً «من كان حالفاً فلا يحلف إلا بالله»<sup>(٤)</sup> رفعه إلى النبي ﷺ وهو حصر، وفي معناه حديث أبي هريرة عند أبي داود والنسائي وابن حبان والبيهقي مرفوعاً «لا تحلفوا إلا بالله ولا تحلفوا إلا وأنتم صادقون»<sup>(٥)</sup>.

فهذه الأحاديث الصحيحة ولا سيما ما ورد بصيغة الحصر منها صريحة في حظر الحلف بغير الله تعالى ويدخل النبي ﷺ في عموم «غير الله تعالى» والكعبة وسائر ما هو معظم شرعاً تعظيماً يليق به، ولا يجوز أن يعظم شيء كما يعظم الله عز وجل، ولا سيما التعظيم الذي يترتب عليه أحكام شرعية، ولقد كان غلو الناس في أنبيائهم والصالحين منهم سبباً لهدم الدين من أساسه واستبدال الوثنية به. ونسأل الله الاعتدال في جميع الأقوال والأفعال اهـ.

## ٢ - جواز الحنث للمصلحة الراجحة والتكفير قبله

روى أحمد والشيخان في صحيحيهما عن عبد الرحمن بن سمرة قال: قال

(١) أخرجه البخاري في الإيمان باب ٣، والصوم باب ١، والشهادات باب ٢٦، والحيل باب ٣، ومسلم في الإيمان حديث ٨، ٩، وأبو داود في الصلاة باب ١، والنسائي في الصلاة باب ٤، والصيام باب ١، والإيمان باب ٢٣، والدارمي في الصلاة باب ٢٠٨، ومالك في السفر حديث ٩٤، وأحمد في المسند ١/١٦٢.

(٢) تقدم الحديث قبل قليل مع تخريجه. (٣) تقدم الحديث مع تخريجه.

(٤) تقدم الحديث مع تخريجه. (٥) أخرجه النسائي في الإيمان باب ٦.



رسول الله ﷺ: «إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيراً منها فأت الذي هو خير وكفر عن يمينك»<sup>(١)</sup> - وفي لفظ - «فكفر عن يمينك وأت الذي هو خير» وفي لفظ عند أبي داود والنسائي وصححه الحافظ ابن حجر في بلوغ المرام «فكفر عن يمينك ثم أت الذي هو خير»<sup>(٢)</sup> وروى أحمد ومسلم والنسائي وابن ماجه عن عدي بن حاتم، وأحمد ومسلم والترمذي عن أبي هريرة ما هو بمعنى حديث عبد الرحمن بن سمرة، وفي بعض رواياتهم تقديم الأمر بالكفارة وفي بعضها تأخيرها، فدل ذلك على جواز الأمرين. ورواية أبي داود والنسائي «فكفر عن يمينك ثم أت الذي هو خير»<sup>(٣)</sup> نص في جواز التأخير بل ظاهرها وجوبه، قال بعضهم لولا الإجماع المنقول على جواز تأخير الكفارة لتعين القول بوجوبه عملاً بظاهر هذا الحديث.

ومن أراد الحنث اختياراً لما هو خير مما حلف عليه أو مطلقاً وقدم الكفارة كان بشروعه في الحنث غير شارع في إثم لأنه بتقديم الكفارة عنه صار مباحاً له، ومن قدم الحنث كان شارعاً في معصية وقد يموت قبل أن يتمكن من الكفارة، ولعل هذه هي حكمة إرشاد الحديث إلى تقديم الكفارة، وبهذه الحكمة تبطل الفلسفة المتكلفة التي تعلق بها مانعوا التقديم.

وينقسم الحلف باعتبار المحلوف عليه إلى أقسام ١ - أن يحلف على فعل واجب أو ترك حرام، فهذا تأكيد لما كلفه الله إياه فيحرم الحنث ويكون إثمه مضاعفاً.  
٢ - أن يحلف على ترك واجب أو فعل محرم، فهذا يجب عليه الحنث. لأن يمينه معصية، ومنه الحلف على إيذاء الوالدين وعقوقهما أو منع ذي حق حقه الواجب له.

٣ - أن يحلف على فعل مندوب أو ترك مكروه، فهذا طاعة فيندب له الوفاء ويكره الحنث. كذا قال بعضهم والظاهر وجوب الوفاء كما قالوا في النذر.  
٤ - أن يحلف على ترك مندوب أو فعل مكروه، فيستحب له الحنث ويكره التمادي، كذا قالوا، وظاهر الحديث وجوب الكفارة أو الحنث مطلقاً وبالتفصيل الآتي فيما بعده.

٥ - أن يحلف على ترك مباح وقد اختلفوا فيه. قال الشوكاني فإن كان يتجاذبه رجحان الفعل أو الترك كما لو حلف لا يأكل طيباً ولا يلبس ناعماً ففيه عند الشافعية

(١) أخرجه البخاري في الإيمان باب ١، ٨٣، والكفارات باب ١٠، ومسلم في الإيمان حديث ١٩، وأحمد في المسند ٦١/٥، ٦٢، ٦٣.

(٢) أخرجه أبو داود في الإيمان باب ١٢، والنسائي في الإيمان باب ١٥.

(٣) أخرجه أبو داود في الإيمان باب ١٤، والنسائي في الإيمان باب ١٦.



خلاف، وقال ابن الصباغ - ورجحه المتأخرون: أن ذلك يختلف باختلاف الأحوال . وإن كان مستوي الطرفين فالأصح أن التماذي أولى (أي من الحنث) لأنه قال أي في الحديث السابق «فليات الذي هو خير» الخ اهـ .

أقول: وقد غفلوا عن نهي القرآن عن تحريم الطيبات مطلقاً، وأن آية كفارة الأيمان وردت في هذا السياق، والظاهر أن الحنث واجب إذا حلف على ترك جنس من المباح كالطيب من الطعام، دون ما إذا حلف على ترك طعام معين كالطعام الذي في هذه الصفحة مثلاً، فإن الأول من قبيل التشريع بتحريم ما أحل الله كما فعلت الجاهلية في تحريم بعض الطيبات، وكفر بنعم الله . والثاني أمر عارض لا يشبه التشريع فإن كان في الحنث فائدة كمجاملة الضيف أو إدخال السرور على الأهل فالظاهر استحباب الحنث كما فعل عبد الله بن رواحة في تحريمه الطعام ثم أكله منه لأجل الضيف كما تقدم في تفسير الآية السابقة . وقد عاتب الله تعالى نبيه على تحريم ما أحل له في واقعة معلومة وامتن عليه وعلى المؤمنين بأنه فرض لهم تحلة أيمانهم كما هو مبين في أول سورة التحريم . وكل ما يدل على تحريم الحلال يسمى يمينا ومثله النذر الذي يلتزم به فعل شيء أو تركه .

### ٣ - أقسام الأيمان بحسب صيغتها وأحكامها

راجعت بعد كتابة ما تقدم فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية فرأيت فيها مباحث وقواعد في الأيمان مفصلة أحسن تفصيل في عدة مواضع . ومن أخصرها قوله - وهي المسألة الخامسة عشرة من الجزء الثاني (ص ٨٥) :-

«قال شيخ الإسلام: إذا حلف الرجل يمينا من الأيمان فالأيمان ثلاثة أقسام أحدها: ما ليس من أيمان المسلمين وهو الحلف بالمخلوقات كالكعبة والملائكة والمشايخ والملوك والآباء وتربتهم ونحو ذلك، فهذه يمين غير منعقدة ولا كفارة فيها باتفاق العلماء بل هي منهي عنها باتفاق أهل العلم، والنهي نهى تحريم في أصح قوليه، ففي الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت»<sup>(١)</sup> - وقال - إن الله ينهاكم أن تحلفوا بأبائكم<sup>(٢)</sup> . وفي السنن عنه أنه قال: «من حلف بغير الله فقد أشرك»<sup>(٣)</sup> .

والثاني: اليمين بالله تعالى كقوله: والله لأفعلن . فهذه يمين منعقدة فيها الكفارة إذا حنث فيها باتفاق المسلمين .

والثالث: أيمان المسلمين التي هي في معنى الحلف بالله مقصود الحالف بها

(١) تقدم الحديث مع تخريجه . (٢) تقدم الحديث مع تخريجه . (٣) تقدم الحديث مع تخريجه .



تعظيم الخالق لا الحلف بالمخلوقات كالحلف بالنذر والحرام والطلاق والعتاق كقوله : إن فعلت كذا فعلي صيام شهر أو الحج إلى بيت الله ، أو : الحل عليّ حرام لا أفعل كذا ، أو إن فعلت كذا فكل ما أملكه حرام ، أو الطلاق يلزمني لأفعلن كذا أو لا أفعله ، أو إن فعلته فنسائي طوالق وعبيدي أحرار وكل ما أملكه صدقة ونحو ذلك ، فهذه الأيمان للعلماء فيها ثلاثة أقوال - قيل إذا حنث لزمه ما علقه وحلف به - وقيل لا يلزمه شيء - وقيل يلزمه كفارة يمين . ومنهم من قال الحلف بالنذر يجرئه فيه الكفارة ، والحلف بالطلاق والعتاق يلزمه ما حلف به .

وأظهر الأقوال - وهو القول الموافق للأقوال الثابتة عن الصحابة وعليه يدل الكتاب والسنة والاعتبار - أنه يجرئه كفارة يمين في جميع أيمان المسلمين كما قال الله تعالى : ﴿ ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم ﴾ [المائدة : ٨٩] وقال تعالى : ﴿ قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم ﴾ [التحریم : ٢] وثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال « من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه » فإذا قال الحل علي حرام لا أفعل كذا ، أو الطلاق يلزمني لا أفعل كذا ، أو إن فعلت كذا فعلي الحج أو مالي صدقة ، أجزاء في ذلك كفارة يمين ، فإن كفر كفارة الظهار فهو أحسن .

وكفارة اليمين يخير فيها بين العتق أو إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم . وإذا أطعمهم أطعم كل واحد جارية من الجرايات المعروفة في بلده مثل أن يطعم ثمان أواق أو تسع أواق بالشامي ويطعم مع ذلك إدامها كما جرت عادة أهل الشام في إعطاء الجرايات خبزاً وإداماً ، وإذا كفر يمينه لم يقع به الطلاق . وأما إذا قصد إيقاع الطلاق على الوجه الشرعي مثل أن ينجز الطلاق فيطلقها واحدة في طهر لم يصبها فيه فهذا يقع به الطلاق باتفاق العلماء ، وكذلك إذا علق الطلاق بصفة يقصد إيقاع الطلاق عندها ، مثل أن يكون مريداً للطلاق إذا فعلت أمراً من الأمور فيقول لها : إن فعلته فأنت طالق ، قصده أن يطلقها إذا فعلته ، فهذا يقع به الطلاق عند السلف وجماهير الخلف ، بخلاف من قصده أن ينهها ويخرجها باليمين ولو فعلت ذلك الذي يكرهه لم ينجز (لعله لم يرد) أن يطلقها بل هو مريد لها وإن فعلته ، ولكنه قصد اليمين لمنعها عن الفعل لا مريداً أن يقع الطلاق إن فعلته ، فهذا حلف لا يقع به الطلاق في أظهر قولي العلماء من السلف والخلف بل يجرئه كفارة يمين كما تقدم اهـ .

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

هذه المسألة مبسطة في المسألة الثالثة عشرة من الجزء الثاني من فتاوى ابن تيمية . وملخصها أن بعض العلماء جعل مقدار ما يطعم كل مسكين مقدراً بالشرع وبعضهم جعله مقدراً بالعرف . واختلف الذين رأوا أن يقدر بالشرع فقال بعضهم ،



ومنهم أبو حنيفة: يطعم كل مسكين صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير أو نصف صاع من بر، وقال بعضهم ومنهم أحمد يطعم كل واحد نصف صاع من تمر أو شعير أو ربع صاع من بر، وقال بعضهم ومنهم الشافعي يكفي لكل مسكين مد واحد من أي نوع من هذه الأنواع. أقول والصاع أربعة أمداد (والمد حفنة من كفي رجل معتدل) فالشافعي. يوجب نصف ما أوجبه أحمد وهذا يوجب نصف ما أوجبه أبو حنيفة، وسبب ذلك أنه لم يرد نص شرعي في تحديد ذلك كما علمت، وإنما استنبط من الآثار والعمل المروي عن بعض الصحابة والتابعين.

قال: «والقول الثاني إن ذلك مقدر بالعرف لا بالشرع فيطعم أهل كل بلد من أوسط ما يطعمون أهلهم قدرأ ونوعاً. وهذا معنى قول إسماعيل بن إسحاق كان مالك يرى في كفارة اليمين إن المد يجزىء في المدينة. قال مالك: وأما البلدان فإن لهم عيشاً غير عيشنا فأرى أن يكفروا بالوسط من عيشهم لقوله تعالى: ﴿من أوسط ما تطعمون أهليكم﴾ وهو مذهب داود وأصحابه مطلقاً.

«والمنقول عن أكثر الصحابة والتابعين هذا القول، ولهذا كانوا يقولون الأوسط: خبز ولبن، خبز وسمن، خبز وتمر، والأعلى خبز ولحم. وقد بسطنا الآثار عنهم في غير هذا الموضوع، وبيننا أن هذا القول هو الذي يدل عليه الكتاب والسنة والاعتبار، وهو قياس مذهب أحمد وأصوله، فإن أصله إن ما لم يقدره الشارع فإنه يرجع فيه إلى العرف. وهذا لم يقدره الشارع فيرجع فيه إلى العرف، لاسيما مع قوله تعالى: ﴿من أوسط ما تطعمون أهليكم﴾ فإن أحمد لم يقدر طعام المرأة والولد ولا المملوك، ولا يقدر أجره الأجير المستخدم بطعامه وكسوته في ظاهر مذهبه، ولا يقدر الضيافة الواجبة عنده قولاً واحداً.. ولا يقدر الجزية في أظهر القولين ولا الخراج الخ.

ثم ذكر الخلاف في الأدام وبين أن الصحيح وجوبه على من يطعمه أهله، وأن العبرة بالعرف في كل حال من أحوال الرخص والغلاء والإعسار والإيسار والصف والشتاء وغير ذلك، وذكر أن من جمع عشرة مساكين وعشاهم خبزاً أو أدماً من أوسط ما يطعم أهله أجزاء ذلك عند أكثر السلف، وهو مذهب أبي حنيفة ومالك وأحمد في إحدى الروايتين، وهو أظهر القولين في الدليل فإن الله أمر بالإطعام ولم يوجب التملك. ورد ما احتج به على وجوب التملك بأن الشرع أوجب الإطعام لا التملك ولا التصرف، ولم يقدر للمسكين مقداراً معيناً فيقال إنه ربما لم يستوفه في عشائه، وإنما أوجب الله التملك في صدقة الزكاة لأنه ذكرها بلام الملك إلا ما كان في الرقاب وفي سبيل الله. وإذا ملك المسكين مداً من البر أو غيره فربما باعه واشترى بثمنه شيئاً لا يؤكل فلا يكون المكفر مطعماً له كما أمره الله تعالى. اهـ بالمعنى.



## ٥ - أمر الأيمان يبني على العرف والنية

أمر الأيمان مبني على العرف العام بين الناس بالإجماع لا على مدلولات اللغة واصطلاحات الشرع فمن حلف لا يأكل لحماً فأكل سمكاً لا يحنث وإن سماه الله لحماً طرياً إلا أن نواه أو كان يدخل في عموم اللحم في عرف قومه، ومن حلف على شيء ونوى معنى مجازياً غير الظاهر فالعبرة بنيته لا بلفظه. وأما من يحلفه غيره يميناً على شيء فالعبرة بنية المحلف لا الحالف، وإلا لم يكن للأيمان في التقاضي فائدة.

روى أحمد ومسلم والترمذي وابن ماجه عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ «يمينك على ما يصدقك به صاحبك»<sup>(١)</sup> وفي لفظ لمسلم وابن ماجه «اليمين على نية المستحلف»<sup>(٢)</sup> وقد خصه بعضهم بكون المحلف هو الحاكم، ولفظ «صاحبك» في الحديث يرد هذا التخصيص، وقال بعضهم الحاكم أو الغريم، وقد حكى القاضي عياض الإجماع على أن الحالف من غير استحلاف ومن غير تعلق حق بيمينه له نيته ويقبل قوله. وأما إذا كان لغيره حق عليه فلا خلاف أنه يحكم عليه بظاهر يمينه، سواء حلف متبرعاً أو باستحلاف غيره له. وظاهر هذا أنه لا فرق بين الحقوق الشخصية الخاصة والحقوق العامة المتعلقة بمصلحة الأمة والملة، وأن المستحلف الظالم الذي لا حق له إذا أكره امرأ على الحلف بأنه ينصره ويعينه على ظلمه وورث الحالف ونوى غير الظاهر فله العمل بنيته. فاسم الله لا يجعل وسيلة للظلم والإجرام، ولا مانعاً من البر والتقوى والإصلاح.

واليمين الغموس والصابرة التي هضم بها الحق أو يقصد بها الخيانة والغش، لا يكفرها عتق ولا صدقة ولا صيام، بل لا بد من التوبة وأداء الحقوق والاستقامة. قال تعالى: ﴿ولا تتخذوا أيمانكم دخلاً بينكم فتزل قدمٌ بعد ثبوتها وتذوقوا السوء بما صددتم عن سبيل الله ولكم عذاب عظيم﴾ [النحل: ٩٤] وقال النبي ﷺ «من حلف على يمين صبر - وفي رواية زيادة: وهو فيها فاجر - يقطع بها مال امرئ مسلم لقي الله وهو عليه غضبان»<sup>(٣)</sup> رواه الشيخان وغيرهما، قال شراح الحديث: أو مال ذمي ونحوه. وهذا مجمع عليه بين المسلمين. وفي الإطلاق حديث أبي هريرة مرفوعاً عند

(١) أخرجه مسلم في الأيمان حديث ٢٠، وأبو داود في الأيمان باب ٧، والترمذي في الأحكام باب ١٩،

وابن ماجه في الكفارات باب ١٤، وأحمد في المسند ٢/٢٢٨، ٣٣١.

(٢) أخرجه مسلم في الأيمان حديث ٢١، وابن ماجه في الكفارات باب ١٤.

(٣) أخرجه البخاري في الأيمان باب ١٧، ١١، وتفسير سورة ٣، باب ٣، والأحكام باب ٣٠، ومسلم

في الإيمان حديث ١٧٦، ٢٢٠، والترمذي في تفسير سورة ٤، باب ٦.



أحمد وأبي الشيخ «خمس ليس لهن كفارة: الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وبهت مؤمن ويمين صابرة يقطع بها مالا بغير حق»<sup>(١)</sup>.

﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَذْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴿٩١﴾ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَحْذَرُوا فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَيَّ رَسُولًا الْبَلِّغُ الْمُبِينُ ﴿٩٢﴾ لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَءَامَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿٩٣﴾﴾

تقدم في تفسير آية البقرة (٢: ٢١٩ يسألونك عن الخمر والميسر) أن الله تعالى حرم الخمر بالتدرج وصدرنا الكلام هنالك بحديث أبي هريرة عند الإمام أحمد في ذلك كما رواه السيوطي في أسباب النزول مختصراً. وروي في سبب نزول آيات المائدة أن سعد بن أبي وقاص (رض) قال: في نزل تحريم الخمر - صنع رجل من الأنصار طعاماً فدعانا فاتاه ناس فأكلوا وشربوا حتى انتشوا من الخمر وذلك قبل تحريم الخمر، فتفاخروا فقالت الأنصار: الأنصار خير. وقالت قريش: قريش خير. فاهوى رجل بلحي جزور<sup>(٢)</sup> فضرب على أنفي ففزره - فكان سعد مفزور الأنف - قال فأتيت النبي ﷺ فذكرت له ذلك فنزلت هذه الآية: ﴿يا أيها الذي آمنوا إنما الخمر والميسر﴾ الآية رواه ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه وابن النحاس في ناسخه، وروى الطبراني عنه أنه نادى رجلاً فعارضه فعربده عليه فشجه فنزلت الآيات في ذلك.

وعن ابن عباس قال: إنما نزل تحريم الخمر في قبيلتين من قبائل الأنصار: شربوا فلما أن ثمل القوم عبث بعضهم ببعض، فلما أن صحوا جعل يرى الرجل منهم الأثر بوجهه وبرأسه ولحيته فيقول: صنع بي هذا أخي فلان - وكانوا إخوة ليس في قلوبهم ضغائن - والله لو كان رؤوفاً رحيماً ما صنع بي هذا. حتى وقعت الضغائن في قلوبهم فأنزل الله هذه الآية ﴿يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر - إلى قوله - فهل أنتم منتهون﴾ فقال ناس من المتكلفين: هي رجس وهي في بطن فلان قتل يوم بدر، وفي بطن فلان قتل يوم أحد؟ فأنزل الله ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا﴾ رواه عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وأبو الشيخ والحاكم وصححه وابن مردويه والبيهقي.

(١) أخرجه أحمد في المسند ٣٦٢/٢.

(٢) اللحي، بفتح فسكون: منبت الأسنان، والجزور: ما يجزر من النعم أي يذبح ويجزأ. أي ضربه بفك رأس الجزور، وفي رواية طويله عند ابن جرير أنه لحي بعير.



وفي مسند أحمد وسنن أبي داود والنسائي والترمذي أن عمر كان يدعو الله تعالى: اللهم بين لنا في الخمر بياناً شافياً. فلما نزلت آية البقرة قرأها عليه النبي ﷺ فظل على دعائه، وكذلك لما نزلت آية النساء. فلما نزلت آية المائدة دعي فقرئت عليه. فلما بلغ قول الله تعالى ﴿فهل أنتم متتهون﴾ قال انتهينا انتهينا<sup>(١)</sup>.

والحكمة في تحريم الخمر بالتدرج أن الناس كانوا مفتونين بها حتى أنها لو حرمت في أول الإسلام لكان تحريمها صارفاً لكثير من المدمنين لها عن الإسلام بل عن النظر الصحيح المؤدي إلى الاهتداء به لأنهم حينئذ ينظرون إليه بعين السخط فيرونه بغير صورته الجميلة، فكان من لطف الله تعالى وبإلحاح حكمته أن ذكرها في سورة البقرة بما يدل على تحريمها دلالة ظنية فيها مجال للاجتهد لتركها من لم تتمكن فنتتها من نفسها (راجع ج ٢) وذكرها في سورة النساء بما يقتضي تحريمها في الأوقات القريبة من وقت الصلاة، إذ نهى عن قرب الصلاة في حال السكر. فلم يبق للمصرّ على شربها إلا الاغتياق بعد صلاة العشاء وضرره قليل. وكذا الصبح من بعد صلاة الفجر لمن لا عمل له ولا يخشى أن يمتد سكره إلى وقت الظهر، وقليل ما هم. وكان شيخنا يرى أن آية النساء نزلت قبل آية البقرة. ثم تركهم الله تعالى على هذه الحال زمناً قوياً فيه الدين، ورسخ اليقين، وكثرت الوقائع التي ظهرت لهم بها إثم الخمر وضررها، ومنه كل ما ذكر في سبب نزول هذه الآيات.

أخرج ابن المنذر عن سعيد بن جبيرة قال: لما نزلت في البقرة ﴿يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس﴾ [البقرة: ٢١٩] شربها قوم لقوله «منافع للناس» وتركها قوم لقوله «إثم كبير» منهم عثمان بن مظعون. حتى نزلت الآية التي في النساء ﴿لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى﴾ [النساء: ٤٣] فتركها قوم وشربها قوم يتركونها بالنهار حين الصلاة ويشربونها بالليل، حتى نزلت الآية التي في المائدة ﴿إنما الخمر والميسر﴾ الآية قال عمر: أقرنت بالميسر والأنصاب والأزلام؟ بعداً لك وسحقاً. فتركها الناس، ووقع في صدور أناس من الناس منها، فجعل قوم يمر (؟) بالراوية من الخمر فتخرق فيمر بها أصحابها فيقولون: قد كنا نكرمك عن هذا المصرع. وقالوا ما حرم علينا شيء أشد من الخمر، حتى جعل الرجل يلقي صاحبه فيقول: إن في نفسي شيئاً. فيقول صاحبه: لعلك تذكر الخمر فيقول نعم، فيقول إن في نفسي مثل ما في نفسك، حتى ذكر ذلك قوم واجتمعوا فيه فقالوا: كيف نتكلم ورسول الله ﷺ شاهد (أي حاضر) وخافوا أن ينزل فيهم (أي قرآن) فأتوا رسول الله ﷺ وقد أعدوا له حجة فقالوا: رأيت حمزة بن عبد المطلب ومصعب بن عمير وعبد

(١) أخرجه أبو داود في الأشربة باب ١، والترمذي في تفسير سورة ٥، باب ٨، ٩، وأحمد في المسند



الله بن جحش . أليسوا في الجنة؟ قال «بلى» قالوا: أليسوا قد مضوا وهم يشربون الخمر؟ فحرم علينا شيء دخلوا الجنة وهم يشربونه؟ فقال قد سمع الله ما قلتُم فإن شاء أجابكم» فأنزل الله ﴿إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون﴾؟ فقالوا انتهيينا . ونزل في الذين ذكروا حمزة وأصحابه ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا﴾ [المائدة: ٩٣] الآية، ولأصحاب التفسير المأثور روايات أخرى في سبب النزول وما كان من اجتهاد بعض الصحابة في آيتي البقرة والنساء . وقد بينا وجهه في تفسير آية البقرة . ومنه حديث لأبي هريرة وآثار سيأتي بعضها في سياق تفسير الآيات : ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا لَقِئْتُمُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَصَابُ وَالْأَذْلَمُ يَجَسُّ مِنَّ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ (الخمر) كل شراب مسكر، وهذه التسمية لغوية وشرعية . وقيل شرعية فقط . وهو قول ضعيف، وقيل أن الخمر ما اعتصر من ماء العنب إذا اشتد . وهذا أضعف مما قبله ولا دليل على هذا الحصر من اللغة ولا من الشرع، وقد بينا ذلك في تفسير آية البقرة (ج ٢) .

ومن أحسن ما رد به على أصحاب هذا القول وأحضره قول القرطبي : الأحاديث الواردة عن أنس وغيره على صحتها وكثرتها تبطل مذهب الكوفيين القائلين بأن الخمر لا يكون إلا من العنب، وما كان من غيره لا يسمى خمراً ولا يتناوله اسم الخمر . وهو قول مخالف للغة العرب وللسنة الصحيحة وللصحابة، لأنهم لما نزل تحريم الخمر فهموا من الأمر بالاجتناب تحريم كل ما يسكر ولم يفرقوا بين ما يتخذ من العنب وبين ما يتخذ من غيره، بل سوا بينهما وحرما كل ما يسكر نوعه ولم يتوقفوا ولم يستفصلوا ولم يشكل عليهم شيء من ذلك . بل بادروا إلى إتلاف ما كان من غير عصير العنب، وهم أهل اللسان، وبلغتهم نزل القرآن، فلو كان عندهم تردد لتوقفوا عن الإراقة حتى يستفصلوا ويتحققوا التحريم . وقد أخرج أحمد في مسنده عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال : «من الحنطة خمر ومن الشعير خمر ومن التمر خمر ومن الزبيب خمر ومن العسل خمر»<sup>(١)</sup> وروي أيضاً أنه خطب عمر على المنبر وقال : ألا أن الخمر قد حرمت وهي من خمسة من العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير، والخمر ما خامر العقل<sup>(٢)</sup> - وهو في الصحيحين وغيرهم - وهو (أي عمر) من أهل اللغة اهـ .

وقد تعقب هذا بعضهم بأنه يحتمل أن يكون بياناً للإسلام الشرعي لا اللغوي، وهذا التعقيب ضعيف ولا يغني عن الحنفية شيئاً، لأنهم لا يقولون إن المسكر من غير

(١) أخرجه أحمد في المسند ١١٨/٢ ، ٢٦٧/٤ ، ٢٧٣ .

(٢) أخرجه البخاري في تفسير سورة ٥ ، باب ١٠ ، والأشربة باب ٢ ، ٥ ، ومسلم في التفسير حديث ٣٢ ، ٣٣ ، وأبو داود في الأشربة باب ١ ، ٤ ، والترمذي في الأشربة باب ٨ ، والنسائي في الأشربة باب ٢٠ ، وابن ماجه في الأشربة باب ٥ ، وأحمد في المسند ١١٢/٣ ، ٢٦٧/٤ .



عصير العنب خمر داخل في عموم الآية شرعاً. ووجه ضعفه أن لفظ الخمر ليس اسماً لعمل شرعي لم يكن معروفاً قبل الشرع فلما جاء به الشرع أطلق عليه كلمة من اللغة تتناوله بطريق المجاز، بل هو اسم لنوع من الشراب يمتاز عن سائر الأشربة بالإسكار. وهذه التسمية معروفة عنهم قبل نزول ما نزل من الآيات في الخمر. وقد نزلت آية البقرة جواباً عن سؤال سألوه عن الخمر، ولم يقل أحد من مفسري السلف ولا الخلف ولا خطر على بال أحد أنهم سألوه ﷺ عن خمر عصير العنب خاصة، وأنها هي المقصودة بالجواب بأن فيها إثماً كبيراً ومنافع للناس، وإن غيرها ألحق بها في التحريم بطريق القياس، أو بتفسير النبي والصحابة للخمر الشرعية.

وقد بينا فيما أوردناه آنفاً من أسباب النزول أنه لم يشق عليهم تحريم شيء كما شق عليهم تحريم الخمر، وإن بعضهم كان يود لو يجد مخرجاً من تحريمها كما وجد المخرج من آية البقرة الدالة على تحريم الخمر بتسميتها إثماً مع تصريح القرآن قبل ذلك بتحريم الإثم، ولأجله تركها بعضهم، وتفصي منه آخرون بتخصيص الإثم بما كان ضرراً محضاً لا منفعة فيه، والنص قد أثبت أن في الخمر منافع. وقد أهرقوا ما كان عندهم من الخمر عند الجزم بالنهي عنها كما رأيت وكما ترى بعد، وقلما كان يوجد عندهم من خمر العنب شيء. فلو كان مسمى الخمر في لغتهم ما كان مسكراً من عصير العنب فقط لما بادروا إلى إهراق ما كان عندهم.

روى البخاري في صحيحه عن ابن عمر أنه قال: نزل تحريم الخمر وإن بالمدينة يومئذ لخمسة أشربة ما فيها من شراب العنب شيء<sup>(١)</sup>. وروى أحمد والبخاري ومسلم في صحيحهما عن أنس قال: كنت أسقي أبا عبيدة بن الجراح وأبي بن كعب وسهيل ابن بيضاء ونفر من أصحابه عند أبي طلحة (هو زوج أم أنس) حتى كاد الشراب يأخذ منهم فأتى آت من المسلمين فقال: أما شعرتم أن الخمر قد حرمت؟ فقالوا حتى ننظر ونسأل. فقالوا يا أنس أسكب ما بقي في إنائك، فوالله ما عادوا فيها، وما هي إلا التمر والبسر، وهي خمرهم يومئذ<sup>(٢)</sup>. هذا لفظ أحمد. وزاد أنس في رواية أخرى أبا دجانة ومعاذ بن جبل في رهط من الأنصار. وفي روايات الصحيحين أنه كان يسقيهم الفضيخ<sup>(٣)</sup>، وهو شراب البسر والتمر يفضخان أي يشدخان وينبذان في الماء، فإذا اشتد واختمر كان خمراً، وكان هذا أكثر خمر المدينة كما صرح به أنس. وفي رواية

(١) أخرجه البخاري في تفسير سورة ٥، باب ١٠.

(٢) أخرجه أحمد في المسند ٣/١٨١، والبخاري في الأشربة باب ٢، ٣، ومسلم في الأشربة حديث ٣، ٦.

(٣) أخرجه البخاري في الأشربة باب ٢١، ومسلم في الأشربة حديث ٩، والفضيخ: كسر الشيء الأجوف والشدخ كسر الشيء الرطب والأجوف وبابهما منع.



لمسلم عنه: كنت ساقى القوم يوم حرمت الخمر في بيت أبي طلحة - وما شرابهم إلا الفضيخ البسر والتمر - فإذا مناد ينادي، فقال اخرج فانظر، فخرجت فإذا مناد ينادي: ألا أن الخمر قد حرمت. قال فجرت في سكك المدينة. فقال أبو طلحة: اخرج فأهرقها، فهرقتها<sup>(١)</sup>. الحديث.

نعم قد روى النسائي بسند رجاله ثقات عن ابن عباس مرفوعاً «حرمت الخمر قليلها وكثيرها والسكر من كل شراب»<sup>(٢)</sup> وقد اختلف في وصله وانقطاعه وفي رفعه ووقفه. بين النسائي علله ومن خالف فيه. ومعناه على تقدير صحته والاحتجاج به أن الشربة التي شأنها أن يسكر قليلها وكثيرها محرمة لذاتها بالنص سواء كانت من العنب أو الزبيب أو التمر أو البسر أو غير ذلك، وأما سائر الأشربة التي ليس من شأنها الإسكار كالنبيذ الذي لم يشتد ولم يختمر وهو ما ينبذ من تمر أو زبيب أو غيرهما في الماء حتى ينضح ويحلو ماؤه فشربه حلال ما لم يصل إلى حد الإسكار، ومن المعلوم أن الأنبذة يسرع إليها الاختمار في بعض البلاد كالبحارة وبعض الأواني كالقرع والمزفت، وإن من الناس من يسكر بها عند أدنى تغير يعرض لها أو إذا أكثر منها وإن لم تختمر، ولأجل هذا اختلف العلماء في النبيذ فذهب الجمهور إلى أنه إذا صار يسكر الكثير منه فشرب القليل منه يكون حراماً لسد ذريعة السكر، وهو إنما يسكر كثيرة إذا تغير ولو بحموضة قليلة. وذهب بعضهم إلى أنه لا يحرم منه حينئذ إلا المقدار المسكر، لأنه لا يسمى خمرأ فيتناوله النص، فإذا كان ما يشرب منه لم يسكر فلا وجه لقياسه على الخمر، فإن صار بحيث يسكر فهو خمر لغة وشرعاً كما هو المتبادر من فهم الصحابة للآية ومن تعليل عمر في خطبته لتسمية الخمر بأنها ما خامر العقل، أو شرعاً فقط، ودلالة الحقيقة الشرعية أقوى من دلالة الحقيقة اللغوية في الأحكام.

وقد قال النبي ﷺ «كل مسكر خمر وكل مسكر حرام»<sup>(٣)</sup> رواه مسلم وأبو داود

(١) أخرجه البخاري في تفسير سورة ٥، باب ١١، ومسلم في الأشربة حديث ٣، وأبو داود في الأشربة باب ١، والدارمي في الأشربة باب ٢، وأحمد في المسند ٢٢٧/٣.

(٢) أخرجه النسائي في الأشربة باب ٢٥.

(٣) أخرجه البخاري في الأدب باب ٨٠، والأحكام باب ٢٢، ومسلم في الأشربة حديث ٧٣، ٧٤، ٧٥، وأبو داود في الأشربة باب ٥، ٧، والترمذي في الأشربة باب ١، ٢، والنسائي في الأشربة باب ٥٣، وابن ماجه في الأشربة باب ٩، ١٣، ١٤، والدارمي في الأشربة باب ٨، ومالك في الضحايا حديث ٨، وأحمد في المسند ٢٧٤/١، ٢٨٩، ٣٥٠، ١٦/٢، ٢٩، ٣١، ٩١، ٩٨، ١٠٥، ١٥٨، ١٧١، ١٨٥، ٤٢٩، ٥٠١، ٦٣/٣، ٦٦، ١١٢، ١١٩، ٢٣٧، ٣٦١، ٤٢٢، ٤١٠/٤، ٤١٦، ٤١٧، ٣٣٣، ٣١٤/٦، ٣٥٦/٥.



والترمذي من حديث ابن عمر . وفي رواية لمسلم والدارقطني «كل مسكر خمر وكل خمر حرام» .

وقد غلط ابن سيده في اقتصاره على قول صاحب العين: الخمر عصير العنب إذا أسكر، ولعل سبب ذلك أن خمرة العنب كانت كثيرة في زمن تدوين اللغة فظن بعضهم أن الإطلاق ينصرف إليها لكثرتها وجودتها . ونقل الصحيحين والمسائيد والسنن بيان معنى الخمر عن الصحابة أصح من نقل جميع اللغويين للغة .

ولما لم يجد من اطلع من الحنفية على الأحاديث السابقة ونحوها تفصيلاً منها للاتفاق على صحة الكثير منها حملوا إطلاق لفظ الخمر فيها على المسكر من غير العنب على مجاز التشبيه كما في فتح القدير، واستدلوا على ذلك بما رواه البخاري عن ابن عمر قال لقد «حرمت الخمر وما بالمدينة منها شيء» وهذه العبارة مبهمة لا يعرف لمن قالها وبأي مناسبة قالها، فيحتمل أن يكون بعض الناس قد ذكر خمرة العنب فقال ابن عمر ما معناه أن الخمر لما حرمت لمن يكن يوجد في المدينة شيء من خمرة العنب وإنما كانت خمر أهلها من التمر والبسر في الغالب . ويحتمل أن يكون معنى كلامه أن الله حرم الخمر ولأجل هذا لا يوجد في المدينة منها شيء . وبهذا يجمع بين سائر الأحاديث والآثار التي تقدم بعضها حتى عنه وعن أبيه، وإلا كانت متعارضة، ولما كانت العبارة محتملة لعدة وجوه سقط الاستدلال بها على ما قالوه . ولا يمكن الجمع بينها وبين ما عارضها بحمل ما خالفها على المجاز، لأن تلك العبارات تأتي أن تكون تشبيهاً كقول عمر في خطبته: ونزل تحريم الخمر وهي من خمسة - العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير والخمر ما خامر العقل . فهل يمكن أن يقال نزل تحريم خمرة العنب وهي من خمسة أشياء الخ؟ أم يمكن أن يقال: نزل تحريم ما يشبه الخمر في الإسكار وهو في خمسة أشياء العنب والتمر؟ ألا إن هذا لا يقوله أحد يفهم العربية، وإن كان يجيز الجمع بين الحقيقة والمجاز، وهو ما لا يجيزه الحنفية .

أطلقنا هذه الإطالة في بيان حقيقة الخمر، لأنه قد ظهر في الناس من عهد بعيد مصداق ما ورد في الحديث من استحلال أناس لشرب الخمر بتسميتها بغير اسمها . وقد اخترع الناس بعد زمن التنزيل أنواعاً كثيرة من الخمور أشد من خمرة العنب ضرراً في الجسم والعقل باتفاق الأطباء، وأشد إيقاعاً في العداوة والبغضاء، وصدأ عن ذكر الله وعن الصلاة . والقول بأنه لا يحرم منها قطعاً إلا ما كان من عصير العنب، وأنه إنما يحرم القدر المسكر منه فقط . يجرىء الناس على شرب القليل من تلك السموم المهلكة، والقليل يدعو إلى الكثير فالإدمان فالإهلاك، ففي هذا القول مفسدة عظيمة، وليس في تضعيفه وترجيح قول جمهور السلف والخلف عليه إلا المصلحة الراجحة، وسد ذرائع شرور كثيرة .



وأما الميسر فهو في أصل اللغة القمار بالقдах في كل شيء كما نقله لسان العرب عن عطاء ثم غلب في كل مقامرة. وقد بينا الأقوال في اشتقاقه في تفسير آية البقرة (ج ٢) وبيننا هنالك معنى القдах التي كانوا يتقامرون بها وهي الأزام والأقلاح والسهام ولذلك عدنا إلى بيانها والفرق بين القдах العشر التي يتقامرون بها وبين ما كانوا يستقسموه به للتفاؤل والتشاؤم في تفسير الآية الثالثة من سورة المائدة (ج ٦).

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

ثم ذكر حديث أبي موسى الأشعري عند أبي حاتم «اجتنبوا هذه الكعاب الموسومة التي يزجر بها زجراً فإنها من الميسر» وقال حديث غريب وفسر الكعاب بالنرد. وأقول الحديث ضعيف وهو من طريق عثمان بن أبي العاتكة عن علي بن يزيد، وعلي هذا ضعيف وضعفوا عثمان في روايته عنه.

ثم ذكر حديث بريدة بن الحصيب الأسلمي «من لعب بالنردشير فكأنما صبغ يده في لحم خنزير ودمه»<sup>(١)</sup> رواه مسلم: ولعل الحكمة في تشبيه اللعب به بما ذكر أن المقامرة به كالمقامرة على لحم الخنزير لا على لحم الأنعام التي كانت العرب تقامر عليه في الجاهلية. وأيد هذا بحديث أبي موسى عند مالك وأحمد وأبي داود وابن ماجه «من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله»<sup>(٢)</sup> وقد روي مرفوعاً وموقوفاً على أبي موسى من قوله.

ثم ذكر أن ابن عمر قال في الشطرنج إنه من النرد، وإن علياً قال إنه من الميسر، قال: ونص على تحريمه مالك وأبو حنيفة وأحمد وكرهه الشافعي رحمهم الله تعالى.

(١) أخرجه مسلم في الشعر حديث ١٠، وأبو داود في الأدب باب ٥٦، وابن ماجه في الأدب باب ٤٣، وأحمد في المسند ٣٥٢/٥، ٣٥٧، ٣٦١.

(٢) أخرجه أبو داود في الأدب باب ٥٦، وابن ماجه في الأدب باب ٤٣، ومالك في الرؤيا حديث ٦، وأحمد في المسند ٣٩٤/٤، ٣٩٧، ٤٠٠.



أقول: إن ما روي عن علي كرم الله وجهه هو الذي بين لنا وجه ما ورد في النرد (وهو المسمى الآن بالطاولة) من الحديث، وهو أنه كان من لعب القمار. ويؤيده التشبيه الذي بينا حكمته في حديث مسلم. والظاهر إن من حرم الشطرنج حرمه من حيث كونه قماراً، ومن كرهه كرهه لكونه مدعاة الغفلة عن ذكر الله لأن أكثر لاعبيه يفرطون في الإكثار منه، وسنزيد المسألة بياناً في تفسير الآية التالية.

وأما الأنصاب فقال ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير والحسن وغير واحد: هي حجارة كانوا يذبحون قرابينهم عندها. ذكره ابن كثير أيضاً. وروي أنهم كانوا يعبدونها ويتقربون إليها. وتحقيق ذلك تقدم في تفسير ﴿وما ذبح على النصب﴾ في أول السورة (ج ٦).

وأما الأزلام فهي قذاح أي قطع رقيقة من الخشب بهيئة السهام كانوا يستقسمون بها في الجاهلية لأجل التفاؤل أو التشاؤم، وقد شرحنا معناها وطريقة الاستقسام بها في أوائل السورة (ج ٦) وبيننا الفرق بين خرافة الاستقسام وسنة الاستخارة فيراجع هنالك.

وأما الرجس فهو المستقذر حساً أو معنى. وقال الزجاج الرجس في اللغة اسم لكل ما استقذر من عمل، فبالغ الله في ذم الأشياء المذكورة في الآية فسماها رجساً. أقول وقد ذكر في تسع آيات من القرآن ليس فيها موضع يظهر فيه معنى القذارة الحسية إلا قوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحى إلي محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس﴾ [الأنعام: ١٤٥] بناء على أن قوله «فإنه رجس» عائد إلى جميع ما ذكر، أي فإن ذلك أو ما ذكر رجس. ومثله ﴿وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب وفجرنا فيها من العيون ليأكلوا من ثمره﴾ [يس: ٣٤، ٣٥] أي من ثمر ذلك أو ما ذكر، واستشهد الزمخشري لهذا الأخير بقول رؤبة:

فيها خطوط من سواد وبلق كأنه في الجلد توليع البهق<sup>(١)</sup>

وذكر أن رؤبة سئل عن ذلك فقال: أردت كأن ذلك. ويحتمل أن يراد بالرجس أنها قذر معنوي من حيث كونها ضارة ومحتقرة تعافها الأنفس. وقد فسر بعضهم الرجس في الآية التي نفسرها بالمأثم وهو ما كان ضاراً. وقد بينا ضرر الخمر والميسر في تفسير آية البقرة من عدة وجوه.

(١) الرجز لرؤبة في ديوانه ص ١٠٤، وأساس البلاغة (ولع)، والأشباه والنظائر ٦٣/٥، وتخليص الشواهد ص ٥٣، وخزانة الأدب ٨٨/١، وشرح شواهد المغني ٧٦٤/٢، ولسان العرب (ولع)، (بهق)، والمحتسب ١٥٤/٢، ومغني اللبيب ٦٧٨/٢، وتهذيب اللغة ٤٠٧/٥، وتاج العروس (ولع). (تاق)، (بهق)، وكتاب العين ٣٧١/٣، ومقاييس اللغة ٣١٠/١، ومجمل اللغة ٢٩٩/١، وبلا نسبة في شرح شواهد المغني ٩٥٥/٢، وجمهرة اللغة ص ٣٧٦، وكتاب العين ٢٥٠/٢، ومقاييس اللغة ١٤٤/٦، والمخصص ٨٩/٥.



وقال الراغب . الرجس الشيء القذر . يقال رجل رجس ، ورجال أرجاس . قال تعالى : ﴿رجس من عمل الشيطان﴾ [المائد: ٩٠] والرجس يكون على أربعة أوجه : إما من حيث الطبع وإما من جهة العقل وإما من جهة الشرع ، وإما من كل ذلك ، كالميتة فإن الميتة تعاف طبعاً وعقلاً وشرعاً . والرجس من جهة الشرع الخمر والميسر ، وقيل إن ذلك رجس من جهة العقل . وعلى ذلك نبه بقوله ﴿وإثمهما أكبر من نفعهما﴾ [البقرة: ٢١٩] لأن كل ما يوفي إثمه على نفعه فالعقل يقتضي تجنبه . وجعل الكافرين رجساً من حيث إن الشرك بالعقل أقبح الأشياء ، قال تعالى : ﴿وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم﴾ [التوبة: ١٢٥] الخ .

وقوله تعالى ﴿رجس من عمل الشيطان﴾ نص في كون الرجس معنوياً ، وهو محمول على جميع ما ذكر من الخمر والميسر والأنصاب والأزلام ، كما قال في آية أخرى ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان﴾ [الحج: ٣٠] وكانت الأنصاب والأزلام من لوازم الأوثان ، وأما رجس الخمر والميسر فبيانه في الآية التالية .

وقد استدلل بعض الفقهاء بالآية على كون الخمر نجسة العين فتكلفوا كل التكلف إذ زعموا أن «رجس» خبر عن الخمر وخبر ما عطف عليها محذوف . ولو سلم لهم هذا لما كان مفيداً لنجاسة الخمر نجاسة حسية . فإن نجس العين ما كان شديد القذارة كالبول والغائط ، والخمر ليست قذرة العين ، والصواب أن «رجس» خبر عن الخمر والميسر والأنصاب والأزلام كما قلنا تبعاً للجمهور ، لأن هذا هو المتبادر إلى الفهم من العبارة ، ولأنه الأصل في الأخبار عن المبتدئ وما عطف عليه ، ولأن في الأنصاب والأزلام يوافق قوله تعالى : ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان﴾ وأما إفراده مع كونه خبراً عن متعدد فلأنه مصدر يستوي فيه القليل والكثير ، كقوله تعالى : ﴿إنما المشركون نجس﴾ [التوبة: ٢٨] أو لأن في الكلام مضافاً تقديره أن تعاطي ما ذكر رجس من عمل الشيطان . فقوله تعالى : ﴿من عمل الشيطان﴾ تفسير وإيضاح لكون ما ذكر رجساً . ومعنى كونها من عمل الشيطان أنها من الأعمال التي زين لأعدائه بني آدم ابتداعها وإيجادها ، ثم هو يوسوس لهم بأن يعكفوا عليها ، ويزينها لهم ، لما فيها من شدة الضرر بهم .

﴿فَاجْتَنِبُوا لِعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ﴾ أي فإذا كان الأمر كذلك فاجتنبوا هذا الرجس كله - أو فاجتنبوا ما ذكر كله ، أي ابعدوا عنه وكونوا في جانب غير الجانب الذي هو فيه ، رجاء أن تفلحوا وتفوزوا بما فرض عليكم من تزكية أنفسكم ، وتحليلتها بذكر ربكم ، ومراعاة سلامة أبدانكم ، والتواد والتآخي فيما بينكم . وتعاطي ما ذكر يصد عن ذلك ويحول دونه ، كما بينه تعالى بقوله :



﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ﴾ بين حظ الشيطان من الناس في الخمر والميسر دون ما قرن بهما في الآية الأولى من الأنصاب والأزلام، لأن بيان تحريمهما هو المقصود بالذات، وقد تقدم في أول سورة (أي في الآية الثالثة منها) تحريم ما ذبح على النصب والاستقسام بالأزلام وكون ذلك فسقاً، وكان المؤمنون قد تركوهما لأنهما من أعمال الجاهلية، وخرافات الوثنية، والخطاب هنا للمؤمنين الذين طهرهم التوحيد من خرافات الشرك كلها، ولذلك قال عمر عند نزول الآية: أقرنت بالميسر والأنصاب والأزلام؟ بعداً لك وسحقاً. فعلم من ذلك أن ذكر الأنصاب والأزلام - وهما من الخرافات الاعتقادية - ولزهما مع الخمر والميسر - وهما من الرذائل المالية والاجتماعية - قد أريد به أن كل ذلك من رجس الجاهلية، وأنه لا يليق شيء منه بأهل الحنيفية.

والعداوة ضرب من التجاوز الذي هو أصل معنى مادة (عدا يعدو) وهو تجاوز الحق إلى الإيذاء. قال في لسان العرب: والعادي الظالم، يقال: لا أشمت الله بك عاديك - أي عدوك الظالم لك، قال أبو بكر: قول العرب: فلان عدو فلان - معناه فلان يعدو على فلان بالمكروه ويظلمه أهد. وقالوا أيضاً: العدو ضد الصديق وضد الولي، أي الموالي، فعلم من ذلك أن العداوة سيئة عملية. والبغضاء انفعال في القلب وأثر في النفس فهو ضد المحبة. فالعداوة والبغضاء يجتمعان ويوجد أحدهما دون الآخر.

أما كون الخمر سبباً لوقوع العداوة والبغضاء بين الناس حتى الأصدقاء منهم فمعروف وشواهد كثيرة، وعلته أن شارب الخمر يسكر فيفقد العقل الذي يعقل الإنسان - أي يمنعه من الأقوال والأعمال القبيحة التي تسوء الناس - ويستولي عليه حب الفخر الكاذب، ويسرع إليه الغضب بالباطل، وقد جرت عادة محبي الخمر على الاجتماع للشرب، فقلما تكون رذائلهم قاصرة عليهم، غير متعدية إلى غيرهم، وكثيراً ما تتعدى إلى غير من يشرب معهم، كالأهل والجيران، والخلطاء والعشراء، وقد تقدم في أسباب نزول الآيات بعض الشواهد على ذلك. ومن أغرب أخبار شذوذ السكر الذي يفضي مثله عادة إلى العداوة والبغضاء والهرج والقتال، حديث علي كرم الله وجهه مع عمه حمزة رضي الله عنه وملخصه أنه كان له شارقان (ناقتان مسنتان) أراد أن يجمع عليهما الإذخر (نبات طيب الرائحة) مع صائغ يهودي ويبيعه للصواغين ليستعين بثمنه على وليمة فاطمة عليها السلام عند إرادة البناء بها، وكان عمه حمزة يشرب الخمر مع بعض الأنصار ومعه قينة تغنيه - فأنشدت شعراً حثته به على نحر الناقتين وأخذ أطايبهما ليأكل منها الشرب، فثار حمزة وجب أسنمتها وبقر خواصرهما وأخذ من أكبادهما. فلما رأى علي ذلك تألم ولم يملك عينيه، وشكا



حمزة إلى النبي ﷺ فدخل النبي على حمزة - ومعه علي وزيد بن حارثة - فتغيظ عليه وطفق يلومه، وكان حمزة ثملاً قد احمرت عيناه، فنظر إلى رسول الله ﷺ وقال له ولمن معه: وهل أنتم إلا عبيد لأبي؟ فلما علم النبي ﷺ أنه ثمل نكص على عقبيه القهقري وخرج هو ومن معه<sup>(١)</sup>. والحديث في الصحيحين. ولولا حلم الرسول وعصمته وعقله، وأدب علي وفضله، وبلاء حمزة في إقامة الإسلام وقربه، لما وقفت هذه الحادثة عند الحد الذي وقفت عنده.

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

وأما الميسر فهو مثار للعداوة والبغضاء أيضاً ولكن بين المتقامين، فإن تعداهم فإلى الشامتين والعائبين، ومن تضيع عليهم حقوقهم من الدائنين وغير الدائنين، وأن المقامر ليفرط في حقوق الوالدين والزوج والولد، حتى يوشك أن يمقته كل أحد.

قال الفخر الرازي: وأما الميسر ففيه بازاء التوسعة على المحتاجين الإجحاف بأرباب الأموال، لأن من صار مغلوباً في القمار مرة دعاه ذلك إلى اللجاج فيه عن رجاء أنه ربما صار غالباً فيه، وقد يتفق أن لا يحصل له ذلك إلى أن لا يبقى له شيء من المال، وإلى أن يقامر على لحيته وأهله وولده!! ولا شك أنه بعد ذلك يصير فقيراً مسكيناً، ويصير من أعدى الأعداء لأولئك الذين كانوا غالبين له اهـ.

وأما كون كل من الخمر والميسر يصد عن ذكر الله وعن الصلاة - وهو مفسدتها الدينية - فهو أظهر من كونهما مثاراً للعداوة والبغضاء - وهو مفسدتها الاجتماعية - لأن كل سكرة من سكرات الخمر، وكل مرة من لعب القمار، تصد السكران واللاعب وتصرفه عن ذكر الله الذي هو روح الدين، وعن الصلاة التي هي عماد الدين، إذ السكران لا عقل له يذكر به آلاء الله وآياته، ويشني عليه بأسمائه وصفاته، أو يقيم به الصلاة التي هي ذكر الله، وزيادة أعمال تؤدي بنظام لغرض وقصد، ولو ذكر السكران ربه، وحاول الصلاة لم تصح له، والمقامر تتوجه جميع قواه العقلية إلى اللعب الذي يرجو منه الربح ويخشى الخسارة فلا يبقى له من نفسه بقية يذكر الله تعالى بها، أو يتذكر أوقات الصلاة وما يجب عليه من المحافظة عليها، ولعله لا يوجد عمل من الأعمال يشغل القلب ويصرفه عن كل ما سواه ويحصر همه فيه مثل هذا القمار، حتى أن المقامر ليقع الحريق في داره، وتنزل المصائب بأهله

(١) أخرجه البخاري في الشرب باب ١٣، ومسلم في الأشربة حديث ١، وأحمد في المسند ١/١٤٢.



وولده، ويُستصرخ ويستغاث فلا يُصرخ ولا يغيث، بل يمضي في لعبه، ويكل أمر الحريق إلى جند الإطفاء، وأمر المصابين من الأهل إلى المواسين أو الأطباء، وما زال الناس يتناقلون النوادر في ذلك عن المقامرين، من الأولين والمعاصرين.

على أن المقامر إذا تذكر الصلاة أو ذكره غيره بها، وترك اللعب لأجل أدائها، فإنه لا يكاد يؤدي منها إلا الحركات البدنية بدون أدنى تدبر أو خشوع، ولا سيما إذا كان يريد أن يعود إلى اللعب. نعم إنه قد يأتي بأفعال الصلاة تامة فيفضل السكران بهذا إذ لا يكاد يأتي منه ضبط أفعالها، ولكن السكران قد يفضله بأعمال القلب والخشوع ولو بغير عقل. فكم من سكران يذكر الله تعالى ويذكر ذنوبه حتى سكره ويبكي ويدعو الله تعالى أن يتوب عليه؟ لقيت مرة سكراناً في أحد شوارع القاهرة فأقبل علي يقبل يدي ويبكي ويقول أدع الله لي أن يتوب علي من السكر ويغفر لي، أنت ابن الرسول، ودعاؤك مقبول. وأمثال هذا الكلام، وإذا كان الله تعالى لا يقبل صلاة السكران لأنه لا يعقل ما يقول وما يفعل، فهو بالأولى لا يقبل صلاة المقامر الذي يقف بين يديه، وقلبه مشغول عنه بما حرمه عليه، فلا يتدبر القرآن، ولا يخشع للرحمن، وهو عاقل مكلف قادر على مجاهدة نفسه، وتوجيهها إلى مراقبة ربه. ولا يفيد مثل هذا المصلي الساهي عن صلاته بإفتاء الفقهاء بصحتها، إذا كملت شروطها وفروضها، فما كل صحيح عند علماء الرسول بمقبول، ﴿فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون﴾ [قريش: ٤، ٥].

قد يقال إن الله تعالى قد بين بهذه الآية علتين لتحريم الخمر والميسر - إحداهما اجتماعية والأخرى دينية، والدينية تصدق على الألعاب التي اشتد ولوع كثير من الناس بها كالشطرنج، فالظاهر أن تعد بذلك محرمة كالميسر لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وإن كان اللعب بها على غير مال؟ قال السيد الألوسي في هذا المقام من تفسيره (روح المعاني): وقد شاهدنا كثيراً ممن يلعب بالشطرنج يجري بينهم من اللجاج والحلف الكاذب والغفلة عن الله تعالى ما ينفر منه الفيل، وتكبو له الفرس، ويصوح من همومه الرخ بل يتساقط ريشه، ويحار لشناعته بيذق الفهم، ويضطرب فرزين العقل، ويموت شاه القلب، وتسود رقعة الأعمال اهـ.

وأقول إن اللعب بالشطرنج إذا كان على مال دخل في عموم الميسر وكان محرماً بالنص كما تقدم، وإذا لم يكن كذلك فلا وجه للقول بتحريمه قياساً على الخمر والميسر إلا إذا تحقق فيه كونه رجساً من عمل الشيطان، موقعاً في العداوة والبغضاء، صادراً عن ذكر الله وعن الصلاة، بأن كان هذا شأن من يلعب به دائماً أو في الغالب. ولا سبيل إلى إثبات هذا، وأنا نعرف من لاعبي الشطرنج من يحافظون على صلواتهم وينزهون أنفسهم عن اللجاج والحلف الباطل، وأما الغفلة عن الله تعالى فليست من



لوازم الشطرنج وحده، بل كل لعب وكل عمل فهو يشغل صاحبه في أثنائه عن الذكر والفكر فيما عداه إلا قليلاً، ومن ذلك ما هو مباح وما هو مستحب أو واجب. كلعب الخيل والسلاح والأعمال الصناعية التي تعد من فروض الكفايات، ومما ورد النص فيه من اللعب لعب الحبشة في مسجد النبي ﷺ بحضرته. وإنما عيب الشطرنج من أنه أشد الألعاب إغراء بإضاعة الوقت الطويل، ولعل الشافعي كرهه لأجل هذا، ونحمد الله الذي عافانا من اللعب به وبغيره، كما نحمده حمداً كثيراً أن عافانا من الجرأة على التحريم والتحليل، بغير حجة ولا دليل.

ولما بين جل جلاله علة تحريم الخمر والميسر وحكمته أكده بقوله: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ فهذا استفهام يتضمن الأمر بالانتهاء. قال الكشاف: من أبلغ ما ينهي به، كأنه قيل قد تلي عليكم ما فيهما من أنواع الصوارف والموانع فهل أنتم مع هذه الصوارف منتهون؟ أم أنتم على ما كنتم عليه كأن لم توعظوا ولم تزجروا؟ -

قال هذا بعد بيان ما أكد الله تحريم الخمر والميسر في هاتين الآيتين من سبعة وجوه وتبعه في ذلك الرازي وغيره، ونحن نبين المؤكدات بأوضح مما بينها به وأوسع فنقول:

أحدها: إن الله تعالى جعل الخمر والميسر رجساً وكلمة الرجس تدل على منتهى القبح والخبث ولذلك أطلقت على الأوثان كما تقدم فهي أسوأ مفهوماً من كلمة الخبيث، وقد علم من عدة آيات أن الله أحل الطيبات وحرم الخبائث. وقد قال النبي ﷺ: «الخمر أم الخبائث» رواه الطبراني في الأوسط من حديث عبد الله بن عمرو. وقال: «الخمر أم الفواحش وأكبر الكبائر، ومن شرب الخمر ترك الصلاة ووقع على أمه وخالته وعمته» رواه الطبراني في الكبير من حديث عبد الله بن عمر، وكذا من حديث ابن عباس بلفظ «من شربها وقع على أمه» الخ وليس فيه ترك الصلاة. وقد علم السيوطي على هذه الأحاديث في جامعته بالصحة.

ثانيها: أنه صدر الجملة بإنما الدالة على الحصر للمبالغة في ذمهما، كأنه قال ليست الخمر وليس الميسر إلا رجساً فلا خير فيهما البتة.

ثالثها: أنه قرنهما بالأنصاب والأزلام التي هي من أعمال الوثنية وخرافات الشرك. وقد أورد المفسرون هنا حديث «مدمن الخمر كعابد وثن»<sup>(١)</sup> رواه ابن ماجه عن أبي هريرة. وفي سننه محمد بن سليمان الأصبهاني صدوق يخطيء ضعفه النسائي.

(١) أخرجه ابن ماجه في الأشربة باب ٣.



رابعها: أنه جعلهما من عمل الشيطان، لما ينشأ عنهما من الشرور والطغيان، وهل يكون عمل الشيطان، إلا موجباً لسخط الرحمن؟

خامسها: أنه جعل الأمر بتركهما من مادة الاجتناب وهو أبلغ من الترك لأنه يفيد الأمر بالترك مع البعد عن المتروك بأن يكون التارك في جانب بعيد عن جانب المتروك كما تقدم. ولذلك نرى القرآن لم يعبر بالاجتناب إلا عن ترك الشرك والطاغوت الذي يشمل الشرك والأوثان وسائر مصادر الطغيان، وترك الكبائر عامة وقول الزور الذي هو من أكبرها، قال تعالى: ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور﴾ [الحج: ٣٠] وقال: ﴿واجتنبوا الطاغوت﴾ [النحل: ٣٦] كما قال: ﴿والذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها﴾ [الزمر: ١٧] وقال: ﴿الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللمم﴾ [النجم: ٣٢].

سادسها: أنه جعل اجتنابهما معداً للفلاح ومرجاة له، فدل ذلك على أن ارتكابهما من الخسران والخيبة في الدنيا والآخرة.

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

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

حادي عشرها: الأمر بالانتهاء عنهما بصيغة الاستفهام المقرون بفاء السببية، وهل يصح الفصل بين السبب والمسبب؟ وفي الآية التالية ثلاثة مؤكدات أخرى نوردها معدودة مع ما قبلها:

ثاني عشرها: قوله عز وجل: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ أي أطيعوا الله تعالى فيما أمركم به من اجتناب الخمر والميسر وغيرهما، كما تجتنبون الأنصاب والأزلام أو أشد اجتناباً وفي كل شيء، وأطيعوا الرسول فيما بينه لكم مما نزل الله عليكم، ومنه قوله: «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام»<sup>(١)</sup> وقد تقدم قريباً.

(١) تقدم الحديث مع تخريجه قبل قليل.



ثالث عشرها: قوله عز وجل: ﴿وَأَحْذَرُوا﴾ أي احذروا عصيانهما، أو ما يصيبكم إذا خالفتم أمرهما من فتنه الدنيا وعذاب الآخرة، فإنه ما حرم عليكم إلا ما يضركم في دنياكم وآخرتكم، قال تعالى: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾ [النور: ٦٣].

رابع عشرها: الإنذار والتهديد في قوله: ﴿فَإِنْ قَوَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَيَّ رَسُولُنَا أَلْبَلُغُ الْمُنِينِ﴾ أي فإن توليتم وأعرضتم عن الطاعة، فاعلموا إنما على رسولنا أن يبين لكم ديننا وشرعنا، وقد بلغه وأبانه، وقرن حكمه بأحكامه، وعلينا نحن الحساب والعقاب وسترونه في إبانته، كما قال: ﴿فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب﴾ [الرعد: ٤٠] وإنما الحساب لأجل الجزاء.

لم يؤكد تحريم شيء في القرآن مثل هذا التأكيد ولا قريباً منه، وحكمته شدة افتتان الناس بشرب الخمر وكذا الميسر. وتأولهم كل ما يمكن تطرق الاحتمال إليه من أحكام الأديان التي تخالف أهواءهم، كما أولت اليهود أحكام التوراة في تحريم أكل أموال الناس بالباطل كالربا وغيره. وكما استحل بعض فساق المسلمين شرب بعض الخمور بتسميتها بغير اسمها، إذ قالوا: هذا نبيذ أو شراب لا يسكر إلا الكثير منه وقد أحل ما دون القدر المسكر منه فلان وفلان - يقولون ذلك فيما هو خمر، لا حظ لهم من شربه إلا السكر.

بل تجراً بعض غلاة الفساق على القول بأن هذه الآيات لا تدل على تحريم الخمر لأن الله قال: «فاجتنبوه» ولم يقل حرمة فاتركوه، وقال: «فهل أنتم منتهون» ولم يقل فانتهاوا عنه، وقال بعضهم سألنا هل أنتم منتهون؟ فقلنا: لا، ثم سكت وسكتنا. ويصدق على هؤلاء قوله تعالى: ﴿اتخذوا دينهم هزواً ولعباً﴾ [المائدة: ٥٧] ويمكن أن يقال إن هذا الغلو قلما يصدر عن كان صحيح الإيمان - والعياذ بالله تعالى.

أما المؤمنون فقد قالوا: انتهينا ربنا. وقال بعضهم: انتهينا انتهينا. أكدوا الاستجابة والطاعة كما أكد عليهم التحريم وكان فيهم المدمنون للخمر من عهد الجاهلية، حتى شق عليهم تحريمها فكان أشد من جميع التكاليف الشرعية. وكانوا قد اجتهدوا في آية البقرة لأن الدلالة على التحريم فيها ظنية غير قطعية كما بيناه غير مرة، فلما جاء الحق اليقين والتحريم الجازم، انتهوا وأهرقوا جميع ما كان عندهم من الخمور في الشوارع والأزقة، حتى ظل أثرها وريحها زمناً طويلاً، وقد قدح بعض أذكياهم زناد الفكر عسى أن يهتدوا إلى شيء يجدون فيه بعض الرخصة من النبي ﷺ فلم يجدوا إلا أن من قد مات من أهل بدر وأحد كسيد الشهداء حمزة عم الرسول ﷺ



وغيره ماتوا وهم دائبون على شربها، فلم تغن عنهم هذه الشبهة شيئاً. لأن الله لا يكلف الناس العمل بأحكام الشريعة قبل نزولها. وهاك بعض ما ورد في ذلك زائداً على ما أوردنا من قبل.

روى البيهقي في شعب الإيمان عن أبي هريرة قال: قام رسول الله فقال: «يا أهل المدينة إن الله يعرض عن الخمر تعريضاً، لا أدري لعله سينزل فيها أمر» - أي قاطع - ثم قام فقال: «يا أهل المدينة إن الله قد أنزل إليّ تحريم الخمر، فمن كتب منكم هذه الآية وعنده منها شيء فلا يشربها».

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

وأخرج عبد بن حميد وابن جرير عن الربيع قال: لما نزلت آية البقرة قال رسول الله ﷺ: «إن ربكم يقدم في تحريم الخمر» ثم نزلت آية النساء فقال النبي ﷺ: «إن ربكم يقرب في تحريم الخمر» ثم نزلت آية المائدة فحرمت الخمر عند ذلك.

وأخرج عبد بن حميد عن عطاء قال: أول ما نزل من تحريم الخمر ﴿يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير﴾ [البقرة: ٢١٩] الآية. فقال بعض الناس نشربها لمنافعها وقال آخرون: لا خير في شيء فيه إثم، ثم نزلت ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى﴾ [النساء: ٤٣] الآية فقال بعض الناس نشربها ونجلس في بيوتنا، وقال آخرون: لا خير في شيء يحول بيننا وبين الصلاة مع المسلمين، فنزلت ﴿يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر﴾ فنهاهم فانتهوا. وأخرج أيضاً عن قتادة في تفسير آية النساء أنه قال: ذكر لنا أن نبي الله ﷺ قال حين نزلت هذه الآية «إن الله قد تقرب في تحريم الخمر» ثم حرمها بعد ذلك في سورة المائدة بعد غزوة الأحزاب<sup>(١)</sup>، وعلم أنها تسفه الأحلام وتجهد الأموال وتشغل عن ذكر الله وعن الصلاة.

وروى أحمد عن أبي هريرة قال: حرمت الخمر ثلاث مرات. ثم ذكر نزول

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



الآيات الثلاث وما كان من شأن الناس عند كل واحدة منهن، وقال في آية النساء: ثم أنزل الله آية أغلظ منها وأي من آية البقرة، وقال مثل ذلك في آية المائدة.

فهذه الأخبار والآثار وغيرها مما تقدم في التصريح بالقطع بتحريم الخمر تدل دلالة قاطعة على أن النبي ﷺ والصحابة كافة فهموا من آية المائدة أن الله تعالى حرم الخمر تحريماً باتاً لا هوادة فيه، وأن الخمر عندهم كل شراب من شأنه أن يسكر شارب، وقد صرحوا فيها بلفظ التحريم، وأنه كان تعريضاً، فجعلته آية المائدة تصريحاً، أو أن آية البقرة والنساء كانتا مقدمة لتحريمها أو مفيدتين له إفادة ظنية كما قلنا من قبل. وأن جميع المؤمنين أهرقوا ما كان عندهم من الخمر عند نزول الآية، وكان كلها أو أكثرها من التمر والبسر الذي يكثُر في المدينة، وأنهم لم يجدوا لهم مخرجاً من ذلك بتأويل ولا رخصة.

نعم إنهم كانوا يسمون بعض الأنبذة بأسماء خاصة وقد سألوا عنها النبي ﷺ ما حكمها إذا صار يسكر كثيرها أو مطلقاً. قال أبو موسى الأشعري: قلت يا رسول الله أفنتا في شرابين كنا نصنعهما باليمين - البتج وهو من العسل ينبذ حتى يشتد - والميزر - وهو من الذرة والشعير، ينبذ حتى يشتد. قال وكان رسول الله ﷺ قد أوتي جوامع الكلم بخواتمه فقال: «كل مسكر حرام» رواه أحمد والشيخان. وفي حديث علي كرم الله وجهه: أن رسول الله ﷺ نهاهم عن الجعة<sup>(١)</sup>. رواه أبو داود والنسائي وغيرهما. والجعة بكسر ففتح نبيذ الشعير. وتسمى بالإفرنجية «بيرا».

والأصل في النبيذ أن ينقع الشيء في الماء حتى ينضح فيشرب بعد يوم أو يومين أو ثلاثة ولم يقصد به أن يترك ليختمر ويصير مسكراً كما تقدم، ونزيد عليه أن النبي ﷺ نهى عن النبيذ في الأواني التي يسرع إليها الاختمار لعدم تأثير الهواء فيها كالحنتم أي جرار الفخار المطلية، والنقير أي جذوع النخل المنقورة، والمزفت وهو المقير أي المطلية بالقار وهو الزفت، والدباء وهو القرع الكبير. ثم بين أن الظروف لا تحل ولا تحرم وأذن بالنبيذ في كل وعاء مع تحريم كل مسكر<sup>(٢)</sup>. رواه مسلم وأصحاب السنن.

(١) أخرجه أبو داود في الأشربة باب ٧، والترمذي في الأدب باب ٤٥، والنسائي في الزينة باب ٤٣، وأحمد في المسند ١/١٣٢، ١٣٨.

(٢) الحديث: «نهى عن أربع عن الختم والدباء والنقير والمزفت، وربما قال المقير»، وقد روي الحديث بطرق وأسانيد متعددة؛ أخرجه البخاري في الإيمان باب ٤٠، والخمس باب ٣، والزكاة باب ١، والمغازي باب ٦٩، والعلم باب ٢٥، والآحاد باب ٥، والمناقب باب ١، ٥، والأشربة باب ٨، ومسلم في الإيمان حديث ٢٦، والأشربة حديث ٣٤، ٣٦، ٣٨، ٤١، ٤٤، ٤٦، ٥٢، ٥٧، ٥٩، وأبو داود في الأشربة باب ٧، والنسائي في الأشربة باب ٥، ١٩، ٢٣، ٢٩، ٣١، ٣٣، ٣٨، ٤٨، والإيمان باب ٢٥، وأحمد في المسند ١/٢٧، ٨٣، ١١٩، ١٤٠، ٢٢٨، ٢٧٤، ٢٧٦ =



وعن ابن عباس أن النبي ﷺ كان ينبذ له الزبيب فيشربه اليوم والغد وبعد الغد إلى مساء الثالثة، ثم يؤمر به فيسقى الخادم أو يهراق<sup>(١)</sup>. رواه أحمد ومسلم. أي يصير بعد ثلاثة أيام مظنة لإسكار، فهذه نهاية المدة التي يحل فيها النبيذ غالباً. وفي آخرها كان يحتاط النبي ﷺ فلا يشربه بل يسقيه الخادم أو يريقه لثلا يختمر ويشتد فيصير خمراً والعبرة بالإسكار وعدمه.

**فائدة تتبعها قاعدة:** علم من الروايات التي أوردناها آنفاً أن بعض الصحابة فهم من آيتي البقرة والنساء تحريم الخمر فتركها، ولكن عشاقها وجدوا منهما مخرجاً بالاجتهاد. وكان من سنة النبي ﷺ أن يعذر المجتهدين في اجتهادهم وإن كان بعضهم مخطئاً فيه، وقد يجيزه له إذا كان قاصراً عليه: أجنب رجل فأخر الصلاة إذ لم يجد الماء فذكر ذلك للنبي ﷺ فقال: «أصبت» وأجنب آخر تيمم وصلى إذ لم يجد الماء فذكره له كالأول، فقال له ما قال للأول «أصبت» رواه النسائي. وأجاز عمل عمرو بن العاص إذ تيمم للجنابة مع وجود الماء خوفاً من البرد وصلى إماماً فسأله عن ذلك فاحتج بقوله تعالى: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾ [البقرة: ١٩٥] رواه أحمد والبخاري تعليقاً وأبو داود والدارقطني، ولكنه قال لمن ترك الصلاة مع الجماعة وسأله عن ذلك فاعتذر بالجنابة وفقد الماء «عليك بالصعيد فإنه يكفيك» رواه البخاري<sup>(٢)</sup>.

ويؤخذ من هذه الأحاديث ومن تلك أن التحريم الذي يكلفه جميع الناس هو ما كان نصاً صريحاً، فإن النبي ﷺ لم يكلف الناس إراقة ما كان عندهم من الخمر إلا عندما نزلت آية المائدة الصريحة بذلك، مع كونه فهم من آيتي البقرة والنساء تحريم الخمر بالتعريض، والمراد من التعريض عين المراد من التصريح، إلا أن التعريض حجة على من فهمه خاصة، والتصريح حجة على المكلفين كافة. ومن هنا تعرف سبب ما كان من تساهل السلف في المسائل الخلافية وعدم تضليل أحد منهم لمخالفه، وتعلم أيضاً أن ما قال العلماء بتحريمه اجتهاداً منهم لا يعد شرعاً يعامل الناس به، وإنما يلتزمه من ظهر له صحة دليلهم من قياس أو استنباط من آية أو حديث دلالتها عليه غير صريحة. وأن في تعريض كلام الله ورسوله حكماً، وسيأتي لهذا البحث تنمة في تفسير ﴿لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم﴾ [المائدة: ١٠١].

= ٢٨٧ ، ٢٩١ ، ٣٠٤ ، ٣٣٤ ، ٣٤١ ، ٣٥٢ ، ٣٦١ ، ٣٥/٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٨ ، ٥٤ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٧٤ ، ٧٨ ، ٤١٤ ، ٢٣/٣ ، ٩٠ ، ١١٠ ، ١١٢ ، ١١٩ ، ١٥٤ ، ١٦٥ ، ١٦٧ ، ٢٣٧ ، ٣٠٤ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، ٣٧٩ ، ٣٨٤ ، ٣٨٧ ، ١٧/٥ ، ٥٧ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٣٥٩ ، ٤٦٢ ، ٤٧/٦ ، ٨٠ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ١١٢ ، ١١٥ ، ١٢٣ ، ١٣٣ ، ١٧٢ ، ٢٠٣ ، ٢٤٢ ، ٢٤٤ ، ٢٧٨ ، ٣١٤ ، ٣٣٢ .

(١) أخرجه مسلم في الأشربة حديث ٨١، وأبو داود في الأشربة باب ١٠، وأحمد في المسند ١/٢٢٤.

(٢) كتاب التيمم باب ٦ ، ٩ .



﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَءَامَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ ورد في عدة روايات تقدم بعضها أن بعض الصحابة استشكلوا عند نزول هذا التشديد في الخمر والميسر حال من مات من المؤمنين الذين كانوا يشربون الخمر ويأكلون الميسر، ولا سيما من حضر منهم غزوتي بدر وأحد، وكان أمر الخمر عندهم أهم، ومنهم من كلم النبي ﷺ في ذلك. وفي رواية أنهم سألوا عمن ماتوا وعن الغائبين الذين لم تبلغهم آية القطع بالتحريم. وأن هذه الآية نزلت جواباً لهم، وقيل إن الآية نزلت فيمن كانوا يشددون على أنفسهم في الطيبات من الطعام والشراب، ختماً للسياق بما يتعلق بحال من بدىء بهم، والروايات الماثورة على الأول.

الطعام ما يؤكل، والطعم (بالفتح) ما يدرك بذوق الفم من حلاوة ومرارة وغيرهما. يقال: طعم (كعلم وغنم) فلان بمعنى أكل الطعام - وطعم الشيء يطعمه ذاق طعمه أو ذاقه فوجد طعمه منه، استعمل في ذوق طعم الشيء من طعام وشراب بأخذ قليل منه بمقدم الفم. ومن الأول قوله تعالى: ﴿فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا﴾ [الأحزاب: ٥٣] أي أكلتم، ومن الثاني ﴿فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي﴾ [البقرة: ٢٤٩] أي لم يذق طعم مائه. قال الجوهرى: الطعم بالفتح ما يؤديه الذوق، يقال طعمه مر أو حلو وقال: طعم يطعم طعاماً (بالضم) فهو طاعم إذا أكل أو ذاق - مثل غنم يغنم غنماً فهو غانم - فالطعم بالضم مصدر. وأنشد ابن الأعرابي:

فأما بنو عامر بالنسار غداة لقونا فكانوا نعاماً<sup>(١)</sup>

نعاماً يخطمه صعر الخدو دلا تطعم الماء إلا صياماً

شبههم بالنعام التي لا ترد الماء ولا تذوقه. وصرح في لسان العرب بأن طعم بمعنى أكل الطعام وأنه إذا جعل بمعنى الذوق جاز فيما يؤكل ويشرب. واستشهد المفسرون له بقول الشاعر:

فإن شئت حرمت النساء سواكم وإن شئت لم أطعم نقاخاً ولا برداً<sup>(٢)</sup>

النقاخ بالضم الماء البارد، والبرد النوم. قال الزمخشري: ألا ترى كيف عطف عليه البرد وهو النوم. ويقال: ما ذقت غماضاً أه.

(١) البيتان من المتقارب وهما لبشر بن أبي خازم في ديوانه صفحة ١٩٠، ١٩١، والبيت الأول في الأشباه والنظائر ٣٥/٨، ولسان العرب (نعم)، وبلا نسبة في جمهرة اللغة ص ٧٢٢، ولسان العرب (طعم)، والبيت الثاني بلا نسبة في لسان العرب (خطم) وتاج العروس (خطم)، (صيم).

(٢) البيت في الطويل، وهو للعرجي في ديوانه ص ١٠٩، ولسان العرب (نقخ)، (برد)، ولعمر بن أبي ربيعة في ديوانه ص ٣١٥، وبلا نسبة في مقاييس اللغة ٢٤٣/١، ويروى البيت للحارث بن خالد المخزومي وهو في ديوانه ص ١١٧.



قال الألويسي في تفسيره: وأما استعماله (أي طعم الماء) بمعنى شربه واتخذه طعاماً فقيح إلا أن يقتضيه المقام، كما في حديث «زمزم طعام طعم وشفاء سقم» فإنه تنبيه على أنها تغذي بخلاف سائر المياه. ولا يחדش هذا ما حكى أن خالداً القسري قال على منبر الكوفة وقد خرج عليه المغيرة بن سعيد: أطعموني ماء. فعابت عليه العرب ذلك وهجوه به، وحملوه على شدة جزعه وقيل فيه:

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

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

أقول أما الحديث فرواه ابن أبي شيبة والبخاري بسند صحيح وهو على تشبيه مائها بالغذاء فليس مما نحن فيه. وأما كلام خالد فهو لحن إلا أن يريد به أذيقوني طعم الماء - مبالغة في طلب القليل منه. ولا يقع مثله في كلام الفصحاء إلا بهذا المعنى، فإذا لا يمكن أن يكون طعم في القرآن بمعنى الشرب مطلقاً، ولا يجوز أن يفيد هذا المعنى إلا بالتبع لمعنى الأكل تغليباً له، فيجعل «طعموا» هنا بمعنى أكلوا الميسر وشربوا الخمر. كتغليب الأكل في كل استعمال في مثل النهي عن أكل أموال اليتامى وعن أكل أموال الناس بالباطل. ولم أر أحداً هدي إلى هذا الإيضاح بهذا التدقيق. والجنح ما فيه مشقة أو مؤاخذة. أنشد ابن الأعرابي:

ولاقيتُ من جُفَلٍ وأسبابِ حبها      جناحَ الذي لاقيت من تربها قبلُ<sup>(١)</sup>  
وقال ابن حلزة:

أعلينا جناحُ كندة أن يغـ      نـم غازيهمُ ومنا الجزاءُ<sup>(٢)</sup>

ويفسرونه غالباً بالإثم وهو ما فيه الضرر، والضرر يكون دينياً ودنيوياً، ولم يستعمل في القرآن إلا في حيز النفي بمعنى رفع الحرج والمؤاخذة.

ومعنى الآية على رأي الجمهور «ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات» من الأحياء والميتين، والشاهدين والغائبين «جناح» إثم ولا مؤاخذة «فيما طعموا» أكلوا من الميسر أو شربوا من الخمر فيما مضى قبل تحريمهما - ولا في غير ذلك مما لم يكن

(١) البيت من الطويل، وهو بلا نسبة في لسان العرب (جناح)، وتاج العروس (جناح).

(٢) البيت من الخفيف، وهو للحارث بن حلزة في ديوانه ص ٣٧، ولسان العرب (جناح)، وتهذيب اللغة ٤/١٥٧، والأغاني ١١/٤٠، والحيوان ١/١٨، وشرح القصائد السبع ص ٤٧٨، وشرح القصائد العشر ص ٣٩٤، وشرح المعلقات السبع ص ٢٣٣، وشرح المعلقات العشر ص ١٢٤، والمعاني الكبير ١٠١١/٢.



محرمات ثم حرم «إذا ما اتقوا» أي إذا هم اتقوا في ذلك العهد ما كان محرماً عليهم - ومنه الإسراف في الأكل والشرب من المباح «وآمنوا» بما كان قد نزله الله تعالى «وعملوا الصالحات» التي كانت قد شرعت كالصلاة والصيام والجهاد «ثم اتقوا» ما حرمه الله تعالى بعد ذلك عند العلم به «وآمنوا» بما نزل فيه وفي غيره - كما قال ﴿وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيماناً، فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً وهم يستبشرون. وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم﴾ [التوبة: ١٢٤، ١٢٥] وكما قال: ﴿ويزداد الذين آمنوا إيماناً﴾ [المدثر: ٣١] «وعملوا الصالحات» التي هي من لوازم الإيمان، «ثم اتقوا» أي ارتقوا عن ذلك فاتقوا الشبهات تورعاً وابتعاداً عن الحرام، «واحسنوا» أعمالهم الصالحات بأن أتوا بها على وجه الكمال، وتمموا نقصها بنوافل الطاعات «والله يحب المحسنين» فلا يبقى في قلوبهم أثراً من الآثار السيئة التي وصف بها الخمر والميسر من الإيقاع في العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وهما صقال القلوب وزيتها الذي يمد نور الإيمان.

وطالما استشكل المفسرون اشتراط ما اشترطته الآية لنفي الجناح من التقوى المثلثة والإيمان المثني والإحسان الموحد، وطالما ضربوا في بيداء التأويل واستنباط الآراء، وطالما رد بعضهم ما قاله الآخرون في ذلك، وسبب ذلك اتفاقهم على أن الله تعالى لا يؤاخذ يوم القيامة أحداً بعمل عمله قبل تحريمه كما قال تعالى بعد ذكر محرمات النكاح (إلا ما قد سلف) فقليل إن ما ذكر ليس بشرط لرفع الجناح بل لبيان حال من نزلت فيهم الآية. وأما تكرار التقوى فقليل إنه لمجرد التأكيد، أو للأزمة الثلاثة، أو لاختلاف ما يتقى من الكفر والكبائر والصغائر، أو من مطلق ومقيد، أو بعضها للثبات والدوام.

وغفل هؤلاء عن معنى الشبهة التي وقعت لبعض الصحابة ونزلت الآية جواباً عنها. وبيانها من وجهين: أحدهما: أن الله تعالى حرم الخمر والميسر في الآية الأولى من هذه الآيات وبين في الثانية علة التحريم من وجهين، وهذه العلة لازمة لهما، فإذا لم تكن مطردة في العداوة والبغضاء، فهي مطردة في الصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وناهيك بما ينقص من دين من صد عنهما. وإنما كمال الدين ومناط الجزاء في الآخرة ما يكون من تأثير الإيمان والعمل الصالح في تزكية النفس، وإنارة القلب.

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

هذا وجه الشبهة، وتلخيص الجواب عنها أن من صح إيمانه وصلح عمله وعمل



في كل وقت بالنصوص القطعية المنزلة، وبحسب ما أداه إليه اجتهاده في الظنية، واستقام على ذلك حتى ارتقى إلى مقام الإحسان - فلا يحول دون تزكية ذلك لنفسه وصقله لقلبه، ما كان قد أكل أو شرب مما لم يكن محرماً عليه بحسب اعتقاده، وإن كان في ذلك من الإثم ما حرم بعد لأجله.

ذلك بأن الله تعالى ما حرم شيئاً إلا لضرره في الجسم أو العقل أو الدين أو المال أو العرض، والضرر يختلف باختلاف الأشخاص والأوقات والأحوال وقد يتخلف أحياناً، إذ يكفي في التحريم أن يكون ضاراً في الغالب، فمن عمل عملاً من شأنه الضرر في الجسم فربما ينجو من ضرره بقوة مزاجه إذا هو لم يسرف فيه، ومن عمل عملاً من شأنه نقص الدين - وهو غير محرّم عليه أو غير عالم بتحريمه - فربما ينجو من سوء تأثيره الذاتي بقوة إيمانه ويقينه وكثرة أعماله الصالحة، بحيث يكون ذلك الضرر كنقطة من القدر وقعت في البحر أو النهر، ولكن قوة الإيمان ورسوخ الدين بالعمل الصالح ينافي الإقدام على ارتكاب المحرم، إلا ما يكون من اللبس والبهوات التي لا يصر المؤمن عليها.

فالجناح العظيم والخطر الكبير من ارتكاب المعصية بعد العلم بتحريمها ليس فيما عساه يصيب مرتكبها من ضررها الذاتي التي حرمت لأجله فقط لأن هذا قد يتخلف أو يكون ضعيفاً أو مغلوباً، بل الجناح والخطر الديني في الإقدام على مخالفة أمر الله تعالى وترجيح هوى النفس على مقتضى الإيمان والاعتقاد. وهذا شيء قد حفظ الله منه من كانوا يشربون الخمر من أهل بدر وأحد. بل حفظهم الله تعالى من ضرر الخمر الاجتماعي الدنيوي أيضاً، لأنهم لم يسرفوا فيها ولا سيما بعد نزول آية سورة النساء التي لم تبق لهم إلا وقتاً ضيقاً لشربها. والآية تدل على ذلك. ويؤيده أن الله تعالى قد ألف بين قلوبهم بنعمته إخواناً. بل كان ذلك شأن الصحابة عامة، كان يكاد الشقاق يقع بينهم كما مر في أسباب نزول الآيات، ولكن لا يلبث أن يغلبه الإيمان، فيكونوا مصداقاً لقوله تعالى ﴿إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون﴾ [الأعراف: ٢٠١] فالمعصية لا تفسد الروح إلا إذا كان فاعلها غير مبال بحرمة الشرع، ولا يكون تأثيرها الذاتي قوياً إلا بالإسراف فيها والإصرار عليها.

وقد سألتني بعض الباحثين في علم الأخلاق وفلسفة الاجتماع من المصريين عن السبب في سوء تأثير الزنا في إفساد أخلاق فساق المصريين وإذلال أنفسهم وإضعاف بأسهم وعدم تأثيره في اليابانيين مثل هذا التأثير؟ فأجبت على الفور: إن اليابانيين لا يدينون الله بحرمة الزنا كالمصريين، فمعظم ضرره فيهم بدني وأقله اجتماعي، ولكن ليس له ضرر روحي فيهم. وأما المصريون فمعظم ضرره فيهم روحي لأنهم يقدمون



على شيء يعتقدون ديناً وعرفاً بقبحه وفحشه، فهم بذلك يوطنون أنفسهم على دنية الفحش والاتصاف بالقبح، فلذلك كان من أسباب المهانة والفساد فيهم. فأعجب بالجواب وأذعن له.

### شبهة لعشاق الخمر ودحضها

قال الإمام الرازي: زعم بعض الجهال أنه تعالى لما بين في الخمر أنها محرمة عندما تكون موقعة في العداوة والبغضاء وصادرة عن ذكر الله وعن الصلاة - بين في هذه الآية إنه لا جناح على من طعمها إذا لم يحصل معه شيء من تلك المفاسد، بل حصل معه أنواع المصالح من الطاعة والتقوى والإحسان إلى الخلق - قالوا: - ولا يمكن حمله على أحوال من شرب الخمر قبل نزول آية التحريم، لأنه لو كان المراد ذلك لقال: «ما كان جناح على الذين طعموا» كما ذكر مثل ذلك في آية تحويل القبلة ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾ [البقرة: ١٤٣] ولكنه لم يقل ذلك بل قال: ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح﴾ - إلى قوله - ﴿إذا ما اتقوا وآمنوا﴾ [المائدة: ٩٣] ولا شك أن «إذا» للمستقبل لا للماضي. واعلم أن هذا القول مردود بإجماع كل الأمة. وقولهم إن كلمة إذا للمستقبل لا للماضي - فجوابه ما روى أبو بكر الأصم أنه لما نزل تحريم الخمر قال أبو بكر: يا رسول الله كيف بإخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر وفعلوا القمار؟ وكيف بالغانبيين عنا في البلدان لا يشعرون أن الله حرم الخمر وهم يطعمونها؟ فأنزل الله هذه الآيات [الصواب الآية] وعلى هذا التقدير فالحل قد ثبت في الزمان المستقبل عن وقت نزول هذه الآية لكن في حق الغائبين الذين لم يبلغهم هذا النص. اهـ كلام الرازي بحروفه.

وأقول إن جوابه ضعيف فيما أقره وفيما رده إلا نقل الإجماع، وقد كان رحمه الله على سعة اطلاعه في العلوم العقلية والنقلية غير دقيق في البلاغة وأساليب اللغة حتى أن عبارته نفسها ضعيفة. والصواب أن يقال في الرد على احتجاج أصحاب هذا التحريف.

أولاً: أن قوله تعالى: «ليس على الذين آمنوا» الخ. ليس خبراً عمّن نزلت بسبب السؤال عنهم الآية، وإنما هي قاعدة عامة إنشائية المعنى يعلم منها حكم من مات قبل القطع بتحريم الخمر وحكم من نزلت الآية في عهدهم وتليت عليهم وحكم غيرهم من عصرهم إلى آخر الزمان. وهذا أبلغ وأعم فائدة من بيان حكم المسؤول عنهم خاصة.

وثانياً: أن قول المشتبهين: لو كان المراد من الآية بيان حكم الذين ماتوا لقال: «ما كان جناح على الذين طعموا» - باطل، وقوله تعالى: ﴿وما كان ليضيع إيمانكم﴾



الذي احتجوا به لا يدل على ما زعموا؛ فإن مثل هذا التركيب يدل على نفي الشأن لا على نفي حديث مضي، فمعناه: ما كان من شأنه تعالى ولا من مقتضى سنته وحكمته أن يضيع إيمانكم، وقد بينا هذا من قبل غير مرة ونقلنا عن الكشاف، فهو يعم الماضي والمستقبل، ومثله ﴿ما كان لنا أن نشرك بالله﴾ [يوسف: ٣٨] ويشبه العبارة التي قالوها قوله تعالى: ﴿ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له﴾ [الأحزاب: ٣٣] ولم يقل أحد إنها لنفي الحرج في الزمن الماضي، بل تعم نفيه في الحال والاستقبال وهو موضع الفائدة له ﷺ منها.

وثالثاً: لو كان معنى الآية ما ذكره لأخذ به من شق عليهم تحريم الخمر من الصحابة ومن كان يميل إليها بعدهم.

نعم أنه لولا ما ورد من سبب نزول الآية لكان المتبادر من معناها أنه ليس على المؤمنين الصالحين تضييق وإعانات فيما أكلوا [وإن شئت قلت أو شربوا] من اللذائذ - كما توهم الذين كانوا حرموا على أنفسهم طيبات ما أحل الله لهم مبالغة في النسك - إذا كانوا معتصمين بعري التقوى في جميع الأوقات والأحوال، راسخين في الإيمان متحلين بصالح الأعمال محسنين فيها، لأن الله تعالى لم يحرم عليهم شيئاً من الطيبات، وإنما حرم عليهم الخبائث، كالميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله والخمر والميسر. وأكل أموال الناس بالباطل، وإنما الجناح والحرج في الطعام والشراب على الكافرين والفاسقين، الذين يسرفون فيهما، ويجعلونهما أكبر همهم من حياتهم الدنيا، ولا يجتنبون الخبيث منهما. فالعبرة في الدين بالإيمان والتقوى والعمل الصالح والإحسان فذلك هو النسك كله، لا بالطعام والشراب وتعذيب النفوس وإرهاقها. ولعل شيخنا لو فسر الآية لجزم بأن هذا هو المعنى المراد، وأن ما ورد في سبب نزولها - إذا صح - يؤخذ الجواب عنه من فحوى الآية. وهو أنه لا جناح على من كانوا يشربون الخمر قبل تحريمها لأن العمدة في الدين هو التقوى لا أمر الطعام والشراب الذي لا يحرم منه شيء إلا لضرره وإذا لم يراع سبب النزول في تفسير الآية فلا يمكن أن يقال أن معناها «ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات إثم فيما يشربون من الخمر» بعد القطع بتحريمها وتأكيده بما في سياق آيات التحريم من المؤكدات: لأن كلمة [طعموا] لا مدلول لها في اللغة إلا على أكل الطعام في الماضي أو تذوق كل ما له طعم من طعام وشراب بمقدم الفم في الزمن الماضي أيضاً، ولو صح أن يكون معنى الآية ما ذكره لكان نسخاً لتحريم شرب الخمر متصلاً بالتحريم المؤكد، أو تخصيصاً له بغير أهل التقوى الكاملة من المؤمنين الصالحين. وليس لهذا نظير في الإسلام، ولا في غيره من الشرائع والأديان، ولا يتفق مع بلاغة القرآن.

فإن قيل: إن الأفعال الماضية إذا وردت في سياق الأحكام التشريعية والقواعد



العلمية تفيد التكرار الذي يعم المستقبل، بمعنى أن هذا الفعل كلما وقع كان حكمه كذا - فلم لا يجوز على هذا أن يكون معنى الآية رفع الحرج والمؤاخذه عن المؤمن إذا شرب قليلاً من الخمر بالشروط الشديدة المبينة فيها، ويدخل في عموم التقوى منها أن لا يسكر ولا يكون بحيث توقع الخمر وبين أحد من الناس بغضاً ولا عداوة ولا بحيث تصده عن ذكر الله وعن الصلاة؟

قلت: إن الطعم في اللغة لا يدل على الشرب القليل ولا الكثير بل على ذوق المشروب بمقدم الفم، أو إدراك طعمه من ذوقه بهذه الصفة كما حرره الجوهري<sup>١</sup> وتبعه ابن الأثير في النهاية، وقد مر بيان ذلك. وأنت ترى الفرق الجلي بين الشرب الكثير والشرب القليل وبين طعم الماء بتذوقه في قصة طالوت ﴿قال إن الله مبتليكم بنهر - فمن شرب منه فليس مني، ومن لم يطعمه فإنه مني، إلا من اغترف غرفة بيده - فشرّبوا منه إلا قليلاً منهم﴾ [البقرة: ٢٤٩] فقد جعل هذا الابتلاء على ثلاث مراتب: الأولى: البراءة ممن شرب حتى روي. الثانية: الاتحاد التام بمن لم يذق طعمه البتة. الثالثة: بين بين وهي لمن أخذ غرفة بيده فكسر بها سورة الظلم ولم يكرع فيروه. هذا ما جرينا عليه في تفسير الآية (ج ٢) وهو ما تعطيه اللغة وجرى عليه جهابذتها في تفسير اللفظ كالزمخشري وتبعه البيضاوي وأبو السعود والرازي والآلوسي وغيرهم، وقالوا إن قوله: «إلا من اغترف غرفة» استثناء من قوله: «فمن شرب منه» إلا أن بعضهم خلط، وأدخل في تفسير الآية ما لا يدل عليها لفظها، تبعاً للروايات أو لاصطلاحات الفقهاء فيما يحنث به من حلف أنه لا يشرب من هذا النهر مثلاً. وإذا كان هذا هو معنى طعموا فلا فائدة من إباحة تذوق طعم الخمر بمقدم الفم لأحد، فيكون لغواً ينزه كتاب الله عنه.

ولو كان المراد من الآية ما ذكره لكان نصها: ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح في شرب القليل من الخمر - أو ما لا يسكر ولا يضر من الخمر - إذا ما اتقوا - الخ، ولكان أجدر الناس بفهم ذلك منها من أنزلت عليه ﷺ ومن خوطبوا بها أولاً من فصحاء العرب، ولم يؤثر عن أحد منهم ذلك بل صح عنهم ضده:

روى أحمد وأبو داود والترمذي - وقال حديث حسن - عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ «كل مسكر حرام وما أسكر الفرق منه فملاء الكف منه حرام»<sup>(١)</sup> الفرق بفتح الراء وسكونها مكيال يسع ستة عشر رطلاً. وقيل إن ساكن الراء مكيال آخر يسع ١٢٠ رطلاً. ورواة هذا الحديث كلهم محتج بهم في الصحيحين إلا أبو عثمان عمر -

(١) أخرجه أبو داود في الأشربة باب ٥، والترمذي في الأشربة باب ٣، وأحمد في المسند ٦/٧١، ٧٢،



أو عمرو - ابن سالم قاضي مرو التابعي فهو مقبول كما قال الحافظ في تقريب التهذيب، ونقل في أصله توثيقه عن أبي داود وابن حبان وروى أحمد وابن ماجه والدارقطني وصححه عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: «ما أسكر كثيره فقليله حرام»<sup>(١)</sup> وروى مثله أبو داود والترمذي وحسنه وابن ماجه من حديث جابر. قال الحافظ ابن حجر رواه ثقات، وفي إسناده داود بن بكر بن أبي الفرات قال في التقريب صدوق. ولكن قال أبو حاتم الرازي: لا بأس به ليس بالميتين. وسئل عنه ابن معين فقال ثقة.

وروى النسائي والدارقطني عن سعد بن أبي وقاص عن النبي ﷺ «أنهاكم عن قليل ما أسكر كثيره»<sup>(٢)</sup> وفي رواية أخرى: أن النبي ﷺ نهى عن قليل ما أسكر كثيره وأكثر رجال هذا الحديث قد احتج بهم البخاري ومسلم في الصحيحين، وفيهم الضحاك بن عثمان احتج به مسلم في صحيحه، فلم يبق إلا شيخ النسائي محمد بن عبد الله بن عمار نزيل الموصل. قال الحافظ في تقريب التهذيب: ثقة حافظ، فهذا حديث صحيح لا مطعن فيه. ولا عبرة بما يوهمه كلام مثل العيني في هذا المقام. فتحريم قليل كل مسكر وكثيره صح في عدة أحاديث وثبت بالإجماع.

قال الحافظ النسائي بعد رواية حديث سعد وما في معناه: وفي هذا دليل على تحريم المسكر قليله وكثيره وليس كما يقول المخادعون لأنفسهم بتحليلهم آخر الشربة وتحليلهم ما تقدمها الذي يشرب في الفرق قبلها، ولا خلاف بين أهل العلم أن السكر بكليته لا يحدث على الشربة الآخرة دون الأولى والثانية بعدها، وبالله التوفيق اهـ أي أن السكر يكون من مجموع ما يشرب لا من الشربة التي تعقبها النشوة.

### شبهة أخرى على تحريم قليل المسكر وعلته تحريمه

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

بيننا في تفسير آية البقرة التعليل العلمي الطبيعي لكون قليل الخمر يدعو إلى كثيرها - وكذلك الميسر - وكون متعاطيها قلما يقدر على تركها (ج ٢) ولهذا يقل أن

(١) أخرجه أبو داود في الأشربة باب ٥، والترمذي في الأشربة باب ٣، والنسائي في الأشربة باب ٢٥، وابن ماجه في الأشربة باب ١٠، والدارمي في الأشربة باب ٨، وأحمد في المسند ٩١/٢، ١٦٧، ١٧٩، ٣٤٣/٣.

(٢) أخرجه النسائي في الأشربة باب ١٠.



يتوب مدمن الخمر، لأن ما يبعثه على التوبة من وازع الدين أو خوف الضرر، يعارضه تأثير سم الخمر - الذي يسمى العُول (أو الكحول) - في العصب الداعي بطبعه إلى معاودة الشرب، وهو ألم يسكن بالشرب مؤقتاً ثم يعود كما كان أو أشد. ومتى تعارضت الاعتقادات والوجدانات المؤلمة أو المستلذة في النص رجحت عند عامة الناس الثانية على الأولى، وإنما يرجح الاعتقاد عند الخواص وهم أصحاب الدين القوي، والإيمان الراسخ وأصحاب الحكمة والعزيمة القوية. وهذا الألم الذي أشرنا إليه قد ذكره أهل التجربة في أشعارهم كقول أبي نواس:

وداوني بالتي كانت هي الداء<sup>(١)</sup>

وقول الشاعر:

وكأس شربت على لذة وأخرى تداويت منها بها<sup>(٢)</sup>

وإننا نرى جميع المتعلمين على الطريقة المدنية في هذا العصر وأكثر الناس في البلاد التي تنشر فيها الجرائد والمجلات العلمية يعتقدون أن الخمر شديدة الضرر في الجسم، والعقل والمال وآداب الاجتماع ولم نر هذا الاعتقاد باعثاً على التوبة منها إلا للأفراد منهم، حتى أن الأطباء منهم - وهم أعلم الناس بمضارها - كثيراً ما يعاقرونها ويدمنونها، وإذا عُذِلوا في ذلك أجابوا بلسان الحال أو لسان المقال بما أجاب به طبيب عدله خطيب على أكله طعاماً غليظاً كان ينهى عن أكله إذ قال: إن العلم غير العمل فكما أنك أيها الخطيب تسرد على المنبر خطبة طويلة في تحريم الغيبة والخوض في الأعراض ثم يكون جل سمرك في سهرك اغتياب الناس، كذلك يفعل الطبيب في نهيه عن الشيء لا ينتهي عنه إذا كان يستلذه.

وقد مضت سنة الله تعالى بأن تكون قوة تأثير الدين على أشدها وأكملها في نشأته الأولى، كما يفيد قوله تعالى: ﴿ولا يكونوا كالذين أوتوا الكتاب من قبل فطال عليهم الأمد فقست قلوبهم وكثير منهم فاسقون﴾ [الحديد: ١٦] ولهذا ترك جمهور المؤمنين الخمر في عصر التنزيل، ولكن بقي من المدمنين من لم يقو على احتمال آلام الخمار، وما يعترى الشارب بعد تنبهه العصب بنشوة السكر، من الفتور والخمود

(١) صدره:

دغ عنك لومي فإن اللوم إضرأ

والبيت من البسيط، وهو لأبي نواس في ديوانه ٢١/١، وخزانة الأدب ٤٣٤/١١، والدرر اللوامع ٤/١٤٢، ومغني اللبيب ص ١٥٠، ومع الهوامع ٢٩/٢، وبلا نسبة في لسان العرب (شفع).

(٢) يروي البيت:

وكأس شربت على لذة دهاق ترئخ من ذاقها

والبيت من المتقارب، وهو بلا نسبة في أساس البلاغة (رنح)، وتاج العروس (رنح).



الداعي إلى طلب ذلك التنبيه، فكان أفراد منهم يشربون فيجلدون ويضربون بالجريد وكذا بالنعال، ثم يعودون راضين بأن يكون هذا الحد الذي يحدونه، أو التعزيز الذي يعزرونه، مطهراً لهم من الذنب الديني عند الله تعالى، ولا يبالون بعد ذلك ما تحملوا في سبيل الخمر من إيذاء وإهانة.

وقد كان من هؤلاء المدمنين أبو محجن الثقفي (رض) ولما أبلى في وقعة القادسية ما أبلى وكان نصر المسلمين على يده، وترك سعد بن أبي وقاص (رض) إقامة الحد عليه وكان قد اعتقله لسكره، تاب إلى الله تعالى، وعلل توبته في بعض الروايات بأنه كان يشرب عالماً أن العقاب الشرعي يطهره، وإذ حابوه به - كما ظن - تاب إلى الله تعالى خوفاً من عقاب الآخرة. ولم يترك سعد عقابه محاباة كما ظن بل لأن الحدود لا تقام في حال الغزو ولا في دار الحرب والتعزيز يرجع إلى الاجتهاد. والتحقيق أن عقاب السكر تعزير، وأن سعداً أداه اجتهاده إلى ترك تعزيز أبي محجن بعد أن بذل نفسه في سبيل الله وأبلى يومئذ ما أبلى، ولا مطهر من الذنب أقوى من هذا. وهل يوجد في هذا العصر كثير من الناس يشابهون أبا محجن في قوة إيمانه وقوة عزمته في دينه؟

### بعض العبر في الخمر

من آيات العبرة أن الإفرنج الذين يستبيحون شرب الخمر ديناً ويستحسنونه أدباً ومدنية ويصنعون منه أنواعاً كثيرة يربحون منها ألوف الألوف من الدنانير في كل عام - قد ألفوا جمعيات للنهي عن الخمر والسعي لإبطالها. وأقوى هذه الجمعيات نفوذاً وتأثيراً في الولايات المتحدة الأمريكية، ومن عجائب وقائع تقليد متفرنجي المسلمين للإفرنج ميل بعضهم إلى الدخول في هذه الجمعيات وتأليف الفروع لها في البلاد الإسلامية، وما أغنى المسلمين عن تقليد غيرهم في هذا - وما أجدرهم بأن يكونوا هم الأئمة المتبوعين.

ومن آيات العبرة فيها أن العرب كانوا يعدون من منافع الخمر الحماسة في الحرب وقوة الإقدام فيها - وقد ثبت عند الإفرنج أن السكر يضعف الجنود عن القيام بأعباء الحرب واحتمال أثقالها، فقررت بعض الدول إبطال الخمر الوطنية الشديدة الرواج في بلادها - وأكثر انتفاعها المالي منها - مدة الحرب، ولعل الدول كلها تجمع على هذا بعد، ومع هذا كله لا يزال بعض المسلمين الجغرافيين يتمللون من تحريم الإسلام للخمر، ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى تبين لهم أنه الحق﴾ [فصلت: ٥٣].

### استدراكان

الاستدراك الأول: الخمر نوعان نوع يخمر تخميراً، ونوع يقطر تقطيراً، وأقوى الخمر سماً وأشدّها ضرراً ما كانت مقطرة، ويعبرون عنها بالأشربة الروحية وهذا من



مرجحاً اختياري لنا لقول سيدنا عمر بن الخطاب في تعليل تسمية الخمر، وأنه مخامرته العقل، وقد بينا جميع ما قيل في ذلك في تفسير آية البقرة (ج ٢) والمرجح الثاني كون هذا القول لإمام من أفصح العرب الخلفاء، وأما غيره فهو مما استنبطه المولدون من كلام العرب الخلفاء. والثالث أن نقله أصح فهو مروى في الصحيحين وكتب السنن كما تقدم.

وقد استدلل بعضهم على كون الخمر مما يعصر، أي لا مما ينبذ ويقطر، بقوله تعالى حكاية عن أحد أصحابي يوسف عليه السلام في السجن ﴿إني أراني أعصر خمراً﴾ [يوسف: ٣٦] وهو استدلال ضعيف وسخيف، فإن اتخاذ الخمر من العصير لا ينافي اتخاذها من غيره، وليس في العبارة ما يدل على الحصر، دع ما يمكن أن يقال من أن هذا القول حكاية عن أعجمي في بيان ما رآه في نومه مما هو معهود في بلاده، فليس بحجة في لغة العرب ولا صناعتهم وصناعة غيرهم للخمر، وبالأولى لا يكون حجة في الشرع وقد اشتبه على بعض الناس ما طبخ من العصير قبل وصوله إلى حد الإسكار أو بعده هل يسمى خمراً أم لا؟ كما اشتبه على الكثيرين أمر النبيذ. ومن المطبوخ الطلاء وهو الدبس ويسمى المثلث إذا اشترطوا أن يغلى العصير حتى يبقى ثلثه، ومنه الباذق - وهو ما طبخ من عصير العنب أدنى طبخ حتى صار شديداً، وهو اسم أعجمي، وقيل أول من صنعه وسماه بذلك بنو أمية وأنه مسكر، وأظن أنه يكون قبل الطبخ مسكراً فلا يزيل الطبخ القليل إسكاره، أو يترك فيه الماء بعد طبخه فيختمر كما يختمر العسل. وكذلك كانوا يفعلون بالدبس. ولو جاء الإسكار من طريقة الطبخ لكان نوعاً ثالثاً من الخمر.

وفي صحيح البخاري أن ابن عباس سئل عن الباذق فقال؛ سبق محمد عليه السلام الباذق، فما أسكر فهو حرام<sup>(١)</sup>. أي أن العبرة بما يسكر من الشراب ولا عبرة بالأسماء، فالعسل حلال ولكنه يمزج بالماء ويترك حتى يختمر ويسكر فيصير خمراً. وكل من عصير العنب ونبيذ الزبيب وغيره حلال، فإذا اختمر وصار يسكر حرم قطعاً، وسمي خمراً، لا عصيراً ولا نبيذاً، ومتى علم أنه صار مسكراً حرم شربه قليلاً وكثيره لا قبل ذلك.

على أن من قال من أهل اللغة «إن الخمر هو المسكر من عصير العنب» إطلاقاً لما هو الغالب أو الأهم في عصر تدوين اللغة - لم يمنعهم ذلك ولا تسميتهم لبعض الخمر من غيرها بأسماء أخرى أن يطلقوا اسم الخمر على جميع الأشربة المسكرة. فهذا ابن سيده نقل ذلك الإطلاق في المخصص عن صاحب كتاب العين كما أشرنا

(١) أخرجه البخاري في الأشربة باب ١٠.



إليه في موضعه، وأطال في بيان أسماء الخمر بحسب صفاتها، ثم عقد باباً للأنبذة التي تتخذ من الثمر والحب والعسل قال فيه ما نصه:

«أبو حنيفة (أي الدينوري اللغوي): فأما خمور الحبوب فما اتخذ من الحنطة فهو المزر وما اتخذ من الشعير فهو الجعة، ومن الذرة السكركة والسقرقة - عجمي،\* أبو عبيد: الغبيراء السكركة - إلى أن قال - ابن دريد: البتع ضرب من شراب العسل. وقد تقدم أنها الخمر بعينها» أشار إلى قوله في باب الخمر: «أبو علي عن السكري: البتع الخمر، يمانية. وقد بتعنا بتعاً - خمراً خمرأ، البتاع الخمار» اهـ (فائدة لغوية) ذكرنا فيما سبق من التفرقة بين الخمر والنبيد أن أهل بلاد الشام يسمون النبيد «نقوعاً» وأن الصواب أن يقال نقيع، ثم رأيت في المخصص نقلاً عن صاحب العين: النقوع والنقيع (بفتح النون فيهما) شيء ينقع فيه الزبيب وغيره ثم يصفى ماؤه ويشرب.

**الاستدراك الثاني:** يحتج القائلون بكون الخمر المحرمة بنص القرآن هي ما كان من عصير العنب بأنه هو القطعي المجمع عليه، وغيره ظني مختلف فيه، وهذه العبارة قد تذكر في كثير من كتب الفقه وشروح الحديث مسلمة من غير بحث؛ وفيها أن أول من قال بهذا القول (من الكوفيين) لا حجة له فيه فإن أهل الاجماع الذين لا خلاف في إجماعهم هم الصحابة رضوان الله عليهم وهم لم يختلفوا في تحريم ما كان عندهم من خمر البسر والتمر والحنطة والشعير وغيرها. وقد خطب عمر على منبر رسول الله ﷺ بحضرة كبار علماء الصحابة وجمهورهم فقال: «أيها الناس أنه نزل تحريم الخمر وهي من خمسة - من العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير. والخمر ما خامر العقل»<sup>(١)</sup> فصرح بأن الخمر كانت من هذه الخمسة عندهم، وأن مراد الشرع تحريم ما كان من غيرها أيضاً، وأن حقيقة الخمر ما خامر العقل، أي خالطه فأفسد عليه إدراكه وحكمه، ومنه الداء المخامر، ومن قال خامره غطاه فقد راعى أصل معنى خمر الشيء والمراد واحد. والحديث متفق عليه، ولم ينقل أن أحداً من الصحابة أنكر على عمر قوله هذا، ولذلك قال من قال من أهل الحديث والأصول أن هذا القول له حكم الحديث المرفوع إلى النبي ﷺ من حيث هو تفسير لحكم شرعي لا يقوله الصحابي برأيه.

فإن قال قائل إنه يمكن أن يقوله باعتبار فهمه للقرآن والسنة. قلنا إذا كان هذا ما فهمه هذا الإمام في اللغة والدين ووافقه عليه جمهور الصحابة ولم ينقل عن أحد أنه خالفه فيه - فهل يمكن أن نجد لنص شرعي تفسيراً أصح وأقوى من تفسير يصرح به أمير المؤمنين على منبر الرسول ويوافقه عليه علماء الصحابة وعامتهم؟ وهل نقل عن الصحابة إجماع مستند إلى دليله أقوى من هذا الإجماع؟ فظهر بهذا أن كون كل شراب

(١) تقدم الحديث مع تخريجه.



من شأنه الإسكار خمراً ثابت بالكتاب والسنة وإجماع الصحابة المقرون بدليله وبالقياس .

فإن قيل : إن هذا من الإجماع السكوتي المختلف فيه - قلنا إنه ليس منه ، إذ السكوتي عبارة عن قول لمجتهد ينتشر في مجتهدي عصره فلا ينقل عنهم موافقة له ولا إنكار - وأن إقرار جمهور الصحابة لقول عمر في حكم الموافقة القولية ، وقوله على المنبر جدير بأن ينقل ويشيع ، وأن يراجعه فيه البعيد إذا بلغه كالقريب ، ولو راجعه أحد في ذلك لعاد إلى ذكر المسألة على المنبر كما فعل عندما أنكرت عليه المرأة ما كان أراد من الأمر بتحديد المهر ، ثم إن إجماعهم العملي على ترك جميع المسكرات منذ نزلت الآية يؤيد ذلك - وإذا لم يكن مثل هذا إجماعاً فلا سبيل إلى إثبات إجماع قولي قط .

فالحاصل إن أول من قال بهذا القول في الخمر لا حجة له فيه ، بل هو من جعل الدليل عين المدلول ، فإنه هو المخالف وحده فكيف تكون دعواه الخلاف حجة لخلافه؟ هذه مصادرة بديهية . نعم يصح أن يقال إن هذه شبهة عرضت لمن لم يبلغه النقل عن الصحابة فهو معذور فيها إلى أن يبلغه النقل ، فمتى بلغه زالت الشبهة بالحجة وأما من جاء بعد المخالف الأول وبلغه خلافه فشبهته أقوى عند أهل التقليد ، وهؤلاء ليسوا من أهل الحجة والبصيرة في الدين ، فالكلام معهم لغو ما لم يحكموا الدليل ويرضوا بحكم قوله تعالى : ﴿فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول﴾ [النساء : ٤] الآية - فإن رضوا به بينا لهم ما صح من فهم الصحابة لقوله تعالى وعملهم به بغير خلاف ، وما صح من قول رسوله «كل مسكر خمر»<sup>(١)</sup> ولفظ المسكر اسم جنس .

### تشديد السنة في شرب الخمر

روى البخاري ومسلم وأصحاب السنن - إلا الترمذي - من حديث ابن عمر أن النبي ﷺ قال : «من شرب الخمر في الدنيا ثم لم يتب منها حرماً في الآخرة»<sup>(٢)</sup> زاد مسلم في رواية «فلم يسقها» .

قيل معناه أنه لا يدخل الجنة فيشربها فيها ، وقيل لا يشربها فيها وإن مات مؤمناً

(١) أخرجه مسلم في الأشربة حديث ٧٣ ، وأبو داود في الأشربة باب ٥ ، والترمذي في الأشربة باب ١ ، وابن ماجه في الأشربة باب ٩ ، وأحمد في المسند ١٦/٢ ، ٢٩ ، ٣١ ، ١٠٥ ، ١٣٤ ، ١٣٧ .

(٢) أخرجه البخاري في الأشربة باب ١ ، ومسلم في الأشربة حديث ٧٧ ، ٧٨ ، والترمذي في الأشربة باب ١ ، وابن ماجه في الأشربة باب ٢ ، والدارمي في الأشربة باب ٢ ، ومالك في الأشربة حديث ١١ ، وأحمد في المسند ١٩/٢ ، ٢٢ ، ٢٨ ، ٩٨/٥ ، ١٠٦ ، ١٢٣ ، ١٤٢ .



ودخلها لأنه استعجل شيئاً فجوزي بحرمانه، قيل إلا أن يعفو الله عنه. والقول الأول لا يصح إلا بالحمل على المستحل لشربها لأنه رادٌ للشرعة غير مدعن لها. ورواية مسلم «فلم يسقها» ظاهرة في رده.

وروي هذا الحديث بلفظ «كل مسكر خمر وكل مسكر حرام، ومن شرب الخمر في الدنيا فمات وهو يدمنها لم يتب لم يشربها في الآخرة»<sup>(١)</sup> وقد عزاه الحافظ المنذري إلى الشيخين وأبي داود والترمذي والنسائي والبيهقي - قال - ولفظه في إحدى رواياته. قال رسول الله ﷺ «من شرب الخمر في الدنيا ولم يتب لم يشربها في الآخرة وإن دخل الجنة» وهذا يرد ذلك التأويل أيضاً ولكنه لم يمنع المنذري من حكايته كغيره.

وروي أحمد والبخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن»<sup>(٢)</sup> وفي رواية البخاري تقديم الخمر على السرقة. قيل هذا في المستحل، وقيل النفي لكمال الإيمان، وقيل هو خبر بمعنى النهي. وقيل إن الإيمان يفارق مرتكب أمثال هذه الكبائر مدة ملابسته لها وقد يعود إليه بعدها، وحقق الغزالي في كتاب التوبة من الإحياء أن مرتكب ذلك لا يكون حال ارتكابه متصفاً بالإيمان الإذعاني بحرمة ذلك وكونه من أسباب سخط الله وعقوبته، لأن هذا الإيمان يستلزم اجتناب العصيان.

وروي أحمد بإسناد صحيح وابن حبان في صحيحه والحاكم - وقال صحيح الإسناد - عن ابن عباس قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «أتاني جبريل فقال: يا محمد إن الله لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها وشاربها والمحمولة إليه وبياعها ومبتاعها وساقيتها ومسقاها»<sup>(٣)</sup> وروي أبو داود وابن ماجه عن ابن عمر حديثاً بمعناه وليس فيه ذكر جبريل. والترمذي وابن ماجه من حديث أنس «لعن رسول الله ﷺ في

(١) أخرجه مسلم في الأشربة حديث ٧٣، وأبو داود في الأشربة باب ٥، والترمذي في الأشربة باب ١، والنسائي في الزكاة باب ٦٩، والأشربة باب ٤٦، والدارمي في الأشربة باب ٥، وأحمد في المسند ٢٧٢/١، ٢٧٢/٢، ١٦٤، ٢٠١، ٢٠٣، ١٤/٣، ٢٨، ٤٤، ٨٣، ١٦٤، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٢٦، ٤/٤٤١/٦، ٣٩٩.

(٢) أخرجه البخاري في المظالم باب ٣٠، والأشربة باب ١، والحدود باب ١، ١٩، ومسلم في الإيمان حديث ١٠٠، ١٠٤، وأبو داود في السنة باب ١٥، والنسائي في قطع السارق باب ١، والقسامة باب ٤٩، وابن ماجه في الفتن باب ٣، والدارمي في الأشربة باب ١١، وأحمد في المسند ٣١٧/٢، ٣٧٦، ٣٨٦، ٤٧٩، ٣٥٣/٤.

(٣) أخرجه أحمد في المسند ٣١٦/١، بلفظ: «وساقيتها ومستقاها».



الخمير عشرة: عاصرها ومعتصرها وشاربها وحاملها والمحمولة إليه وساقياها وبائعها وأكل ثمنها والمشتري لها والمشتري له»<sup>(١)</sup> قال الترمذي حديث غريب .

## حكمة تشديد الإسلام في الخمر دون الأديان السابقة ورد شبهة على تحريمها

إذا قيل: إن دين الله في حقيقته وجوهره والحكمة منه واحد لا خلاف فيه بين الرسل المبلغين له، وإنما يختلف بعض الشرائع في أمرين أصليين: أحدهما: ما يختلف باختلاف الزمان والمكان، وأحوال الشعوب والأجيال، وثانيهما: ما اقتضته حكمة الله تعالى من سير أمور البشر كلها على سنة الترقى التدريجي الذي من مقتضاه أن يكون الآخر أكمل مما قبله، وبهذه السنة أكمل الله تعالى دينه العام، بإنزال القرآن وعموم بعثة محمد عليه الصلاة والسلام. وقد قلت أن في الخمر من الضرر الذاتي ما كان سبباً للقطع بتحريمها وما ذكرت من التشديد فيها، وهذا يقتضي أن تكون محرمة على السنة جميع الأنبياء عليهم السلام، والمنقول عن أهل الكتاب إنها لم تكن محرمة عليهم، وأن الأنبياء أنفسهم كانوا يشربونها - فهذه شبهة على تحريم الخمر تحدث بها المحبون لها، واستدل بها بعضهم على حل ما دون القدر المسكر مما سوى خمرة العنب التي زعموا أن نص القرآن قاصر عليها تعبداً، كما نقل ذلك صاحب العقد الفريد وأمثاله من الأدباء الذين يعنون بتدوين أخبار الفساق والمجان وغيرهم. وأنت ترى أن هذه الشبهة أقوى من شبهة بعض الصحابة التي تقدمت ولا يدفعها جوابك عنها، بل زعموا أن النبي ﷺ شرب من نبيذ مسكر ولكنه مزجه فلم يسكر به. فما قولك في ذلك؟ فالجواب عن هذا من وجهين:

أحدهما: إن نقل أهل الكتاب ليس حجة عندنا ولم يثبت عندنا في كتاب ولا سنة ما ذكروه. وإذا كان قد وجد في المسلمين من حاول إثبات حل شرب ما دون القدر المسكر من الخمر كلها - إلا ما اتخذ من عصير العنب وهو أقلها ضرراً وشراً - مع نقل القرآن بالتواتر، وحفظ السنة وسيرة أهل الصدر الأول بضبط وإتقان لم يتفق مثله لأمة من الأمم في نقل دينها أو تاريخها - فهل يبعد أن يدعي أهل الكتاب مثل هذه الدعوى وينسبونها إلى أنبيائهم وهم لا يقولون بعصمتهم؟

الوجه الثاني: إننا إذا سلمنا ما ينقلونه في العهدين القديم والجديد من الأخبار الدالة على حل الخمر وعدم التشديد إلا في السكر، نقول: أولاً: إن هذا التحريم من إكمال الدين بالإسلام، وقد مهد الأنبياء له من قبل بتقبيح السكر وذمه، ولم يشددوا

(١) أخرجه أبو داود في الأشربة باب ٢، والترمذي في البيوع باب ٥٨، وابن ماجه في الأشربة باب ٦، وأحمد في المسند ٢/٢٥، ٧١، ٩٧.



في سد ذريعته بالنهي عن القليل من الخمر لما كان من افتتان البشر بها ومنافعهم منها، كما فعل الإسلام في أول عهده - ثانياً: إن الله تعالى ما أكمل دينه العام بالإسلام إلا وهو يعلم أن البشر سيدخلون في طور جديد تتضاعف فيه مفاصد السكر، وأن مصلحتهم وخيرهم أن يتسلح المؤمنون بأقوى السلاح الأدبي لاتقاء شرور ما يستحدث من أنواع الخمور الشديدة الفتك بالأجساد والأرواح، التي لم يكن يوجد منها شيء في عصور أولئك الأنبياء عليهم السلام، وما ذلك إلا سد ذريعة هذه المفسدة بتحريم قليل الخمر وكثيرها. وهاك بعض ما يؤثر عن كتبهم في ذمها:

جاء في نبوة أشعيا عليه السلام ٥ : ١١ «ويل للمبكرين صباحاً يتبعون المسكر للمتأخرين في القمة تلهبهم الخمر \* ١٢ وصار العود والرباب والدف والناي والخمر ولائمهم. وإلى فعل الرب لا ينظرون، وعمل يديه لا يرون \* ١٣ لذلك سبي شعبي - لعدم المعرفة، وتصير شرفاؤه رجال جوع وعامته يابس من العطش \* ١٤ لذلك وسعت الهاوية نفسها وفغرت فاهها بلا حد» يشير إلى ما استحقوه بذنوبهم تلك من عذاب الدنيا والآخرة.

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

### نبينا «ص» لم يشرب الخمر:

أما نبينا صلى الله عليه وآله وسلم فلم يكن يشرب الخمر في الجاهلية ولا الإسلام كما صرحوا به في سيرته. ولكنه كان يشرب النبيذ قبل تحريمها وبعده، فإذا اشتبه في وصوله إلى حد الإسكار لم يشرب منه كما تقدم. وقد روى الحميدي عن أبي هريرة أن رجلاً كان يهدي إلى النبي (ص) راوية خمر فأهداها إليه عاماً وقد حرمت فقال النبي (ص) «أنها قد حرمت» فقال الرجل: أفلا أبيعها؟ فقال «إن الذي حرم شربها حرم بيعها» قال أفلا أكارم بها اليهود؟ قال «إن الذي حرم شربها حرم أن يكارم بها اليهود» قال فكيف أصنع؟ قال «شنها على البطحاء» وهذا الحديث لا شربه لها، على أنه يصح هكذا، ولكن له أصلاً في صحيح مسلم وسنن النسائي من حديث ابن عباس قال «إن رجلاً أهدى لرسول الله ﷺ راوية خمر فقال له رسول الله ﷺ «هل علمت أن الله تعالى حرمها؟» قال لا. فسارَ (أي الرجل) إنساناً، فقال له رسول الله



ﷺ «بم ساررته» قال: أمرته ببيعها فقال «إن الذي حرم شربها حرم بيعها» قال ففتح المزادة حتى ذهب ما فيها<sup>(١)</sup>. ومن العجيب أن صاحب المنتقى أورد حديث أبي هريرة وترك حديث ابن عباس الصحيح، وأن الشوكاني لم يتكلم على سنده.

وما روي في المسند من شربه ﷺ من نبيذ السقاية بمكة وهو ما يشرب منه الناس في الحرم ومن كونه شمه أولاً (وقيل ذاقه) فقطب وأمر بأن يزداد فيه الماء - فهو إن صح لا يدل على كونه مسكراً ولا على كون شربه منه كان نسخاً لتحريم كل مسكر كما زعم بعض المفتونين بالنبيذ، إذ لو كان الأمر كذلك لكانت الرواية دالة على أنهم كانوا مصرين على شرب المسكر وعلى إسقائه للحجاج جهراً في الحرم. وهذا زعم لم يقل به أحد بل هو منقوض بالروايات المتفق عليها وبما تواتر من أنهم تركوا بعد نزول آيات المائدة كل مسكر - وإنما يفسر ذلك ما قاله ﷺ لوفد القيس إذ أذن لهم بالانتباز في الأسقية (أي قرب الجلد) قال «فإن اشتد فاكسروه بالماء فإن أعياكم فأهريقوه» وفي رواية ابن عباس أنهم سألوه ماذا يفعلون إذا اشتد في الأسقية فقال «صبوا عليه الماء - فسألوه - فقال لهم في الثالثة أو الرابعة أهريقوه»<sup>(٢)</sup> الحديث - رواه أبو داود. وهو يفسر لنا أمره بكسر ما في سقاية الحجاج بالماء إذ شمه فعلم أنه بدا فيه التغير وقرب أن يصير خمراً. وكما أنه لم يصح شربه ﷺ من النبيذ المسكر لم يصح أيضاً ما رواه الدارقطني وابن أبي شيبة من أن رجلاً شرب من إداوة عمر فسكر فجلده وقال: جلدناك للسكر، أي لا لمجرد الشرب.

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

### التداوي بالخمر

اختلف العلماء في التداوي بالخمر والنجاسات والسموم لحديث طارق بن

(١) أخرجه مالك في الأشربة حديث ١٢، والنسائي في البيوع باب ٩٠.

(٢) أخرجه أبو داود في الأشربة باب ٧.



سويد الجعفي في الخمر وسيأتي وحديث أبي هريرة: نهى رسول الله ﷺ عن الدواء الخبيث، يعني السم<sup>(١)</sup>. رواه أحمد ومسلم والترمذي وابن ماجه، وحديث أبي الدرداء مرفوعاً «أن الله أنزل الداء والدواء وجعل لكل داء دواء فتداووا ولا تداووا بحرام»<sup>(٢)</sup> رواه أبو داود من طريق إسماعيل بن عياش - وهو ثقة في الشاميين كما هنا ضعيف في الحجازيين - وثبت في الصحيحين إذن النبي ﷺ للعربيين بالتداوي بأبوال الإبل. قال بعضهم بعدم الجواز مطلقاً، وقال آخرون: يجوز بشرط عدم وجود دواء من الحلال يقوم مقام الحرام. وقال شيخنا محمد عبده: يشترط في التداوي بالخمر أن لا يقصد المتداوي بها اللذة والنشوة ولا يتجاوز مقدار ما يحدده الطبيب، وقد جاء في فتاوى المجلد السابع عشر من المنار السؤال والجواب الآتي:

**السؤال:** هل يحل التداوي بالخمر إذا ظن نفعها بخبر طبيب أخذاً من آية ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ [الحج: ٧٨] ومن القاعدة المتفق عليها: الضرورات تبيح المحظورات؟ وإذا جوزتم فماذا ترون في حديث «إنها داء وليست بدواء» أو كما ورد؟.

### الجواب:

التداوي بالخمر لمن ظن نفعها شيء.. والاضطرار إلى شربها شيء آخر. فأما الاضطرار فإنما يعرض لبعض الأفراد في بعض الأحوال، وهو يبيح المحرم من طعام وشراب بنص قوله تعالى ﴿وقد بين لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه﴾ [الأنعام: ١١٩] وينفي الحرج والعسر وغير ذلك من الأدلة (أي كالنهي عن الإلقاء بالنفس إلى التهلكة). وقد مثل الفقهاء له في شرب الخمر بمن غص بلقمة فكاد يخنق ولم يجد ما يسيغها به سوى الخمر. ومثله من دنق من البرد وكاد يهلك ولم يوجد ما يدفع به الهلاك برداً سوى جرعة أو كوب من خمر، ومثله أو أولى منه من أصابته نوبة ألم في قلبه كادت تقضي عليه وقد علم أو أخبره الطبيب بأنه لا يجد ما يدفع عنه الخطر سوى شرب مقدار معين من الخمر القوية كالنوع الإفرنجي الذي سمونه (كونياك) فإننا نسمع من الأطباء أنه يتعين في بعض الأحيان لعلاج ما يعرض من مرض القلب ودفع الخطر وقد ثبت ذلك بالتجربة. وهذا النوع من العلاج لا يكاد يكون شرباً للخمر وإنما يؤخذ منه نقط قليلة لا تسكر.

وأما التداوي المعتاد بالخمر لمن يظن نفعها ولو بإخبار الطبيب كتقوية المعدة أو

(١) أخرجه أبو داود في الطب باب ١١، والترمذي في الطب باب ٧، وابن ماجه في الطب باب ١١، وأحمد في المسند ٢/٣٠٥، ٤٤٦، ٤٧٨.

(٢) أخرجه أبو داود في الطب باب ١، ١١.



الدم ونحو ذلك مما نسمعه من كثير من الناس فهذا هو الذي كان الناس يفعلونه قبل الإسلام ونهى عنه النبي ﷺ ونص الحديث الذي أشار إليه السائل «أنه ليس بدواء ولكنه داء» رواه أحمد ومسلم وأبو داود والترمذي وسببه أن طارق بن سويد الجعفي سأل النبي عن الخمر وكان يصنعها فنهاء عنها، فقال إنما أصنعها للدواء. فقال. وقوله «ولكنه داء» هو الحق وعليه إجماع الأطباء، فإن المادة المسكرة من الخمر سم تتولد منه أمراض كثيرة يموت بها في كل عام ألوف كثيرة، والسموم قد تدخل في تركيب الأدوية، ولكن الذي يشربون الخمر ولو بقصد التداوي بها لا يلبثون أن يؤثر في أعصابهم سمها، فتصير مطلوبة عندهم لذاتها، أي لا لمجرد التداوي بها، فيتضررون بسمها، فلا يغترون مسلم بأمر أحد من الأطباء بالتداوي بها لمثل ما يصفونها له عادة، والله الموفق.

هذا ما أجبتنا به عن ذلك السؤال ونزيد في إيضاحه بالقواعد الشرعية واعتبار القياس فنقول: إن المقدار المسكر من الخمر محرم لذاته أي لما فيه من الضرر والمفاسد التي بينا أنواعها في تفسير آية البقرة - وما دون ذلك محرم لسد الذريعة كما بينه في تفسير هذه الآيات. والقاعدة أن ما حرم لذاته يباح للضرورة إن كان مما يضطر إليه كأكل الميتة ولحم الخنزير، ومنه شرب الخمر كما تقدم في الفتوى آنفاً (وليس منه مثل الزنا كما لا يخفى) ويعبرون عن هذه القاعدة بقولهم «الضرورات تبيح المحظورات» وإذا وصل التداوي بالخمر إلى حد الاضطرار إليه بشهادة الثقة من الأطباء يجب أن يراعى فيه قاعدة «الضرورات تقدر بقدرها» فلا يجوز الزيادة على ما يقوله الطبيب حتى إذا حدده بالنقط امتنع زيادة نقطة واحدة. وأما المحرم لسد الذريعة فقد يباح للحاجة كروية الطبيب لعورات الرجال والنساء لأجل التداوي، فالتداوي بالخمر على هذا جائز مطلقاً أو إذا لم يوجد غيره يقوم مقامه، وعده بعضهم كتداوي العربيين بأبوال الإبل بناء على أن علة المنع أن كلا منهما نجس عند القائلين بذلك من الفقهاء كالشافعية. وظاهر حديث طارق بن سويد أن الخمر لا يجوز أن يكون دواء فيكون مستثنى من القاعدة ولا قياس مع النص. هذا إذا كان التداوي بالخمر مباشرة لغير اضطرار، أما دخول نقط من الخمر في علاج مركب تكون أجزاء الخمر فيه مغلوبة غير ظاهرة ولا من شأنها أن تسكر فلا يدخل في ذلك فهو كالقليل من الحرير في الثوب.

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

ثبت بالاختبار وبالإحصاء الذي عنى به الإفرنج أن أكثر من يتلون بشرب الخمر لا يقدمون على شربها إلا بإغراء القرناء والمعاشرين من الأهل والأصحاب، وأنهم لا



يحتسونها في أول العهد إلا كرهاً، لبشاعة طعمها ولاعتقاد الكثيرين منهم أنهم يقدمون على عمل منكر أو ضار، ولكن غريزة التقليد في الإنسان وضعف إرادة أكثر الناس عن مخالفة العشاء والخلان، هما اللذان يمهدان السبيل لطاعة الشيطان.

أما الشبهة التي يرجح بها العالمون بضرر الخمر داعيتي التقليد ومواتاة العشاء أولاً - وطاعة غول الخمر آخرأ - على داعية المحافظة على صحة الجسم والعقل، فهي ظنهم أن الضرر المتيقن إنما يكون بالإسراف في الشرب، والانهماك في السكر، وأن شرب القليل من الخمر إما أن ينفع وإما أن لا يضر، فلا ينبغي أن يترك ما فيه من لذة النشوة والذهول عن المكدرات ومن مجاملة الإخوان، لتوهم ضرر نجا منه فلان وفلان، ولو سأل هؤلاء المخدوعون من سبقهم إلى هذه المحنة وأسرفوا في السكر حتى أفسد عليهم صحتهم وعفتهم وبيوتهم وثروتهم: هل كنتم يوم بدأتهم بشرب الإثم تنوون الإسراف فيه وإدمانه؟ لأجابهم جميع من سألوهم أو أكثرهم: لا لا، إنما كنا ننوي أن نشرب القليل، وما كنا لنعلم أن القليل يقسرنا على الكثير، ويرمينا بعد ذلك بالداء الوييل. حتى لا نجد إلى الخروج من سبيل. ومن هنا تعلم أن ما ذكرناه من قبل في تعليل شرب بعض المتعلمين والأطباء للخمر من إن العلم لا يستلزم العمل - مبني على التسامح والأخذ بالظاهر، فالعلم يستلزم العمل ما لم يعارضه ما هو أرجح منه.

وأما المؤمنون بتحريم الخمر فلهم شبهات متعددة لا شبهة واحدة، - فمنهم من تعلق بقول من ذهب إلى أن الخمرة المتخذة من عصير العنب هي المحرمة لذاتها وأن ما عداها من المسكرات لا يحرم منه إلا القدر المسكر بالفعل، أو الحسوة الأخيرة التي تعقبها نشوة السكر، وأولوا ما ورد في الأحاديث الصحيحة من النص على تحريم كل مسكر بأن لفظ المسكر وصف لموصوف محذوف وأن المراد أن المقدار المسكر من الشراب بالفعل هو الحرام. وقد بينا رد هذا فيما سبق وأن لفظ مسكر في تلك الأحاديث اسم جنس يعم كل شراب من شأنه الإسكار ولذلك ورد في الصحيح مقروناً بكل كقوله ﷺ «كل مسكر خمر وكل مسكر حرام» كما تقدم، ولا يمكن أن يكون المعنى كل مقدار مسكر بالفعل يسمى خمراً، كما هو بديهي عند كل من له شمة من هذه اللغة، وكما يعرف بالعقل، لما يترتب عليه من التناقض أيضاً، فإن المقدار المسكر لزيد ربما لا يكون مسكراً لعمرو.

ولا يزال بعض الناس يبحث عن بعض الأخبار والآثار حتى الضعيفة والموضوعة ليستدل بها على أن شرب القليل من المسكر غير محرم وإن كانت وقائع أحوال لا يحتج بها على فرض صحتها، ويجعل ذلك مرجحاً على نص القرآن والأحاديث المتفق عليها وعمل أهل الدين من السلف والخلف، وقد تقدم تفنيد المزاعم ودحض الشبهات التي يتوكأ عليها هؤلاء الناس وأمثالهم كالذين زعموا إن



تحريم كل مسكر قد نسخ . نعم روى الطحاوي من طريق حجاج بن أرطاة أن ابن مسعود قال في حديث «كل مسكر حرام»: هي الشربة التي تسكر . وحجاج هذا ضعيف ومدلس وما زعمه مردود لغة فلا يقوله مثل ابن مسعود .

وإنما نريد أن نشير إلى تعللات من يقدمون على شرب أي نوع من أنواع الخمر لأجل السكر وهم يعتقدون أن ذلك من كبائر المعاصي ، فقد فات زمن الذين كانوا يغشون أنفسهم والناس بترك النبيذ الذي هو نقيع الزبيب والتمر ونحوهما زمناً يسكر فيه كثيره ثم قليله ويشربونه على توهم أنه حلال ، فإن سكرُوا أحالوا على غفلتهم عن الكثرة أو على جور السقاة عليهم ، وكابروا أنفسهم بأنهم لم يكونوا يقصدون السكر ، كما كان يقع من بعض المترفين في القرون الأولى ، حتى عزى إلى بعض خلفاء العباسيين ، وبعض رجال العلم والدين<sup>(١)</sup> .

من اختبر حال المبتدئين بشرب الخمر على اعتقاد ضررها في الدنيا والمبتدئين بشربها على اعتقاد ضررها في الآخرة يرى بينهما شبيهاً في أن كلا منهما ينوي في أول الأمر أن يقتصر على القليل الذي لا يترتب عليه فساد يذكر . فأما الذين يقلدون من قالوا إن القليل من غير خمر العنب ليس كالكثير فيكون اطمئنانهم أشد ، وأما الذين يتبعون النصوص ويوافقون الجمهور في تحريم قليل ما أسكر كثيرة فمنهم المتفقهة وغير المتفقهة - فالتفقهة يعملون أنفسهم أولاً بمسألة علة التحريم وحكمته ، وقد فندنا شبهتهم هذه فيما سبق ، وغير المتفقهة يعتمدون على عفو الله تعالى قبل التعود والإدمان كما يعتمدون عليه هم والمتفقهة بعده عندما يعلمون بالاختبار والعمل أن قليل الخمر يفضي إلى كثيرها ، ويرون أنفسهم قد انغمست في شرورها ومفاسدها .

فالتكأة الأخيرة لمن يشرب الخمر من أهل الدين هي تكأة أكثر المرتكبين لسائر المعاصي - وهي الغرور بكرم الله وعفوه ، إما بضميمة الاعتماد على بعض الأعمال الصالحة ولا سيما ما يسمى منها بالمكفرات ، أو على الشفاعات ، وإما بدون ضميمة . ومن مكفرات الذنوب ما له أصل في السنة ومنها ما لا أصل له وما له أصل قيده بالصغائر أو بمقارنة التوبة له . وقد فندنا جهل هؤلاء وغرورهم في مباحث التوبة والكفارة من تفسير سورة النساء [راجع تفسير ﴿إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب﴾ في ج ٤ وتفسير ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم﴾ في ج ٥] وهذا الجهل والغرور يرسخ في قلوب هؤلاء ، بما

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



نظمه وينظمه لهم فساق الشعراء، كقول أبي نواس الشهير بالسكر والفجور.

تَكْثُرُ مَا اسْتَطَعْتَ مِنَ الْمَعَاصِي      فَإِنَّكَ وَاجِدٌ رِباً غَفُوراً  
تَعْمُرُ نَدَامَةً كَفَيْكَ مِمَّا      تَرَكْتَ مَخَافَةَ النَّارِ السَّرُورِ  
وقوله من قصيدة يذكر بها استعانته بالخمير على الفجور بغلام نصراني هرب منه إلى دير وترهب فيه:

وَرَجَوْتُ عَفْوَ اللَّهِ مَعْتَمِداً عَلَى      خَيْرِ الْأَنْامِ مُحَمَّدِ الْمَبْعُوثِ  
ولو صح ما يهذي به هؤلاء الفجار، لكان الدين كله لغواً وعبثاً لا حاجة إليه - وحاش لله - .

## توضيح واستدراك وتصحيح

### في بحث عدم شرب نبينا ﷺ للخمير<sup>(١)</sup>

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

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

ذكر الحافظ ابن حجر الحديثين في الفتح وقال أولاً: إن في حديث أحمد الأول أن المهدي كان من ثقيف أو دوس وإن ذلك كان عام الفتح. ثم قال: ويستفاد من حديث كيسان تسمية المبهم في حديث ابن عباس (أي الذي رواه مسلم والنسائي - أقول وكذا في حديث أبي هريرة الذي عزاه صاحب المنتقى إلى الحميدي) ومن حديث تميم تأييد الوقت المذكور فإن إسلام تميم كان بعد الفتح. اهـ.

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



وأقول: قد اتضح من مجموع الروايات إن تميماً هو الذي قالوا أنه كان يهدي للنبي ﷺ راوية خمر في كل عام دون كيسان. وتميم هذا قد أسلم سنة تسع من الهجرة كما نقله الحافظ في الإصابة وأشار إليه في الفتح، فهو لم يدرك من حياة النبي ﷺ إلا سنة واحدة كانت الخمر محرمة فيها باتفاق الروايات فإهداؤه الرواية إليه في كل عام كما قيل متعذر - فهذا حديث ينقض نفسه بنفسه فلا يحتج به، على فرض قوة سنده، على أنه لو صح متناً وسنداً لا يدل على أن النبي ﷺ كان يشرب من تلك الخمر ولم ينقل ذلك أحد. وأنه ليجد كثير من الناس يقتنون الخمر ولا يدينون الله بحرمتها وهم مع ذلك لا يشربونها، وقد يشربها بعض أهل البيت منهم دون بعض ويقدمونها للضيوف، فالإقتناء لا يدل على الشرب وأما حديث شربه ﷺ من نبيذ السقاية الذي أشرنا بعزوه إلى المسند فقد رواه النسائي أيضاً من طريق يحيى بن يمان عن أبي مسعود قال: عطش النبي ﷺ حول الكعبة فاستقى فأتى بنبيذ من السقاية فشمه فقطب فقال «علي بذنوب من ماء زمزم فصب عليه ثم شرب» فقال رجل: أحرام يا رسول الله هو؟ قال «لا» وقد صرح أحمد والنسائي راوياه بضعفه لأن يحيى بن يمان انفرد به دون أصحاب سفيان وهو ضعيف. قال النسائي: ويحيى بن يمان لا يحتج بحديثه لسوء حفظه وكثرة خطأه. وقال ابن عدي: عامة ما يرويه غير محفوظ وهو في نفسه لا يعتمد الكذب إلا أنه يخطيء ويشبه عليه. وقال غيرهم كان سريع الحفظ سريع النسيان. كان يحفظ في المجلس الواحد خمس مئة حديث. وقال الحافظ في الفتح: وقد ضعف حديث أبي مسعود المذكور النسائي وأحمد وعبد الرحمن بن مهدي وغيرهم بتفرد يحيى بن يمان برفعه وهو ضعيف.

وفي معنى حديث السقاية حديث ابن عمر: رأيت رجلاً جاء إلى رسول الله ﷺ بقدر فيه نبيذ وهو عند الركن ودفع إليه القدر فرفعه إلى فيه فوجده شديداً فرده على صاحبه فقال له رجل من القوم يا رسول الله: أحرام هو؟ فقال «علي بالرجل» فأتى به فأخذ منه القدر ثم دعا بماء فصبه فيه ثم رفعه إلى فيه فقطب ثم دعا بماء أيضاً فصبه فيه ثم قال «إذا اغتلمت عليكم هذه الأوعية فاكسروا متونها بالماء»<sup>(١)</sup> رواه النسائي من طريق عبد الملك بن نافع وقال فيه ليس بالمشهور ولا يحتج بحديثه، والمشهور عن ابن عمر خلاف حكايته. ثم أورد الروايات عنه بأنه قال: اجتنب كل شيء ينش. وقال المسكر قليله حرام وكثيره حرام وغير ذلك. وقال الذهبي عبد الملك بن نافع عن ابن عمر مجهول مرة وخبره منكر. أقول طالما دس المتلاعبون بالروايات أسماء المجهولين في الأسانيد الصحيحة ليروجوا بها ما يفترونه فأبطل رجال الجرح والتعديل

(١) أخرجه النسائي في الأشربة باب ٤٨.



دسيستهم . ولو ثبت هذا الحديث لجاز القول بأن ذلك الشراب كان قد بدأ فيه التغيير ولم يصل إلى حد الإسكار فكسره بالماء لئلا يصير مسكراً ولا يمكن موافقته للروايات الصحيحة إلا بهذا .

وقد روى النسائي والبيهقي نحوه من هذا عن عمر . ولفظ النسائي : عن يحيى بن سعيد سمع سعيد بن المسيب يقول : تلقت ثقيف عمر بشارب فدعا به فلما قرب به إليه كرهه فدعا به فكسره بالماء فقال : هكذا فافعلوا . ثم روى عن عتبة بن فرقد قال : كان النبيذ الذي قد شربه عمر قد خلل (أي صار خلا) وذكر الحافظ الأثر في الفتح عن البيهقي - وفيه أنه قطب وجهه - وقال : قال نافع والله ما قطب عمر وجهه لأجل الإسكار حين ذاقه ولكنه كان تخلل : وعن عتبة بن فرقد قال كان النبيذ الذي شربه عمر قد تخلل . وروى الأثرم عن الأوزاعي وعن العمري أن عمراً إنما كسره بالماء لشدة حلاوته . ثم جمع الحافظ بين القولين بأن ذلك كان في حالتين وإنه لما قطب كان لحموضته ، ولما لم يقطب كان لحلاوته .

وجملة القول أن ما ورد من كسر النبيذ بالماء يدل مجموعاً على أنه يسكر إذا أخذ في الاشتداد والتغير خشية أن يصير مسكراً ، فأما إذا صار مسكراً فلا علاج له إلا إراقتة كما ورد في الحديث المرفوع إذ لا يباح حينئذ قليله ولا كثيره ولو أزيل تأثيره بالماء . والمراد بالاشتداد الذي ورد في الأخبار والآثار اشتداد الحموضة أو الحلاوة كما قاله البيهقي ومثله الاغتلام .

وروى النسائي عن عمر أنه قال : إذا خشيتم من نبيذ شدته فاكسروه بالماء ، قال عبد الله : من قبل أن يشتد اهـ ويمكن أن يحمل على هذا التفسير كل ما ورد في الاشتداد على طريقة العرب في التعبير بالفعل عن قرب وقوعه وإرادته .

ومن الاستدراك على ما تقدم حديث أبي بردة بن نيار «اشربوا في الظروف ولا تسكروا» قال النسائي هذا حديث منكر غلط فيه أبو الأحوص سلام بن سليم ولا نعلم أن أحداً من أصحاب سماك تابعه عليه وسماك ليس بالقوي وكان يقبل التلقين . وخطأه فيه أحمد أيضاً . ومثله حديث عائشة «اشربوا ولا تسكروا» قال النسائي وهذا غير ثابت أيضاً . وقال في قرصافة راويته عن عائشة : لا يدري من هي ، والمشهور عن عائشة خلاف ما روته عنها قرصافة . ثم ذكر الروايات عنها في ذلك كقولها : لا أحل مسكراً وإن كان خبزاً وإن كان ماء - وقولها للنساء : وإن أسكركن ما أعجبكن فلا تشربنه . أقول كذبوا على عائشة كما كذبوا على ابن عمر بخلاف ما صح عنهما .

وجملة القول أنه لم يصح في هذا المعنى شيء . على أنه يمكن حمل معناه على ما يوافق سائر النصوص وهو الإذن بشرب النبيذ (النقيع) إذا علم أنه لم يختمر فيصير



مسكراً لثلاث يسكر به، وأما حمل الأحاديث الكثيرة في تحريم كل مسكر وفي تسميته خمراً على المسكر بالفعل فهو تحريف للغة وإفساد لها كما تقدم، وإني لأعجب كيف يقول عاقل أن النبي ﷺ يأمر الصحابة بأن يشربوا من المسكر وأن لا يسكروا. هل يتيسر لواحد من ألف من الناس أن يشرب من المسكر ولا يسكر؟؟

### عقوبة شاربي الخمر

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

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

### فائدة في المشروع من المسابقة والرماية

ذكرنا في الكلام على الميسر أن أخذ المال في المسابقة والرماية جائز شرعاً. وقد يتوهم بعض العامة منه أن مسابقة الخيل المعروفة في مصر وغيرها من ذلك



الجائز، وما هي إلا من القمار المحرم، أما الجائز شرعاً فحكمته أنه من الاستعداد للقتال في سبيل الله. وقد اشترط فيه أن يكون السبق (بفتح السين والباء - وهو الجعل الذي يكون لصاحب الفرس السابق - إما من الإمام (أي الخليفة) وهذا لا خلاف فيه، وإما من أحد المتسابقين، وعليه الجمهور - ولا يجوز أن يكون مال السبق من كل منهما، وإذا دخل بينهم ثالث اشترط أيضاً أن لا يخرج من عنده شيئاً. وبهذا الشرط تخرج المسابقة من معنى الميسر والقمار. وما اشترطه الفقهاء من كون المسابقة معروفة الابتداء والانتهاء، وكون الجعل والمسافة التي يستحق بها معلومين، وكون الفرسين أو الأفراس معينة، وكون كل منهما أو منها يحتمل أن يسبق - كل ذلك مما يشترطه المقامرون أيضاً ويزيدون عليه.

روى أحمد بسند رجاله ثقات عن ابن عمر أن النبي ﷺ سبق بالخيل وراهن<sup>(١)</sup>. وفي لفظ: سابق بين الخيل وأعطى السابق<sup>(٢)</sup>. وروى بسند رجاله ثقات أيضاً من حديث أنس - وقيل له: أكنتم تراهنون على عهد رسول الله ﷺ أكان رسول ﷺ يراهن؟ قال: نعم والله لقد راهن على فرس يقال له (سبحة) فسبق الناس، فبهش لذلك وأعجبه<sup>(٣)</sup>. وروى الشافعي وأحمد وأصحاب السنن الأربعة والحاكم من طرق عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ «لا سبق إلا في خف أو نصل أو حافر»<sup>(٤)</sup> ولم يذكر ابن ماجه «أو نصل» صححه ابن القطان وابن حبان وحسنه الترمذي. والمراد بالنصل السهام عبر عن السهم بحديثه الجارحة. ويقاس على الرمي بالسهام ببندق الرصاص وقذائف المدافع. وأجاز الشافعية المسابقة على الأقدام بعوض وهذا من الرياضة المقوية للأبدان على القتال وغيره من الأعمال.

﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا يَتَّبِعُونَكَ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ تَنَالَهُ ءَأَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ فَمَن ءَعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٩٤﴾ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرْمٌ وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَلِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَرَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكُمْ صِيَامًا لَّيَذُوقَنَّ ءَأَلَمَ ءَأَمْرِهِ ءَعَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَن ءَعَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ ﴿٩٥﴾ أُجِلَ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَّعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَارَةِ وَحُرْمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴿٩٦﴾﴾

بيننا في تفسير الآية (٩٥) أن هذه السورة افتتحت بآيات من أحكام الحلال

(١) أخرجه أحمد في المسند ١١/٢.

(٢) أخرجه أحمد في المسند ٩١/٢.

(٣) أخرجه الدارمي في الجهاد باب ٣٦، وأحمد في المسند ١٦٠/٣، ٢٥٦.

(٤) أخرجه أبو داود في الجهاد باب ٦٠، والترمذي في الجهاد باب ٢٢، والنسائي في الخيل باب ١٤،

وابن ماجه في الجهاد باب ٤٤، وأحمد في المسند ٢٥٦/٢، ٣٥٨، ٤٢٥، ٤٧٤.



والحرام في الطعام وأحكام النسك (ومنها الصيد في أرض الحرم أو في حال الإحرام) وتلاها سياق طويل في بيان أحوال أهل الكتاب ومحاجتهم، ثم عاد الكلام إلى شيء من تفصيل تلك الأحكام الخ ونقول الآن: إن الله جلت آلاؤه نهى عباده المؤمنين عن تحريم الطيبات وعن الاعتداء فيها وفي غيرها، وأمرهم بأكل الحلال الطيب، ولما كان بعض المبالغين في النسك قد حلفوا على ترك بعض الطيبات، بين لهم بهذه المناسبة كفارة الأيمان، ثم بين لهم تحريم الخمر والميسر لأنهما من أخبث الخبائث، فكان هذا وذاك متمماً لما في أول السورة من أحكام الطعام والشراب. وناسب إن يتم أحكام الصيد في الحرم وإلا حرام أيضاً: فجاءت هذه الآيات في ذلك.

وقال الرازي في مناسبة هذا لما قبله ما نصه: ووجه النظم أنه تعالى كما قال: ﴿لَا تَحْرَمُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ﴾ ثم استثنى الخمر والميسر عن ذلك - فكذلك استثنى هذا النوع من الصيد عن المحللات وبين دخوله في المحرمات. اهـ وما قلناه خير منه وأصح، وليست الخمر والميسر من الطيبات فيستثنيان منها بل رجس خبيث.

﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَبْلُوَنَّكُمْ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ تَنَالَهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ﴾ الابتلاء الاختبار، والصيد مصدر أطلق على ما يصطاد من حيوان البحر مطلقاً ومن حيوانات البر الوحشية لتؤكل، وقيل مطلقاً فيدخل فيه غير المأكول لحمه إلا ما أبيع قتله كما يأتي. وتقدم تفصيل الكلام في الصيد في تفسير أول السورة. وسيأتي في تفسير الآية التالية الخلاف فيما يكفر به المحرم عن صيده. ووصف الصيد بكونه تناله الأيدي والرماح يراد به كثرته وسهولة أخذه، وإمكان الاستخفاء بالتمتع به. وروي عن ابن عباس ومجاهد أن ما يؤخذ بالأيدي صغاره وفراخه وبالرماح كباره. وقال مقاتل بن حيان: أنزلت هذه الآية في عمرة الحديبية فكانت الوحش والطير تغشاهم في رحالهم لم يروا مثله قط فيما خلا، فنهاهم الله عن قتله وهم محرمون.

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

والمعنى يا أيها الذين آمنوا إن الله تعالى يقسم بأنه سيختبركم بإرسال شيء كثير من الصيد - أو ببعض من أنواعه - يسهل عليكم أخذ بعضه بأيديكم وبعضه برماحكم ﴿لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ﴾ أي يبتليكم به وأنتم محرمون ليعلم من يخافه غائباً عن نظر الناس غير



مراء لهم ولا خائف من إنكارهم، فيترك أخذ شيء من الصيد، ويختار شظف العيش على لذة اللحم، خوفاً من الله تعالى وطاعة له في سره - أو يخافه حال كونه متلبساً بالإيمان بالغيب الذي يقتضي الطاعة في السر، والجهر، فإذا وقع ذلك منكم علمه الله تعالى لأن علمه يتعلق بالواقع الثابت، وترتب على علمه به رضاه عنكم وإثابتكم عليه، كما يعلم حال من يعتدي فيه، وقد بين جزاءه في الجملة الآتية فدل ذلك على ما حذف من جزاء من يخافه. والمشهور أن المراد بمثل هذا التعبير أنه تعالى يعاملكم معاملة المختبر الذي يريد أن يعلم الشيء وإن كان علام الغيوب، لأن هذا من ضرور تربيته لكم، وعنايته بتزكيتكم، وقد تقدم تفسير هذا التعليل بعلم الله تعالى (راجع ج ٢ وج ٤).

﴿فَمَنْ أَعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ أي فمن اعتدى بأخذ شيء من ذلك الصيد بعد ذلك البيان والإعلام الذي أخبركم الله تعالى به قبل وقوعه فله عذاب شديد الألم في الآخرة - قيل وفي الدنيا بالتعزير والضرب - لأنه لم يبال باختبار الله له، بل سجل على نفسه أنه لا يخاف الله تعالى بالغيب، ولكنه قد يخاف لوم المؤمنين وتعزيرهم، إذا هو أخذ شيئاً من الصيد بمرأى منهم، وهذا شأن المنافقين الذين هم في الدرك الأسفل من النار، لا شأن المؤمنين الصادقين الأبرار، ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾ هذا بيان لما يجب على المحرم المعتدي في الصيد من الجزاء والكفارة في الدنيا، سبق في أول السورة تحريم الصيد على من كان محرماً بحج أو عمرة ومن كان في أرض الحرم، وقد أعاده هنا ليرتب عليه جزاءه. وتقدم هنالك أن الحرم بضميتين جمع حرام وهو المحرم بحج أو عمرة وإن كان في الحل.

﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ﴾ أي ومن قتل شيئاً من الصيد وهو محرم قاصداً لقتله فجزاؤه - أو فعلية جزاء - من الأنعام مماثل لما قتله في هيئته وصورته أن وجد، وإلا ففي قيمته، وقيل في قيمته مطلقاً. وسيأتي تحقيق الخلاف في ذلك. قرأ عاصم وحمزة والكسائي «فجزاء» بالرفع والتنوين، و «مثل» بالرفع والإضافة لما بعده وهو ظاهر. وقرأ الباقون بإضافة جزاء إلى مثل، وهو مخرج على أن مثل الشيء عينه على حد «ليس كمثله شيء» [الشورى: ١١] أو هو من قبيل خاتم فضة أي من فضة، وأن المعنى فعلية جزاء الذي قتله أي جزاء عنه. وقال الزمخشري: أصله «فجزاء مثل ما قتل» بنصب مثل بمعنى فعلية أن يجزي مثل ما قتل من النعم، ثم أضيف كما تقول: عجبت من ضرب زيداً، ثم من ضرب زيد اهـ.

قتل المحرم بحج أو عمرة للصيد حرام بالإجماع لنص الآية. ولكن أكل المحرم مما صاده من ليس بمحرم مختلف فيه فقيل يحرم مطلقاً عملاً بظاهر الآية الآتية وحديث الصعب بن جثامة عند أحمد ومسلم وغيرهما. وقيل يجوز مطلقاً لما ورد من أن النبي ﷺ والصحابة أكلوا مما أهدي إليهم من لحم الحمار الوحشي. والجمهور



على جواز الأكل مما يصيده غير المحرم لنفسه ويهدي منه للمحرم، وهو التحقيق الذي يجمع به بين الروايات كما يدل عليه حديث أبي قتادة في الصحيحين وغيرهما وهو الذي صاد الحمار الوحشي وأكل منه النبي ﷺ وأصحابه في الحديبية وقد اختلفوا في الصيد الذي نهت الآية عن قتله فقال الشافعي: هو كل حيوان وحشي يؤكل لحمه، فلا جزاء في قتل الأهلي وما لا يؤكل لحمه من السباع والحشرات، وهي كثيرة في مذهبه، ومنها الفواسق الخمس التي ورد الإذن في حديث عائشة في الصحيحين وغيرهما بقتلها في الحل والحرم - وهي الغراب والحدأة والعقرب والفأرة والكلب العقور<sup>(١)</sup>. وأخرجاه أيضاً من طريق مالك وأيوب عن نافع عن ابن عمر.

قال أيوب: قلت لنافع فالحية؟ قال الحية لا شك فيها ولا يختلف في قتلها. وألحق مالك وأحمد وغيرهما بالكلب العقور الذائب والسبع والنمر والفهد لأنها أشد ضرراً منه. وقال زيد بن أسلم وسفيان بن عيينة: الكلب العقور يشمل هذه السباع العادية كلها. وذهب أبو حنيفة إلى وجوب الجزاء في قتل كل حيوان إلا الفواسق الخمس وجعل الذئب منها لأنه كلب بري. والمراد بالغراب الأبقع الضار لا الأسحم الذي يؤكل فإنه صيد. والحاصل أن الحيوانات الضارة التي تقتل اتقاء ضررها، لا جزاء على المحرم إذا قتلها، أطلق ذلك بعضهم، قال الحافظ ابن كثير وقال مالك رحمه الله: لا يقتل الغراب إلا إذا صال عليه وآذاه، وقال مجاهد بن جبر وطائفة: لا يقتله بل يرميه، وروى مثله عن علي كرم الله وجهه. وقد روى هشيم: حدثنا يزيد بن أبي زياد عن عبد الرحمن بن أبي نعم عن أبي سعيد عن النبي ﷺ أنه سئل عما يقتل المحرم فقال: «الحية والعقرب والفويسقة (أي الفأرة) - ويرمى الغراب ولا يقتله - والكلب العقور والحدأة»<sup>(٢)</sup> رواه أبو داود عن أحمد بن حنبل والترمذي عن أحمد بن منيع كلاهما عن هشيم ثم ذكر أن الترمذي حسنه.

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

(١) روي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، أخرجه البخاري في الصيد باب ٧، وبدء الخلق باب ١٦، ومسلم في الحج حديث ٦٦ - ٦٩، ٧١ - ٧٤، ٧٦، ٧٧، ٧٩، وأبو داود في المناسك باب ٣٩، والترمذي في الحج باب ٢١، والنسائي في المناسك باب ٨٢ - ٨٤، ٨٦، ٨٨، ١١٣، ١١٤، ١١٦، ١١٩، وابن ماجه في المناسك باب ٩١، والدارمي في المناسك باب ١٩، ومالك في الحج حديث ٨٨ - ٩٠، وأحمد في المسند ٢٥٨/١، ٨/٢، ٣٢، ٣٧، ٤٨، ٥٠، ٥٤، ٦٥، ٧٧، ٨٢، ١٣٨، ٣٣/٦، ٨٧، ٩٧، ١٢٢، ١٤٤، ٢٠٣، ٢٥٩، ٣٦١.

(٢) أخرجه أبو داود في المناسك باب ٣٩، وأحمد في المسند ٣/٢، ٣/٣.



والجمهور على أن المتعمد هو القاصد لقتله مع ذكره لإحرامه وعلمه بحرمة قتل ما يقتله. ومنهم من يشترط نسيان الإحرام. ولم نر للجمهور حديثاً مرفوعاً يدل على تغريم المخطيء ولا رواية صحيحة صريحة في كون ذلك كان من عمل النبي ﷺ وخلفائه الراشدين، إلا ما وراه الحكم عن عمر أنه كتب بذلك. وروى الشافعي وابن المنذر عن عمرو بن دينار قال: رأيت الناس أجمعين يغرمون في الخطيأ، وما قاله الزهري أصرح منه. ولكن لا يعد مثل هذا دليلاً شرعياً. ولذلك احتج الشافعي بالقياس على قتل الخطيأ لا بالروايات. ويشبهه أن يكون قول عمرو بن دينار حكاية للإجماع، ولكن لا يصح فالخلاف في المسألة مروى عن ابن عباس وطاوس وسعيد ابن جبير - كلهم صرحوا باشتراط العمد. وعبارة طاوس: لا يحكم على من أصاب صيداً خطأ إنما يحكم على من أصابه عمداً، والله ما قال الله إلا «ومن قتله منكم متعمداً» وروى عن ابن عباس ومجاهد وابن سيرين اشتراط التعمد للقتل مع نسيان الإحرام. والروايات في الخلاف مفصلة في الدر المنثور وغيره واشتراط العمد مذهب داود الظاهري، وقد شرح الرازي استدلاله بالآية شرحاً يؤذن باختياره له.

وروي عن سعيد بن جبير ما يصح أن يكون بياناً لسبب الخلاف لولا إجمال فيه، وذلك قوله: إنما كانت الكفارة فيمن قتل الصيد متعمداً، ولكن غلظ عليهم في الخطيأ كي يتقوا. اهـ ولم يبين من أين جاء التعليل، فإن صحت الرواية عن عمر أنه: كتب أن يحكم عليه في الخطيأ والعمد - جاز أن يكون هذا اجتهاداً منه في أحوال خاصة لسد ذريعة صيد العمد في حال الإحرام، كما فعل في إمضاء الطلاق الثلاث باللفظ الواحد لمنع الناس منه، ثم تبعه الجمهور في هذا وذاك من غير بحث في السبب الباعث له على ذلك ومراعاة المصلحة التي أرادها وعدم تعديها. ومن لم يتبعه في ذلك يقول إن اجتهاده ليس شرعاً ولا دليلاً من أدلة الشرع، فكيف يؤخذ على علته فيما كان كمسألتنا من المسائل المنصوصة في القرآن أو التي مضت فيها السنة قبله وفي صدر خلافته كمسألة الطلاق الثلاث؟ هذا مع علمنا بأنه كان يخطيء فيراجع فيعترف بخطيأه ويرجع عنه.

فإن قيل إن العلماء المجتهدين قد اتبعوه في ذلك لإقرار الصحابة إياه عليه وعدم معارضتهم له كعادتهم فيما يرونه خطأ - قلنا إنه لم يثبت أنه عرض مسألة تغريم من قتل الصيد خطأ على الصحابة وأقروه عليه. وإنما قال الحكم أنه كتب، ولم يقل لمن كتب، والظاهر - إن صح - أنه لبعض عماله، ويحتمل أن يكون في واقعة حال اقتضت ذلك، ونص كتابته لم يذكر في الرواية. والحكم الذي روى هذا الأثر هو ابن عتيبة الكندي الكوفي كما يظهر من إطلاق اسمه وهو على توثيق الجماعة له من المدلسين كما قال ابن حبان في الثقات. وقال فيه ابن مهدي: الحكم بن عتيبة ثقة



ثبت ولكن يختلف معنى حديثه . ولم نقف على رجال السند إليه عند الذين رووا الأثر عنه - وهم ابن أبي شيبة وابن جرير وابن أبي حاتم كما في الدر المنثور - لنعرف درجة روايتهم . وجملة القول أن هذا الأثر ليس بحجة ، وسيأتي ما صحح من حكم عمر .

بعد كتابة ما تقدم راجعت تفسير شيخ المفسرين ابن جرير الطبري فإذا به قد أورد في رواياته قول من قالوا إن المراد من التعمد في الآية هو العمد لقتل الصيد مع نسيان قاتله لإحرامه حال قتله إياه، وقول من قالوا إنه العمد لقتله مع ذكر قاتله لأحرامه - ولكنه ذكر في هذه الروايات قول من قالوا بالجزاء في العمد بالكتاب وفي الخطأ بالسنة أو لسد الذريعة وحفظ حرمة الله أي بالقياس - ثم قال :

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

أقول هذا هو الاستدلال الصحيح البين ولكن لا يظهر دخول القسم الأخير من التفصيل فيه، وهو قوله : «أو قاصداً غيره فقتله ذاكراً لإحرامه» لأن هذا من قتل الخطأ لا العمد إلا أن يريد صورة معينة وهي أن يقصد قتل صيد فيصيب صيداً غيره وهو ذاكراً لإحرامه، إذ يصدق عليه حينئذ أنه قصد قتل الصيد بإطلاق وأنه منتهك لحرمة الإحرام . ولعل هذا هو المراد، ويقرب منه ما إذا قصد رميه لجرحه لا لقتله . وأما إذا رمى غرضاً لا حيواناً أو حيواناً يباح قتله كالكلب العقور فأصاب سهمه أو رصاصه صيداً لم يكن يراه مثلاً - فلا جزاء عليه في هذا بمقتضى الدليل الذي قرره، وسيأتي أن عمر قال في مثله أنه أشرك فيه العمد بالخطأ .

ثم قال ابن جرير : وأما ما يلزم بالخطأ قاتله فقد بينا القول فيه في كتابنا (كتاب لطيف القول في أحكام الشرائع) بما أغنى عن ذكره في هذا الموضوع، وليس هذا الموضوع موضع ذكره، لأن قصدنا في هذا الكتاب الإبانة عن تأويل التنزيل، وليس في التنزيل للخطأ ذكر فنذكر أحكامه . اهـ .



واختلفوا في المثل المراد من الآية فذهب الجمهور إلى اعتبار مثل المقتول في خلقه كصورته وفعله، وذهب إبراهيم النخعي إلى اعتبار القيمة وتبعه أبو حنيفة وأبو يوسف. والأول مؤيد بحكم الرسول ﷺ وحكم علماء الصحابة. روى أحمد وأصحاب السنن الأربعة وابن حبان والحاكم عن جابر قال: جعل رسول الله ﷺ في الضبع يصيبه المحرم كبشاً وجعله من الصيد<sup>(١)</sup>. أي لأنه يؤكل لحمه كما ثبت في غير هذا الحديث أيضاً. وقد روي مرفوعاً وموقوفاً. وذكر الترمذي أنه سأل البخاري عن هذا الحديث فصححه. ورواه الدارقطني عن الأجلح بن عبد الله عن أبي الزبير عن جابر عن النبي ﷺ قال: «في الضبع إذا أصابه المحرم كبش وفي الظبي شاة وفي الأرنب عناق وفي اليربوع جفرة» قال والجفرة التي قد ارتعت. والأجلح هذا قال أبو حاتم لا يحتج بحديثه ووثقه يحيى بن معين وقال ابن عدي صدوق. وقال الحافظ في تقريب التهذيب: صدوق شيعي من السابعة. فاعتمد توثيقه. وقال الشوكاني في نيل الأوطار: وحديث جابر أخرجه البيهقي وأبو يعلى وقالوا: عن عمر رفعه. وأما الدارقطني فرواه من طريق إبراهيم الصائغ عن عطاء عن جابر يرفعه وكذلك الحاكم، ورواه الشافعي عن مالك عن أبي الزبير موقوفاً على جابر وصحح وقفه الدارقطني من هذا الوجه. وقال السيوطي في الدر المنثور: وأخرج ابن أبي شيبة والحاكم وصححه عن جابر قال قال رسول الله ﷺ «الضبع صيد فإذا أصابه المحرم ففيه جزاء كبش مسن وتؤكل».

أقول والحديث يدل على اعتبار السن في المماثلة فالعنز بالتحريك انثى المعز كالنعجة من الضأن، والعناق (بالفتح) الأنثى من ولد المعز قبل استكمالها السنة - والجفرة بفتح الجيم الأنثى من ولد الضأن التي بلغت أربعة أشهر.

﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ أي يحكم بالجزاء من النعم، وكونه مثل المقتول من الصيد، رجلان من أهل العدالة والمعرفة منكم أيها المؤمنون. ووجه الحاجة إلى حكم العدلين أن المماثلة بين النعم - وهي الإبل والبقر والغنم بأنواعها - وبين الصيد الوحشي - وأنواعه كثيرة - مما يخفى على أكثر الناس. قال ابن جرير: ووجه حكم العدلين إذا أرادوا أن يحكما بمثل المقتول من الصيد من النعم على القاتل أن ينظروا إلى المقتول أو يستوصفاه فإن ذكر أنه أصاب ظيياً صغيراً حكماً عليه من ولد الضأن بنظير ذلك الذي قتله في السن والجسم، فإن كان الذي أصاب من ذلك كبيراً حكماً عليه من الضأن بكبير - وإن كان الذي أصاب حمار وحش حكماً عليه ببقرة، إن كان الذي أصاب كبيراً فكبيراً من البقر وإن كان صغيراً فصغيراً، وإن كان المقتول ذكراً فمثله من

(١) أخرجه بهذا اللفظ ابن ماجه في المناسك باب ٩٠.



ذكور البقر، وإن كان أنثى فمثلته من البقر أنثى. ثم أورد من الشواهد على ذلك ما حكم به عمر وعبد الرحمن بن عوف على اللذين قتلا الظبي وقد رواها من عدة طرق ولا يبعد أن تكون القصة متعددة، وقد حكما بشاة، وسيأتي.

وأما ما لا مثل له من النعم بوجه من وجوه الشبه فيحكم العدلان فيه بالقيمة. قال الحافظ ابن كثير: وأما قوله: «فجزاء مثل ما قتل من النعم» حكى ابن جرير أن ابن مسعود قرأ: «فجزاؤه مثل ما قتل من النعم»<sup>(١)</sup> وفي قوله: «فجزاء مثل ما قتل من النعم» على كل من القرائتين دليل لما ذهب إليه مالك والشافعي وأحمد والجمهور من وجوب الجزاء في مثل ما قتله المحرم إذا كان له مثل من الحيوان الأنسي خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله حيث أوجب القيمة سواء كان الصيد المقتول مثلياً أو غير مثلي. قال وهو مخير إن شاء تصدق بقيمته وإن شاء اشترى به هدياً. والذي حكم به الصحابة في المثلي أولى بالإتباع، فإنهم حكموا في النعامة ببذنة وفي بقرة الوحش ببقرة وفي الغزال بعنز. وذكر قضايا الصحابة وأسانيدنا مقرر في كتاب الأحكام. وأما إذا لم يكن الصيد مثلياً فقد حكم ابن عباس فيه بثمنه يحمل إلى مكة. رواه البيهقي.

ثم قال وقوله تعالى: «يحكم به ذوا عدل منكم» يعني أنه يحكم بالجزاء بالمثل أو بالقيمة في غير المثلي عدلان من المسلمين. واختلف العلماء في القاتل هل يجوز أن يكون أحد الحكمين على قولين: أحدهما: لا، لأنه قد يتوهم في حكمه على نفسه وهذا مذهب مالك، والثاني: نعم، لعموم الآية وهو مذهب الشافعي وأحمد. واحتج الأولون بأن الحاكم لا يكون محكوماً عليه في صورة واحدة. قال ابن أبي حاتم: حدثنا أبي حدثنا أبو نعيم الفضل بن دكين حدثنا جعفر هو ابن برقان عن ميمون بن مهران أن أعرابياً أتى أبا بكر فقال: قتلت صيدا وأنا محرم فما ترى علي من الجزاء؟ فقال أبو بكر رضي الله عنه لأبي بن كعب وهو جالس عنده: ما ترى فيما قال الأعرابي؟ فقال الأعرابي أتيتك وأنت خليفة رسول الله أسألك وأنت تسأل غيرك؟ فقال أبو بكر وما تنكر؟ يقول الله تعالى: ﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم﴾ فشاورت صاحبي إذا اتفقنا على أمر أمرناك به. وهذا إسناد جيد لكنه منقطع بين ميمون والصديق. ومثله يحتمل ههنا.

فبين له الصديق الحكم برفق وتؤدة لما رآه أعرابياً جاهلاً وإنما دواء الجهل التعليم. فأما إذا كان المعارض منسوباً إلى العلم فقد قال ابن جرير: حدثنا هناد وأبو هشام الرفاعي قالا حدثنا وكيع بن الجراح عن المسعودي عن عبد الملك بن عمير عن قبيصة بن جابر قال: خرجنا حجاجاً فكننا إذا صلينا الغداة أقدنا رواحلنا فنتماش

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



نتحدث، قال فبينما نحن ذات غداة إذ سنع لنا ظبي أو برح، فرماه رجل كان معنا بحجر فما أخطأ حشاه. فركب وودعه ميتاً، قال فعظمتنا عليه، فلما قدمنا مكة خرجت معه حتى أتينا عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقصر عليه القصة، قال وإلى جنبه رجل كان وجهه قلب فضة. يعني عبد الرحمن بن عوف. فالتفت عمر إلى صاحبه فكلمه، قال ثم أقبل على الرجل فقال اعمداً قتلته أم خطأ؟ فقال الرجل لقد تعمدت رميه وما أردت قتله، فقال عمر: ما أراك إلا أشركت بين العمد والخطأ، أعمد إلى شاة فأذبحها وتصدق بلحمها وأنتفع بإهابها. قال فقمنا من عنده فقلت لصاحبي أيها الرجل عظم شعائر الله فما درى أمير المؤمنين ما يفتيك حتى سألت صاحبه، اعمد إلى ناقتك فانحرها فلعل ذلك، يعني أن يجزىء عنك<sup>(١)</sup> قال قبيصة: ولا أذكر الآية من سورة المائدة «يحكم به ذوا عدل منكم» فبلغ عمر مقالتي فلم يفجاناً منه إلا ومعه الدرّة قال فعلا صاحبي ضرباً بالدرّة<sup>(٢)</sup> أقتلت في الحرم وسفهت في الحكم<sup>(٣)</sup> قال ثم أقبل علي، فقلت يا أمير المؤمنين: لا أحل اليوم شيئاً يحرم عليك مني. فقال يا قبيصة بن جابر إني أراك شاب السن، فسيح الصدر، بين اللسان، وأن الشاب يكون فيه تسعة أخلاق حسنة وخلق سيئ فيفسد الخلق السيئ الأخلاق الحسنة، فإياك وعثرات الشباب.

ثم ذكر ابن كثير طرقاً أخرى لأثر قبيصة. ثم نقل عن ابن جرير الطبري أن ابن جرير البجلي قال: أصبت ظبياً وأنا محرم فذكرت ذلك لعمر فقال ائت رجلين من إخوانك فليحكما عليك فأتيت عبد الرحمن وسعداً فحكما علي بتيس أعفر. ثم نقل عنه أيضاً أن رجلاً رمى ظبياً فقتله وهو محرم فأتى عمر ليحكّم عليه فقال له عمر: احكم معي. فحكما فيه بجدي قد جمع الماء والشجر. ثم قال عمر (يحكم به ذوا عدل منكم) قال ابن كثير: وفي هذا دلالة على جواز أن يكون القاتل أحد الحكمين كما قاله الشافعي وأحمد رحمهما الله تعالى.

ثم قال: واختلفوا هل تستأنف الحكومة في كل ما يصيبه المحرم فيجب أن يحكم فيه ذوا عدل وإن كان قد حكم من قبله الصحابة؟ يرجع فيه إلى عدلين؟ وقال مالك وأبو حنيفة بل يجب الحكم في كل فرد فرد سواء وجد للصحابة في مثله حكم أم لا.

وقد استدلل الحنفية بتحكيم العدلين على كون المراد بالمثل القيمة قالوا لأن

(١) هذا التفسير من الراوي يفيد أن الرواية «فلعل ذلك» بحذف خبر لعل وهي كذلك في الدر المنثور. وفي نسخة ابن جرير المطبوعة بالمطبعة الميمنية «فعل ذلك» - بدل «فلعل ذلك» وهذه الطبعة كثيرة الغلط.

(٢) سقط من هنا قوله «وجعل يقول» كما في تفسير ابن جرير. أو «وهو يقول» كما في الدر المنثور.

(٣) وفي ابن جرير «وسفهت الحكم» وعبارة الدر المنثور «اقتلت الصيد في الحرم وسفهت الفتيا».



التقويم هو الذي يحتاج إلى النظر والاجتهاد دون المماثلة. والظاهر خلاف ذلك لأن قيم هذه الأشياء مما يعرفه كل الناس في الغالب، وإنما يحتاج إلى الاجتهاد والنظر في دقائق المشابهة بين الحيوانات الوحشية على كثرتها واختلاف صورها وطباعها وبين الأنعام على قلتها وتقارب صفاتها. ومال الألوسي إلى جعل كل من القولين محتاجاً إلى هذا الاجتهاد من الحكمين، جمعا بين مذهبه الأول ومذهبه الثاني، إذ كان من فقهاء الشافعية، ثم صار مفتي الحنفية.

أما قوله تعالى: ﴿هَدِيًّا بَلِيغَ الْكَعْبَةِ﴾ فمعناه أن ذلك الجزاء الواجب على قاتل الصيد يجب أن يكون هدياً يصل إلى الكعبة ويذبح هنالك أي في جوارها حيث تؤدي المناسك ويفرق لحمه على مساكين الحرم. وقد تقدم في أول تفسير الآية الثانية من السورة أن الهدى لا يكون إلا من الأنعام فهو يؤيد ما ذهب إليه الجمهور من كون المماثلة في الجزاء إنما تعتبر في الصفات والهيئات. وكلمة (هدياً) حال من (جزاء) بناء على أنه خبر، أو من الضمير في قوله: ﴿يُحْكَمُ بِهِ﴾ أو منصوب على المصدر أي يهدي هدياً.

﴿أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا﴾ قرأ نافع وابن عامر بإضافة «كفارة» إلى «طعام» أي كفارة طعام لا كفارة هدي ولا صيام، والباقون بتنوين كفارة. أي فعلى من قتل الصيد وهو محرم معتمداً جزاء من النعم مماثل له أو كفارة طعام مساكين أو ما يعادل ذلك الطعام من الصيام. والعدل بالفتح المعادل للشيء المساوي له مما يدرك بالبصيرة والعقل كالعدل في الأحكام، وبالكسر المعادل والمساوي مما يدرك بالحس كالفراريتين من الأحمال على جانبي البعير يسمى كل منهما عدلاً، هذا معنى ما قاله الراغب. وقال الزمخشري بعد ذكر القراءة الشاذة بالكسر: والفرق بينهما أن عدل الشيء ما عادله من غير جنسه كالصوم والإطعام، وعدله ما عدل به في المقدار، ومنه عدلا الحمل لأن كلا منهما عدل بالآخر حتى اعتدل، كأن المفتوح تسمية بالمصدر. والمكسور بمعنى المفعول به كالذبح ونحوه، ونحوهما الحمل والحمل. وهذا القول هو المروي عن أئمة اللغة.

وهذه الأنواع الثلاثة هي التي ذكرت في فدية الحلق بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نَسْكَ﴾ [البقرة: ١٩٦] فالنسك هناك بمعنى الهدى هنا، وقد ثبت في الصحيح أن النبي ﷺ أمر كعب بن عجرة بحلق رأسه لما آذته القمل وأن يطعم ستة مساكين أو يهدي شاة أو يصوم ثلاثة أيام. فعلم بذلك أن صيام اليوم الواحد يعدل إطعام مسكينين. وإن إطعام ستة مساكين وصيام ثلاثة أيام يعدل ذبح شاة في النسك، فإن قيل إن هذا مخالف لجعل صيام ثلاثة أيام معادلة لإطعام عشرة مساكين في كفارة اليمين - قلنا إن الصيام في كفارة اليمين لم



يجعل مساوياً للإطعام بل تخفيفاً على من لم يستطع الإطعام وإلا لخير بينهما. وقد علم من كفارة الظهر أن صيام شهرين أعظم من إطعام ستين مسكيناً، إذ فرض الإطعام، على من لم يستطع الصيام، وهي على الترتيب لا التخيير. وفي حديث أبي هريرة المتفق عليه جعل كفارة المجامع في نهار رمضان ككفارة الظهر والمروي عن ابن عباس في تفسير الآية موافق لما أمر به النبي ﷺ كعب بن عجرة في المعادلة والتقدير، ولكنه جعل الثلاثة هنا على الترتيب لا التخيير، وكذلك قال مجاهد والسدي بالترتيب في الثلاثة، وعن مجاهد رواية أخرى بأنها على التخيير وهو يرويها عن ابن عباس. وعلى هذا القول جمهور الفقهاء ومنهم أبو حنيفة وصاحبه ومالك والشافعي وأحمد في إحدى الروايتين عنهما.

روى ابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن عباس أنه قال: إذا قتل المحرم شيئاً من الصيد فعليه فيه الجزاء، فإن قتل ظيياً ونحوه فعليه ذبح شاة تذبح بمكة، فإن لم يجد فإطعام ستة مساكين، فإن لم يجد فصيام ثلاثة أيام. فإن قتل أيلاً أو نحوه فعليه بقرة، فإن لم يجدها صام عشرين يوماً. وأن قتل نعامة أو حمار وحش أو نحوه فعليه بدنة من الإبل، فإن لم يجد أطعم ثلاثين مسكيناً<sup>(١)</sup> فإن لم يجد صام ثلاثين يوماً. والطعام مد مد يشبعهم. وروى ابن جرير عن ابن عباس أيضاً أنه قال: إذا أصاب المحرم الصيد حكم عليه جزاؤه من النعم فإن وجد جزاءه ذبحه فتصدق به، وإن لم يجد جزاءه قوم الجزاء دراهم ثم قومت الدراهم حنطة ثم صام مكان كل صاع يوماً.

ثم ذكر في رواية أخرى عنه أنه قال: فإن لم يجد جزاء قوم عليه الجزاء طعاماً ثم صام لكل صاع يومين. والظاهر أن رواية صيام يوم عن كل صاع مبنية على القول بأن يطعم كل مسكين نصف صاع أي مدين وهو المروي عن تلميذه مجاهد. وأن رواية صيام يومين عن كل صاع مبنية على القول بأن يُطعم كل مسكين مد واحد كما سبق في الرواية الأولى عنه.

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

(١) هكذا وجدنا الرواية في تفسير ابن جرير وابن كثير والقياس أن تكون العبارة: ستين مسكيناً، وإلا فهي على غير القياس (المؤلف).



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

واختلفوا في مكان الإطعام فقال بعضهم مكانه مكان الهدى أي مكة لأنه بدله وقال آخرون بل هو مخير فيه .

﴿لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ﴾ هذا تعليل لإيجاب الجزاء . وفسر الوبال بسوء العاقبة وهو من الوبل والوبال الذي هو المطر الثقيل . قال الراغب ولمراعاة الثقل قيل للأمر الذي يخاف ضرره وبال . ويقال طعام وبيل . والذوق مستعمل في الإدراك العام . غير خاص بإدراك اللسان ، وقد استعمله القرآن في إدراك ألم العذاب والوبال ولم يستعمله في إدراك الطعم إلا في قوله تعالى : ﴿فلما ذاقا الشجرة﴾ [الأعراف : ٢٢] وفي قوله : ﴿لا يذوقون فيها برداً ولا شرباً إلا حميماً وغساقاً﴾ [النبا : ٢٤ ، ٢٥] وكل استعماله فيما يكره ويذم . ولا شك في أن الجزاء والعقوبة من أثقل الأشياء وأشقها على الناس سواء كانت مالية أو بدنية .

﴿عَفَا اللَّهُ عَنْمَا سَلَفٌ﴾ أي لا يؤاخذكم الله تعالى بما سلف قبل التحريم أو قبل الجزاء ، وقيل عما سلف في الجاهلية لأن الإسلام يجب ما قبله ويطهر نفس صاحبه من الأدران السابقة فلا يبقى لها أثراً في النفس تترتب عليه مؤاخدة .

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

﴿أَجَلٌ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَّعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ﴾ المراد بالبحر الماء الكثير



المستبحر الذي يوجد فيه السمك وغيره من الحيوانات المائية التي تصاد فيدخل فيه الأنهار والآبار والبرك ونحوها. وصيد البحر ما يصطاد منه مما يعيش فيه عادة وإن أمكن أن يعيش خارجه قليلاً أو كثيراً كالسرطان والسلحفاء. وقيل هو ما لا يعيش إلا فيه. وطير الماء ليس منه فيما على القولين، لأنه ليس من الحيوانات المائية وإنما يلزم الماء ليصيد طعامه منه. قال الشافعي في الأم بعد بيان معنى البحر بمعنى ما تقدم: ومن خوطب بإحلال صيد البحر وطعامه عقل أنه إنما أحل له ما يعيش في البحر من ذلك وأنه أحل كل ما يعيش في مائه لأنه صيده. وطعامه عندنا ما ألقى وطفا عليه والله أعلم، ولا أعلم الآية تحتل إلا هذا المعنى. أو يكون طعامه في دواب تعيش فيه فتؤخذ بالأيدي من غير تكلف كتكلف صيده، فكان هذا داخلاً في ظاهر جملة الآية والله أعلم اهـ.

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

﴿وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمَّتْ حُرْمَتُهُ﴾ هذا أعم من تحريم قتل الصيد فإنه يشمل أخذه من غير قتل. وقيل يشمل أكله وإن صاده غير المحرم مطلقاً، والتحقيق التفصيل، فما صاده غير المحرم لأجل المحرم أو بإعانتة أو إذنه لا يحل للمحرم الأكل منه، وما صاده غير المحرم لنفسه أو لمثله ثم أهدي منه للمحرم فهو حل له. وقد قلنا في تفسير الآية السابقة إن هذا ما يجمع به بين الروايات. وفيه أنه تخصيص للكتاب بأخبار الأحاد. وقد أجازة الجمهور ومنعه بعض الحنابلة مطلقاً. ولبعض العلماء تفصيل فيه لا محل لذكره هنا.

روى أحمد والشيخان عن أبي قتادة قال: كنت يوماً جالساً مع رجال من أصحاب النبي ﷺ في منزل في طريق مكة ورسول الله ﷺ أمامنا والقوم محرمون وأنا



غير محرم عام الحديدية، فأبصروا حماراً وحشياً وأنا مشغول أخصف نعلي فلم يؤذوني وأحبوا لو أني أبصرته، فالتفت فأبصرته فقامت إلى الفرس فأسرجته ثم ركبت ونسيت السوط والرمح، فقالوا: والله لا نعينك عليه. فغضبت فنزلت فأخذتهما ثم ركبت فشددت على الحمار فعقرته ثم جثت به وقد مات، فوقعوا فيه يأكلونه، ثم إنهم شكوا في أكلهم إياه وهم حرم، فرحنا وخبأت العضد معي فأدركنا رسول الله ﷺ فسألناه من ذلك فقال «هل معكم منه شيء؟» فقلت نعم. فناولته العضد فأكلها وهو محرم<sup>(١)</sup>. وفي رواية لهم «هو حلال فكلوه» وفي رواية لمسلم «هل أشار إليه إنسان أو أمره بشيء؟» قالوا: لا. قال: «فكلوه» ولفظ البخاري «هل أشار إليه أحد أن يحمل عليها أو أشار إليها؟» قالوا: لا. قال: «فكلوا ما بقي من لحمها» ورواية التأنيث مبنية على أن ما صاده أبو قتادة كان أتانا لا حماراً. ففي رواية البخاري: فرأينا حمر وحش فحمل عليها أبو قتادة فعقر منها أتانا الخ وهذا هو الصواب إلا أن تكون الواقعة متعددة خلط الرواة بعضها ببعض.

وفي رواية لأحمد وابن ماجه والدارقطني والبيهقي وابن خزيمة أن أبا قتادة قال للنبي ﷺ: وإني إنما صدته لك. فأمر أصحابه فأكلوا ولم يأكل<sup>(٢)</sup>. وسنده جيد وقد استغربوا هذه الزيادة وشكوا في كونها محفوظة، لمخالفتها رواية الصحيحين، وحاول بعضهم الجمع بكونه أكل قبل أن يخبره بأنه اصطاده له وامتنع بعد العلم بذلك. وهو تكلف ظاهر، ولا يظهر الجمع إلا إذا ثبت أو احتتم تعدد الواقعة. وفي هذه الرواية شذوذ آخر وهو أن أبا قتادة قال: خرجت مع رسول الله ﷺ زمن الحديدية فأحرم أصحابي ولم أحرم فرأيت حماراً فحملت عليه فاصطدته فذكرت شأنه لرسول الله ﷺ وذكر أني لم أكن أحرمت وأنني إنما اصطدته لك الخ ما تقدم. واستشكلوه بأنه كيف جاز أن يترك الإحرام وهو معهم. والصواب - كما قال ابن عبد البر - أن النبي ﷺ كان وجهه على طريق البحر مخافة العدو فلذلك لم يكن محرماً. فعلى هذا لا يكون لتعبيره عن خروجه وعدم إحرامه هنا وجه ظاهر.

وروى أحمد والشيخان عن الصعب بن جثامة أنه أهدى إلى رسول الله ﷺ حماراً وحشياً وهو بالأبواء أو بؤدان (كلاهما في طريق مكة) فرده عليه. فلما رأى ما في وجهه قال: «أنا لم نرده عليك إلا أنا حُرْم»<sup>(٣)</sup>.

(١) أخرجه البخاري في الهبة باب ٣، والأطعمة باب ١٩.

(٢) أخرجه ابن ماجه في المناسك باب ٩٣، وأحمد في المسند ٣٠٤/٥.

(٣) أخرجه البخاري في جزاء الصيد باب ٦، ١٤، ومسلم في الحج حديث ٥٠، وأحمد في المسند ٤/٣٧، ٣٨، ٧١، ٧٣، ٢٨٩/٥.



وروى الشافعي وأحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وغيرهم من حديث جابر أن النبي ﷺ قال: «صيد البر لكم حلال ما لم تصيدوه أو يُصد لكم»<sup>(١)</sup> وله طرق لا يخلو واحد منها من علة. قال الشافعي: هذا أحسن حديث روي في هذا الباب وأقيس.

﴿وَأَتَقُوا اللَّهَ الْذَمِّيَّ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ فلا تحلوا ما حرمه عليكم من الصيد وغيره مخافة أن يعاقبكم يوم تحشرون إليه، أي تجمعون وتساقون إليه يوم الحساب.

﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَمًا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَلْبَدُ ذَلِكَ لِيَتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾<sup>(٩٧)</sup>

هذه الآية تنمى السياق السابق، وقد ذكر الله تعالى فيه أن جزاء الصيد يكون هدياً بالغ الكعبة. وأريد بالكعبة هنالك حرمة وجوارها الذي تؤدي فيه المناسك كما تقدم، ثم ذكر الكعبة هنا وأراد به عينها ولذلك بينها بالبيت الحرام، وذكر الهدى أيضاً.

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

﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَمًا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَلْبَدُ﴾ الجعل هنا إما خلقي تكويني وهو التصيير، وإما أمرّي تكليفي وهو التشريع، وسيأتي توجيه كل منهما. و [الكعبة] في اللغة البيت المكعب أي المربع. وقيل المرتفع من كعب الرمح وهو طرف الأنبوب الناشز، أو كعب الرجل وهو النائي عند مفصل الساق، ومنه كعبت الجارية (ال بنت) وكعب ثديها يكعب إذا نتأ وارتفع فهي كاعب وكعاب، وثدي كاعب. والأول أصح. وقد غلب اسم الكعبة على بيت الله الحرام الذي بناه إبراهيم وإسماعيل عليهما الصلاة والسلام بمكة أم القرى في جزيرة العرب. وقد سبق بيان ذلك في تفسير سورة البقرة (ج ١) وتفسير آل عمران (ج ٤).

قال مجاهد: إنما سميت الكعبة لأنها مربعة. وقال عكرمة: إنما سميت الكعبة لتربيعها. و [القيام] أصله القوام بالواو فقلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها كالميزان والمراد به ما يقوم به أمر الناس ويتحقق أو يستقيم ويصلح. وقرأ ابن عامر «قيما» بكسر القاف وفتح الياء، وهو بمعنى «قياماً» وقد تقدم مثله في أول سورة النساء و [الشهر الحرام] ذو الحجة الذي تؤدي فيه مناسك الحج في تلك المعاهد المقدسة.

(١) أخرجه أبو داود في المناسك باب ٤٠، والترمذي في الحج باب ٢٥، والنسائي في المناسك باب ٨١، وأحمد في المسند ٣/٣٦٢.



وقيل المراد به جنس الأشهر الحرم التي كانوا يتركون فيها القتال . و [الهدى] ما يهدى إلى الحرم من الأنعام للتوسعة على فقرائه . و [القلائد] هنا ذوات القلائد من الهدى وهي الأنعام التي كانوا يقلدونها إذا ساقوها هدياً، خصها بالذكر لعظم شأنها . وقيل هي على معناها الأصلي وهو ما يقلد به الهدى من النبات، وكذا ما كان يتقلد به مريدو الحج والراجعون منه إلى بلادهم ليأمنوا على أنفسهم في عهد الجاهلية . وتقدم تفصيل القول في ذلك أول السورة .

والمعنى على الوجه الأول في الجعل أن الله تعالى جعل الكعبة التي هي البيت الحرام قياماً للناس الذين يقيمون بجوارها والذين يحجونها، أي سبباً لقيام مصالحهم ومنافعهم، بإيداع تعظيمها في القلوب، وجذب الأفتدة إليها، وصرف الناس عن الاعتداء فيها، وعلى مجاوريتها وحجاجها، وتسخيرهم لجلب الأرزاق إليها . فهذا هو الجعل الخلقي التكويني . ويؤيده دعاء إبراهيم صلى الله عليه وعلى آله وسلم الذي حكاه الله تعالى عنه بقوله : ﴿ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم . ربنا ليقيموا الصلاة فاجعل أفئدة من الناس تهوى إليهم وارزقهم الثمرات لعلهم يشكرون﴾ [إبراهيم : ٣٧] وفي معناه قوله تعالى : ﴿وقالوا إن نتبع الهدى معك نُتخطف من أرضنا . أولم نمكن لهم حرماً آمناً يجبى إليه ثمرات كل شيء رزقاً من لدنا؟ ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾ [ص : ٥٧] وقوله تعالى : ﴿أولم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً ويُتخطف الناس من حولهم؟﴾ [الزمر : ٦٧] .

والمعنى على الوجه الثاني أنه جعلها قياماً للناس في أمر دينهم المهذب لأخلاقهم المزكي لأنفسهم، بما فرض عليهم من الحج الذي هو من أعظم أركان الدين لأنه عبادة روحية بدنية مالية اجتماعية - وتقدم بيان بعض حكمه وسيأتي لها مزيد إن شاء الله تعالى - وما شرع في مناسك الحج من الصدقات والذبائح التي تظهر فاعلها من رذيلة البخل وتحببه وتحبب إليه الفقراء والمساكين، ويتسع بها رزق أهل الحرم . وهذا هو الجعل الأمري التشريعي . دع ما تستلزمه كثرة الناس هنالك من جلب الأرزاق وعروض التجارة التي تقوم بها أمور المعيشة .

روى ابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله عنه أنه فسر القيام هنا بقوله : قياماً لدينهم ومعالم لحجهم، وفي رواية أخرى عنه قال : قيامها أن يأمن من توجه إليها . وروى عن سعيد بن جبيرة فيه ثلاثة أقوال ١ - صلاحاً لدينهم ٢ - شدة لدينهم ٣ - عصمة في أمر دينهم . فهذه أقوال من جعل القيام دينياً فقط . وإنما هو ديني دنيوي، لأن أهل الحرم وحجاجه ما كانوا ليجدوا فيه ما يعيشون به من الغذاء، وما يأمنون به على أنفسهم الهلاك، لولا أن جعل الله الكعبة والشهر الحرام والهدى والقلائد قياماً لأمر المعيشة، كما جعلها قياماً لأمر الدين، ولكن خص بعضهم القيام الدنيوي بزمان الجاهلية .



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

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

وروى عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وأبو الشيخ عن قتادة: «جعل الله الكعبة البيت الحرام قياماً للناس والشهر الحرام والهدي والقلائد» قال حواجز أبقاها الله في الجاهلية بين الناس، فكان الرجل لو جرّ كل جريرة ثم لجأ إلى الحرم لم يتناول ولم يقرب، وكان الرجل لو لقي قاتل أبيه في الشهر الحرام لم يعرض له ولم يقربه. وكان الرجل لو لقي الهدي مقلداً وهو يأكل العصب<sup>(١)</sup> من الجوع لم يعرض له ولم يقربه، وكان الرجل إذا أراد البيت تقلد قلادة من شعر فأحتمه ومنعته من الناس. وكان إذا نفر (أي عاد من الحج) تقلد قلادة من الإذخر أو من السمر<sup>(٢)</sup> فمنعته<sup>(٣)</sup> من الناس حتى يأتي أهله - حواجز أبقاها الله بين الناس في الجاهلية اهـ.

والمختار أن جعل الله تعالى هذه الأشياء قياماً للناس هو جعل تكويني تشريعي معاً، وهو عام شامل لما تقوم به وتحقق مصالح دينهم ودنياهم، وشامل لزمن الجاهلية وعهد الإسلام، ولكن له في كل من العهدين صورة خاصة به - ففي عهد الجاهلية كان التكويني أظهر والتشريعي أخفى، لأنهم على إضاعتهم لشريعة إبراهيم وإسماعيل ﷺ إلا قليلاً من مناسك الحج مزجوها بالوثنية والخرافات الوضعية كانت آيات الله تعالى التكوينية ظاهرة فيهم، كما تقدم بيانه آنفاً، وسبق ما في معناه في سورة آل عمران. وأما في عهد الإسلام فالتشريعي أظهر.

﴿ذَلِكَ لِيَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ أي فعل ذلك الجعل لأجل أن تعلموا منه إذا تأملتم فيه أنه تعالى يعلم ما في العالم العلوي والسفلي وأن علمه محيط بكل شيء. وذلك أنه عز وجل جعل في قلوب العرب في طور جاهليتها وغلظتها وتفانيها في الغزو والسلب والنهب تعظيماً لهذا

(١) العصب، بالتحريك: أطناب المفاصل التي تلائم بينها وتشدها، وهي لا تمضغ ولا تهضم فلا تغذي.

(٢) الإذخر: نبات عطر يكثر في الحرمين، والسمر، بالتحريك: شجر معروف.

(٣) منعته: أي حمته وحفظته فلا يعتدي عليه أحد لأجلها.



المكان وللأعمال التي تعمل فيه وللزمن التي فيه تؤدي هذه الأعمال هنالك منعهم من اعتداء بعضهم على بعض، وكان سبباً لحقن الدماء وسعة الرزق، وقد عجزت جميع أمم الحضارة والمدنية في القديم والحديث - بلة أمم البداوة - عن تأمين الناس في قطر من الأقطار وزمن معين من كل سنة بحيث لا يمكن أن يقع فيهما قتال ولا قتل ولا عدوان، وكذلك جعل في أحكام الحج، ومناسكه أعظم الفوائد والمنافع الروحية والجسدية، والدينية والدنيوية، كما علم مما مر آنفاً بالإجمال، ومما بيناه في غير هذا المكان من حكم الحج بالتفصيل، وقد ثبتت هذه المنافع والفوائد التي عليها مدار قيام أمر الناس ثبوتاً قطعياً بالمشاهدة والتجربة، فدل ما ذكر على أن جعل البيت الحرام والشهر الحرام والهدي والقلائد قياماً للناس لم يكن إلا لحكمة بالغة صادرة عن علم بخفايا الأمور وغاياتها، فكان دليلاً على أنه سبحانه يعلم ما في السموات وما في الأرض من أسباب الرزق ونظام الخلق وغير ذلك، وأنه عليم بكل شيء فلا تخفى عليه خافية.

على أن آياته الدالة على علمه بما في السموات والأرض وبغير ذلك أعم وأظهر في نظر العقل من جعله بعض الأمكنة والأزمنة سبباً لدفع الشقاوة عن كثير من الناس وجلب السعادة والهناء لهم، فإن سننه تعالى في الفلك وسير الشمس والقمر وغيرهما بحسبان، وفي عالم الجماد والنبات والحيوان، لا يعتربها من الشبهات ما يعترى السنن المتعلقة بنوع الإنسان، ولكن الناس يغفلون عنها.

﴿اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٩٨﴾ مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ ﴿٩٩﴾ قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَتَذَكَّرُ أَلَيْسَ لَكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٠٠﴾﴾

أرشدنا جل شأنه في الآية التي قبل هذه إلى بعض آيات علمه في خلقه وأمره، وأرشدنا في هذه إلى العلم بأن العليم بكل شيء، الذي ظهرت آيات علمه وحكمته في خلق السموات والأرض، كما ظهرت في جعل البيت الحرام قياماً للناس - لا يمكن أن يترك الناس سدى، كما أنه لم يخلقهم عبثاً، فلا يليق بحكمته وعدله أن يجعل الذين اجترحوا السيئات، كالذين آمنوا وعملوا الصالحات، ولا أن يسوي بين الطيب والخبيث كالمؤمن والكافر، والبر والفاجر، والمصلح والمفسد، والمظلوم والظالم، فلا بد إذا من الجزاء بالحق، ولا يملك الجزاء إلا من يقدر على العقاب الشديد، وعلى المغفرة والرحمة، لذلك قال: ﴿اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ لمن دسى نفسه بالشرك والفسوق والعصيان ﴿وَأَنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ لمن زكى نفسه بالأعمال الصالحة مع التوحيد والإيمان، فلا يؤاخذ به بما سلف قبل الإيمان، ولا بما عمله من



السوء بجهالة إذا بادر إلى التوبة والإصلاح . ولا باللمم ، إذا اجتنب كبائر الإثم والفواحش . بل يستر ذنبه ويمحوه ، فيضمحل في إيمانه وعمله الصالح ، كما يُستر القدر القليل ، ويضمحل بما يغمره من الماء الكثير ، ويخصه فوق ذلك برحمة منه ورضوان .

فالآية متضمنة للترغيب والترهيب ، والوعد والوعيد ، فهي وعيد لمن كفر وتولى عن العمل بكتاب الله ، ووعد لمن آمن به وعمل الصالحات . وقد تقدم تفسير المغفرة والرحمة في كثير من الآيات . ولعل في تقديم ذكر العقاب وتأخير ذكر المغفرة والرحمة إشارة إلى أن العقاب قد ينتهي بالمغفرة والرحمة فلا يدوم ، لأن رحمته تعالى سبقت غضبه<sup>(١)</sup> كما ثبت في الصحيح ، ولذلك يغفر كثيراً من ظلم الناس لأنفسهم (ويعفو عن كثير) وأعاد اسم الجلالة في مقام الإضمار للدلالة على أن مغفرته ورحمته ثابتان له بالأصالة .

﴿ مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ ﴾ هذا بيان لوظيفة الرسول في إثر بيان كون الجزاء بيد الله العليم بكل شيء ، وهي أن الرسول من حيث هو رسول ليس عليه إلا تبليغ رسالة من أرسله ، فهو لا يعلم جميع ما يبديه المكلفون من الأعمال والأقوال وما يكتُمونه منها فيكون أهلاً لحسابهم وجزائهم على أعمالهم ، وإنما يعلم ذلك الله وحده . وفيه إبطال لما عليه أهل الشرك والضلال من الخوف من معبوداتهم الباطلة والرجاء فيها ، والتماس الخلاص والنجاة من عذاب الآخرة بشفاعتها ، فهو يقول بصيغة الحصر « ما على الرسول إلا البلاغ » والبيان لدين الله وشرعه ، فبذلك تبرأ ذمته ، ويكون من بلغهم هم المسؤولين عند الله تعالى ، والله وحده هو الذي يعلم ما تبذرون وما تكتُمون من عقائدكم وأقوالكم وأفعالكم فيجازيكم عليها ، بحسب علمه المحيط بكل ذرة منها ، فيكون جزاؤه حقاً وعدلاً ، ويزيد المحسنين كرمًا منه وفضلاً . ﴿ من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها ﴾ [فصلت : ٤٦] فلا تطالبوا بسعادتكم إلا أنفسكم ، ولا تخافوا عليها إلا منها .

ويؤيد تفسيرنا هذا قوله في سورة الرعد : ﴿ فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب ﴾ [الرعد : ٤٠] وقوله في سورة الأنعام : ﴿ وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين فمن آمن وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون \* والذين كذبوا بآياتنا يمسمهم

(١) لفظ الحديث : « إن رحمتي سبقت غضبي » ، وفي لفظ : « غلبت غضبي » ؛ وفي لفظ : « سبقت رحمتي غضبي » ؛ أخرجه البخاري في التوحيد باب ١٥ ، ٢٢ ، ٢٨ ، ٥٥ ، وبدء الخلق باب ١ ، ومسلم في التوبة حديث ١٤ - ١٦ ، والترمذي في الدعوات باب ٩٩ ، وابن ماجه في المقدمة باب ١٣ ، والزهد باب ٣٥ ، وأحمد في المسند ٢/٢٤٢ ، ٢٥٨ ، ٢٦٠ ، ٣١٣ ، ٣٥٨ ، ٣٨١ ، ٣٩٧ ، ٤٣٣ ، ٤٦٦ .



العذاب بما كانوا يفسقون \* قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إنني ملك، إن أتبع إلا ما يوحى إليّ. قل هل يستوي الأعمى والبصير، أفلا تتفكرون؟ \* وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم ليس لهم من دونه ولي لا شفيع لعلهم يتقون ﴿ [الأنعام: ٤٨ - ٥١].

وأما الشفاعة الواردة في الأحاديث فلا تناقض الشفاعة المنفية هنا وفي آيات أخرى - لأنها عبارة عن دعاء مستجاب يظهر الله عقبه ما سبق به علمه واقتضته حكمته بحسب ما في كتابه، تكريماً للداعي الشفيع من غير أن يكون ماثراً في علم الله ولا في إرادته، لأن الحادث لا يؤثر في القديم، ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم﴾ [الحديد: ٣].

ثم أنه تعالى لما بين الجزاء وكونه منوطاً بالأعمال، أراد أن يبين ما يتعلق به الجزاء من وصف الأعمال والعاملين لها، فأثبت وجود حقيقتين متضادتين يترتب على كل منهما ما يليق بها، وهما حقيقة الطيب وحقيقة الخبيث فقال: ﴿قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ﴾ أي قل أيها الرسول مخاطباً كل فرد من أفراد أمة الدعوة: لا يستوي الخبيث والطيب من الأشياء والأعمال والأموال - كالضار والنافع، والفاقد والصالح، والحرام والحلال ولا من الناس كالظالم والعاقل، والجاهل والعالم، والمفسد والمصلح، والبر والفاجر والمؤمن والكافر. فلكل من الخبيث والطيب في القسم الأول حكم يليق به عند الله تعالى، ولكل منهما في القسم الآخر جزاء ومكان يستحقه بحسب صفته (سيجزئهم وصفهم) وهو الحكيم العليم الذي يضع كل شيء في موضعه. ولعل نكتة تقديم الخبيث في الذكر كون السياق للاهتمام بإزالة شبهة المغترين بكثرتهم ولذلك قال: ﴿وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ﴾ الخطاب من الرسول لكل مكلف بلغته دعوته كما تقدم، أي ولو أعجبك أيها السامع كثرة الخبيث من الناس لقوتهم، أو من الأموال المحرمة لسهولة تناولها، والتوسع في التمتع بها، كأكل الربا والرشوة والغلول والخيانة، أو لدعوى أصحابها أنها دليل على حب الله لهم ورضاه عنهم، إذ فضلهم بها على غيرهم، ﴿وقالوا نحن أكثر أموالاً وأولاداً وما نحن بمعذبين﴾ [سبأ: ٣٥].

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



كذلك القليل الطيب من الناس خير من الكثير الخبيث، فالفتنة القليلة من أهل الشجاعة والثبات والإيمان، تغلب الفئة الكثيرة من ذوي الجبن والتخاذل والشرك، وأن أفراداً من أولي البصيرة والرأي، ليأتون بما تعجز عنه الجماعات من أهل الغباوة والخرق، والعالم الحكيم، يسخر لخدمته الوفاً من الجاهلين ﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾ [الزمر: ٩].

كان المشركون يفخرون على المؤمنين في صدر الإسلام بكثرتهم ويعتزون بها ﴿وقالوا نحن أكثر أموالاً وأولاداً﴾ [سبأ: ٣٥] فضرب الله تعالى لهم مثل الكافر الذي فاخر المؤمن بقوله: ﴿أنا أكثر منك مالاً وأعز نفراً﴾ [الكهف: ٣٤] وكيف كانت عاقبة أمره خسراً. وقال لهم: ﴿ولن تغني عنكم فتتكم شيئاً ولو كثرت وأن الله مع المؤمنين﴾ [الأنفال: ١٩] ثم قال للمؤمنين تشبيهاً لهم حتى لا ترؤعهم كثرة المشركين في عددهم وعتدهم ﴿واذكروا إذ أنتم قليل مستضعفون في الأرض تخافون أن يتخطفكم الناس فأواكم وأيدكم بنصره﴾ [الأنفال: ٢٦] وجاءت هذه الآية بالقاعدة العامة وهي أن العبرة بصفة الشيء لا بعدده، وإنما تكون العزة بالكثرة بعد التساوي في الصفات ولما كان من دأب أهل الغفلة والجهل الغرور بالكثرة مطلقاً قال تعالى تعقيباً على ما أثبتته من تفضيل الطيب على الخبيث وإن كثر الخبيث ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ يَتَأُولِي الْأَلْبَابِ لَكُمْ تُقْلِحُونَ﴾ أي فاتقوا الله يا أصحاب العقول الراجحة ولا تغتروا بكثرة المال الخبيث، ولا بكثرة أهل الباطل والفساد من الخبيثين، فإن تقوى الله تعالى هي التي تنظمكم في سلك الطيبين، فيرجى لكم أن تكونوا من المفلحين، أي الفائزين بخير الدنيا والآخرة.

وإنما خص أولي الألباب بالذكر في عجز الآية بعد مخاطبة كل مكلف في صدرها لأن أهل البصيرة والروية من العقلاء هم الذين يعتبرون بعواقب الأمور التي تدل عليها أوائلها ومقدماتها، بعد التأمل في حقيقتها وصفاتها، فلا يصرون على الغرور بكثرة الخبيث، بعد التنبيه والتذكير. وأما الأغرار الغافلون الذين لم يمرنوا عقولهم على الاستقلال في النظر، والاعتبار بالتجارب والحكم، فلا يفيدهم وعظ واعظ ولا تذكير مذكر، بل لا يعتبرون بما يرون بأعينهم ويسمعون بأذانهم من حوادث الأغنياء الذين ذهبت أموالهم الكثيرة المجموعة من الحرام، والأمم والدول التي اضمحلت كثرتها العاطلة من فضيلتي العلم والنظام، وكيف ورث هؤلاء وأولئك من كانوا أقل مالاً ورجالاً، إذ كانوا أفضل أخلاقاً وأعمالاً، ﴿والعاقبة للمتقين﴾ [الأعراف: ١٢٨].

روي عن السدي أن المراد بالخبيث هنا المشركون وبالطيب المؤمنون. وروي عن أبي هريرة قال: لدرهم حلال أتصدق به أحب إليّ من مئة ألف ومئة ألف حرام،



فإن شتمم فاقروا كتاب الله ﴿قل لا يستوي الخبيث والطيب﴾ وروى ابن أبي حاتم عن عبد الرحمن الإسكندراني قال: كتب إلى عمر بن عبد العزيز بعض عماله يذكر أن الخراج قد انكسر، فكتب إليه عمر: إن الله يقول: ﴿لا يستوي الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث﴾ فإن استطعت أن تكون في العدل والإصلاح والإحسان بمنزلة من كان قبلك في الظلم والفجور والعدوان فافعل. ولا قوة إلا بالله.

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ بُدِّ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْءَانُ تُبَدِّ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿١٠١﴾﴾ قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ ﴿١٠٢﴾﴾

قال الرازي: في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه الأول: إنه تعالى لما قال «ما على الرسول إلا البلاغ» صار التقدير كأنه قال: ما بلغه الرسول إليكم فخذوه وكونوا منقادين له، وما لم يبلغه الرسول إليكم فلا تسألوا عنه ولا تخوضوا فيه، فإنكم إن خضتم فيما لا تكليف فيه عليكم فربما جاءكم بسبب ذلك الخوض الفاسد من التكاليف ما يثقل عليكم ويشق عليكم الثاني: أنه تعالى لما قال: «ما على الرسول إلا البلاغ» وهذا ادعاء منه للرسالة؟ ثم إن الكفار كانوا يطالبونه بعد ظهور المعجزات بمعجزات أخر على سبيل التعنت كما قال تعالى حاكياً عنهم ﴿وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً﴾ [الإسراء: ٩٠] - إلى قوله - ﴿قل: سبحان ربي! هل كنت إلا بشراً رسولاً﴾؟ [الإسراء: ٩٣] والمعنى أني رسول أمرت بتبليغ الرسالة والشرائع والأحكام إليكم، والله تعالى قد أقام الدلالة على صحة دعواي في الرسالة باظهار أنواع كثيرة من المعجزات، فبعد ذلك طلبُ الزيادة من باب التحكم، وذلك ليس في وسعي، ولعل إظهارها يوجب ما يسوءكم، مثل أنها لو ظهرت فكل من خالف بعد ذلك استوجب العقاب في الدنيا. ثم إن المسلمين لما سمعوا الكفار يطالبون الرسول ﷺ بهذه المعجزات وقع في قلوبهم ميل إلى ظهورها فعرفوا في هذه الآية أنهم لا ينبغي أن يطلبوا ذلك، فربما كان ظهورها يوجب ما يسوءهم الوجه الثالث: أن هذا متصل بقوله: ﴿والله يعلم ما تبدون وما تكتمون﴾ فاتركوا الأمور على ظواهرها ولا تسألوا عن أحوال مخفية أن تبد لكم تسوءكم. اهـ كلام الرازي بنصه.

وأقول: إن مناسبة هاتين الآيتين لآية تبليغ الرسول للرسالة مناسبة خاصة قريبة، ولهما موقع من مجموع السورة ينبغي تذكره والتأمل فيه. ذلك أن هذه السورة آخر ما نزل من السور، وقد صرح الله تعالى في أوائلها بإكمال الدين، وإتمام النعمة به على العالمين، فناسب أن يصرح في أواخرها بأن الرسول قد أدى ما عليه من وظيفة البلاغ، وأنه ينبغي للمؤمنين أن لا يكثروا عليه من السؤال، لئلا يكون ذلك سبباً لكثرة التكاليف



التي يشق على الأمة احتمالها، فتكون العاقبة أن يسرع إليها الفسوق عن أمر ربها.

فإن قيل: إذا كان الأمر كذلك فلم طال الفصل بين هذا النهي وبين الخبر باكمال الدين، ولم يتصل به في النظم الكريم؟ قلت: تلك سنة القرآن في تفريق مسائل الموضوع الواحد من أخبار وأحكام وغيرهما لما بيناه مراراً من حكمة ذلك، وهالك أقوى ما ورد في أسباب نزول الآيتين:

روى أحمد والبخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن جرير وغيرهم عن أنس بن مالك قال: خطب رسول الله ﷺ خطبة ما سمعت مثلها قط وقال فيها «لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيراً» قال فغطى أصحاب رسول الله ﷺ وجوههم لهم خنين<sup>(١)</sup> فقال رجل: من أبي؟ قال: «فلان» فنزلت هذه الآية: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ﴾<sup>(٢)</sup> قال الحافظ ابن كثير وقال ابن جرير: حدثنا بشر حدثنا يزيد حدثنا سعيد عن قتادة في قوله ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تَبَدُّ لَكُمْ تَسْوَةٌ كُمْ﴾، قال فحدثنا أن أنس بن مالك حدثه أن رسول الله ﷺ سأله حتى أحفوه بالمسألة فخرج عليهم ذات يوم فصعد المنبر فقال: «لا تسألوني اليوم عن شيء إلا بينته لكم» فأشفق أصحاب رسول الله ﷺ أن يكون بين يدي أمر قد حضر، فجعلت لا ألتفت لا يميناً ولا شمالاً إلا وجدت كل رجل لافاً رأسه في ثوبه يبكي، فأنشأ رجل كان يلاحى فيدعي إلى غير أبيه فقال: يا نبي الله من أبي؟ قال: «أبوك حذافة» قال ثم قام عمر - أو قال فأنشأ عمر - فقال رضيينا بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد رسولاً عائداً بالله - أو قال أعوذ بالله - من شر الفتن. قال: قال رسول الله ﷺ: «لم أر في الخير والشر كالיום قط صورت لي الجنة والنار حتى رأيتهما دون الحائط»<sup>(٣)</sup> أخرجاه (أي الشيخان) من طريق سعيد، ورواه معمر عن الزهري عن أنس بنحو ذلك أو قريباً منه. قال الزهري فقالت أم عبد الله بن حذافة: ما رأيت ولدأ أعق منك قالت: أكنت تأمن أن أمك قد قارفت ما قارف أهل الجاهلية فتفضحها على رؤوس الناس؟ فقال والله لو الحقني بعبد أسود للحقته.

- (١) روي بالمعجمة وبالمهمل، وهما اسمان لصوتين مخصوصين، والمراد هنا البكاء بهما، فالأول: البكاء الذي يخرج به الصوت من الخياشيم مع غنة، والثاني البكاء المرتفع من الصدر وهو دون النحيب.
- (٢) أخرجه البخاري في تفسير سورة ٥، باب ١٢، ومسلم في الفضائل حديث ١٣٤، والترمذي في الزهد باب ٩، والنسائي في السهو باب ١٠٢، وابن ماجه في الزهد باب ١٩، ومالك في الكسوف حديث ١، وأحمد في المسند ٢٥٧/٢، ٣١٣، ٤١٨، ٤٣٢، ٤٥٣، ٤٦٧، ٤٧٧، ٥٠٢، ١٠٢/٣، ١٢٦، ١٥٤، ١٨٠، ١٩٣، ٢١٠، ٢١٧، ٢٤٠، ٢٤٥، ٢٥١، ٢٦٨، ٢٩٠، ١٧٣/٥، ٨١/٦، ١٦٤.
- (٣) أخرجه البخاري في الفتن باب ١٥، والدعوات باب ٣٥، ومسلم في الفضائل حديث ١٣٧، وأحمد في المسند ١٧٧/٣، ٢٥٤.



«وقال ابن جرير أيضاً: حدثنا الحرث حدثنا عبد العزيز حدثنا قيس عن أبي حصين عن أبي صالح عن أبي هريرة قال: خرج رسول الله ﷺ وهو غضبان محمّاز وجهه حتى جلس على المنبر فقام إليه رجل فقال: أين أنا؟ قال: «في النار - فقام آخر فقال: من أبي؟ قال - أبوك حدافة» فقام عمر بن الخطاب فقال: رضينا بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد ﷺ نبياً وبالقرآن إماماً، إنا يا رسول الله حديثو عهد بجاهلية وشرك والله أعلم من آباؤنا. قال فسكن غضبه ونزلت هذه الآية ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم﴾. إسناده جيد.

«وقد ذكر هذه القصة مرسلة غير واحد من السلف منهم أسباط عن السدي - فذكر ابن كثير عنه مثل حديث أبي هريرة في جملة وزاد في آخر كلام عمر - فاعف عنا عفا الله عنك، فلم يزل به حتى رضي. فيومئذ قال: «الولد للفراش وللعاهر الحجر» ثم قال: قال البخاري: قال حدثنا الفضل بن سهل حدثنا أبو النضر حدثنا أبو خيثمة حدثنا أبو الجويرية عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: كان قوم يسألون رسول الله ﷺ استهزاء فيقول الرجل: من أبي؟ ويقول الرجل تفضل ناقته: أين ناقتي؟ فأنزل الله فيهم هذه الآية ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم﴾ حتى فرغ من الآية كلها. تفرد به البخاري.

«وقال الإمام أحمد: حدثنا منصور بن وردان الأسدي حدثنا علي بن عبد الأعلى عن أبيه عن أبي البختري وهو سعيد بن فيروز عن علي قال لما نزلت هذه الآية ﴿والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾ [آل عمران: ٩٧] قالوا: يا رسول الله! أفي كل عام؟ فسكت. فقالوا: أفي كل عام؟ فسكت. قال ثم قالوا: أفي كل عام؟ فقال: «لا ولو قلت نعم لوجب - ولو وجبت لما استطعتم» فأنزل الله ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم﴾<sup>(١)</sup>. وكذا رواه الترمذي وابن ماجه من طريق منصور بن وردان به. وقال الترمذي: غريب من هذا الوجه، وسمعت البخاري يقول أبو البختري لم يدرك علياً اهـ.

أقول منصور بن وردان ثقة كما قال ابن حبان وغيره. وأبو البختري هو سعيد بن فيروز التابعي ثقة فيه تشيع روى عنه الجماعة كلهم، ولكن مراسيله ضعيفة. وقد عزا السيوطي في الدر المنثور حديث علي هذا إلى أحمد والترمذي «وحسنه» وابن ماجه وابن أبي حاتم والحاكم وذكر نحوه عن ابن عباس عازياً إياه إلى عبد بن حميد وابن المنذر والحاكم - قال: «وصححه» - والبيهقي في سننه. وفيه أن

(١) أخرجه الترمذي في تفسير سورة ٥، باب ١٥، والنسائي في المناسك باب ١، وابن ماجه في المناسك باب ٢، والدارمي في المناسك باب ٤، وأحمد في المسند ١/٢٥٥، ٢٩١، ٣٧١، ٣٧٢، ٥٠٨/٢.



السائل الأقرع بن حابس . وذكر مثله أيضاً عن الحسن من تخريج عبد بن حميد وفيه «ذروني ما وذرتكم» الخ وهذه الزيادة من أحاديث الصحيحين وغيرهما عن أبي هريرة ولفظ البخاري «دعوني ما تركتكم» - ولفظ مسلم : دعوني ما تركتكم - وإنما أهلك من كان قبلكم سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه ، وإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم<sup>(١)</sup> .

قال القسطلاني في شرحه له تبعاً للحافظ ابن حجر : وسبب هذا الحديث على ما ذكره مسلم [أقول وكذا النسائي] من رواية محمد بن زياد عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : خطبنا رسول الله ﷺ فقال : «يا أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا» فقال رجل : أكل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثاً فقال رسول الله ﷺ : «لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم» - ثم قال - «ذروني ما تركتكم» الحديث وأخرجه الدارقطني مختصراً وزاد فيه فنزلت ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء أن تبد لكم تسوءكم﴾ اهـ وأقول : محمد بن زياد هذا ثقة روى عنه الجماعة كلهم .

ونص سنن النسائي<sup>(٢)</sup> : عن أبي هريرة قال خطب رسول الله ﷺ الناس فقال : «إن الله عز وجل قد فرض عليكم الحج» فقال رجل : في كل عام؟ فسكت عنه حتى أعاده ثلاثاً فقال : «لو قلت نعم لوجبت ، ولو وجبت ما قمتم بها . ذروني ما تركتكم وإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ؛ فإذا أمرتكم بالشيء (وفي نسخة بشيء) فخذوا به ما استطعتم ، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه» وروي عن ابن عباس مسألة وجوب الحج وأن الأقرع بن حابس قال : كل عام يا رسول الله؟ فسكت فقال : «لو قلت نعم لوجبت ثم إذا لا تسمعون ولا تطيعون ولكنه حجة واحدة» وفي فتح الباري أن ابن عبد البر نقل عن رواية مسلم أن السؤال عن الحج كان يوم خطب ﷺ وقال : «لا يسألني أحد عن شيء إلا أخبرته» .

وقال ابن جرير : حدثني إسحاق بن إبراهيم بن حبيب بن الشهيد ، قال حدثنا عتاب بن بشير عن خصيف عن مجاهد عن ابن عباس (لا تسألوا عن أشياء) قال هي البحيرة والسائبة والوصيلة والحامي ، ألا ترى أنه يقول بعد ذلك : ما جعل الله من كذا ولا كذا . قال وأما عكرمة فإنه قال إنهم كانوا يسألونه عن الآيات فنهوا عن ذلك ثم قال (قد سألتها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين) قال فقلت قد حدثني مجاهد بخلاف هذا عن ابن عباس فما لك تقول هذا؟ فقال : هية .

(١) أخرجه البخاري في الاعتصام باب ٢ ، ومسلم في الحج حديث ٤١١ ، والفضائل حديث ١٣١ ، والترمذي في العلم باب ١٧ ، والنسائي في الحج باب ١ ، وابن ماجه في المقدمة باب ١ .

(٢) كتاب الحج باب ١ .



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

والطريقة المتبعة في الجمع بين أمثال هذه الأحاديث: أن يقال إن النهي في الآية يشمل كل ما ورد في سبب نزولها وكل ما هو في معناه، وليس كل ما روي في أسباب النزول كان سبباً حقيقياً، بل كانوا يقولون في كل ما يدخل في معنى الآية ويشمله عمومها إنها نزلت فيه، وكثيراً ما ينقلون كلام الرواة بمعناه فيجيء منطوقه متعارضاً، وقد بينا هذه المسألة مراراً. وأبعد ما قيل في أسباب نزول هذه الآية أن بعضهم كان يسأل النبي عن الشيء امتحاناً أو استهزاءً، وهذا لا يصدر إلا من كافر صريح أو منافق، والخطاب في الآية للمؤمنين فلا يمكن أن يكون نهياً لهم عن سؤال الامتحان أو الاستهزاء، وإنما يجوز أن يكون في الآية تعريض بالكافرين والمنافقين.

وفي بعض روايات حديث أنس بن مالك: إن الناس سألوا نبي الله ﷺ حتى أحفوه بالمسألة الخ الحديث المتقدم. وفي حديث لأبي موسى الأشعري في الصحيحين بمعناه «فلما أكثروا عليه المسألة غضب وقال: سلوني» فبعض العلماء يرى أن النهي عن السؤال في الآية لهذا الإحفاء والإغضاب الذي آذوا به الرسول ﷺ ولكن ما شرط في النهي وما علل به ينافي ذلك.

والقول الجامع للروايات والمتبادر من اللغة في معنى الآية ما يأتي.

﴿يَكْتُمُ الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ بُدِّ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ﴾ [أشياء] اسم جمع أو جمع لكلمة [شيء] وهي أعم الألفاظ مطلقاً أو الألفاظ الدالة على الموجود، فتشمل السؤال عن الأحكام الشرعية، والعقائد والأسرار الخفية، والآيات الكونية، إذا تحقق فيما ذكر معنى الجملتين الشرطيتين، والمقصود أولاً وبالذات النهي عن سؤال الرسول



ﷺ عن أشياء من أمور الدين ودقائق التكاليف، ويليه السؤال عن الأمور الغيبية أو الأسرار الخفية المتعلقة بالأعراض، وغير ذلك من الأشياء التي يحتمل أن يكون إظهارها سبباً للمساءة، إما بشدة التكاليف وكثرتها، وإما بظهور حقائق تفضح أهلها. ولكن حذف مفعول «تسألوا» يدل على العموم، أي ولا تسألوا غير الرسول عن أشياء يحتمل أن يكون إبدائها سبباً لمساءتكم، فهي تتضمن النهي عن الفضول وما لا يعني المؤمن.

ومن المقرر في قوانين العربية أن شرط «إن» مما لا يقطع بوقوعه. والجزاء تابع للشرط في الوقوع وعدمه، فكان التعبير بقوله «إن تبد لكم تسؤكم» دون «إذا أبدت لكم تسوءكم» دالاً على أن احتمال إبدائها وكونه يسوء كاف في وجوب الانتهاء عن السؤال عنها.

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

ويدل على هذا الذي قررناه قول النبي ﷺ للأعرابي الذي سأله عن الحج «ويحك ماذا يؤمنك أن أقول نعم؟ ولو قلت نعم لوجبتي» الخ ما تقدم، وفي رواية لابن جرير «ولو وجبت لكفرتم، ألا إنه إنما أهلك الذين قبلكم أئمة الحرج» فهو صريح في كون احتمال قوله «نعم» كان كافياً في وجوب ترك ذلك السؤال. ويدل عليه أيضاً في سؤال عبد الله بن حذافة عن أبيه قول أمه له: ما رأيت ولدأ أعق منك، أتأمن أن تكون أمك قارفت ما قارف أهل الجاهلية فتفضحها على رؤوس الناس؟ وسيأتي رأينا في جوابه (ص) لابن حذافة.

﴿وَإِنْ سَأَلْتُمْ عَنِهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبَدَّلْ لَكُمْ﴾ أي وإن تسألوا عن جنس تلك الأشياء التي من شأنها أن يكون إبدائها مما يسوءكم حين ينزل القرآن في موضوعها لأجل فهم ما نزل إليكم فإن الله يبدية لكم على لسان رسوله. وبنحو هذا القول قال شيخ المفسرين ابن جرير الطبري، فإنه بعد إيراد الوجوه السابقة في السؤال عند تفسير صدر الآية قال في تفسير هذه الجملة ما نصه:

«يقول تعالى ذكره للذين نهاهم من أصحاب رسول الله ﷺ عن مسألة رسول الله



ﷺ عما نهاهم عن مسألتهم إياه عن فرائض لم يفرضها عليهم، وتحليل أمور لم يحللها لهم، وتحريم أشياء لم يحرمها عليهم - قبل نزول القرآن بذلك -: يا أيها المؤمنون السائلون عما سألوا عنه رسولي مما لم أنزل به كتاباً ولا وحياً لا تسألوا عنه، فإنكم إن أظهر ذلك لكم تبياناً بوحى وتنزيل ساءكم، لأن التنزيل بذلك إذا جاءكم فإنما يجيئكم بما فيه امتحانكم واختباركم، إما بإيجاب عمل عليكم ولزوم فرض لكم، وفي ذلك عليكم مشقة ولزوم مؤنة وكلفة، وإما بتحريم ما لو لم يأت به بتحريمه وحي كنتم من التقديم عليه في فسحة وسعة، وإما بتحليل ما تعتقدون تحريمه وفي ذلك لكم مساءة، لتقلكم عما كنتم ترونه حقاً إلى ما كنتم ترونه باطلاً. ولكنكم إن سألتم عنها بعد نزول القرآن بها، وبعد ابتدائكم شأن أمرها في كتابي إلى رسولي إليكم، بين عليكم ما أنزلته إليه من إتيان كتابي، وتأويل تنزيلي ووحىي.

«وذلك نظير الخبر الذي روي عن بعض أصحاب رسول الله ﷺ الذي حدثنا به هناد بن السري قال حدثنا أبو معاوية عن داود بن أبي هند عن مكحول عن أبي ثعلبة الخشني قال «إن الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وحدّ حدوداً فلا تعتدوها، وعفا عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها» ثم روى (ابن جرير) مثل هذا المعنى عن عبيد بن عمير تفسيراً للآية. وروي عن ابن عباس أنه قال: لا تسألوا عن أشياء إن نزل القرآن منها بتغليظ ساءكم ذلك، ولكن انتظروا فإذا نزل القرآن فإنكم لا تسألون عن شيء إلا وجدتم تبيانه اهـ وظاهر كلامه إن الحديث موقوف على أبي ثعلبة وستعلم أنه مرفوع.

وقال الحافظ ابن كثير في بيان هذا الوجه «أي لا تسألوا عن أشياء تستأنفون السؤال عنها فلعله قد ينزل بسؤالكم تشديد أو تضييق. وقد ورد في الحديث «أعظم المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته»<sup>(١)</sup> ولكن إذا نزل القرآن بها مجملة فسألتهم عن بيانها بينت لكم حينئذ لاحتياجكم إليها (عفا الله عنها) أي ما لم يذكره في كتابه هو مما عفا عنه، فاسكتوا أنتم عنها كما سكت عنها. وفي الصحيح عن رسول الله ﷺ أنه قال «ذروني ما تركتكم فإنما أهلك من كان قبلكم كثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم»<sup>(٢)</sup> وفي الحديث الصحيح أيضاً «إن الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها، وحدّ حدوداً فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تسألوا عنها».

(١) أخرجه البخاري في الاعتصام باب ٣، ومسلم في الفضائل حديث ١٣٢، ١٣٣، وأبو داود في السنة باب ٦، وأحمد في المسند ١/١٧٦، ١٧٩.

(٢) تقدم الحديث مع تخريجه قبل قليل.



أقول: أما حديث «ذروني ما تركتكم» وفي رواية بلفظ «دعوني» فهو في الصحيحين. وسببه السؤال عن الحج كما تقدم. وأما حديث أبي ثعلبة فقد عزاه الحافظ ابن كثير إلى الصحيح أيضاً ولم يسنده ولا أشار إلى من خرجه. وهو في سنن الدارقطني. وأورده صاحب مشكاة المصابيح عنه في الفصل الثاني من كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة قال: وعن أبي ثعلبة الخشني قال قال رسول الله ﷺ «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحرم حرماً فلا تنتهكوها، وحد حدوداً فلا تعتدوها، وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها».

ورويناه في الأربعين النووية<sup>(١)</sup> عنه بلفظ «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدوداً فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة بكم من غير نسيان فلا تبحثوا عنها» قال النووي: حديث حسن رواه الدارقطني وغيره.

وثم وجه ثان في معنى الجملة وهو أنه يقول: إن تسألوا عن تلك الأشياء في زمن نزول القرآن وعهد التشريع يظهرها الله لكم - إن كانت اعتقادية ببيان ما يجب أن يعلم فيها، وإن كانت عملية ببيان حكمها، لأن لكل شيء حكماً يليق به علم الله وحكمته، والله تعالى يبين لعباده بنص الخطاب ما لا بد لهم منه لصالح أمري معادهم ومعاشهم - وبفحوى الخطاب أو الإشارة ما يفتح لهم باب الاجتهاد في كل ما له علاقة بأمور مصالحهم، فيعمل كل فرد أو هيئة حاكمة منهم بما ظهر أنه الحق والمصلحة، وينتهي عما يظهر له أنه الباطل والمفسدة، فيكون الوازع للفرد في المسائل الشخصية من نفسه بحسب درجته في العلم والفضيلة، وللمجموع في الأحكام والسياسة من أنفسهم أيضاً، لأنه يتقرر بتشاور أولي الأمر منهم، وفي ذلك منتهى السعة واليسر، وإذا كان الأمر كذلك فالواجب أن يترك أمر التشريع إليه تعالى لأنه أعلم بمصالح العباد من أنفسهم، فلا تسألوا عن أشياء إن أبدت لكم أحكامها تسوءكم وتحرجكم، ومتى سألتم عنها في عهد التشريع لا بد أن تجابوا وتبين لكم، ولكن هذا البيان قد يسد في وجوهكم باب الاجتهاد الذي فوضه الله إليكم، ويقيدكم بقيود أنتم في غنى عنها [وسياتي تفصيل هذا المبحث قريباً عقب تفسير الآيات].

فحاصل هذا الوجه أن السؤال عن تلك الأشياء في زمن نزول القرآن يقتضي إبداءها لكم، وإبداؤها يقتضي مساءتكم، فيجب ترك السؤال عنها البتة.

وحاصل الوجه الأول تحريم السؤال عن الأشياء التي من شأن إبدائها أن يسوء

(١) كتاب الأربعين النووية، أول كتاب تلقبته عن الشيوخ، قرأته في بلدنا (القلون) على استاذنا وشيخ شيوخنا علامة الديار السورية بل العربية الشيخ محمود نشابة (رحمه الله تعالى) وأجازني به وذلك قبل أن أبدأ بطلب العلم. (المؤلف).



السائلين إلا في حالة واحدة وهي أن يكون قد نزل في شأنها شيء من القرآن فيه إجمال وأردتم السؤال عن بيانه ليظهر لكم ظهوراً لا وراء فيه كما وقع في مسألة تحريم الخمر بعد نزول آية البقرة (تقدم بيانه بالتفصيل) فعلى هذا تكون الجملة الشرطية الثانية من قبيل الاستثناء من عموم النهي. وإنما يدل هذا على جواز السؤال عن تلك الأشياء بشرطه لا على وجوبه، فالسؤال عما ذكر غير مطلوب باطلاق.

وكل من هذين الوجهين ظاهر في السؤال عن الأشياء التي تقتضي أجوبتها تشريعاً جديداً وأحكاماً تزيد في مشقة التكليف. ولا يظهر البتة في سؤال الآيات الكونية لما يعارض ذلك من النصوص الدالة على عدم إجابة مقترحي الآيات لعنادهم ومشابغتهم وكون الإجابة تقتضي هلاكهم إذا لم يؤمنوا بها، كما هي سنة الله فيمن قبلهم (فإن قيل) إنما هذا الوعد للمؤمنين، وإنما كانت تلك الاقتراحات من الكافرين (قلنا) لو أن المؤمنين فهموا من الآية أنهم يجابون إلى ما يقترحون من الآيات لوجد كثير منهم يقترح ذلك لما للنفوس من الشوق إلى رؤية الآيات. وأما السؤال عن الأمور الواقعة التي تقتضي أجوبتها أخباراً عن أسرار خفية وأمور غيبية، فلا يظهر فيه كل من الجوابين مثل ظهوره في طلب الأحكام، ولا سيما الأشياء الشخصية كسؤال بعضهم عن أبيه، فإذا صح أنه مراد من الآية فوجهه - والله أعلم - أن زمن نزول القرآن هو زمن بيان المغيبات، وإظهارها للرسول عند الحاجة إلى معرفتها، ومنه وقت السؤال عنها، فإنه إن سئل عنها يخبره الله بها مزيداً في إثبات نبوته ورسالته، كما أخبره بالجواب عن الروح وعن أصحاب الكهف وذي القرنين حين سأله اليهود عنها. وعندني أن جوابه صلى الله عليه وآله وسلم لمن سأله عن أبيه جواب شرعي لا غيبي، بدليل قوله بتلك المناسبة «الولد للفراش» فكانه قال له: أبوك الشرعي من ولدت على فراشه وهو حذافة بن قيس. وهذا من أسلوب الحكيم المتضمن لتعليمهم ما ينفعهم من السؤال، فهو من قبيل ما ورد في تفسير «يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج» [البقرة: ١٨٩] وقد تقدم في تفسير سورة البقرة (ج ٢).

وهذه الآية تدل على عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة أو على أنه لا يقع - وقد غفل جمهور الأصوليين عن الاستدلال بها - وبيان ذلك أن ما يستل عنه إما أن يكون مما يطلب العلم به كالعقائد والأخبار، وإما أن يكون مما يطلب العلم به وهو الأحكام. وتأخير البيان - دع تركه وعدمه - يقتضي الإقرار على الاعتقاد الباطل، أو العمل بغير الوجه المراد للشارع. ولا يدخل في هذا ولا ذاك السؤال عن الأمور الشخصية كسؤال من سأل عن ناقته، ولذلك جعلنا هذا النوع من السؤال غاية في خفاء دخوله في عموم (وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم) فإن كان داخلاً فيها فحكمته - والله أعلم - إن عدم إبداء الجواب للسائل المؤمن ربما كان مشككاً له في رسالة الرسول ﷺ.



وذهب أبو السعود مذهباً غريباً في الآية وتعليل إبداء الأشياء المسؤول عنها بما يوجب المساءة في كل من نوعيها فقال: والمراد بها ما يشق عليهم ويغتهم من التكاليف الصعبة التي لا يطيقونها، والأسرار الخفية التي يفتضحون بظهورها، ونحو ذلك مما لا خير فيه، فكما أن السؤال عن الأمور الواقعة مستتبع لإبدائها، كذلك السؤال عن التكاليف مستتبع لإيجابها عليهم بطريق التشديد لإساءتهم الأدب، واجترائهم على المسألة والمراجعة، وتجاوزهم عما يليق بشأنهم من الاستسلام لأمر الله عز وجل، من غير بحث فيه ولا تعرض لكيفيته وكميته. اهـ.

ثم أورد على ما قرره - بعد أن استشهد عليه بما ورد في سبب نزول الآية - ثلاثة إیرادات وأجاب عنها فقال:

(إن قلت) تلك الأشياء غير موجبة للمساءة البتة، بل هي محتملة لإيجاب المسرة أيضاً، لأن إيجابها للأولى إن كان من حيث وجودها فهي من حيث عدمها موجبة للأخرى قطعاً، وليست إحدى الحثيتين محققة عند السائل، وإنما غرضه من السؤال ظهورها كيف كانت، بل ظهورها بحيثية إيجابها للمساءة؟

(قلت) لتحقيق المنهي عنه كما ستعرفه مع ما فيه من تأكيد النهي وتشديده، لأن تلك الحثية هي الموجبة للانتهاج والانزجار لا حثية إيجابها للمسرة، ولا حثية تردها بين الإيجابين.

(إن قيل) الشرطية الثانية ناطقة بأن السؤال عن تلك الأشياء الموجبة للمساءة مستلزم لإبدائها البتة كما مر، فلم تخلف الإبداء عن السؤال في مسألة الحج حيث لم يفرض في كل عام؟

(قلنا) لوقوع السؤال قبل ورود النهي، وما ذكر في الشرطية إنما هو السؤال الواقع بعد وروده، إذ هو الموجب للتغليظ والتشديد، ولا تخلف فيه.

(إن قيل) ما ذكرته إنما يتمشى فيما إذا كان السؤال عن الأمور المترددة بين الوقوع وعدمه كما ذكر من التكاليف الشاقة. وأما إذا كان عن الأمور الواقعة قبله فلا يكاد يتمشى، لأن ما يتعلق به الإبداء هو الذي وقع في نفس الأمر ولا مرد له، سواء كان السؤال قبل النهي أو بعده، وقد يكون الواقع ما يوجب المسرة كما في مسألة عبد الله بن حذافة، فيكون هو الذي يتعلق به الإبداء لا غيره، فيتعين التخلف حتماً.

(قلنا) لا احتمال للتخلف فضلاً عن التعيين، فإن المنهي عنه في الحقيقة إنما هو السؤال عن الأشياء الموجبة للمساءة الواقعة في نفس الأمر قبل السؤال، كسؤال من قال: أين أبي؟ لا عما يعمها وغيرها مما ليس بواقع لكنه محتمل للوقوع عند المكلفين حتى يلزم التخلف في صورة عدم الوقوع. اهـ.



وحاصل ما ذهب إليه أن المراد من الآية نهى المؤمنين عن السؤال عما يعلمون أن الجواب عنه يسوءهم من الأخبار والأحكام دون ما يعملون أنه يسرهم أو يكون محتملاً للمسرة والمساءة - وهذا النوع من السؤال قلما يقع من أحد - وأن من سأل عن شيء مما يتعلق بالأحكام في زمن نزول القرآن فإن الجواب عنه لا يكون إلا بالتشديد عقوبة له ولجميع الأمة على إساءة أدبه. وإن هذا لمذهب بعيد عن العقل والنقل، غير منطبق على عموم الرحمة ويسر الشرع، وقد غفل قائله عفا الله عنه عند كتابته عن ذلك فلم يفكر إلا في ظواهر مدلول اللفظ. ولا نتوسع في بسط الاعتراض عليه، اكتفاء بتقرير الصواب الذي هدانا الله تعالى إليه.

أما قوله تعالى ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ فقد روي في تفسيره قولان أحدهما: ما رواه ابن جرير عن عبيد بن عمير وأشرنا إليه فيما نقلناه عنه، ونقلنا مثله عن ابن كثير، وهو أن هذه الأشياء التي نهيتم عن السؤال عنها هي مما عفا الله عنه بسكوته عنه في كتابه وعدم تكليفكم إياه فاسكتوا عنه أيضاً. وأيدوا هذا القول بحديث أبي ثعلبة الخشني إذ قال ﷺ «سكت عن أشياء رحمة بكم من غير نسيان فلا تسألوا عنها» والجملة على هذا صفة لأشياء كما قال بعضهم، أو هي استئناف بياني يتضمن تعليل النهي، وهو يناسب كون النهي عن المسائل المتعلقة بالتشريع.

ثانيهما: إن معناه عفا الله عما كان من مسألتكم قبل النهي فلا يعاقبكم عليها لسعة مغفرته وحلمه، فهو كقوله فيما يشابه هذا السياق ﴿عفا الله عما سلف﴾ [المائدة: ٩٥] وقوله: ﴿إلا ما قد سلف﴾ ولا مانع عندنا بمنعنا من إرادة المعينين معاً. فإن كل ما تدل عليه عبارات القرآن من المعاني الحقيقية والمجازية والكنائية يجوز عندنا أن يكون مراداً منها مجتمعة تلك المعاني أو منفردة، ما لم يمنع مانع من ذلك كأن تكون تلك المعاني مما لا يمكن اجتماعها شرعاً أو عقلاً، فحينئذ لا يصح أن تكون كلها مرادة، بل يرجح بعضها على بعض بطرق الترجيح المعروفة من لفظية ومعنوية.

ثم قال تعالى: ﴿قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ﴾ أي قد سأل هذه المسألة - أي هذا النوع - منها أو هذه المسائل - أي أمثالها - قوم من قبلكم ثم أصبحوا بعد إبدائها لهم كافرين بها، فإن الذين أكثروا السؤال عن الأحكام التشريعية من الأمم قبلكم لم يعملوا بما بين لهم منها، بل فسقوا عن أمر بهم، وتركوا شرعهم لاستثقالهم العمل به، وأدى ذلك إلى استنكاره واستقبحه، أو إلى جحود كونه من عند الله تعالى، وكل ذلك من الكفر به. والذين سألوا الآيات كقوم صالح لم يؤمنوا بعد إعطائهم إياها بل كفروا واستحقوا الهلاك في الدنيا قبل الآخرة - والأخبار الغيبية كآيات أو منها - وقد اقتصر ابن جرير في هذه الآية على تفسير المسائل التي سألوها



وكفروا بها بالآيات التي يؤيد الله بها الرسل عليهم السلام، وذكر ابن كثير المعنيين اللذين قررناهما آنفاً واستشهد للأول بمسألة السؤال عن الحج. ولا بد من الجمع بينهما لتكون هذه الآية تنمة لما قبلها، وبياناً لسبب ذلك النهي الجامع للمعنيين كما تقدم. ويؤيد الأول ما ورد في حديث السؤال عن الحج من كون فرضه كل عام يفضي إلى الكفر، وإنما يظهر ذلك بالوجه الذي قررناه وبيناه، ولم نر أحداً سبقنا إليه.

والعبرة في هذه الآية أن كثيراً من الفقهاء وسعوا بأقيستهم دائرة التكليف، وانتهوا بها إلى العسر والخرج المرفوع بالنص القاطع، فأفضى ذلك إلى ترك كثير من أفراد المسلمين وحكوماتهم للشريعة بجملتها، وفتح لهم أبواب انتقادها والاعتراض عليها، فاتبعوا بذلك سنن من قبلهم. ولا بد لنا من عقد فصل خاص في تفصيل هذا البحث:

## علاوة في بيان كون كثرة الزيادة على نصوص الشارع والتنطع في الدين باستعمال الرأي في العبادات وأحكام الحلال والحرام - نخل بيسر الإسلام ومناف لمقصده

نفتح هذا الفصل بمقدمات من المسائل، أكثرهن مقاصد لا وسائل، يتجلى بهن المراد ويتميز الحق من الباطل.

١ - إن الله سبحانه وتعالى قد أكمل دينه وأتم به نعمته على المؤمنين بما أنزل من القرآن على خاتم رسله، وبما قام به الرسول ﷺ أكمل القيام من بيان مراد الله تعالى من تنزيله، فهذه مسألة قطعية ثابتة بالنقل والعقل، وقد تقدم تفصيل القول فيها في تفسير ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ [المائدة: ٣] من هذه السورة.

٢ - إن هذا الدين يسر قد رفع الله تعالى منه الحرج كما نطق به النص في آية الوضوء من هذه السورة وفي سياق آيات الصيام من سورة البقرة - وتقدم تفسير النصين - وسيأتي نص آخر في معنى نص آية الوضوء في آخر سورة الحج. وقال تعالى في سورة الأعلى ﴿ونيسرك لليسرى﴾ [الأعلى: ٨] - أي الشريعة التي تفضل غيرها باليسر، ولذلك سماها الرسول ﷺ بالحنيفية السمحة، ووصفها بقوله ليلها كنهارها، وجعل الدين عين اليسر مبالغة في يسره فقال «إن هذا الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه»<sup>(١)</sup> الخ رواه البخاري وابن حبان من حديث أبي سعيد المقبري. وقال ﷺ «أحب الدين - وفي لفظ الأديان - إلى الله الحنيفية السمحة»<sup>(٢)</sup> رواه أحمد والبخاري

(١) أخرجه البخاري في الإيمان باب ٢٩، والنسائي في الإيمان باب ٢٨، وأحمد في المسند ٤/٤٢٢، ٣٥٠/٥، ٣٥١.

(٢) أخرجه البخاري في الإيمان باب ٢٩، وأحمد في المسند ١/٢٣٦.



في الأدب المفرد - وذكره البخاري في ترجمة أحد أبواب الصحيح تعليقاً - والطبراني من حديث ابن عباس . وقال ﷺ «يسروا ولا تعسروا . وبشروا ولا تنفروا»<sup>(١)</sup> رواه الشيخان من حديث أنس . وقال «لقد تركتم على مثل البيضاء ليلها ونهارها سواء»<sup>(٢)</sup> رواه ابن ماجه من حديث لأبي الدرداء .

٣ - إن القرآن الحكيم هو أصل الدين وأساسه ، وقد قال الله تعالى : ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ [الأنعام : ٣٨] وقال ﴿تبياناً لكل شيء﴾ [النحل : ٨٩] وأما الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم فهو المبلغ له والمبين لمراد الله تعالى مما جاء فيه مجملاً ، قال تعالى مخاطباً له ﴿إن عليك إلا البلاغ﴾ [الشورى : ٤٨] وقال ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ [النحل : ٤٤] وقال ﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله﴾ [النساء : ١٠٥] .

واختلف العلماء فيما جاء في السنة من الأحكام التي لا ذكر لها في القرآن هل هي من رأي النبي ﷺ واجتهاده فيه؟ أم بوحى آخر غير القرآن؟ أم أذن الله له باستئناف التشريع؟ والخلاف مشهور ورجح الإمام الشافعي القول الثاني . وفي صحيح البخاري [باب ما كان النبي ﷺ يسئل بما لم ينزل عليه الوحي فيقول «لا أدري» أو لم يُجب حتى ينزل عليه الوحي ، ولم يقل برأي ولا قياس ، لقوله تعالى : ﴿بما أراك الله﴾] ويليه فيه [باب تعليم النبي ﷺ أمته من الرجال والنساء مما علمه الله ليس برأي ولا تمثيل] .

ونقول : لا يتجه الخلاف إلا في الأحكام الدينية المحضة ، وأما المصالح المدنية والسياسية والحربية فقد أمر بالمشاورة فيها ، وكان يرى الرأي فيرجع عنه لرأي أصحابه ، وعاتبه الله تعالى على بعض الأعمال التي عملها برأيه ﷺ كما ثبت ذلك في غزوات بدر وأحد وتبوك . ولا يتأتى شيء من ذلك فيما كان يوحى .

٤ - الرسول ﷺ معصوم من الخطأ فيما يبلغه عن الله عز وجل ، وفيما يبينه للناس من أمر دينه . ولذلك قال في مسألة تلقيح النخل حين ظن أنه لا ينفع فتركه بعضهم لظنه فخرس موسمه «إنما ظننت ظناً فلا تؤاخذوني بالظن ، ولكن إذا حدثكم عن الله شيئاً فخذوا به فإنني لن أكذب على الله»<sup>(٣)</sup> وقال أيضاً «إنما أنا بشر مثلكم إذا

(١) أخرجه البخاري في العلم باب ١١ ، والمغازي باب ٦٠ ، والأدب باب ٨٠ ، ومسلم في الجهاد حديث ٤ ، وأبو داود في الأدب باب ١٧ ، وأحمد في المسند ١/٢٣٩ ، ٢٨٣ ، ٣٦٥ ، ٣/١٣١ ، ٢٠٩ ، ٤/٣٩٩ ، ٤١٢ ، ٤١٧ .

(٢) أخرجه ابن ماجه في المقدمة باب ١ ، ٦ ، وأحمد في المسند ٤/١٢٦ .

(٣) أخرجه مسلم في الفضائل حديث ١٣٩ ، وأحمد في المسند ١/١٦٢ .



أمرتكم بشيء من أمر دينكم فخذوا به وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر»<sup>(١)</sup> وقال أيضاً «أنتم أعلم بأمر دنياكم»<sup>(٢)</sup> رواه مسلم.

٥ - إن الله تعالى قد فوض إلى المسلمين أمور دنياهم الفردية والمشاركة الخاصة والعامّة، بشرط أن لا تجني دنياهم على دينهم وهدى شريعتهم - فجعل الأصل في الأشياء الإباحة بمثل قوله ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾ [البقرة: ٢٩] وقوله ﴿وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه﴾ [الجاثية: ١٣] - وجعل أمور سياسة الأمة وحكومتها شورى إذ قال في وصف المؤمنين ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ [الشورى: ٣٨] وأمر بطاعة أولي الأمر - وهم أهل الحل والعقد ورجال الشورى - بالتبع لطاعة الله ورسوله، وأرشد إلى ردّ أمور الأمن والخوف المتعلقة بالسياسة والحرب والإدارة إلى الرسول وإلى أولي الأمر، كما تقدم بيان ذلك في سورة النساء [راجع تفسير ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ [النساء: ٥٩] وتفسير ﴿ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ [النساء: ٨٣] وآتى هذه الأمة الميزان مع القرآن، كما آتاه الأنبياء من قبل، والميزان ما يقوم به العدل والمساواة في الأحكام من الدلائل والبيّنات التي يستخرجها أهل العلم والبصيرة باجتهادهم في تطبيق الأقضية على النص والعدل والمصلحة.

وأما أدلة ذلك من السنة فأعظمها وأظهرها سيرته ﷺ في تدبير أمر الأمة في الحرب والسلم والسياسة العامة بمشاورة أولي الرأي والفهم والمكانة المحترمة من المؤمنين وهم كبار المهاجرين والأنصار ﷺ ومنها إذنه لمعاذ عند إرساله إلى اليمن بالاجتهاد في القضاء، وحديث «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر»<sup>(٣)</sup> رواه البخاري من حديث عمرو بن العاص، وذكر أن أبا هريرة وأبا سلمة تابعاه عليه.

٦ - إن الله تعالى جعل الإسلام صراطه المستقيم لتكميل البشر في أمورهم الروحية والجسدية، ليكون وسيلة للسعادة الدنيوية والأخروية، ولما كانت الأمور الروحية التي تنال بها سعادة الآخرة من العقائد والعبادات لا تختلف باختلاف الزمان

(١) أخرجه مسلم في الفضائل حديث ١٤٠.

(٢) أخرجه مسلم في الفضائل حديث ١٤١.

(٣) أخرجه البخاري في الاعتصام باب ٢٠، ٢١، ومسلم في الأقضية حديث ١٥، وأبو داود في الأقضية باب ٢، والنسائي في الأحكام باب ٢، والقضاة باب ٣، وابن ماجه في الأحكام باب ٣، وأحمد في المسند ٤/١٩٨، ٢٠٤، ٢٠٥.



والمكان - أتمها الله تعالى وأكملها أصولاً وفروعاً. وقد أحاطت بها النصوص فليس لبشر بعد الرسول أن يزيد فيها ولا أن ينقص منها شيئاً.

وأما الأمور الدنيوية من قضائية وسياسية فلما كانت تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة - بين الإسلام أهم أصولها، وما مست إليه الحاجة في عصر التنزيل من فروعها، وكان من إعجاز هذا الدين وكماله أن ما جاءت به النصوص من ذلك يتفق مع مصالح البشر في كل زمان ومكان، ويهدي أولي الأمر إلى أقوم الطرق لإقامة الميزان، بما تقدم ذكره من الشورى والاجتهاد.

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

٨ - من أجل ذلك الذي تقدم كان السلف الصالح يذمون الإحداث والابتداع، ويوصون بالاعتصام والاتباع، وينهون عن الرأي والقياس في الدين، ويتدافعون الفتوى ويتحامونها ولا سيما إذا سئلوا عما لم يقع، ولكن بعض الذين انقطعوا لعلم الشريعة فتحوا باب القياس والرأي فيها، وأكثروا من استنباط الفروع الكثيرة في العبادات والمعاملات جميعاً، فجاء بعض الفروع مخالفاً للسنة القولية أو العملية مخالفة بينة، وبعضها غير موافق ولا مخالف، إلا أنه يدخل فيما عفا الله عنه فسكت عن بيانه رحمة لا نسياناً كما ورد، وقد وضعوا للاستنباط أصولاً وقواعد منها الصحيح الذي تقوم عليه الحجة، ومنها ما لا تقوم عليه حجة البتة، ومنهم من لم يلتزم تلك الأصول والقواعد في استنباطه للأحكام، وقوله هذا حلال وهذا حرام، وذهبوا في ذلك مذاهب بدداً، وسلكوا إليه طرائق قديماً، فكثرت التكاليف حتى تعسر تعلمها، فما القول في عسر العمل بها؟ فتسلل منها الأفراد والجماعات، وتفصت من عقْلِها الحكومات، وكثرت على المسلمين بها الشبهات، وكانت في طريق الدعوة إلى الإسلام أصعب العقبات. ولو سلك المتأخرون طريق السلف حتى أئمة أهل الرأي منهم في منع التقليد والرجوع إلى صحيح المأثور، ورد المتنازع فيه إلى الله والرسول - لما وصلنا إلى هذا الحد الذي وصفناه.

٩ - إن الإسلام دين توحيد واجتماع، وقد نهى أشد النهي عن التفرق والاختلاف، قال تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾ [آل عمران: ١٠٣] وقال: ﴿ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات﴾ [آل



عمران: ١٠٥] وقال: ﴿إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء﴾ [الأنعام: ١٥٩] وقال ﴿ولا تكونوا من المشركين. من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً كل حزب بما لديهم فرحون﴾ [الروم: ٣١، ٣٢] ولم تكن هذه النصوص من الكتاب وأمثالها منه ومن السنة برادة للمسلمين عن التفرق، وما كان التفرق إلا من الرأي الذي اتبعوا فيه سنن من قبلهم شبراً بشبر وذراعاً بذراع، حتى دخلوا حجر الضب الذي دخلوه قبلهم، مصداقاً للحديث المتفق عليه. وروى ابن ماجه والطبراني من حديث ابن عمر عن النبي ﷺ قال: «لم يزل أمر بني إسرائيل معتدلاً حتى نشأ فيهم المولدون وأبناء سبايا الأمم التي كانت بنو إسرائيل تسببها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا»<sup>(١)</sup> وقد علم عليه السيوطي بالحسن. ونقل هذا المعنى غير مرفوع عن غير واحد من علماء التابعين في أهل الكتاب عامة كما رواه الحافظ ابن عبد البر في كتاب العلم.

ولما كثر القول بالرأي قام أهل الأثر يردون على أهل الرأي وينفرون الناس منهم، فكان علماء الأحكام قسماً أهل الأثر والحديث، وأهل الرأي، وكان أئمة الفريقين من المؤمنين المخلصين، الناهين عن تقليد غير المعصوم في الدين، ثم حدثت المذاهب، وبدعة تعصب الجماعة الكثيرة للواحد، وفشا بذلك التقليد بين الناس، فضاع العلم من الجمهور بترك الاستقلال في الاستدلال، فكان هذا أصل كل شقاء وبلاء لهذه الأمة في دينها ودنياها.

١٠ - ما اجتمعت هذه الأمة على ضلالة قط، أما أهل الصدر الأول فلم يفتتن بالبدع التي ظهرت في عصرهم إلا القليل منهم، وكان السواد الأعظم على الحق، ولما ضعف الحق وارتفع العلم بكثرة الموت في العلماء المستقلين، وفشو الجهل بتقليد الجماهير حتى ومثالهم من المقلدين، كان يوجد في كل عصر طائفة ظاهرة على الحق مقيمة للسنة، خاذلة للبدعة ولغربة الإسلام، صار هؤلاء غرباء في الناس، وكانوا في اعتصامهم بالحق غربتهم في الإسلام مصداقاً للأحاديث الصحيحة. ولو خلت الأرض منهم وانفرد بتعليم الدين والتصنيف فيه المقلدون المتعصبون للمذاهب، الذين جعلوا مقلديهم أصلاً في الدين، يردون إليه أو لأجله نصوص الكتاب والسنة حتى بالتحريف والتأويل، ويضعفون الصحيح ويصححون السقيم، لعميت السبيل الموصلة إلى دين الله القويم.

إنما أعني بأهل الحق وأنصار السنة من عرفوا الحق ودعوا إليه وأنكروا على مخالفه، وقرروه بالتدريس والتأليف، فهؤلاء هم الذين يصدق عليهم حديث

(١) أخرجه ابن ماجه في المقدمة باب ٨، والدارمي في المقدمة باب ١٧.



الصحيحين وغيرهما «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله»<sup>(١)</sup>. وفي لفظ «حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون»<sup>(٢)</sup> وحديث مسلم وغيره «بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ فطوبى للغرباء»<sup>(٣)</sup> وفي رواية للترمذي زيادة في تفسير الغرباء وهي «الذين يصلحون ما أفسد الناس بعدي من سنتي»<sup>(٤)</sup> وقد وجد كثير من العلماء في كل عصر عرفوا الحق في أنفسهم ولكنهم ما دعوا إليه، ولا أنكروا على مخالفه، لضعف في عزائمهم، أو خوف على جاههم وكرامتهم عند الناس. ومنهم من عرف بعض الحق ولم يوفق لتمحيصه. وكتبوا في ذلك كتباً، خلطوا فيها عملاً صالحاً وآخر سيئاً.

وجملة القول أن أنصار السنة ثلثة من الأولين وقليل من الآخرين، منهم القوي والضعيف، ولين القول وخشنه، والمبالغ والمقتصد، وقد فضلت الأندلس الشرق بعد خير القرون بإمام جليل منهم قوي المعارضة، شديد المعارضة، بليغ العبارة، بالغ الحجة، ألا وهو الإمام المحدث الفقيه الأصولي مجدد القرن الخامس أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم. ألف كتباً في أصول الفقه وفروعه هدم بها القياس، وبين إحاطة النصوص بالأحكام أبلغ بيان، وأنحى بها على أهل الرأي أشد الإنحاء، ولكنه جاء في القرن الخامس الذي تمكنت فيه المذاهب القياسية في جميع الأقطار، بتقليد الجماهير وتأييد الحكومة لها وما حبس على أهلها من الأوقاف، حتى صار المنتسبون إلى كل مذهب منها يقدمون قول كل مؤلف منتسب إليها، على نصوص الشارع التي اتفق نقله الدين على صحتها، فما استفاد من كتب ابن حزم إلا الأقلون، وعندني أن الصارف الأكبر للناس عن كتبه هو شدة عبارته في تجهيل فقهاء القياس حتى الأئمة المتبوعين منهم. وقد كان أكابر العلماء في كل عصر يستفيدون من كتبه وينسخونها بأقلامهم ويتنافسون فيها، ولكن قلما كانوا ينقلون عنها، إلا ما يجدونه من

(١) أخرجه البخاري في الاعتصام باب ١٠، والتوحيد باب ٢٩، والمناقب باب ٢٨، والخمس باب ٧، ومسلم في الإيمان حديث ٢٤٧، والإمارة حديث ١٧٠، ١٧١، ١٧٣، ١٧٥، ١٧٧، وأبو داود في الفتن باب ١، والجهاد باب ٤، والترمذي في الفتن باب ٥١، وابن ماجه في المقدمة باب ١، والدارمي في الجهاد باب ٣٨، وأحمد في المسند ٩٣/٤، ٩٩، ١٠٤، ٢٤٤، ٢٤٨، ٢٥٢، ٣١٩، ٤٢٩، ٤٣٤، ٤٣٧، ٢٦٩/٥، ٢٧٨، ٢٧٩.

(٢) أخرجه بهذا اللفظ: البخاري في الاعتصام باب ١٠، والمناقب باب ٢٨، ومسلم في الإمارة حديث ١٧١، ١٧٤، والدارمي في الجهاد باب ٣٨، وأحمد في المسند ٩٩/٤، ١٠١، ٢٤٤، ٢٥٢.

(٣) أخرجه مسلم في الإيمان حديث ٢٣٢، والترمذي في الإيمان باب ١٣، وابن ماجه في الفتن باب ١٥، والدارمي في الرقاق باب ٤٢، في الترجمة، وأحمد في المسند ١٨٤/١، ٣٩٨، ١٧٧/٢، ٢٢٢، ٣٨٩، ٧٣/٤.

(٤) أخرجه الترمذي في الإيمان باب ١٣.



هفوة يردون عليها. ولذلك يعد من مناقب الشيخ عز الدين بن عبد السلام، الذي اعترفوا له بالاجتهاد المطلق ولقب بسلطان العلماء، قوله لمن سأله عن خير كتب الفقه في الإسلام: (المحلى) لابن حزم، و (المغني) للشيخ الموفق. وفي دار الكتب الكبرى بمصر نسخة من كتاب (الإحكام في أصول الأحكام) لابن حزم من خط علامة الشافعية في عصره ابن أبي شامة - فهذا الأثر وذلك القول يدلان على عناية كبار العلماء بكتب ابن حزم وحرصهم على الاستفادة منها.

لم يجرى بعد الإمام ابن حزم من يساميه أو يساويه في سعة علمه وقوة حجته وطول باعه وحفظه للسنة وقدرته على الاستنباط إلا شيخ الإسلام مجدد القرن السابع أحمد تقي الدين بن تيمية، وهو قد استفاد من كتبه واستدرك علمه عليها، وحرر فهمه ما كان من ضعف فيها، وكان على شدته في الحق مثله أنزه منه قلماً وأكثر أدباً مع أئمة الفقهاء من أهل الرأي والقياس، على أنه لم ينف القياس البتة، ولكنه فرق بين القياس الصحيح الموافق للنصوص، والقياس الباطل المخالف لها، بما لم يسبقه إليه أحد من علماء فيما نعلم.

وكان الإمام أبو عبد الله محمد بن القيم وارث علم استاذه ابن تيمية وموضحه، وكان أقرب من استاذه إلى اللين، والرفق بالمبطلين والمخطئين، فلذلك كانت تصانيفه أقرب إلى القبول، ولم يلق من المقاومة والاضطهاد ما لقي استاذه بتعصب مقلدة المتفهمين، وجهل الحكام الظالمين.

وإن أنفع ما كتب بعدهم لأنصار السنة كتاب (فتح الباري) شرح صحيح البخاري، لقاموس السنة المحيط الحافظ أحمد بن حجر العسقلاني شيخ الحفاظ والفقهاء بمصر في القرن التاسع، فإنه هو الكتاب الذي لا يكاد يستغني عنه أحد يخدم السنة في هذا العصر، لأنه جامع لخلاصة كتاب السنة وزبدة أقول العلماء في العقائد والفقه والآداب، ومن أنفعها في كتب فقه الحديث كتاب (نيل الأوطار) شرح منتقى الأخبار، ومن كتب أصول الفقه كتاب (إرشاد الفحول، في تحقيق الحق من علم الأصول) كلاهما للإمام الجليل المجدد مجتهد اليمن في القرن الثاني عشر، محمد بن علي الشوكاني، رحمهم الله ونفع بهم أجمعين.

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

إذا تمهد هذا فإننا ننقل للقراء بعده ملخص ما أورده الإمام البخاري في صحيحه



في مسألة النهي عن السؤال، ثم ما أورده الحافظ ابن حجر في شرحه له من الأحاديث وأقوال أشهر العلماء فيها، ثم ما قاله الإمام ابن حزم في القياس، ثم خلاصة ما حرره العلامة ابن القيم من كلام شيخه ابن تيمية وما فتح الله عليه في مسألة القياس والرأي، ثم ما اعتمده العلامة الشوكاني فيها. ثم نأتي بخلاصة الخلاصة التي عقدنا لها هذا الفصل.

### أحاديث البخاري في كراهة السؤال

عقد البخاري في صحيحه باباً في كتاب الاعتصام<sup>(١)</sup> عنوانه [باب ما يكره من كثرة السؤال، ومن تكلف ما لا يعنيه، وقوله تعالى: «لا تسألوا عن أشياء أن تبد لكم تسؤكم»] أورد فيه تسعة أحاديث: أولها: حديث سعد بن أبي وقاص مرفوعاً «إن أعظم المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته» ورواه مسلم بلفظ: «إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً»<sup>(٢)</sup> الخ.

الثاني: حديث زيد بن ثابت: أن النبي ﷺ اتخذ حجرة في المسجد من حصير فصلى رسول الله ﷺ فيها ليالي حتى اجتمع إليه ناس ففقدوا صوته ليلة فظنوا أنه قد نام فجعل بعضهم يتنحنح ليخرج إليهم فقال: «ما زال بكم الذي رأيت من صنيعكم حتى خشيت أن يكتب عليكم. ولو كتب عليكم ما قمتم به، فصلوا أيها الناس في بيوتكم فإن أفضل صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة».

الثالث: حديث أبي موسى الأشعري الذي تقدم ذكره في سبب نزول النهي عن السؤال. وهو في معنى حديث أنس في ذلك.

الرابع: حديث المغيرة بن شعبة الذي كتب به إلى معاوية لما سأله أن يكتب إليه ما سمعه من النبي ﷺ ومنه: وكتب إليه أنه ﷺ كان ينهى عن قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال.

الخامس: قول عمر «نهينا عن التكلف» فهو في حكم المرفوع، وسببه كما أخرجه رواية التفسير المأثور أنه سئل عن الأب في قوله تعالى: ﴿وفاكهة وأبا﴾ [عبس: ٣١] فقال: وفي رواية لابن جرير أنه قال بعده: ما بين لكم فعليكم به وما لا فدعوه. وروي أيضاً أن ابن عباس فسّر الأب عند عمر بما تأكل الأنعام أي من النبات فلم ينكر عمر عليه. قيل أن كلمة الأب غير عربية فلذلك لم يعرفها عمر ولا أبو بكر كما روي بسندين منقطعين. والأولى أن يقال إنها غير قرشية أو غير حجازية، ولذلك

(١) باب ٣.

(٢) أخرجه مسلم في الفضائل حديث ١٣٢، ١٣٣.



عرفها ابن عباس - لسعة اطلاعه على لغة العرب - وكثير من الصحابة .

السادس والسابع: حديث أنس المتقدم في سبب نزول «لا تسألون عن أشياء» الآية .

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

وقد قفى البخاري على هذا الباب بباب الاقتداء بأفعال النبي ﷺ فباب ما يكره من التعمق والتنازع، فباب إثم من آوى محدثاً أي مبتدعاً، فباب ما يذكر من ذم الرأي وتكلف القياس .

### خلاصة الأحاديث وأقوال العلماء في المسألة .

وأورد الحافظ ابن حجر في أول شرح الباب الذي سردنا أحاديثه ما ورد في معناها فقال ما نصه :

«ويدخل في معنى حديث سعد ما أخرجه البزار وقال سنده صالح وصححه الحاكم من حديث أبي الدرداء رفعه «ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته، فإن الله لم يكن ينسى شيئاً» ثم تلا هذه الآية: ﴿وما كان ربك نسياً﴾ [مريم: ٦٤] .

«وأخرج الدارقطني من حديث أبي ثعلبة رفعه «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحدّ حدوداً فلا تعتدوها، وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها» وله شاهد من حديث سلمان أخرجه الترمذي وآخر من حديث ابن عباس أخرجه أبو داود .

وقد أخرج مسلم وأصله في البخاري كما تقدم في كتاب العلم من طريق ثابت عن أنس قال: كنا نهينا أن نسأل رسول الله ﷺ عن شيء وكان يعجبنا أن يجيء الرجل الغافل من أهل البادية فيسأله ونحن نسمع، فذكر الحديث - ومضى في قصة اللعان من حديث ابن عمر -: فكره رسول الله ﷺ المسائل وعابها .

«ولمسلم عن النواس بن سمعان قال أقمت مع رسول الله ﷺ سنة بالمدينة ما يمنعني من الهجرة إلا المسألة كان أحدنا إذا هاجر لم يسأل النبي ﷺ . ومراده أنه قدم وافداً فاستمر بتلك الصورة ليحصل المسائل خشية أن يخرج من صفة الوفد إلى استمرار الإقامة فيصير مهاجراً فيمتنع عليه السؤال، فيه إشارة إلى أن المخاطب بالنهي عن السؤال غير الأعراب وفوداً كانوا أو غيرهم .



«وأخرج أحمد<sup>(١)</sup> عن أبي إمامة قال لما نزلت ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء﴾ الآية كنا قد اتقينا أن نسأله ﷺ فأتينا أعرابياً فرشوناه برداء وقلنا سل النبي ﷺ.

«ولأبي يعلى عن البراء: إن كان ليأتي عليّ السنة أريد أن أسأل رسول الله ﷺ عن الشيء فأتهدب، وإن كنا لنتمنى الأعراب - أي قدومهم - ليسألوا فيسمعوهم أجوبة سؤالات الإعراب فيستفيدوها.

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

«وقد عقد الإمام الدارمي في أوائل مسنده لذلك باباً وأورد فيه عن جماعة من الصحابة والتابعين آثاراً كثيرة في ذلك منها عن ابن عمر: لا تسألوا عما لم يكن فإنني سمعت عمر يلعن السائل عما لم يكن. وعن عمر: أخرج عليكم أن تسألوا عما لم يكن فإن لنا فيما كان شغلاً. وعن زيد بن ثابت أنه كان إذا سئل عن الشيء يقول: كان هذا؟ فإن قيل لا، قال دعوه حتى يكون، وعن أبي بن كعب وعن عمار نحو ذلك.

«وأخرج أبو داود في المراسيل من رواية يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة مرفوعاً ومن طريق طاوس عن معاذ وفعه «لا تعجلوا بالبلية قبل نزولها فإنكم إن تفعلوا لم يزل في المسلمين من إذا قال سدد أو وفق، وأن عجلتم تشتت بكم السبل» وهما مرسلان يقوي بعض بعضاً. ومن وجه ثالث عن أشياخ الزبير بن سعيد مرفوعاً «لا يزال في أمي من إذا سئل سدد وأرشد حتى يتساءلوا عما لم ينزل» الحديث نحوه «قال بعض الأئمة: والتحقيق في ذلك أن البحث عما لا يوجد فيه نص على قسمين:

أحدهما: أن يبحث عن دخوله في دلالة النص على اختلاف وجوهها، فهذا مطلوب لا مكروه، بل ربما كان فرضاً على من تعين عليه من المجتهدين ثانيهما: أن يدقق النظر في وجوه الفروق فيفرق بين متماثلين بفرق ليس له أثر في الشرع، مع



وجود وصف الجمع، أو بالعكس بأن يجمع بين متفرقين بوصف طردي مثلاً، فهذا الذي ذمه السلف، وعليه ينطبق حديث ابن مسعود رفعه «هلك المتنطعون»<sup>(١)</sup> أخرجه مسلم. فأروا أن فيه تضييع الزمان بما لا طائل تحته. ومثله الإكثار من التفريع على مسألة لا أصل لها في الكتاب ولا السنة ولا الإجماع، وهي نادرة الوقوع جداً، فيصرف فيها زماناً كان صرفه في غيرها أولى، ولا سيما أن لزم من ذلك إغفال التوسع في بيان ما يكثر وقوعه.

«وأشد من ذلك في كثرة السؤال البحث عن أمور مغيبة ورد الشرع بالإيمان بها مع ترك کیفیتها، ومنها ما لا يكون له شاهد في عالم الحس كالسؤال عن وقت الساعة، وعن الروح، وعن مدة هذه الأمة - إلى أمثال ذلك مما لا يعرف إلا بالنقل الصرف، والكثير منه لم يثبت فيه شيء، فيجب الإيمان به من غير بحث. وأشد من ذلك ما يوقع كثرة البحث عنه في الشك والحيرة، وسيأتي مثال ذلك في حديث أبي هريرة رفعه «لا يزال الناس يتساءلون حتى يقال هذا الله خلق الخلق فمن خلق الله»<sup>(٢)</sup> وهو ثامن أحاديث هذا الباب.

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

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

«ومن أمعن في البحث عن معاني كتاب الله محافظاً على ما جاء في تفسيره عن رسول الله ﷺ وعن أصحابه الذين شاهدوا التنزيل، وحصل من الأحكام ما يستفاد من

(١) أخرجه مسلم في العلم حديث ٧، وأبو داود في السنة باب ٥، وأحمد في المسند ١/٣٨٦.

(٢) أخرجه البخاري في الاعتصام باب ٣، وبده الخلق باب ١١، ومسلم في الإيمان حديث ٢١٢، ٢١٤،

٢١٥، ٢١٧، وأبو داود في السنة باب ١٨، وأحمد في المسند ٢/٢٨٢، ٣١٧، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٨٧،

٥٣٩، ١٠٢/٣، ١٦٦/٤، ٢٥٧/٦.



منطوقه ومفهومه، وعن معاني السنة وما دلت عليه كذلك، مقتصرأ على ما يصلح للحجة منها، فإنه الذي يحمد وينتفع به .

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

«وأما العمل بما ورد في الكتاب والسنة والتشاغل به فقد وقع الكلام في أيهما أولى . والإنصاف أن يقال كل ما زاد على ما هو في حق المكلف فرض عين فالناس فيه على قسمين: من وجد في نفسه قوة على الفهم والتحرير فتشاغله بذلك أولى من إعراضه عنه وتشاغله بالعبادة لما فيه من النفع المتعدي - ومن وجد في نفسه قصوراً لإقباله على العبادة أولى لعسر اجتماع الأمرين، فإن الأول لو ترك العلم، لأوشك أن يضيع بعض الأحكام بإعراضه، والثاني لو أقبل على العلم وترك العبادة فاته الأمان لعدم حصول الأول له، وإعراضه به عن الثاني، والله الموفق» اهـ كلام الحافظ .

أقول: لله در الحافظ فإنه أتى بخلاصة الآثار وصفوة ما فسر بها أهل التحقيق من العلماء، ولولا عموم افتتاح الجماهير بالكتب الفقهية - الملاى بما ذكر من الفروع التي نهى الشرع عن الخوض في مثلها، وأجمع السلف على ذم الاشتغال بها، - لاكتفيننا بما رواه البخاري وما حرره الحافظ في الشرح، وقلنا كما قال الإمام الشوكاني: لا هجرة بعد الفتح، وليكن ما أشرنا إليه من جمود الجماهير، على التقليد، لا يزلله هذا القول الوجيز المختصر المفيد، فلا بد إذاً من تفصيل القول في مسألة الرأي والقياس، التي هي منشأ كل هذا البلاء في الناس. وهاك ما قاله الإمام علي بن حزم في مسائل الأصول من مقدمة المحلى .

### إبطال ابن حزم القياس والرأي

مسألة: ولا يحل القول بالقياس والدين ولا بالرأي، لأن أمر الله تعالى بالرد عند التنازع إلى كتابه وإلى رسوله ﷺ قد صح، فمن رد إلى قياس أو إلى تعليل يدعيه أو إلى رأي فقد خالف أمر الله تعالى المتعلق بالإيمان، ورد إلى غير من أمره الله تعالى بالرد إليه، وفي هذا ما فيه قال علي: وقول الله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ وقوله تعالى: ﴿تبيانا لكل شيء﴾ وقوله تعالى: ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ [النحل: ٤٤] وقوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ [المائدة: ٣] إبطال للقياس



والرأي، لأنه لا يختلف أهل القياس والرأي في أنه لا يجوز استعمالها ما دام يوجد نص. وقد شهد الله تعالى بأن النص لم يفرط فيه شيئاً، وأن رسول الله ﷺ قد بين للناس كل ما نزل إليهم، وأن الدين قد كمل - فصح أن النص قد استوفى جميع الدين. فإذا ذلك كذلك فلا حاجة بأحد إلى قياس ولا إلى رأي<sup>(١)</sup> ولا إلى رأي غيره.

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

فإن ادعوا أن القياس قد أمر الله تعالى به، سئلوا أين وجدوا ذلك؟ فإن قالوا قال الله عز وجل: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ [الحشر: ٢] قيل لهم أن الاعتبار ليس هو في كلام العرب الذي نزل به القرآن إلا التعجب<sup>(٣)</sup> قال الله تعالى: ﴿وإن لكم في الأنعام لعبرة﴾ [النحل: ٦٦] أي تعجبا، وقال تعالى: ﴿لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب﴾ [يوسف: ١١١] أي عجب. ومن الباطل أن يكون معنى الاعتبار القياس، ويقول الله تعالى لنا قيسوا، ثم لا يبين لنا ماذا نقيس، ولا كيف نقيس، ولا على ماذا نقيس. هذا ما لا سبيل إليه، لأنه ليس في وسع أحد أن يعلم شيئاً من الدين إلا بتعليم الله تعالى إياه على لسان رسوله ﷺ وقد قال تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ [البقرة: ٢٨٦].

فإن ذكروا أحاديث وآيات فيها تشبيه شيء بشيء، وأن الله قضى وحكم بأمر كذا من أجل أمر كذا، قلنا لهم: كل ما قاله الله عز وجل ورسوله ﷺ من ذلك فهو حق، لا يحل لأحد خلافه، وهو نص به نقول، وكيف ما تريدون أنتم أن تشبهوه في الدين، وأن تعلقوه مما لم ينص عليه الله تعالى ولا رسوله عليه السلام فهو باطل وإفك، وشرع لم يأذن الله تعالى به. وهذا يبطل عليهم تمويههم بذكر آية جزاء الصيد،

(١) لعل الأصل: ولا إلى رأي نفسه. وإلا لاستغنى عن قوله. ولا إلى رأي غيره.

(٢) أحوال: أتى بالمحال الذي لا يقع.

(٣) هذا الحصر ممنوع فالتعجب أبعد ما ذكره أهل اللغة (كصاحب القاموس) من معنى الاعتبار. والصواب أن معناه في الآية الاتعاض. وأصل المعنى لمادته التجاوز والانتقال، ولكن لا يدل شيء من صيغها على هذا القياس الأصولي بحال من الأحوال، كما حققه الإمام الرازي في المحصول، وتبعه الشوكاني في إرشاد الفحول.



«وأرايت لو مضمضت» و (من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل) وكل آية وحديث موهوا بإيراده، وهو مع ذلك حجة عليهم على ما بيناه في (كتاب الأحكام لأصول الأحكام) وفي (كتاب النكت) وفي (كتاب الدررة) و (كتاب النبذ).

قال علي: وقد عارضناهم في كل قياس قاسوه بقياس مثله أو أوضح منه على أصولهم لنريهم فساد القياس جملة، فموه منهم موهون. فإن قالوا أنتم دابا<sup>(١)</sup> تبطلون القياس بالقياس، وهذا منكم رجوع إلى القياس واحتجاج به، وأنتم في ذلك بمنزلة المحتج بحجة العقل ليبطل حجة العقل، وبديل من النظر ليبطل به النظر.

قال علي: فقلنا هذا شغب يسهل إفساده والله الحمد، ونحن لم نحتج بالقياس في إبطال القياس، ومعاذ الله من هذا، لكن أريناكم أن أصلكم الذي أتيموه من تصحيح القياس يشهد بفساد قياساتكم، ولا قول أظهر باطلاً من قول أكذب نفسه، وقد نص الله تبارك وتعالى على هذا فقال: ﴿وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه، قل فلم يعذبكم بذنوبكم؟﴾ [المائدة: ١٨] فليس هذا تصحيحاً لقولهم إنهم أبناء الله وأحباؤه، ولكن إلزاماً لهم ما يفسد به قولهم. ولسنا في ذلك كمن ذكرتم ممن يحتج في إبطال حجة العقل، لأن فاعل ذلك مصحح القضية العقلية التي يحتج بها، فظهر تناقضه من قرب، ولا حجة له غيرها، فقد ظهر بطلان قوله. وأما نحن فلم نحتج قط في إبطال القياس بقياس نصحجه، ولكننا نبطل القياس بالنصوص وبراهين العقل. ثم نزيد بياناً في فساده منه نفسه بأن أرى تناقضه جملة فقط. والقياس الذي نعارض به قياسكم نحن نقر بفساده وفساد قياسكم الذي هو مثله أو أضعف منه، كما نحتج على أهل كل مقالة من معتزلة ورافضة ومرجئة وخوارج ويهود ونصارى ودهرية من أقوالهم التي يشهدون بصحتها، فنريهم فساده وتناقضها، وأنتم تحتجون عليهم معنا بذلك. ولسنا نحن ولا أنتم ممن يقر بتلك الأقوال التي نحتج عليهم منها، بل هي عندنا في غاية البطلان والفساد، كاحتجاجنا على اليهود والنصارى من كتبهم التي بأيديهم، ونحن لا نصححها، بل نقول إنها محرفة مبدلة، لكن لنريهم تناقض أصولهم وفروعهم، لا سيما وجميع أصحاب القياس مختلفون في قياساتهم، لا تكاد توجد مسألة إلا وكل طائفة منهم تأتي بقياس تدعي صحته تعارض به قياس الأخرى.

وهم كلهم مقرون مجمعون على أنه ليس كل قياس صحيحاً، ولا كل رأي حقاً، فقلنا لهم فهاتوا حد القياس الصحيح والرأي الصحيح الذين<sup>(٢)</sup> يتميزان به من

(١) كذا بالأصل، ولعلها «إذا».

(٢) كذا بالأصل، والظاهر أن يقال «الذي» لأنه صفة للحد، أو «اللذين» فيكون صفة للحديث أي حد القياس وحد الرأي.



القياس الفاسد، وهاتوا حد العلة الصحيحة التي لا تقيسون إلا عليها من العلة الفاسدة، فلجلجوا.

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

فإن أتوا في شيء من ذلك بنص قلنا: النص حق، والذي تريدون أنتم إضافته إلى النص بآرائكم باطل، وفي هذا خولفتهم، وهكذا أبداً فإن ادعوا أن الصحابة رضي الله عنهم أجمعوا على القول بالقياس قيل لهم: كذبتهم، بل الحق أنهم كلهم أجمعوا على بطلانه. برهان كذبهم أنه لا سبيل لهم إلى وجود حديث عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم أنه أطلق الأمر بالقول بالقياس أبداً، إلا في الرسالة المكذوبة الموضوعية على عمر رضي الله عنه، فإن فيها «وأعرف الأشباه والأمثال وقس الأمور» وهذه رسالة لم يروها إلا عبد الملك بن الوليد بن معدان عن أبيه، وهو ساقط بلا خلاف، وأبوه أسقط منه أو ممن هو مثله في السقوط، فكيف وفي هذه الرسالة نفسها أشياء خالفوا فيها «المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً في حد أو ظنينا في ولاء أو نسب» وهم لا يقولون بهذا، يعني جميع الحاضرين من أصحاب القياس حنفيهم ومالكيهم وشافعيهم، فإن كان قول عمر لو صح في تلك الرسالة في القياس حجة، فقوله في أن المسلمين عدول كلهم إلا مجلوداً في حد حجة. فليس قوله في القياس حجة لو صح، فكيف ولم يصح؟

وأما برهان صحة قولنا في اجماع الصحابة رضي الله عنهم على إبطال القياس، فإنه لا يختلف اثنان في أن جميع الصحابة رضي الله عنهم مصدقون بالقرآن وفيه ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ ﴿فإن تنازعتهم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر﴾ فمن الباطل المحال أن تكون الصحابة رضي الله عنهم يعلمون هذا ويؤمنون به ثم يردون عند التنازع إما إلى قياس أو رأي. هذا ما لا يظنه بهم ذو عقل.

فكيف وقد ثبت عن الصديق رضي الله عنه أنه قال: «أي أرض تقلني، أو أي سماء تظلني، إن قلت في آية من كتاب الله برأيي، أو بما لا أعلم» وصح عن الفاروق رضي الله عنه أنه قال: «اتهموا الرأي على الدين. وإن الرأي منا هو الظن والتكلف» وعن عثمان رضي الله عنه في فتيا أفتاها «إنما كان رأياً رأيت فمنا شاء أخذه ومن شاء تركه» وعن علي رضي الله عنه «لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح

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



من أعلاه» وعن سهل بن حنيف رضي الله عنه «أيها الناس اتهموا رأيكم على دينكم» وعن ابن عباس رضي الله عنه «من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من جهنم» وعن ابن مسعود رضي الله عنه «سأقول فيها بجهد رأيي، فإن كان صواباً فمن الله وحده، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريء» وعن معاذ بن جبل في حديث «تبتدع كلاماً ليس من كتاب الله عز وجل ولا من سنة رسول الله ﷺ، فأياكم وإياه فإنه بدعة وضلالة» فعلى هذا النحو هو كل رأي.

وروي عن بعض الصحابة رضي الله عنهم لا على أنه إلزام ولا أنه حق ولكنه إشارة بعفو أو صلح أو تورع فقط لا على سبيل الإيجاب. . . وحديث معاذ الذي فيه: اجتهد رأيي ولا ألو. لا يصح لأنه لم يروه أحد إلا الحارث بن عمرو وهو مجهول لا يُدرى من هو، عن رجال من أهل حمص لم يسمهم عن معاذ. وقد تفصيلاً إسناد هذه الأحاديث كلها في كتبنا المذكورة والله تعالى الحمد.

حدثنا أحمد بن قاسم، نا ابن قاسم بن محمد بن قاسم، نا جدي قاسم بن أصعب، نا محمد بن إسماعيل الترمذي، نا نعيم بن حماد، نا عبد الله بن المبارك، نا عيسى بن يونس، عن أبي إسحاق السبيعي، عن جرير بن عثمان، عن عبد الرحمن بن جبير بن نصير عن أبيه عن عوف بن مالك الأشجعي قال: قال رسول الله ﷺ: «تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أعظمها فتنة على أمتي قوم يقيسون الأمور برأيهم، فيحلون الحرام ويحرمون الحلال»<sup>(١)</sup>.

قال علي: والشريعة كلها إما فرض يعصي من تركه، وإما حرام يعصي من فعله، وإما مباح لا يعصي من فعله ولا من تركه. وهذا المباح ينقسم ثلاثة أقسام: إما مندوب إليه يؤجر من فعله ولا يعصي من تركه، وإما مكروه يؤجر من تركه ولا يعصي من فعله، وإما مطلق لا يؤجر من فعله ولا من تركه، ولا يعصي من تركه ولا من فعله. وقال الله عز وجل: ﴿خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾ [البقرة: ٢٩] وقال تعالى: ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم﴾ [الأنعام: ١١٩] فصح أن كل شيء حلال إلا ما فصل تحريمه في القرآن والسنة. حدثنا عبد الله بن يوسف، نا أحمد بن فتح، نا عبد الوهاب بن عيسى، نا أحمد بن محمد، نا أحمد بن علي، نا مسلم بن الحجاج، نا زهير بن حرب، نا يزيد بن هارون، نا الربيع بن مسلم القرشي، عن محمد بن زياد، عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ خطب فقال: «أيها الناس! إن الله قد فرض عليكم الحج فحجوا» فقال رجل أكل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى أعادها ثلاثاً، فقال رسول الله ﷺ: «لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم، ذروني ما تركتكم،

(١) أخرجه الدارمي في المقدمة باب ٢٢.



فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه»<sup>(١)</sup>.

قال علي: فجمع هذا الحديث جميع أحكام الدين أولها عن آخرها: ففيه أن ما سكت عنه النبي ﷺ فلم يأمر به ولا نهى عنه فهو مباح وليس حراماً ولا فرضاً، وإن ما أمر به فهو فرض، وما نهى عنه فهو حرام، وأن ما أمرنا (به) فإنما يلزمنا منه ما نستطيع فقط، وإن نفعنا مرة واحدة نؤدي ما ألزمنا، ولا يلزمنا تكراره. فأي حاجة بأحد إلى القياس أو رأي مع هذا البيان الواضح، ونحمد الله على عظيم نعمه.

- فإن قال قائل منهم: لا يجوز إبطال القول بالقياس إلا حتى توجدونا تحريم القول به نصاً في القرآن. قلنا قد أوجدناكم البرهان نصاً بذلك بأن لا تردوا التنازع إلا إلى القرآن والسنة فقط، قال الله تعالى: ﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء﴾ [الأعراف: ٣] وقال تعالى: ﴿فلا تضربوا الله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾ [النحل: ٧٤] والقياس ضرب أمثال في الدين لله تعالى.

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

### ملخص ما حققه ابن القيم في الرأي والقياس

عقد في أول كتابه (أعلام الموقعين عن رب العالمين) فصلاً في تحريم الإفتاء في دين الله بالرأي المخالف للنصوص، صدره بآيات أولها قوله تعالى: ﴿فإن لم يستجيبوا لك فاعلم إنما يتبعون أهواءهم، ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله؟ إن الله لا يهدي القوم الظالمين﴾ [القصص: ٥٠] قال: فقسم الأمر إلى أمرين لا ثالث لهما - إما الاستجابة لله والرسول وما جاء به، وإما اتباع الهوى، فكل ما لم يأت به الرسول فهو من الهوى. وقفى على الآيات بطائفة من الأحاديث أولها حديث عبد الله بن عمرو مرفوعاً واللفظ للبخاري «إن الله لا ينزع العلم بعد إذ أعطاكموه انتزاعاً ولكن ينزعه مع قبض العلماء بعلمهم، فيبقى ناس جهال يُستفتون فيفتون برأيهم فيضلون ويضلون» وحديث عوف بن مالك الأشجعي «تفرق أمتي على بضع وسبعين فرقة أعظمها فتنة قوم يقيسون الدين برأيهم يحرمون به ما أحل الله ويحلون ما حرم الله» رواه الحافظ ابن عبد البر وغيره.

(١) تقدم الحديث مع تخريجه.



ثم أورد فصلاً بل فصلين فيما روي عن علماء الصحابة كالخلفاء الأربعة والعبادة وغيرهم في ذم الرأي ومنها قول عمر: إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن، أعييتهم الأحاديث أن يعوها، وتفلفت منهم أن يحفظوها، فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا. وللأثر ألفاظ أخرى، قال المصنف: وأسانيد هذه الآثار عن عمر في غاية الصحة.

ثم عقد فصلاً آخر ذكر فيه ما احتج به أهل الرأي من إفتاء بعض هؤلاء الصحابة ومن بعدهم من التابعين وقضائهم بالرأي، كقول عمر لكاتبه: قل هذا ما رأى عمر بن الخطاب، وقول عثمان في الأمر بإفراد العمرة عن الحج: إنما هو رأي رأيته، وقول علي في أمهات الأولاد: اتفق رأيي ورأي عمر على أن لا يُعمن. وما نقل عن أبي بكر وعمر من القول والعمل على القضاء بكتاب الله إن وجد فيه الحكم وإلا فبسنة رسول الله ﷺ فإن لم يوجد فيهما يقضى به جمعوا له الناس أو رؤساء الناس وفي رواية علماء الناس - وكلاهما صواب فقد كان الرؤساء علماء - واستشاروهم، وكان يكون القضاء بما يجتمع رأيهم عليه. وكان القرآن أصحاب مشورة عمر، وكان وقافاً عند كتاب الله تعالى.

ومنه ما في كتاب عمر إلى شريح: إذا وجدت شيئاً في كتاب الله فاقض به ولا تلتفت إلى غيره، وإن أتاك شيء ليس في كتاب الله فاقض بما سن رسول الله ﷺ فإن أتاك ما ليس في كتاب الله ولم يسن رسول الله ﷺ فاقض بما أجمع عليه الناس، وإن أتاك ما ليس في كتاب الله ولم يسنه رسول الله ﷺ ولم يتكلم فيه أحد قبلك فإن شئت أن تجتهد رأيك فتقدم، وإن شئت أن تتأخر فتأخر، وما أرى التأخر إلا خيراً لك. وفي رواية لابن جرير الاقتصار على أمره بأن يجتهد رأيه عند عدم النص. وعن ابن مسعود كلام بمعنى هذا إلا أنه قال في الحالة الثالثة لمن عرض عليه القضاء فإن جاءه أمر ليس في كتاب الله ولا قضى به نبيه ﷺ فليقض بما قضى به الصالحون - وقال في الحالة الرابعة - فليجتهد رأيه ولا يقل إنني أرى وإنني أخاف، فإن الحلال بين والحرام بين، وبين ذلك مشتبهات، فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك اهـ.

ومراد ابن مسعود بالصالحين هو عين مراد عمر بما أجمع عليه الناس في كتابه إلى شريح كالذين كان يستشيرهم رضي الله عنه.

أقول: هذا زبدة ما ورد في هذا الفصل وغيره بمعناه. وكله يتعلق بأمر القضاء إلا رأي عثمان في إفراد العمرة عن الحج فإنه في مسألة دينية، وهو شاذ ولا حجة في مثل هذا بقول صحابي وهو لم يأمر أحداً بالعمل به، بل تركه إلى الناس، وهم مخيرون فيه شرعاً. وأما القضاء بما ذكر من المراتب الأربعة فهو ليس برأي صحابي



واحد، وإنما تلك سنتهم التي جروا عليها، واهتدى بهم فيها سائر المسلمين فكانت إجماعاً صحيحاً. ولكن المتأخرين تركوا جمع العلماء لاستشارتهم فيما لا نص فيه اكتفاء بتقليد مذاهبهم. ولا حجة في هذه الطريقة ولا في أقوالهم فيها على جواز استخراج أحكام لم يرد بها قرآن ولا سنة في العبادات والحلال والحرام كما فعل المؤلفون في الفقه، وإنما الاجتهاد والرأي في الأقضية التي تحدث للناس في معاملاتهم وما في معناها من أمور السياسة، وهي التي فوض الله أمرها إلى أولي الأمر بشرطه.

### الجمع بين إثبات الرأي وإنكاره

ثم عقد ابن القيم فصلاً للفصل بين الرأي الذي يعمل به والذي لا يعمل به فقال:

«ولا تعارض بحمد الله بين هذه الآثار، عن السادة الأخيار، بل كلها حق، وكل منها له وجه. وهذا إنما يتبين بالفرق بين الرأي الباطل الذي ليس من الدين. والرأي الحق الذي لا مندوحة<sup>(١)</sup> عنه لأحد من المجتهدين، فنقول وبالله المستعان:

«الرأي في الأصل مصدر رأي الشيء يراه رأياً، ثم غلب استعماله على المرني نفسه: من باب استعمال المصدر في المفعول كالهوى في الأصل مصدر هويه يهواه هوى، ثم استعمل في الشيء الذي يهوى فيقال: هذا هوى فلان. والعرب تفرق بين مصادر فعل الرؤية بحسب محالها فتقول: رأى كذا في النوم رؤياً، ورآه في اليقظة رؤية، ورأى كذا - لما يعلم بالقلب ولا يرى بالعين - رأياً، ولكنهم خصوه بما يراه القلب بعد فكرٍ وتأملٍ وطلبٍ لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فيه الإمارات، فلا يقال لمن رأى بقلبه أمراً غائباً عنه مما يحس به أنه رأيه، ولا يقال أيضاً للأمر المعقول الذي لا تختلف فيه العقول ولا تتعارض فيه الإمارات أنه رأي، وإن احتاج إلى فكرٍ وتأملٍ، كدقائق الحساب ونحوها.

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

«والقسم الثالث سوَّغوا العمل والفتيا والقضاء به عند الاضطرار إليه حيث لا يوجد منه بدٌ، ولم يلزموا أحداً العمل به، ولم يحرموا مخالفته، ولا جعلوا مخالفه

(١) المندوحة: السعة، وقال في الصحاح: لي عن هذا الأمر مندحة ومنتدح أي سعة.



مخالفاً للدين، بل خيروا بين قبوله ورده، فهو بمنزلة ما أبيع للمضطر من الطعام والشراب الذي يحرم عند عدم الضرورة إليه كما قال الإمام أحمد: سألت الشافعي عن القياس فقال لي: عند الضرورة. وكان استعمالهم لهذا النوع بقدر الضرورة، لم يفرطوا فيه ويفرعوه ويولدوه ويوسعوه كما صنع المتأخرون بحيث اعتاضوا به عن النصوص والآثار، وكان أسهل عليهم من حفظها، كما يوجد كثير من الناس يضبط قواعد الإفتاء لصعوبة النقل عليه وتعسر حفظه، فلم يتعدوا في استعماله قدر الضرورة ولم يبالغوا بالعدول إليه مع تمكنهم من النصوص والآثار، كما قال تعالى في المضطر إلى الطعام المحرم ﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم﴾ [البقرة: ١٧٣] فالباغي الذي يبتغي الميتة مع قدرته إلى التوصل إلى المذكى، والعادي الذي يتعدى قدر الحاجة بأكلها.

ثم بين رحمة الله تعالى أن الرأي الباطل أنواع قال:

أحدها: الرأي المخالف للنصوص. وهذا مما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام فساده وبطلانه، ولا تحل الفتيا به ولا القضاء، وإن وقع فيه من وقع بنوع تأويل وتقليد.

النوع الثاني: هو الكلام في الدين بالخرص والظن مع التفريط والتقصير في معرفة النصوص وفهمها واستنباط الأحكام منها. فإن من جهلها وقاس برأيه فيما سئل بغير علم بل لمجرد قدر جامع بين الشيتين الحق أحدهما بالآخر، أو لمجرد قدر فارق يراه بينهما يفرق بينهما في الحكم من غير نظر في النصوص والآثار - فقد وقع في الرأي المذموم الباطل.

النوع الثالث: الرأي المتضمن تعطيل أسماء الرب وصفاته وأفعاله بالمقاييس الباطلة التي وضعها أهل البدع والضلال الخ.

النوع الرابع: الرأي الذي أحدثت به البدع، وغيرت به السنن، وعم به البلاء، وتربى عليه الصغير، وهرم فيه الكبير.

قال: فهذه الأنواع الأربعة من الرأي<sup>(١)</sup> الذي اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمه وإخراجه من الدين.

النوع الخامس: ما ذكره أبو عمر بن عبد البر عن جمهور أهل العلم أن الرأي المذموم في هذه الآثار عن النبي ﷺ وعن أصحابه والتابعين رضي الله عنه أنه القول في

(١) قوله: من الرأي - هو خبر لقوله: فهذه الأنواع. لا بيان له، وإنما قال من الرأي لأن هنالك نوعاً آخر وهو الخامس. ويمكن أن يقال إن هذه الأنواع متداخلة يمكن إرجاع بعضها إلى بعض كإرجاع الثالث إلى الرابع.



شرائع الدين بالاستحسان والظنون، والاشتغال بحفظ المعضلات والأغلوطات، ورد الفروع بعضها على بعض قياساً دون ردها إلى أصولها والنظر في عللها واعتبارها الخ.

أقول: ثم ذكر أن في هذا تعطيل السنن، واستشهد على بطلان هذا الرأي وما فسره به بالأحاديث الواردة في نهى الرسول ﷺ عن الأغلوطات وعن عضل المسائل وعن كثرة المسائل، وقد أورد ابن عبد البر في هذا الفصل أكثر ما أوردناه آنفاً عن فتح الباري، ومنه ما ورد في سبب نزول الآية التي نحن بصدد تفسيرها.

### آثار علماء السلف في الرأي والقياس

ثم عقد ابن القيم فصلاً لآثار التابعين ومن بعدهم من علماء الأمصار في ذم القياس والنهي عنه، وبيان كون القائلين به لم يريدوا أن يجعله الناس ديناً يدان به وشرعاً متبعاً للأمة، وكون المتعصبين لهم من بعدهم انحرفوا عن طريقهم وخالفوا مذهبهم غلوا فيه، ومنه قول القعني: دخلت على مالك بن أنس في مرضه الذي مات فيه فسلمت عليه ثم جلست فرأيته يبكي، فقلت له يا أبا عبد الله ما الذي يبكيك؟ فقال لي: يا ابن قعنب وما لي لا أبكي؟ ومن أحق بالبكاء مني؟ والله لوددت أني ضربت بكل مسألة أفيتت فيها بالرأي سوطاً، وقد كانت لي السعة فيما قد سبقت إليه، وليتني لم أفت بالرأي. ومنه قول الشافعي: مثل الذي ينظر في الرأي ثم يتوب منه مثل المجنون الذي عولج حتى برىء فأعقل ما يكون قد هاج. ومنه تقديم أبي حنيفة وأحمد الحديث الضعيف على الرأي والقياس. ومن شواهد هذا في مذهب أبي حنيفة الأخذ بحديث القهقهة في الصلاة وحديث الوضوء بنبيذ التمر في السفر وحديث قطع السارق في أقل من عشرة دراهم وحديث جعل أكثر الحيض عشرة أيام والحديث في اشتراط المصر لإقامة الجمعة - وكل هذه الأحاديث ضعيفة وقد قدمها على القياس. وقد نهى جميع العلماء عن تقليدهم وتقليد غيرهم في دين الله.

### أنواع الرأي المحمود

ثم بين ابن القيم أنواع الرأي المحمود وهي أربعة:

أحدها: رأي علماء الصحابة رضي الله عنه ثانيها: الرأي الذي يفسر النصوص. ويبين وجه الدلالة منها، ويقررها ويوضح محاسنها، ويسهل طريق الاستنباط منها وقد بين له الشواهد مما ورد عن الصحابة من الرأي في التفسير. ثم أورد على هذا ما ورد في الصحيح من قول أبي بكر: وأي سماء تظلني وأي أرض تقلني إن قلت في كتاب الله برأيي؟ وحديث «من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»<sup>(١)</sup>.

(١) أخرجه مسلم في المناقبين حديث ٤٠، والترمذي في تفسير سورة ١، والدارمي في المقدمة باب ٢٠، وأحمد في المسند ١١٥/٥.



وأجاب ابن القيم عن ذلك الإيراد بأن الرأي نوعان: رأي مجرد لا دليل عليه بل هو خرص وتخمين. فهذا الذي أعاد الله الصحابة منه، ورأي مستند إلى استدلال واستنباط من النص أو من نص آخر معه، فهذا من اللفظ فهم النصوص وأدقه. ومثل له بتفسير الصديق رضي الله عنه الكلالة بأنها ما عدا الوالد والولد.

أقول: وقد بينت ذلك أتم البيان في تفسير آية الكلالة التي في آخر سورة النساء. ولا تنس في هذا المقام، قول علي المرتضى عليه السلام - إلا أن يؤتي الله عبداً فهما في القرآن.

**ثالثها:** رأي جماعة الشورى. وقد فصلت القول فيه بما لم أسبق إليه - فيما أعلم - في الكلام على أولى الأمر من تفسير سورة النساء.

**رابعها:** الاجتهاد الذي أجازته الصحابة فيما لا نص فيه من كتاب الله ولا سنة رسوله ولا ما قضى به الخلفاء الراشدون، وكان الأولى أن يقول وما أجمع عليه الصحابة منه، وفي حكمه ما قضى به الراشدون. وشرط هذا الاجتهاد أن يكون في مسائل القضاء والمعاملات، لا في العقائد والعبادات، وتقدم بيان هذا من قبل، وسيعاد القول فيه إن شاء الله تعالى. وقد استشهد لهذا النوع بكتاب عهبر رضي الله عنه في القضاء إلى أبي موسى الأشعري، وقد شرحه شرحاً طويلاً، وابن حزم ينكر هذا الكتاب كما تقدم.

ثم أطال ابن القيم فيما عد من قبيل القياس في القرآن المجيد والأحاديث النبوية، وذكر طائفة من أقيسة الصحابة، بناء على التوسع في معنى القياس، ولكن لا تنطبق تلك الأمثلة كلها على القياس المصطلح عليه في علم أصول الفقه، وليست كلها في الأحكام العملية، وإنما أراد أن يستوفي كل ما يمكن أن يلوذ به ويلجأ إليه القائلون بالقياس، فكان منه ما لعله لم يخطر لأحد منهم على بال، ولذلك قفى على ذلك بما يقابله من الكلام في ذم القياس وكونه ليس من الدين في شيء فافتتح ذلك بقوله:

**فصل:** قد أتينا على ذكر فصول في القياس نافعة وأصول جامعة في تقرير القياس والاحتجاج به لعلك لا تظفر بها في غير هذا الكتاب ولا تقرب منها. فلنذكر مع ذلك ما قابلها من النصوص والأدلة الدالة على ذم القياس وأنه ليس من الدين، وحصول الاستغناء عنه والاكتفاء بالوحيين.

#### مثال القياس الباطل

ثم إنه أطال في بيان ذلك بالكتاب والسنة، وسرد الأمثلة الكثيرة للأقيسة الباطلة من كتب الفقه، وقد تقدم بعض تلك الآيات. وأما الأحاديث فما ذكرناه منها أكثر مما



ذكره في هذا السياق، وزاد هو إنكار النبي ﷺ على عمر وأسامة محض القياس في الحلتيين الحريريتين اللتين أهداهما إليهما - إذ لبسها أسامة قياساً للبس على التملك والانتفاع والبيع، ووردهما عمر قياساً لتملكها على لبسها المحرم بالنص. قال: فأسامة أباح وعمر حرم قياساً، فأبطل رسول الله ﷺ كل واحد من القياسين وقال لعمر «إنما بعثت بها إليك لتستمتع بها» وقال لأسامة «إني لم أبعثها إليك لتلبسها ولكن بعثتها إليك لتشققها خُمرًا لنسائك» والنبي ﷺ إنما تقدم إليهم في الحرير بالنص على تحريم لبسه فقط، فقياساً قياساً أخطأ فيه، فأحدهما قاس اللبس على الملك، وعمر قاس التملك على اللبس. والنبي ﷺ بين أن ما حرمه من اللبس لا يتعدى إلى غيره، وما أباحه من التملك لا يتعدى إلى اللبس، وهذا عين إبطال القياس» اهـ.

أقول: ولكن هذا لم يمنع بعض الفقهاء بعد ذلك من قياس كل استعمال للحرير على اللبس، ومن قياس كل استعمال للذهب والفضة على ما ورد من نهيه ﷺ عن الأكل في صحافهما والشرب من آنيتهما. وهكذا شأنهم في أمثلة ذلك.

ثم عقد فصلين في ذم الصحابة والتابعين للقياس وإبطالهم له، وفصلاً في تعارض الأقيسة وتناقضها، وفصلاً آخر في فساد القياس وبطلانه وتناقض أهله فيه واضطرابهم تأصيلاً وتفصيلاً، وذكر أنواع القياس الأربعة عند غلاتهم كفقهاء ما وراء النهر - وهي قياس العلة والدلالة والشبه والطرده. وذكر أمثلة كثيرة من أقيستهم الفاسدة واضطرابهم في التأصيل والتفصيل. وهذا الفصل من أجل الفصول وأطولها، وفيه كثير من الأقيسة التي جمعوا فيها بين ما فرقت النصوص أو الميزان المستقيم، وفرقوا فيها بين ما جمعت، وبيان ذلك بالدلائل العقلية والنقلية، وتبعه عدة فصول تفرعت منه.

### الحكم بين مثبتي القياس ومنكريه

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

«وسبب ذلك خفاء الطريقة المثلى والمذهب الوسط الذي هو في المذاهب كالإسلام في الأديان، وعليه سلف الأمة وأئمتها والفقهاء المعترفون به من إثبات الحكم والأسباب والغايات المحمودة في خلقه سبحانه وأمره (أي وشرعه) وإثبات لام التعليل وباء السببية في القضاء والشرع، كما دلت عليه النصوص مع صريح العقل والفطرة، واتفق عليه الكتاب والميزان» ثم قال:

«والمقصود أنهم كما انقسموا إلى ثلاث فرق في هذا الأصل انقسموا في فرعه



وهو القياس إلى ثلاث فرق: فرقة أنكرته بالكلية، وفرقة قالت به وأنكرت الحكم والتعليل والمناسبات. والفرقتان أخلتا النصوص عن تناولها لجميع أحكام المكلفين، وإنما أحالتا على القياس. ثم قال غلاتهم أحالت عليه أكثر الأحكام، وقال متوسطوهم بل أحالت عليه كثيراً من الأحكام لا سبيل إلى إثباتها إلا به.

### خطأ نفاة القياس ومثبته بإطلاق

والصواب وراء ما عليه الفرق الثلاث. وهو أن النصوص محيطة بأحكام الحوادث، ولم يُحللنا الله ولا رسوله على رأي ولا قياس، بل قد بين الأحكام كلها، والنصوص كافية وافية بها، والقياس الصحيح حق مطابق للنصوص، فهما دليلان للكتاب والميزان، وقد تخفى دلالة النص ولا يبلغ العالم فيعدل إلى القياس. ثم قد يظهر موافقاً للنص فيكون قياساً صحيحاً. وقد يظهر مخالفاً له فيكون فاسداً. وفي نفس الأمر لا بد من موافقته أو مخالفته. ولكن عند المجتهد قد تخفى موافقته أو مخالفته.

وكل فرقة من هذه الفرق الثلاث سدوا على أنفسهم طريقاً من طرق الحق فاضطروا إلى توسعة طريق أخرى أكثر مما تحتمله: فنفاة القياس لما سدوا على نفوسهم باب التمثيل والتعليل واعتبار الحكم والمصالح - وهو من الميزان والقسط الذي أنزله الله - احتاجوا إلى توسعة الظاهر والاستصحاب فحملوهما فوق الحاجة، ووسعوهما أكثر مما يسعانه. فحيث فهموا من النص حكماً أثبتوه ولم يبالوا بما وراءه، وحيث لم يفهموه منه نفوه وحملوا الاستصحاب، وأحسنوا في اعتنائهم بالنصوص ونصرها والمحافظة عليها وعدم تقديم غيرها عليها من رأي أو قياس أو تقليد، وأحسنوا في رد الأقيسة الباطلة وبيانهم تناقض أهلها في نفس القياس وتركهم له وأخذهم بقياس وتركهم ما هو أولى منه ولكن أخطأوا من أربعة أوجه.

### بيان ما أخطأ فيه نفاة القياس

أحدها: رد القياس الصحيح ولا سيما المنصوص على علته التي يجري النص عليها مجرى التنصيص على التعميم باللفظ. ولا يتوقف عاقل في أن قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم لمن لعن عبد الله حماراً على كثرة شربه للخمر «لا تلعنه فإنه يحب الله ورسوله»<sup>(١)</sup> بمنزلة قوله: لا تلعنوا كل من يحب الله ورسوله. وفي أن قوله: «إن الله ورسوله ينهيانكم عن لحوم الحمر فإنها رجس»<sup>(٢)</sup> بمنزلة قوله «ينهيانكم عن كل

(١) أخرجه أحمد في المسند ٤/١١٥.

(٢) أخرجه البخاري في الجهاد باب ١٣٠، والخمس باب ٢٠، والمناقب باب ٢٨، والمغازي باب ٣٥، ٣٨، والذبائح باب ٢٧، ٢٨، والاعتصام باب ٢٤، ومسلم في الصيد حديث ٢٦، والنسائي في الطهارة باب ٥٤.



رجس» وفي أن قوله تعالى: ﴿إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس﴾ [الأنعام: ١٤٥] نهي عن كل رجس. وفي أن قوله في الهرة «ليست بنجس» أنها من الطوافين عليكم والطوافات»<sup>(١)</sup> بمنزلة قوله: كل ما هو من الطوافين عليكم والطوافات فإنه ليس بنجس. ولا يستريب أحد في أن من قال لغيره: لا تأكل من هذا الطعام فإنه مسموم، نهي له عن كل طعام كذلك. وإذا قال: لا تشرب هذا الشراب فإنه مسكر. نهي له عن كل مسكر - ولا تتزوج هذه المرأة فإنها فاجرة وأمثال ذلك.

**الخطأ الثاني:** تقصيرهم في فهم النصوص فكم من حكم دل عليه النص ولم يفهموا دلالة عليه. وسبب هذا الخطأ حصرهم الدلالة في مجرد ظاهر اللفظ دون إيمانه وتنبيهه وإشارته وعرفه عند المخاطبين، فلم يفهموا من قوله: ﴿ولا تقل لهما أف﴾ [الإسراء: ٢٣] ضرباً ولا سباً ولا إهانة غير لفظة (أف) فقصروا في فهم الكتاب كما قصروا في اعتبار الميزان.

**الخطأ الثالث:** تحميل الاستصحاب فوق ما يستحقه، وجزمهم بموجبه لعدم علمهم بالناقل، وليس عدم العلم علماً بالعدم، وقد تنازع الناس في الاستصحاب ونحن نذكر أقسامه ومراتبها، فالاستصحاب استفعال من الصحة وهي استدامة إثبات ما كان ثابتاً أو نفي ما كان منقياً وهو ثلاثة أقسام: استصحاب البراءة الأصلية، واستصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعي حتى يثبت خلافه، واستصحاب حكم الإجماع في محل النزاع.

(أقول: وهاتنا أطال ابن القيم في بيان هذه الأقسام وأمثلتها ثم قال).

**الخطأ الرابع:** لهم اعتقادهم أن عقود المسلمين وشروطهم ومعاملاتهم كلها على البطلان حتى يقوم دليل على الصحة، فإذا لم يقدّم عليهم دليل على صحة شرط أو عقد أو معاملة استصحبوا بطلانه، فأفسدوا بذلك كثيراً من معاملات الناس وعقودهم وشروطهم بلا برهان من الله بناء على هذا الأصل، وجمهور الفقهاء على خلافه، وأن الأصل في العقود والشروط الصحة، إلا ما أبطله الشارع أو نهي عنه. وهذا القول هو الصحيح فإن الحكم ببطلانها حكم بالتحريم والتأثيم. ومعلوم أنه لا حرام إلا ما حرمه الله ورسوله، ولا تأثيم إلا ما أثم الله ورسوله به فاعله، كما أنه لا واجب إلا ما أوجبه الله ولا حرام إلا ما حرمه الله، ولا دين إلا ما شرعه.

فالأصل في العبادات البطلان، حتى يقوم دليل على الأمر، والأصل في العقود

(١) أخرجه أبو داود في الطهارة باب ٣٨، والترمذي في الطهارة باب ٦٩، والنسائي في الطهارة باب ٥٣، والمياه باب ٨، وابن ماجه في الطهارة باب ٣٢، والدارمي في الوضوء باب ٥٨، ومالك في الطهارة حديث ١٣، وأحمد في المسند ٢٩٦/٥، ٣٠٢، ٣٠٩.



والمعاملات الصالحة حتى يقوم دليل على البطلان والتحريم. والفرق بينهما أن الله سبحانه لا يعبد إلا بما شرعه على السنة رسله، فإن العبادة حقه على عباده، وحقه الذي أحقه هو ورضي به وشرعه، وأما العقود والشروط والمعاملات فهي عفو حتى يحرمها. ولهذا نعى الله سبحانه على المشركين مخالفة هذين الأصلين، وهو تحريم ما لم يحرمه، والتقرب إليه بما لم يشرعه، وهو سبحانه لو سكت عن إباحتك ذلك وتحريمه لكان ذلك عفوا لا يجوز الحكم بتحريمه وإبطاله، فإن الحلال ما أحله الله، والحرام ما حرمه، وما سكت عنه فهو عفو. فكل شرط وعقد ومعاملة سكت عنها فإنه لا يجوز القول بتحريمها فإنه سكت عنا رحمة منه من غير نسيان وإهمال، فكيف وقد صرحت النصوص بأنها على الإباحة فيما عدا ما حرمه، وقد أمر الله تعالى بالوفاء بالعقود والعهود كلها فقال تعالى: ﴿وأوفوا بالعهد﴾ [الإسراء: ٣٤] وقال: ﴿يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود﴾ [المائدة: ١] وقال: ﴿والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون﴾ [المؤمنون: ٨] وقال تعالى: ﴿والموفون بعهدهم إذا عاهدوا﴾ [البقرة: ١٧٧] وقال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون؟ كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون﴾ [الصف: ٢، ٣] وقال: ﴿بلى من أوفى بعهده وأتقى فإن الله يحب المتقين﴾ [آل عمران: ٧٦] وقال: ﴿إن الله لا يحب الخائنين﴾ [الأنفال: ٥٨] وهذا كثير في القرآن اهـ.

أقول: ثم إنه أورد بعد هذا كثيراً من الأحاديث النبوية في هذا الموضوع وفيها ما هو عام وما هو خاص. منها حديث أبي رافع الذي أرسله المشركون إلى النبي ﷺ فأسلم وأبى أن يرجع إليهم فقال له النبي ﷺ: «إني لا أحبس بالعهد ولا أحبس البرد ولكن أرجع إليهم فإن كان في نفسك الذي في نفسك الآن فارجع»<sup>(١)</sup> فذهب ثم عاد فأسلم. رواه أبو داود. وحديث حذيفة وأبي جسل اللذين أخذهما المشركون فلم يطلقوهما إلا بعد أن أخذوا عليهما عهد الله وميثاقه لينصرفا إلى المدينة ولا يقاتلان مع النبي ﷺ وذلك قبيل غزوة بدر. فلما أخبرا النبي ﷺ بذلك قال: «انصرفا، نفي لهم بعهدهم ونستعين الله عليهم» فلم يأذن لهما بالقتال معه. وقد استوفينا الكلام على مسألة الشروط في تفسير (أوفوا بالعقود) من أول السورة.

#### بيان ما أخطأ فيه مثبتو القياس

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

(١) أخرجه أبو داود في الجهاد باب ١٥١، ولفظه عند أبي داود: «إني لا أحبس بالعهد» بدل «إني لا أحبس بالعهد».



**فصل:** وأما أصحاب الرأي والقياس فإنهم لما لم يعتنوا بالنصوص ولم يعتقدوها وافية بالأحكام ولا شاملة لها، وغلاتهم على أنها لم تف بعشر معشارها<sup>(١)</sup> فوسعوا طرق الرأي والقياس، وقالوا بقياس الشبه، وعلقوا الأحكام بأوصاف لا يعلم أن الشارع علقها بها، واستنبطوا عللاً لا يعلم أن الشارع شرع الأحكام لأجلها. ثم اضطربهم ذلك إلى أن عارضوا بين كثير من النصوص والقياس، ثم اضطربوا فتارة يقدمون القياس وتارة يفرقون بين النص المشهور وغير المشهور، واضطربهم ذلك أيضاً إلى أن اعتقدوا في كثير من الأحكام أنها شرعت على خلاف القياس. فكان خطأهم من خمسة أوجه:

**أحدها:** ظنهم قصور النصوص عن بيان جميع الحوادث.

**الثاني:** معارضة كثير من النصوص بالرأي والقياس.

**الثالث:** اعتقادهم في كثير من أحكام الشريعة أنها على خلاف الميزان والقياس. والميزان هو العدل فظنوا أن العدل خلاف ما جاءت به هذه الأحكام.

**الرابع:** اعتبارهم عللاً وأوصافاً لم يعلم اعتبار الشارع لها، وإلغاؤهم عللاً وأوصافاً اعتبرها الشارع كما تقدم بيانه.

**الخامس:** تناقضهم في نفس القياس كما تقدم أيضاً، ونحن نعقد ههنا ثلاثة فصول الفصل الأول في بيان شمول النصوص للأحكام والاكتفاء بها عن الرأي والقياس.

**الفصل الثاني:** في سقوط الرأي والاجتهاد والقياس وبطلانها مع وجود النص.

**الفصل الثالث:** في بيان (أن) أحكام الشرع كلها على وفق القياس الصحيح وليس فيما جاء به الرسول صلى الله عليه وآله وسلم حكم يخالف الميزان والقياس الصحيح. وهذه الفصول الثلاثة من أهم فصول الكتاب، وبها يتبين للعالم المنصف مقدار الشريعة وجلالته وهنيتها<sup>(٢)</sup> وسعتها وفضلها وشرفها على جميع الشرائع، وأن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كما هو عام الرسالة إلى كل مكلف فرسالته عامة في كل شيء من الدين أصوله وفروعه ودقيقه وجليله، فكما لا يخرج أحد عن رسالته فكذلك لا يخرج حكم تحتاج إليه الأمة عنها وعن بيانه له، ونحن نعلم أنا لا نوفي هذه الفصول حقها ولا نقارب أنها أجل من علومنا وفوق إدراكنا، ولكن ننبه أدنى تنبيه ونشير أدنى إشارة إلى ما نفتح أبوابها ونهيج طرقها والله المستعان وعليه التكلان اهـ.

(١) نقل هذا القول عن إمام الحرمين.

(٢) لعل الأصل هيمنتها، فالهنية والهنية الشيء اليسير ولا معنى له هنا، والهيمنة حفظ الشيء والرقابة عليه والقيام به.



أقول: إننا لم نجد في الكتاب إلا فصلين من هذه الثلاثة التي وعد بها، الأول في شمول النصوص وإغنائها عن القياس، والثاني في بيان أن أحكام الشرع كلها وفق القياس الصحيح والميزان المستقيم لعقول البشر ومصالحهم. ولا ندري أسقط الفصل الذي بين فيه سقوط الرأي والاجتهاد والقياس مع وجود النص؟ أم أغفل كتابته والوعد به نسياناً للوعد واكتفاء باتفاق العلماء على المسألة، وكون من يعتد بدينه وعلمه من أهل الرأي والقياس كربيعة وأبي حنيفة والشافعي لم يثبتوا حكماً في مسألة فيها نص بالقياس إلا إذا كانوا غير عالمين بالنص أو غير ثابت عندهم، أو لم يفهموا الحكم منه.

### شمول النصوص للأحكام وتفاوت الأفهام فيها:

وقد صدر الفصل الأول بمقدمة نفيسة في نوعي الدلالة وتفاوت الأفهام في النصوص فقال:

**الفصل الأول:** في شمول النصوص وإغنائها عن القياس، وهذا يتوقف على بيان مقدمة وهي: أن دلالة النصوص نوعان حقيقية وإضافية. فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته، وهذه الدلالة لا تختلف، والإضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه وجودة فكره وقريحته وصفاء ذهنه ومعرفته الألفاظ ومراتبها، وهذه الدلالة تختلف اختلافاً متبايناً بحسب تباين السامعين في ذلك؛ وقد كان أبو هريرة وعبد الله بن عمر أحفظ الصحابة للحديث أو أكثرهم رواية له. وكان الصديق وعمر وعلي وابن مسعود وزيد بن ثابت أقره منهما، بل عبد الله بن عباس أيضاً أقره منهما ومن عبد الله بن عمرو.

وقد أنكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم على عمر فهمه إتيان البيت الحرام عام الحديبية من إطلاق قوله «إنك ستأتيه وتطوف به» فإنه لا دلالة في هذا اللفظ على تعيين العام الذي يأتونه فيه.

وأنكر على عدي بن حاتم في فهمه من الخيط الأبيض والخيط الأسود في نفس العقالين.

وأنكر على من فهم من قوله «لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة خردلة من كبر» شمول لفظه لحسن الثوب وحسن النعل، وأخبرهم أنه بطر الحق وغمط الناس.

وأنكر على من فهم من قوله «من أحب لقاء الله أحب لقاءه ومن كره لقاء الله كره لقاءه» إنه كراهة الموت، وأخبرهم أن هذا للكافر إذا احتضر وبشر بالعذاب فإنه حينئذ يكره لقاء الله والله يكره لقاءه، وأن المؤمن إذا احتضر وبشر بكرامة الله أحب لقاء الله وأحب لقاءه.

وأنكر على عائشة إذ فهمت من قوله تعالى: ﴿فسوف يحاسب حساباً يسيراً﴾ [الانشقاق: ٨] معارضته لقوله صلى الله عليه وآله وسلم «من نوقش الحساب عُذَّب»



وبين لها أن الحساب اليسير هو العرض، أي حساب العرض لا حساب المناقشة.

وأنكر على من فهم من قوله تعالى: ﴿من يعمل سوءً يجز به﴾ [النساء: ١٢٣] إن هذا الجزاء إنما هو في الآخرة وإنه لا يسلم أحد من عمل السوء وبين أن هذا الجزاء قد يكون في الدنيا بالهم والحزن والمرض والنصب وغير ذلك من مصائبها، وليس في اللفظ تقييد الجزاء بيوم القيامة.

وأنكر على من فهم من قوله تعالى: ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون﴾ [الأنعام: ٨٢] أنه ظلم النفس بالمعاصي وبين أنه الشرك، وذكر قول لقمان لابنه ﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾ [لقمان: ١٣] مع أن سياق اللفظ عند إعطائه حقه من التأمل يبين ذلك، فإن الله سبحانه لم يقل ولم يظلموا أنفسهم بل قال: ﴿ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾ ولبس الشيء بالشيء تغطيته به وإحاطته به من جميع جهاته، ولا يغطي الإيمان ويحيط به ويلبسه إلا الكفر. ومن هذا قوله تعالى: ﴿بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ [البقرة: ٨١] فإن الخطيئة لا تحيط بالمؤمن أبداً فإن إيمانه يمنعه من إحاطة الخطيئة به، ومع أن سياق قوله: ﴿وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطاناً فأي الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون﴾ [الأنعام: ٨١] ثم حكم الله عادل حكيم وأصدقه أن من آمن ولم يلبس إيمانه بظلم فهو أحق بالأمن والهدى - فدل على أن الظلم الشرك.

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

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

وفهم علي بن أبي طالب كرم الله وجهه في الجنة وكبار الصحابة ما قصده رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالنهي وصرح بعلته من كونها رجساً.

وفهمت المرأة من قوله تعالى: ﴿وآتيتم إحداهن قنطاراً﴾ [النساء: ٢٠] جواز المغالاة في الصداق فذكرته لعمر فاعترف به.

وفهم ابن عباس من قوله تعالى: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾ [الأحقاف: ١٥] مع قوله: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين﴾ [البقرة: ٢٣٣] إن المرأة قد تلد لسته أشهر، ولم يفهمه عثمان فهم برجم امرأة ولدت حتى ذكره به ابن عباس فأقر به.



ولم يفهم عمر من قوله «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها» قتالَ مانعي الزكاة حتى بين له الصديق (ذلك) فأقر به. وفهم قدامة بن مظعون من قوله تعالى: ﴿ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا اتقوا وآمنوا﴾ [المائدة: ٩٣] رفع الجناح عن الخمر حتى بين له عمر أنه لا يتناول الخمر، ولو تأمل سياق الآية لفهم المراد منها، فإنه إنما رفع الجناح عنهم فيما طعموه متقين له فيه، وذلك إنما يكون باجتناب ما حرمه من المطاعم، فالآية لا تتناول المحرم بوجه ما.

وقد فهم من فهم من قوله تعالى: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾ [البقرة: ١٩٥] انغماس الرجل في العدو حتى بين له أبو أيوب الأنصاري أن هذا ليس من الإلقاء بيده إلى التهلكة بل هو من بيع الرجل نفسه ابتغاء مرضاة الله، وأن الإلقاء بيده إلى التهلكة هو ترك الجهاد والإقبال على الدنيا وعمارتها.

وقال الصديق رضي الله عنه: أيها الناس إنكم تقرؤون هذه الآية وتضعونها على غير مواضعها ﴿يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم﴾ [المائدة: ١٠٥] وإن سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «إن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه أوشك أن يعمهم الله بالعقاب من عنده» فأخبرهم أنهم يضعونها على غير مواضعها في فهمهم منها خلاف ما أريد بها.

وأشكل على ابن عباس أمر الفرقة الساكتة التي لم ترتكب ما نهيت عنه من اليهود هل عذبوا أو نجوا، حتى بين له مولاة عكرمة دخولهم في الناجين دون المعذبين، وهذا هو الحق، لأنه سبحانه قال عن الساكتين ﴿وإذا قالت أمة منهم لم تعظون قوماً الله مهلكهم أو معذبهم عذاباً شديداً﴾ [الأعراف: ١٦٤] فأخبر أنهم أنكروا فعلهم وغضبوا عليهم، وإن لم يواجهوهم بالنهي فقد واجههم به من أدى الواجب عنهم، فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية، فلما قام به أولئك سقط عن الباقي فلم يكونوا ظالمين بسكوتهم، وأيضاً فإنه سبحانه إنما عذب الذين نسوا ما ذكروا به وعتوا عما نهوا عنه، وهذا لا يتناول الساكتين قطعاً، فلما بين عكرمة لابن عباس أنهم لم يدخلوا في الظالمين المعذبين كسأه برده وفرح به.

وقد قال عمر بن الخطاب للصحابة ما تقولون في ﴿إذا جاء نصر الله والفتح﴾ [النصر: ١] - السورة؟ قالوا أمر الله نبيه إذا فتح عليه أن يستغفره، فقال لابن عباس ما تقول أنت؟ قال: هو أجل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أعلمه إياه. فقال ما أعلم منها غير ما تعلم. وهذا من أدق الفهم والطفه ولا يدركه كل أحد، فإنه سبحانه لم يعلق الاستغفار بعلمه بل علقه بما يحدثه هو سبحانه من نعمة فتحه على رسوله



ودخول الناس في دينه، وهذا ليس بسبب للاستغفار، فعلم أن سبب الاستغفار غيره، وهو حضور الأجل الذي من تمام نعمة الله على عبده توفيقه للتوبة النصوح والاستغفار بين يديه ليلقى ربه طاهراً مطهراً من كل ذنب، فيقدم عليه مسروراً راضياً مرضياً عنه ويدل عليه (أيضاً) ﴿فسبح بحمد ربك واستغفره﴾ [النصر: ٣] وهو صلى الله عليه وآله وسلم كان يسبح بحمده دائماً، فعلم أن المأمور به من ذلك التسبيح بعد الفتح ودخول الناس في الدين أمرٌ أكثر من ذلك المتقدم. وذلك مقدمة بين يدي انتقاله إلى الرفيق الأعلى، وأنه قد بقيت عليه من عبودية التسبيح والاستغفار التي ترقيه إلى ذلك المقام بقية فأمره بتوفيتها، ويدل عليه أيضاً أنه سبحانه شرع التوبة والاستغفار في خواتيم الأعمال فشرعها في خاتمة الحج وقيام الليل، وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم إذا سلم من الصلاة استغفر ثلاثاً. وشرع للمتوضئ بعد كمال وضوئه أن يقول: اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين. فعلم أن التوبة مشروعة عقيب الأعمال الصالحة، فأمر رسوله بالاستغفار عقيب توفيته ما عليه من تبليغ الرسالة والجهاد في سبيله حين دخل الناس في دينه أفواجاً، فكان التبليغ عبادة قد أكلتها وأداها فشرع له الاستغفار عقيبها.

والمقصود تفاوت الناس في مراتب الفهم في النصوص وأن منهم من يفهم من الآية حكماً أو حكمين، ومنهم من يفهم منها عشرة أحكام أو أكثر من ذلك، ومنهم من يقتصر في الفهم على مجرد اللفظ دون سياقه ودون إيمانه وإشارته وتنبيهه واعتباره، وأخص من هذا وألطف ضمه إلى نص آخر متعلق به، فيفهم من اقترانه به قدراً زائداً على ذلك اللفظ بمفرده. وهذا باب عجيب من فهم القرآن لا يتنبه له إلا النادر من أهل العلم، فإن الذهن قد لا يشعر بارتباط هذا بتعلقه به، وهذا كما فهم ابن عباس من قوله: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾ [الأحقاف: ١٥] مع قوله ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين﴾ [البقرة: ٢٣٣] إن المرأة قد تلد لسته أشهر، وكما فهم الصديق من آية الفرائض في أول السورة وآخرها إن الكلاله من لا ولد له ولا والد، وأسقط الإخوة بالجد، وقد أرشد النبي صلى الله عليه وآله وسلم عمر إلى هذا الفهم حيث سأله عن الكلاله وراجع السؤال فيها مراراً فقال: «يكفيك آية الصيف» وإنما أشكل على عمر قوله: ﴿قل الله يفتيكم في الكلاله إن امرؤ هلك ليس له ولد﴾ [النساء: ١٧٦] الآية فدلله النبي صلى الله عليه وآله وسلم على ما بين له المراد منها، وهي الآية الأولى التي نزلت في الصيف فإنه ورث فيها ولد الأم في الكلاله السادس ولا ريب إن الكلاله فيها من لا ولد له ولا والد وإن علا اهـ المقدمة.

أقول: ثم إنه أورد بعد هذه المقدمة عدة مسائل مما اختلف فيه السلف ومن



بعدهم بينتها النصوص، وهي ست مسائل في أحكام المواريث. وقد وضع فيها إغناء النص عن القياس أتم الإيضاح.

#### مثال النصوص الكلية المغنية عن القياس:

ثم زاد على تلك المسائل عدة نصوص كلية يغني كل منها عن كثير من الأقيسة وذلك قوله أدام الله النفع بعلمه:

ومن ذلك الاكتفاء بقوله «كل مسكر خمر» عن إثبات التحريم بالقياس في الاسم أو في الحكم كما فعله من لم يحسن الاستدلال بالنص.

ومن ذلك الاكتفاء بقوله: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ [المائدة: ٣٨] عن إثبات قطع النباش بالقياس اسماً أو حكماً، إذ السارق يعم في لغة العرب وعرف الشارع سارق ثياب الأموات والأحياء.

ومن ذلك الاكتفاء بقوله: ﴿قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم﴾ [التحريم: ٢] في تناوله لكل يمين منعقدة يحلف بها المسلمون من غير تخصيص إلا بنص وإجماع، وقد بين ذلك سبحانه في قوله: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين﴾ [المائدة: ٨٩] فهذا صريح في أن كل يمين منعقدة فهذا كفارتها، وقد أدخلت الصحابة في هذا النص الحلف بالتزام الواجبات والحلف بأحب القربات المالية إلى الله وهو العتق كما ثبت ذلك عن ستة منهم، ولا مخالف لهم من أنفسهم، وأدخلت فيه الحلف بالبغيض إلى الله وهو الطلاق كما ثبت ذلك عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه في الجنة ولا مخالف له منهم. فالواجب تحكيم هذا النص العام والعمل بعمومه حتى يثبت إجماع الأمة إجماعاً متيقناً على خلافه فالأمة لا تجمع على خطأ البتة.

ومن ذلك الاكتفاء بقوله صلى الله عليه وآله وسلم «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد» في إبطال كل عقد نهى الله ورسوله عنه وحرمه وإنه لغو لا يعتد به، نكاحاً كان أو طلاقاً أو غيرهما، إلا أن تجمع الأمة إجماعاً معلوماً على أن بعض ما نهى الله ورسوله عنه وحرمه من العقود صحيح لازم معتد به غير مردود، فهي لا تجمع على خطأ وبالله التوفيق.

ومن ذلك الاكتفاء بقوله تعالى: ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم﴾ [الأنعام: ١١٩] مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم «وما سكت عنه فهو مما عفا عنه» فكل ما لم يبين الله ولا رسوله صلى الله عليه وآله وسلم تحريمه عن المطاعم والمشارب والملابس والعقود والشروط فلا يجوز تحريمها، فإن الله سبحانه قد فصل لنا ما حرم علينا، فما كان من هذه الأشياء حراماً فلا بد أن يكون تحريمه مفصلاً، وكما أنه لا



يجوز إباحة ما حرمه الله، فكذلك لا يجوز تحريم ما عفا عنه ولم يحرمه وبالله التوفيق».

### لا شيء في الشرع يخالف القياس الصحيح:

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

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

«إن أصل هذا أن تعلم أن لفظ القياس لفظ مجمل يدخل فيه القياس الصحيح والفاقد، والصحيح هو الذي وردت به الشريعة، وهو الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين. فالأول قياس الطرد والثاني قياس العكس، وهو من العدل الذي بعث الله به نبيه صلى الله عليه وآله وسلم. فالقياس الصحيح مثل أن تكون العلة التي علق بها الحكم في الأصل موجودة في الفرع من غير معارض في الفروع يمنع حكمها، ومثل هذا القياس لا تأتي بخلافه قط، وكذلك القياس بإلغاء الفراق وهو أن لا يكون بين الصورتين فرق مؤثر في الشرع، فمثل هذا القياس أيضاً لا تأتي الشريعة بخلافه. وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأحكام بحكم يفارق به نظائره فلا بد أن يختص ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه بالحكم ويمنع مساواته بغيره، ولكن الوصف الذي اختص به ذلك النوع قد يظهر لبعض الناس وقد لا يظهر، وليس من شرط القياس الصحيح أن يعلم صحته كل أحد. فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفاً للقياس وإنما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه. ليس مخالفاً للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر. وحيث علمنا أن النص بخلاف قياس علمنا قطعاً أنه قياس فاسد، بمعنى أن صورة النص امتازت عن تلك الصور التي يظن أنها مثلها، بوصف



أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم. فليس في الشريعة ما يخالف قياساً صحيحاً، ولكن يخالف القياس الفاسد وإن كان بعض الناس لا يعلم فساده، ونحن نبين ذلك فيما ذكر في السؤال» اهـ المراد منه.

أقول: ثم إنه بعد هذا بين خطأ من قال إن تلك المسائل جاءت على خلاف القياس بياناً كافياً شافياً في عدة فصول ظهر به بطلان كثير من كلام فقهاء القياس وأصولهم وقواعدهم، وتضمن ذلك فوائد نفيسة - منها انعقاد العقود بأي لفظ عرف به المتعاقدان مقصودهما، وأن الشارع لم يحد لألفاظ العقود حداً لا النكاح ولا غيره - وأن الكناية مع القرينة كالصریح، ومنها بيان أنواع المعاملات المالية وبطلان كثير من الشروط التي اشترطها فقهاء القياس فيها، ومنه يعلم يسر الشريعة وسعتها وموافقتها للعدل والعقل.

ثم أورد بعد هذا ما استشكله نفاة الحكمة والتعليل والقياس من تفريق الشريعة بين المتماثلين وجمعها بين المختلفين في عدة مسائل كثيراً ما يذكرونها، كفرض الغسل من المنى الطاهر دون البول النجس وما في حكمه، وكذا إبطال الصيام بالاستمناء، ونضح الثوب من بول الغلام وغسله من بول الجارية، وقصر الصلاة الرباعية دون غيرها، وإيجاب إعادة الصيام على الحائض دون الصلاة، وتحريم النظر إلى الحرة ولو عجوزاً شوهاً دون الأمة ولو شابة حسناء، وقطع يد سارق ربع دينار دون مغتصب ألف دينار مع جعل دية اليد خمس مئة دينار - إلى غير ذلك من المسائل الكثيرة في العبادات والمعاملات المالية والزوجية وفي العقوبات، ولعله استوفى كل ما بلغه من المسائل التي زعم بعض الناس أنها على خلاف القياس والعقل.

ثم أجاب عن ذلك كله بالإسهاب، الذي لا يكاد يوجد مثله في غير هذا الكتاب. وفي جوابه أو أجوبته هذه من حكم الشريعة وأسرارها وبيان موافقتها للعقل ومصالح البشر - ومن خطأ غلاة القياسيين، ما لا يستغني عنه أحد من طلاب علم الشرع والتفقه في الدين.

نذكر من تلك المسائل الكثيرة مسألة واحدة على سبيل النموذج، وهي الجواب عن قول منكري القياس إن الشارع حرم بيع مدّ حنطة بمدّ وحنفة وجوز بيعه بقفيز من شعير، فهذا تفريق بين المتماثلين مخالف للقياس والعقل عندهم. وقد أطال في ردّ هذا بما بين به حكمة تحريم الربا في النقدين والبر والشعير والتمر والملح التي ورد بها الحديث، فنلخص ذلك بجمل وجيزة:

الربا موضوعه وعلته وحكمته:

١ - قال: الربا نوعان جلي وخفي. فالجلي حرم لما فيه من الضرر العظيم،



والخفي حرم لأنه ذريعة إلى الجلي، فتحريم الأول قصداً، وتحريم الثاني وسيلة.  
 «فأما الجلي فربا النسيئة، وهو الذي كانوا يفعلونه في الجاهلية، مثل أن يؤخر دينه ويزيده في المال، وكلما أخره زاد في المال حتى تصير المئة عنده آلافاً مؤلفة، وفي الغالب لا يفعل ذلك إلا معدم محتاج، فإذا رأى المستحق يؤخر مطالبته ويصبر عليه بزيادة يبذلها له تكلف بذلها، ليفتدي من أسر المطالبة والحبس، ويدافع من وقت إلى وقت، فيشتد ضرره، وتعظم مصيبتة، ويعلوه الدين حتى يستغرق جميع موجوده» الخ.

أقول: وهذا الربا الجاهلي هو الذي نزل فيه التشديد والوعيد. وقال الإمام أحمد أنه هو الربا الذي لا شك فيه. كما نقله المصنف عنه في هذا السياق وغيره عنه وعن غيره من السلف، وهو الذي روى فيه ابن عباس وأسامة بن زيد عن النبي ﷺ أنه قال «لا ربا إلا في النسيئة» أو «إنما الربا في النسيئة»<sup>(١)</sup> كما رواه الشيخان في الصحيحين، وقد روي أن ابن عباس وابن عمر لم يكونا يحرمان ربا الفضل، وقيل رجعا عن ذلك، وجزم الحافظ في الفتح برجوع الثاني والاختلاف في رجوع الأول. ويحتمل أن يكون مرادهما بالربا ما نزل فيه وعيد القرآن كما تقدم في تفسير آياته في سورتي البقرة وآل عمران. وذهب ابن القيم في هذا السياق إلى ما اعتمده الجمهور من أن المراد به حصر الكمال أي أن الربا التام الكامل لا يكون إلا في النسيئة، (قال) فإن ربا الفضل إنما سمي ربا تجوزاً من باب إطلاق اسم المقصد على الوسيلة، وهو نحو من إطلاق اسم المسبب على السبب. ويدل على ذلك حديث أبي سعيد الخدري الآتي.

وأقول هو من قبيل إطلاق اسم الزنا على النظر إلى المرأة الأجنبية بشهوة. وإنما حرم هذا النظر والخلوة بالأجنبية لسد الذريعة كرها الفضل.

(قال) وأما ربا الفضل فتحريمه من باب سد الذرائع كما صرح به في حديث أبي سعيد الخدري (رض) عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم «لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين فإنني أخاف عليكم الرماء» والرماء هو الربا. فمنعهم من ربا الفضل لما يخافه عليهم من ربا النسيئة. إلى آخر ما قاله في إيضاح ذلك وهو واضح.

٢ - بين أن الحديث نص على تحريم الربا في ستة أعيان وهي الذهب والفضة والبر والشعير والتمر والملح - ثم قال: فاتفق الناس على تحريم التفاضل فيها مع

(١) أخرجه البخاري في البيوع باب ٧٩، ومسلم في المساقاة حديث ١٠١، ١٠٢، ١٠٤، والنسائي في البيوع باب ٥٠، وابن ماجه في التجارات باب ٤٩، والدارمي في البيوع باب ٤٢، وأحمد في المسند ٢٠٠/٥، ٢٠٢، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢٠٩.



اتحاد الجنس - أي كبيع الذهب بالذهب والقمح بالقمح . بخلاف بيع الذهب بالفضة والقمح بالشعير مثلاً فإنهم جوزوه - وتنازعوا فيما عداها، فطائفة قصرت التحريم عليها، وأقدم من يروي هذا عنه قتادة، وهو مذهب أهل الظاهر، واختيار ابن عقيل (هو من أئمة الحنابلة) في آخر مصنفاته مع قوله بالقياس، قال: لأن علل القياسيين في مسألة الربا ضعيفة، وإذا لم تظهر فيه علة امتنع القياس .

٣ - بين أن أهل القياس اختلفوا في علة تحريم الربا في تلك الأعيان الستة التي ورد بها الحديث . فأما البر والشعير والتمر والملح فذهب بعضهم كأبي حنيفة وظاهر الرواية عن أحمد أن علته كونه مكيلاً وموزوناً فيجري الربا في كل مكيل وموزون . وذهب بعض آخر إلى أن علته كونه طعاماً، وهو مذهب سعيد بن المسيب والشافعي ورواية عن أحمد فيجري في كل ما يطعم . وذهب غيرهم إلى أن علة ذلك كونها قوت الناس، وعبارة ابن القيم: وطائفة خصته بالقوت وما يصلحه، وهذا قول مالك وهو أرجح هذه الأقوال كما ستراه .

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

٤ - بنى ابن القيم بيان حكمة تحريم الربا على الراجح المختار من تعليل حصره في الأجناس الستة، ولا تظهر حكمة ذلك على قول من قال إن الربا يجري في كل ما يكال ويوزن، بل هذا التضييق على العباد لا يعقل له حكمة، ولا هو عبادة بالنص، وقد بينا حكمة تحريم الربا في تفسير آياته من سورتي البقرة وآل عمران فيراجع هناك وفي إعلام الموقعين .

٥ - بين أيضاً أن ما حرم لذاته لا يباح شرعاً إلا للضرورة إن كان مما يضطر إليه، وما حرم لسد الذريعة يباح للحاجة والمصلحة . وبنى على ذلك جواز بيع الحلية من الذهب والفضة بنقود منهما تزيد على وزنها في مقابلة ما فيها من الصنعة، واستدل على هذا الجواز بأدلة منقولة ومعقولة أيضاً، واستشهد على جواز ربا الفضل للمصلحة



الراجعة بإباحة النبي ﷺ بيع العرايا<sup>(١)</sup>، وذكر من نظائره إباحة نظر الخاطب والطبيب والشاهد إلى المرأة الأجنبية - حتى أن الطبيب ينظر كل عضو تتوقف معالجته على النظر إليه، وكذا لمسها، وإباحة لبس الحرير لمنع الحكمة أو القمل والأمثلة والشواهد كثيرة.

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

فإن قيل: إن المعتدلين في القياس من أهل الأثر لا يعتدون إلا بالعلة الثابتة عن الشارع بالنص كقوله تعالى في تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير ﴿فإنه رجس﴾ [الأنعام: ١٤٥] أي خبيث مستقذر فهو داخل في عموم ﴿ويحرم عليهم الخبائث﴾ [الأعراف: ١٥٧] ولا نص على علة الربا (قلنا) إنهم يريدون بالنص هنا ما ثبت بالمنطوق أو المفهوم أو القرينة الواضحة، كفحوى الخطاب ولحنه وما يقوم مقامه، فمنه ما يكون معلوماً من مقاصد الشرع بالضرورة أو البداهة، أو بضرب من ضروب الدلائل اللفظية كترتيب الحكم على المشتق كالزاني والسارق. والأجناس الستة التي ورد الحديث بجريان الربا فيها من هذا القبيل، فإن تخصيصها بالذكر لا بد أن يكون لمعنى فيها اقتضاه وإلا كان لغواً أو عبثاً يتنزه عنه العقلاء، فكيف يصدر عن الأنبياء؟ وليس فيها معنى تمتاز به على غيرها من المعادن والأطعمة إلا كونها نقود الناس التي هي معيار معاملاتهم ومبادلاتهم، وأغذيتهم الرئيسة وأصول أقاتهم، وأما كونها توزن أو تكال فهو

(١) العرايا جمع عرية كقضايا جمع قضية. وهي النخل تعطى لمن يأكل ثمرها ولا يملك رقبته. والمراد ببيعها بيع ما عليها من الرطب بما يخرص ويقدر به من التمر، لشدة حاجتهم إلى ذلك إذا كان يكون للرجل عرية في حائط نخل فيكره أصحاب الحائط دخوله عليهم لأخذ رطب عريته فيشترونه منه بالتمر.



من صفاتها العامة، ككونها تنقل وتحمل وتنظر وتلمس وتباع وتشتري، ولو كانت هذه الصفات مقصودة للنبي ﷺ لما عبر عن الكثير الذي لا يحصر ببعض أفراده من غير بيان لعلته، بل كان البيان الصحيح يتوقف على ما يفهم به المراد من التعبير، كان يقول: كل ما يكال أو يوزن فحكمه كذا. وما قررناه واضح جد وإن خفي على بعض أئمة الفقهاء فقد رأيت أن أكابر علماء الصحابة الذين كانوا أوسع علماً وفهماً للنصوص من أولئك الفقهاء بشهادة علماء الأمة كلهم قد خفي على بعضهم ما هو مثل هذه المسألة في الوضوح أو أشد. والبشر عرضة للغفلة والذهول، وإن من أنهض الحجج على بطلان التزام تقليد فرد معين من العلماء ما ظهر كالشمس من خطئ أكابر المجتهدين في بعض الأحكام، إما بمخالفة النص الصريح، وإما بتنكب القياس الصحيح.

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

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

### ما حققه الشوكاني في مسألة القياس:

بين الإمام محمد بن علي الشوكاني في كتابه (إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول) الخلاف في القياس الفقهي هل يجوز التعبد به عقلاً أم لا؟ واختلاف القائلين بالجواز هل وقع بالفعل أم لا؟ واختلاف القائلين بالوقوع في شروطه ودلائله هل هي سمعية أو عقلية؟ وانقسام القائلين بعدم الوقوع إلى فريقين: فريق يقول لم يوجد في الشرع ما يدل عليه فوجب الامتناع من العمل به، وفريق يستدل على نفيه بالكتاب والسنة وإجماع الصحابة وإجماع العترة وبالعقل، ثم قال «وقد استدل المانعون من القياس بأدلة عقلية ونقلية ولا حاجة بهم إلى الاستدلال فالقيام في مقام المنع يكفيهم، وإيراد الدليل على القائلين به، وقد جاؤوا بأدلة عقلية لا تقوم بها الحجة فلا نطول بذكرها، وجاؤوا بأدلة نقلية فقالوا: دل على ثبوت التعبد بالقياس الشرعي الكتاب والسنة والإجماع».



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

استدلّاهم بالقرآن على القياس:

**الدليل الأول:** قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ [الحشر: ٢] وقد نقل عن المحصول للإمام الرازي رد الاستدلال بهذه الآية على القياس الفقهي من وجوه، وبحث فيما اختاره من كون الاعتبار حقيقة في المجاوزة، ووافقه على كون الآية غير حجة للقياسيين فقال «والحاصل أن هذه الآية لا تدل على القياس الشرعي لا بمطابقة ولا تضمن ولا التزام، ومن أطال الكلام في الاستدلال بها فقد شغل الحيز بما لا طائل تحته».

**الدليل الثاني والثالث:** قوله تعالى: ﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم﴾ [المائدة: ٩٥] وقوله تعالى: ﴿وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره﴾ [البقرة: ١٤٤] وهذا مما استدل به الإمام الشافعي في رسالته.

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

**الدليل الرابع:** ما استدل ابن سريج وهو قوله تعالى: ﴿ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ [النساء: ٨٣] قال الشوكاني قالوا: أولو الأمرهم العلماء والاستنباط هو القياس. ويجاب عنه بأن الاستنباط هو استخراج الدليل من المدلول بالنظر فيما يفيد من العموم أو الخصوص أو الإطلاق أو التقييد أو الإجمال أو التبيين في نفس النصوص، أو نحو ذلك مما يكون طريقاً إلى استخراج الدليل منه. ولو سلمنا اندراج القياس تحت مسمى لاستنباط لكان ذلك مخصوصاً بالقياس المنصوص على علته وقياس الفحوى ونحوه، لا بما كان ملحقاً بمسلك من مسالك العلة التي هي محض رأي لم يدل عليها دليل من الشرع، فإن ذلك ليس من الاستنباط من الشرع بما أذن الله به، بل من الاستنباط بما لم يأذن الله به. اهـ.

أقول وقد بينا في تفسير الآية أن أولي الأمر ليسوا هم علماء الفقه المعروف وأصوله بل هم أولو الحل والعقد من الأمة فراجعه في محله.

**الدليل الخامس:** ما استدل ابن سريج، وهو قوله تعالى: ﴿إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما - بعوضة فما فوقها﴾ [البقرة: ٢٦] قال: لأن القياس هو تشبيه الشيء بالشيء فما جاز من فعل من لا تخفى عليه خافية فهو ممن لا يخلو من الجهالة والنقص أجوز. واعتمد الشوكاني في رد هذا الاستدلال قلبه على صاحبه ببيان أن من



لا تخفى عليه خافية فكل ما يضربه من مثل وما يشبهه شيء بشيء يجب أن يكون صحيحاً، وأما من لا يخلو من النقص والجهل فلا تقطع بصحة ذلك منه ولا نظنه لما في فاعله من الجهالة والنقص.

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

**الدليل السادس:** قوله تعالى في الرد على من أنكر إحياء العظام وهي رميم ﴿قل يحييها الذي أنشأها أول مرة﴾ [يس: ٧٩] قال الشوكاني: ويجاب عنه بمنع كون هذه الآية لا تدل على المطلوب لا بمطابقة ولا تضمن ولا التزام، وغاية ما فيها الاستدلال بالأثر السابق على الأثر اللاحق وكون المؤثر فيهما واحداً، وذلك غير القياس الشرعي الذي هو إدراج فرع تحت أصل لعللة جامعة بينهما.

**الدليل السابع:** قوله تعالى: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾ [النحل: ٩٠] وقد نسبه إلى ابن تيمية (قال) وتقريره إن العدل هو التسوية، والقياس هو التسوية بين مثلين في الحكم، فيتناوله عموم الآية. ويجاب عنه بمنع كون الآية دليلاً على المطلوب بوجه من الوجوه. ولو سلمنا لكان ذلك في الأقيسة التي قام الدليل على نفي الفارق فيها - لا في الأقيسة التي هي شعبة من شعب الرأي، ونوع من أنواع الظنون الزائفة، وخصلة من خصال الخيالات المختلفة. اهـ.

أقول أخطأ الشوكاني هنا وأصاب - أصاب فيما رمى إليه من كون الأمر بالعدل ليس دليلاً على القياس الفقهي المعروف الذي يجعل كل ما يوزن في حكم النقدين من الذهب والفضة وكل ما يكال في حكم البر والشعير والتمر والملح، ويجعل مسير الجراح مفطراً للصائم كالطعام والشراب. وخطأ مراد، ابن تيمية من القياس والعدل إذ يظهر أنه لم يطلع على ما كتبه هو ثم تلميذه ابن القيم في ذلك، وسنعود إلى ذكر مذهبهما فيه.

**الاستدلال على القياس بالحديث والإجماع:** ثم أورد الشوكاني ما استدلوا به على حجية القياس من الحديث والإجماع، وبدأ الكلام بحديث معاذ إذ أقره النبي ﷺ على قوله «اجتهد رأيي ولا آلو» في القضاء بما لا يجده في كتاب الله ولا سنة رسوله، وقد تقدم تضعيف ابن حزم لهذا الحديث، وقال الشوكاني: إن الكلام في إسناد هذا الحديث يطول، وقد قيل إنه مما تلقي بالقبول. ثم أجاب عنه وعن سائر أدلتهم بعد تلخيصها بما نصه:

وأجيب عنه بأن اجتهاد الرأي هو عبارة عن استفراغ الجهد في الطلب للحكم



من النصوص الخفية. ورد بأنه إنما قال «أجتهد رأيي» بعد عدم وجوده لذلك الحكم في الكتاب والسنة. وما دلت عليه النصوص الخفية لا يجوز أن يقال إنه غير موجود في الكتاب والسنة. وأجيب عن هذا الرد بأن القياس عند القائلين به مفهوم من الكتاب والسنة فلا بد من حمل الاجتهاد في الرأي على ما عدا القياس فلا يكون الحديث حجة لإثباته، واجتهاد الرأي كما يكون باستخراج الدليل من الكتاب والسنة يكون بالتمسك بالبراءة الأصلية، أو بإصالة الإباحة في الأشياء أو الحظر على اختلاف الأقوال في ذلك، أو التمسك بالمصالح، أو التمسك بالاحتياط.

وعلى تسليم دخول القياس في اجتهاد الرأي فليس المراد كل قياس بل المراد القياسات التي يسوغ العمل بها والرجوع إليها، كالقياس الذي علته منصوصة والقياس الذي قطع فيه بنفي الفارق في الدليل الذي يدل على الأخذ بتلك القياسات، لا القياسات المبنية على تلك المسالك التي ليس فيها إلا مجرد الخيالات المختلة والشبه الباطلة.

وأيضاً فعلى التسليم لا دلالة للحديث إلا على العمل بالقياس في أيام النبوة لأن الشريعة إذ ذاك لم تكمل فيمكن عدم وجدان الدليل في الكتاب والسنة وأما بعد أيام النبوة فقد كمل الشرع لقوله: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ [المائدة: ٣] ولا معنى للإكمال إلا وفاء النصوص بما يحتاج إليه أهل الشرع إما بالنص على كل فرد أو باندراج ما يحتاج إليه تحت العمومات الشاملة ومما يؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ [الأنعام: ٣٨] وقوله: ﴿ولا رطب ولا يابس إلا من كتاب مبين﴾ [الأنعام: ٥٩].

«واستدلوا أيضاً بما ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من القياسات كقوله «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان يجزىء عنه - قالت نعم قال - فدين الله أحق أن يقضى»<sup>(١)</sup> وقوله لرجل سأله فقال أيقضي أحدنا شهوته ويؤجر عليها؟ فقال: «أرأيت لو وضعها في حرام أكان عليه وزر؟ - قال نعم، قال - فكذلك إذا وضعها في حلال كان له أجر»<sup>(٢)</sup> وقال لمن أنكر ولده الذي جاءت به امرأته أسود «هل لك من إبل؟ - قال نعم، قال - فما ألوانها - قال حمر، قال فيها من أورك؟ - قال نعم - قال فمن أين؟ - قال لعله نزع عرق، قال - وهذا لعله نزع عرق»<sup>(٣)</sup> وقال لعمر وقد قبل

(١) أخرجه البخاري في الإيمان باب ٣٠، والاعتصام باب ١٢، ومسلم في الصيام حديث ١٥٤.

(٢) أخرجه مسلم في الزكاة حديث ٥٣، وأحمد في المسند ١٦٧/٥.

(٣) أخرجه البخاري في الطلاق باب ٢٦، والحدود باب ٤١، ومسلم في اللعان حديث ١٨، ٢٠، وأبو داود في الطلاق باب ٢٨، والنسائي في الطلاق باب ٤٦، وابن ماجه في النكاح باب ٥٨، وأحمد في المسند ٢/٢٣٤، ٢٣٩، ٤٠٩.



امراته وهو صائم «أرأيت لو تمضمضت بماء»<sup>(١)</sup> وقال «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»<sup>(٢)</sup> وهذه الأحاديث ثابتة في دواوين الإسلام. وقد وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم قياسات كثيرة حتى صنف الناصح الحنبلي جزءاً في أقيسته صلى الله عليه وآله وسلم.

ويجاب عن ذلك بأن هذه الأقيسة صادرة عن الشارع المعصوم الذي يقول الله سبحانه فيما جاءنا به عنه ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: ٤] ويقول في وجوب اتباعه ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧] وذلك خارج عن محل النزاع فإن القياس الذي كلامنا فيه إنما هو قياس من لم تثبت له العصمة ولا وجب اتباعه ولا كان كلامه وحياً، بل من جهة نفسه الأمانة وبعقله المغلوب بالخطأ، وقد قدمنا أنه قد وقع الاتفاق على قيام الحججة بالقياسات الصادرة عنه صلى الله عليه وآله وسلم.

#### استدلّاهم على القياس بالإجماع:

واستدلوا أيضاً بإجماع الصحابة على القياس. قال ابن عقيل الحنبلي: وقد بلغ التواتر المعنوي عن الصحابة باستعماله وهو قطعي. وقال الصفي الهندي: دليل الإجماع هو المعول عليه لجماهير المحققين من الأصوليين. وقال الرازي في المحصول: مسلك الإجماع هو الذي عول عليه جمهور الأصوليين وقال ابن دقيق العيد: عندي أن المعتمد اشتها العمل بالقياس في أقطار الأرض شرقاً وغرباً قرناً بعد قرن عند جمهور الأمة إلا عند شذوذ متأخرين. قال وهذا أقوى الأدلة.

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

وبيانه أنهم اختلفوا في الجد مع الإخوة على أقوال معروفة وأنكر بعضهم على بعض، وكذلك اختلفوا في مسألة زوج وأم وإخوة لأم وإخوة لأب وأم وأنكر بعضهم على بعض، وكذلك اختلفوا في مسألة الخلع، وهكذا وقع الإنكار من جماعة من الصحابة على من عمل بالرأي منهم. والقياس إن كان منه فظاهر وإن لم يكن منه فقد

(١) أخرجه أبو داود في الصوم باب ٣٣، والدارمي في الصوم باب ٢١، وأحمد في المسند ٢١/١.

(٢) أخرجه البخاري في الشهادات باب ٧، والنكاح باب ٢٠، ومسلم في الرضاع حديث ٩، ١٣، وأبو داود في النكاح باب ٦، والترمذي في الرضاع باب ١، والنسائي في النكاح باب ٤٩، ٥٠، وابن ماجه في النكاح باب ٤٣، وأحمد في المسند ١/١٣٢، ٢٧٥، ٣٣٩، ١٠٢/٦.



أنكره منهم من أنكره كما في هذه المسائل التي ذكرناها. ولو سلمنا لكان ذلك الإجماع إنما هو على القياسات التي وقع النص على علتها والتي قطع فيها بنفي الفارق، فما الدليل على أنهم قالوا بجميع أنواع القياس الذي اعتبره كثير من الأصوليين وأثبتوه بمسالك تنقطع فيها أعناق الإبل، وتساfer فيها الأذهان حتى تبلغ إلى ما ليس بشيء، وتتغلغل فيها العقول حتى تأتي بما ليس من الشرع في ورد ولا صدر، ولا من الشريعة السمحة السهلة في قبيل ولا دبير؟ وقد صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال «تركتم على الواضحة ليلها كنهارها»<sup>(١)</sup> وجاءت نصوص الكتاب العزيز بما قدمنا من إكمال الدين وبما يفيد هذا المعنى ويصحح دلالة ويؤيد براهينه.

### القياس الصحيح:

وإذا عرفت ما حررنا، وتقرر لديك جميع ما قررنا، فاعلم أن القياس المأخوذ به هو ما وقع النص على علتة، وما قطع فيه بنفي الفارق، وما كان من باب فحوى الخطاب أو لحن الخطاب على اصطلاح من يسمي ذلك قياساً، وقد قدمنا أنه من مفهوم الموافقة.

ثم اعلم أن نفاة القياس لم يقولوا بإهدار كل ما يسمي قياساً وإن كان منصوصاً على علتة أو مقطوعاً فيه بنفي الفارق بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولاً عليه بدليل الأصل مشمولاً به مندرجاً تحته وبهذا يهون عليك الخطب ويصغر عندك ما استعظموه، ويقرب لديك ما بعدوه، لأن الخلاف في هذا النوع الخاص صار لفظياً، وهو من حيث المعنى متفق على الأخذ به والعمل عليه. واختلاف طريقة العمل لا يستلزم الاختلاف المعنوي لا عقلاً ولا شرعاً ولا عرفاً. وقد قدمنا لك أن ما جاؤا به من الأدلة العقلية لا تقوم الحجة بشيء منها، ولا تستحق تطويل ذبول البحث بذكرها وبيان ذلك أن أنهض ما قالوه في ذلك أن النصوص لا تفي بالأحكام فإنها متناهية والحوادث غير متناهية ويجب عن هذا بما قدمناه من إخباره عز وجل لهذه الأمة بأنه قد أكمل لها دينها، وبما أخبرها رسوله صلى الله عليه وآله وسلم من أنه قد تركها على الواضحة التي ليلها كنهارها.

ثم لا يخفى على ذي لب صحيح وفهم صالح أن في عمومات الكتاب والسنة ومطلقاتها وخصوص نصوصها ما يفي بكل حادثة تحدث، ويقوم ببيان كل نازلة تنزل، عرف ذلك من عرفه وجهله من جهله اهـ.

(١) أخرجه مالك في موطأه كتاب الحدود حديث ١٠، حديثاً قريباً بمعناه من هذا الحديث، وهو من حديث عمر بن الخطاب أنه قال: «قد سنت لكم السنن وفرضت لكم الفرائض، وتركتم على الواضحة».



ثم قال الشوكاني عند الكلام على النص من مسالك العلة في القياس ما نصه: «واعلم أنه لا خلاف في الأخذ بالعلة إذا كانت منصوصة، وإنما اختلفوا هل الأخذ بها من باب القياس أم من العمل بالنص؟ فذهب إلى الأول الجمهور، وذهب إلى الثاني النافون للقياس - فيكون الخلاف على هذا لفظياً. وعند ذلك يهون الخطب ويصغر ما استعظم من الخلاف في هذه المسألة. قال ابن فورك: إن الأخذ بالعلة المنصوصة ليس قياساً وإنما هو استمساك بلفظ نص الشارع، فإن لفظ التعليل إذا لم يقبل التأويل عن كل ما تجري العلة فيه كان المتعلق به مستدلاً بلفظ قاض بالعموم».

أقول: إن بعض الناس لا يعد كل تعليل في النصوص من قبيل العام فيجري كل ما تحققت فيه العلة مجرى أفراد العام في حكمه؛ فالخلاف بين هؤلاء وبين الذين ينوطون الأحكام بالعلل المنصوصة حقيقي لا لفظي، سواء كانوا يسمون ذلك عملاً بالنص أو قياساً، وإنما الخلاف اللفظي بين هذين الفريقين المتفقين على تحكيم العلل المنصوصة. وابن تيمية وابن القيم من علماء الأثر إنما يوافقان الجمهور على إثبات القياس بهذا المعنى؛ ويريان أنه بهذا المعنى داخل في مفهوم كلمتي العدل والميزان. وهذا حق، ومن مقتضاه أنه خاص بأحكام المعاملات دون العبادات المحضة، فإن العبادات قد استوفتها النصوص وبينتها السنة العملية فلا وجه للزيادة فيها أو النقص منها، ولا لإيقاع شيء منها على غير ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه.

قال حذيفة (رض): كل عبادة لم يتعبد بها أصحاب رسول ﷺ فلا تعبدوها. والآثار عن الصحابة والتابعين وغيرهم من علماء السلف الصالحين في هذا كثيرة. ومن تتبع ما زاده بعض الفقهاء في أحكام العبادات بالقياس عما كان عليه أهل الصدر الأول لم ير لشيء منه حجة قيمة ولا قياساً صحيحاً.

## بحث في التزام النصوص في العبادات، واعتبار المصالح في المعاملات

تمهيد في مذهب مالك في ذلك:

كان الإمام مالك بن أنس من أشد علماء السلف تشديداً في اتباع السنة، وتدقيقاً في إنكار البدع والمحدثات في الدين، حتى أنه أنكر على عبد الرحمن بن مهدي - وناهيك بعلمه وهديه - وضع رداثه في مسجد النبي ﷺ من الحر والصلاة عليه، وأنكر على من استشاره في الإحرام من مسجد الرسول ﷺ من عند قبره، ونهاه عن ذلك وأمره بالإحرام من الميقات فلما ألح الرجل قال له «لا تفعل فإنني أخشى عليك الفتنة، فقال الرجل: وأي فتنة في هذا؟ إنما هي أميال أزيدها. قال «وأي فتنة أعظم من أن ترى أنك قد سبقت إلى فضيلة قصر عنها رسول الله ﷺ؟ أني سمعت الله يقول:



﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾ [النور: ٦٣]. ومن أجل كلامه رضي الله عنه: من أحدث في هذه الأمة شيئاً لم يكن عليه سلفها فقد زعم أن رسول الله ﷺ خان الدين - وفي رواية الرسالة - لأن الله يقول ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ فما لم يكن يومئذ ديناً لا يكون اليوم ديناً. اهـ.

نقل ذلك العلامة الشاطبي في عدة مواضع من كتاب الاعتصام، وقال في ص ١٢٣ من الجزء الثاني منه في مثل هذا المقام: ولذلك التزم مالك في العبادات عدم الالتفات إلى المعاني وإن ظهرت لبادي الرأي، وقوفاً مع ما فهم من مقصود الشارع فيها من التسليم على ما هي عليه. فلم يلتفت في إزالة الأخبث ورفع الأحداث إلى مطلق النظافة التي اعتبرها غيره حتى اشترط في رفع الأحداث النية، ولم يقم غير الماء مقامه عنده وإن حصلت النظافة حتى يكون بالماء المطلق. وامتنع من إقامة التكبير والتسليم والقراءة بالعربية مقامها في التحريم والتحليل والإجزاء ومنع من إخراج القيم في الزكاة، واختصر في الكفارات على مراعاة العدد وما أشبه ذلك.

«ودورانه في ذلك كله على ما حده الشارع دون ما يقتضيه معنى مناسب إن تصور - لقلّة ذلك في التعبّدات وندوره، بخلاف قسم العادات الذي هو جار على المعنى المناسب الظاهر للعقول. فإنه استرسل فيه استرسال المدلّ العريق في فهم المعاني المصلحية. نعم مع مراعاة مقصود الشارع أن لا يخرج عنه، ولا يناقض أصلاً من أصوله» اهـ.

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

المشهور أن القول بالمصالح المرسلّة مذهب مالك وأن الجمهور على خلافه، وليس هذا القول صحيحاً على إطلاقه، فإن بعض علماء الأصول جعل القول بها من مسالك العلة للقياس، فأدخلوها فيما يسمونه المناسبة أو المعنى المناسب. وعدها بعضهم من أنواع الاستدلال لا من أصول الأحكام، فالأكثر يقولون بها، ولكن يختلفون في اسمها. قال ابن دقيق العيد: الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع، ويليه أحمد بن حنبل. ولا يكاد يخلو غيرهما عن



اعتباره في الجملة، ولكن لهذين ترجيحاً في الاستعمال لها على غيرهما، وقال القرافي: هي عند التحقيق في جميع المذاهب لأنهم يقومون ويقعدون بالمناسبة، ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار، ولا نعني بالمصلحة المرسلة إلا ذلك. وقال إمام الحرمين: ذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى تعلق الأحكام بالمصالح المرسلة بشرط الملاءمة للمصالح المعبرة المشهود لها بالأصول.

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

#### ما حرره الطوفي في مسألة المصالح:

أقول: لم أر في كلام علماء المشاركة من أظن في بحث المصالح مثل الإمام نجم الدين الطوفي الحنبلي المتوفى سنة ٧١٦ - ولا في كلام علماء المغاربة مثل العلامة أبي إسحاق إبراهيم الشاطبي الأندلسي المتوفى ٧٩٠.

أما الطوفي فإنه وفي الموضوع حقه في شرحه لحديث أبي سعيد الخدري في الأربعين النووية «لا ضرر ولا ضرار»<sup>(١)</sup> (رواه ابن ماجه والدارقطني وغيرهما مسنداً ومالك مرسلأ وحسنوه) وقد قال هو وغيره أنه يقتضي رعاية المصالح إثباتاً ونفيأ، والمفاسد نفيأ. ثم استدل على المسألة بعدة أدلة من الكتاب والسنة تفصيلية وإجمالية، وبإجماع ما عدا الحامدين من الظاهرية، وجعل مدار تعليل الأحكام الشرعية على هذه المسألة، ودعم ذلك بالاستدلال عليها بالنظر العقلي، ولم يكتف بهذا حتى جعل رعاية المصلحة مقدمة على النص والإجماع عند التعارض فقال: وإن خالفها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتيات عليهما والتعطيل لهما.

وهذا الذي قرره الطوفي في رعاية المصلحة هو أدق وأوسع من القول بالمصالح المرسلة، وأدلته أقوى، وقد صرح هو بذلك فقال: «واعلم أن هذه الطريقة التي قررناها مستفيدين لها من الحديث المذكور ليست هي القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك. بل هي أبلغ من ذلك. وهي التعويل على النصوص والإجماع في

(١) أخرجه ابن ماجه في الأحكام باب ١٧، ومالك في الأفضية حديث ٣١، وأحمد في المسند ٣٢٧/٥.



العبادات والمقدرات وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام» اهـ ثم قال بعد بيان ذلك:

وإنما اعتبرنا المصلحة في المعاملات ونحوها، دون العبادات وشبهها، لأن العبادات حق للشارع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كمًا وكيفًا وزمانًا ومكانًا إلا من جهته، فيأتي به العبد على ما رسم له، ولأن غلام أحدنا لا يعد مطيعاً خادماً له إلا إذا امتثل ما رسم سيده وفعل ما يعلم أنه يرضيه، فكذلك ها هنا. ولهذا لما تعبدت الفلاسفة بعقولهم ورفضوا الشرائع أسخطوا الله عز وجل وضلوا وأضلوا. وهذا بخلاف حقوق المكلفين فإن أحكامها سياسية شرعية وضعت لمصالحهم وكانت هي المعتبرة وعلى تحصيلها المعول.

ولا يقال: إن الشرع أعلم بمصالحهم فلتؤخذ من أدلته. - لآنا نقول قد قررنا إن المصلحة من أدلة الشرع وهي أقواها وأخصها فلنقدمها في تحصيل المصالح.

ثم إن هذا إنما يقال في العبادات التي تخفى مصالحها عن مجاري العقول والعبادات. أما مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم فهي معلومة لهم بحكم العادة والعقل. فإذا رأينا الشرع متقاعداً عن إفادتها علمنا أنها أحلنا في تحصيلها على رعايتها» اهـ المراد منه هنا ومن أراد الاطلاع على سياقه برمته فليرجع إلى المجلد التاسع من المنار (ص ٧٤٥ - ٧٧٠).

ما حرره الشاطبي في مسألة المصالح: وأما الشاطبي فإنه جعل الباب الثامن من كتابه الاعتصام في التفرقة بين البدع والمصالح المرسلة والاستحسان. - فأما الاستحسان فإذا لم يرجع إلى قياس صحيح أو إلى رعاية المصالح ودفع المفسد فليس بشيء. وأما المصالح المرسلة فقد وافق الشاطبي الأصوليين على عدها مما يسمونه المعنى المناسب، ووضحها بعشرة أمثلة منها:

- ١ - اتفاق الصحابة على كتابة القرآن في الصحف التي سمي مجموعها المصحف.
- ٢ - اتفاقهم على حد شارب الخمر ثمانين جلدة - كذا قال -.
- ٣ - قضاء الخلفاء الراشدين بتضمين الصناع، وقول علي (رض) في ذلك: لا يصلح الناس إلا ذاك.
- ٤ - ما ذهب إليه بعض العلماء من الضرب في التهم، وما ذهب إليه مالك من السجن في التهم، مع أن السجن نوع من العذاب.
- ٥ - ما قرره ونقل مثله عن الغزالي وابن العربي من جواز وضع الإمام العادل ضرائب وإعانات موقته عند الضرورة لتكثير الجنود لسد الثغور وحماية الملك، إذا لم يوجد في بيت المال ما يفي بذلك.



٦ - اختلاف العلماء في العقاب على بعض الجنايات بأخذ المال.

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

٨ - قتل الجماعة بالواحد. قال: والمستند فيه المصلحة المرسلة، إذ لا نص على عين المسألة، ولكنه منقول عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وهو مذهب مالك والشافعي.

٩ - إقامة إمام للمسلمين (خليفة) غير مجتهد في الشرع إذا فقد المجتهد. قال: «إن العلماء نقلوا الاتفاق على أن الإمامة الكبرى لا تنعقد إلا لمن نال رتبة الاجتهاد والفتوى في علوم الشرع، كما أنهم اتفقوا أيضاً أو كادوا يتفقون على أن القضاء بين الناس لا يحصل إلا لمن رقي في رتبة الاجتهاد. وهذا صحيح على الجملة. ولكن إذا فرض خلو الزمان عن مجتهد يظهر بين الناس وافتقروا إلى إمام يقدمونه لجريان الأحكام وتسكين ثورة الثائرين والحيطة على دماء المسلمين وأموالهم - فلا بد من إقامة الأئمة ممن ليس بمجتهد».

ثم بين وجه ذلك وصرح بأنه لا يتجه إلا على فرض خلو الزمان عن مجتهد، وهذه مسألة فيها بحث، وقد صرح المحققون بأنه لا يجوز خلو الزمان عن مجتهد، وليس هذا محل بيان هذه المسألة؛ بل هو لا يتسع لتحقيق مسألة المثال المفروضة أيضاً.

١٠ - بيعة من لم تتوفر فيه شروط الإمامة ابتداءً أو استدامتها بعد وجود الكفو لها كالقرشي المجتهد الخ خوفاً من الفتنة وتفرق الكلمة. وقد ذكر من الشواهد على هذا المثال مبايعة ابن عمر ليزيد ولعبد الملك بن مروان على كونهما من أئمة الجور، وأخذهما الملك بالسيف لا باختيار الأمة، ونهي مالك عن الخروج على أبي جعفر المنصور. وفي هذه المسألة أبحاث من وجوه كثيرة فلا تؤخذ على إطلاقها، وقد سبق في تفسير آية المحاربين (البغاة) قول وجيز فيها، وإشارة إلى بعض مسائلها. منه أن تحريرها لا يمكن إلا بمصنف خاص. ومنه أن الرأي الغالب على الأمم في هذا العصر أن المصلحة في الخروج على الملوك المستبددين الجائرين، كما فعلت الأمة العثمانية إذ كانت قوة خرجت بها على سلطانها عبد الحميد فسلبت السلطة منه وخلعته بفتوى من شيخ الإسلام فيها.



ومن دقق النظر في الأمثلة التي أوردتها الشاطبي لمسألة المصالح المرسلة تبين له أن بعضها تدل عليه النصوص أو السنة العملية، ومنها ما يدل عليه القياس. فمن الأول كتابة القرآن في مصحف يجمعه كله. فإن تسمية الله تعالى إياه كتاباً يدل على وجوب كتابته، واتخاذ النبي ﷺ الكتاب له يكتبون بأمره كل ما نزل في وقته يدل على ذلك. وسبب عدم جمع النبي ﷺ له في المصحف ظاهر لا يحتاج إلى إطالة الفكرة، وهو احتمال المزيد في كل سورة ما دام حياً. ولا يمكن أن يتصور أحد ولا أن يجد شبهة على كون كتابته في صحف متفرقة هو مطلوب الشارع. وإنما تلبث أبو بكر (رض) في الأمر أولاً على عادة أهل الروية في الأمور العظيمة، وناهيك بأوائل الأعمال التي تعرض على أصحاب المناصب العليا في مناصبهم. ومن الثاني حد السكر قيل إنه قياس على القذف، وقيل إنه تعزير لا يجب التزام العدد فيه.

والحق الجلي الظاهر أن مسائل المعاملات التي يرجع فيها إلى الأحكام من قضائية وسياسية وحرية ترجع كلها إلى الأصل الذي بينه حديث «لا ضرر ولا ضرار» أي رفع الضرر الفردي والمشارك، ومنه أخذت قاعدة دفع المفسد وحفظ المصالح، مع مراعاة ما علم من نصوص الشارع ومقاصده، وأمثلة هذا في أعمال الخلفاء الراشدين المالية والإدارية والحرية كثيرة جداً، على أن جماهير الفقهاء يصرحون دائماً بإرجاع جميع الأحكام إلى القاعدة المذكورة آنفاً، فقواعد العز بن عبد السلام الشافعي المشهود له بالاجتهاد المطلق أكثرها يدور على هذه القاعدة.

وإنما فر أكثر علماء الأمة من تقرير هذا الأصل تقريراً صريحاً مع اعتبارهم كلهم له - كما قال القرافي - خوفاً من اتخاذ أئمة الجور إياه حجة لاتباع أهوائهم وإرضاء استبدادهم في أموال الناس ودمائهم، فأروا أن يتقوا ذلك بإرجاع جميع الأحكام إلى النصوص ولو بضرب من الأقيسة الخفية، فجعلوا مسألة المصالح المرسلة من أدق مسالك العلة في القياس، ولم ينوطوها باجتهاد الأمراء والحكام، وهذا الخوف في محله ولكنه لم يق الأمة من أهواء الحكام كما ينبغي، إذ كان يوجد في عهد كل ظالم من علماء السوء من يمهد له الطريق ولو لبعض ما يرد من اتباع الهوى.

والطريقة المثلى لحفظ الحق وإقامة ميزان العدل، هي رفع قواعد الحكم على الأساس الذي شرعه الله تعالى للمسلمين بقوله: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ [الشورى: ٣٨] وقوله: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ [النساء: ٥٩] كما فصلنا في تفسير هذه الآية في الجزء الخامس من التفسير - لا بإنكار أصل المصالح، ولا بالتضييق في تفريع الأحكام عليها. فإذا نيط ذلك بأولي الأمر (أي أهل الحل والعقد) الذين ينصبون الإمام (ال خليفة) ويكونون أهل الشورى له ويكون هو مقيداً بما يقررونه - فحينئذ لا يخشى من جعل مراعاة المصالح ذريعة للمفسد ما يخشى منه في



حال إقرار كل متغلب على الحكم مع التضييق في مسالك استنباط الأحكام، الذي جرى عليه جماهير الفقهاء، وإنما مثار المفاصد كلها أن يوسد الأمر إلى غير أهله، وأن يقر على الملك كل متغلب، ويرضى بتقليده كل جائر جاهل، فهذا هو الذي أضاع على المسلمين دينهم ودنياهم.

### نتيجة ما تقدم

علم مما تقدم أن المسائل الدينية المحضة وهي العقائد والعبادات تؤخذ من نصوص القرآن وبيان السنة لها بالقول أو العمل على الوجه الذي كان عليه الصدر الأول من الصحابة، فما أجمعوا عليه فلا عذر لأحد في مخالفته، وما اختلفوا فيه ينظر في دلائله ويرجع بعضه على بعض كما يأتي تفصيله في القسم الثالث من أقسام أحكام المعاملات، ولا يلتفت إلى الشذوذ، ولا يجوز بحال من الأحوال إحداث عبادة جديدة أو الإتيان بعبادة ماثورة على غير الوجه الذي كان عليه النبي ﷺ وجمهور أصحابه (رض) لا بقياس، ولا بدعوى اجماع لمن بعدهم، ولا لمصلحة، ولا لغير ذلك من العلل والنظريات، لأن الله تعالى قد أكمل الدين أصوله وفروعه بكتابه وبيان رسوله ﷺ وأخبرنا أن ما سكت عنه فهو عفو منه سبحانه، فمن زاد من ذلك شيئاً كان مراغماً لنص القرآن أو طاعناً في بيان الرسول ﷺ أو زاعماً أنه أكمل منه علماً وعملاً بالدين كما قال الإمام مالك لمن أراد الإحرام بالحج من المسجد النبوي وقد تقدم (\*).

(\*) إذا قيل: إن جمهور العلماء يجيزون الإحرام قبل الميقات خلافاً لهذه الرواية عن مالك ولقول البخاري في ترجمة ما رواه في تحديد المواقيت من صحيحه (قلنا) أولاً هذا مثالا لا يبحث فيه، و - ثانياً - إن دليل الجمهور على هذا ضعيف ومعارض بقوله تعالى: ﴿تلك حدود الله فلا تعتدوها﴾ وبالتزام النبي ﷺ والصحابة الإحرام من الميقات، وهذه شعائر لا يخفى تركها إن وقع، فمن خالف فيها يصدق عليها آية ﴿فليحذر الذي يخالفون عن أمره﴾ [النور: ٦٣] الخ وحديث عائشة في مسند أحمد وصحيح مسلم مرفوعاً. «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد» وقد أنكر عثمان على من أحرم من خراسان، فأما حديث أم سلمة في الإهل من المسجد الأقصى وقد استدل به لقول الجمهور فهو لا يصح. وما روي في تفسير إتمام الحج والعمرة «أن تحرم من دويرة أهلك» فمعناه أن تنوي الحج منها كما يفسره ما روي عن ابن عباس وغيره من قوله «أن تحرم من دويرة أهلك لا تريد إلا الحج والعمرة، وتهل من الميقات ليس أن تخرج لتجارة ولا لحاجة حتى إذا كنت قريباً من مكة قلت لو حججت أو اعتمرت! وذلك يجزىء ولكن التمام أن تخرج له لا لغيره» ذكره الحافظ ابن كثير في تفسيره. وبهذا تتفق هذه الرواية مع تفسير الجمهور وظواهر النصوص والسنة العملية. وإلا لكان نسك النبي ﷺ من حج وعمر ونسك أصحابه كلهم ناقصاً. لأنه لم ينقل إن أحداً منهم لبس ثياب الإحرام من دويرة أهله بالمدينة أو غيرها، ولو كان هذا هو المراد بإتمام الحج والعمرة لما خالفوه إلا قليلاً لبيان الجواز كما هو شأنهم في سائر الأعمال، وبهذا تعرف ضعف قول الشوكاني: وقول صاحب المنار «إنه لو كان أفضل لما تركه جميع الصحابة» فكلام علي غير قانون الاستدلال، اهـ: ويقول صاحب المنار المتأخر في تأييد صاحب المنار المتقدم، بل هو على أصح قوانين الاستدلال وهي الجزم بأن النبي ﷺ وأصحابه كانوا =



وأما الأمور الدنيوية من حلال وحرام وسياسة وقضاء وآداب فهي تنقسم بحسب الأدلة إلى ستة أقسام.

**الأول:** - ما فيه نص صحيح صريح في الحكم وارد مورد التكليف الشرعي العام، فالواجب أن يعمل بذلك النص ما لم يعارضه ما هو أرجح منه من النصوص الخاصة بموضوعه أو العامة كنفى الحرج ونفي الضرر والضرار، وكون الضرورات تبيح المحظورات بنص قوله تعالى: ﴿إِلا ما اضطررتم إليه﴾ [الأنعام: ١١٩] وفي هذه الحال يجب على أئمة المسلمين تنفيذه ومؤاخذة من تركه.

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

**الثالث:** - ما ورد فيه نص تكليفي غير صريح، أو حديث غير واهٍ ولا صحيح، فاختلف فيه الصحابة أو غيرهم من علماء السلف وأئمة الفقه إن كان مما وقع في زمنهم - فمثل هذا يعمل فيه كل مكلف باجتهاد نفسه، ويعذر كل من خالفه فيما ظهر له أنه الحق فلا يعيبه ولا ينتقده، كما اختلف السلف في بعض أحكام الطهارة والنجاسة ولم يعب أحدهم مخالفة فيه ولم يمتنع من الصلاة معه لا إماماً ولا مقتدياً. وكما فهم بعض الصحابة من آية البقرة في الخمر تحريمها وبعضهم عدم تحريمها فعمل كل بما ظهر له ولم يعترض على غيره.

ومثله ما يستنبطه بعض العلماء من الكتاب والسنة في كل زمان، فمن ظهر له أن ذلك من الدين وأن كلام الله تعالى أو سنة رسوله ﷺ عليه عمل به، ومن لم يظهر له ذلك فلا يكلفه تقليداً لمن استنبطه، وقد نقل عن أشهر المجتهدين من الفقهاء أنه لا يجوز لأحد أن يقلدهم وأن يأخذ بشيء من أقوالهم إلا إذا عرف مأخذه وظهر له صحة دليله، وعند ذلك يكون متبعاً لما أنزل الله لا لآراء الناس، فلا يكون مخالفاً لقوله تعالى: ﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء﴾ [الأعراف: ٣].

وأما ما يتعلق بالأمور العامة من هذا القسم كالأحكام القضائية والسياسة ينبغي أن ينظر أولو الأمر ويتشاوروا فيه من حيث تصحيح النقل، ومن حيث طريق الدلالة على الحكم، فإذا ظهر لهم ما يقتضي إلحاقه بأحد الأقسام السابقة ألحقه به فكان له حكمة، وإلا كان كالمسكوت عنه.

= أكمال المؤمنين إيماناً وأتمهم عبادة فلو صح ما ذكر معناه ما ذكر لما تركوه إلا قليلاً كما ذكرنا، ولو عملوا به لتوفرت الدواعي على نقله عنهم لأنه من الشعائر التي يشاهدعا الجم الغفير.



الرابع: - ما ورد فيه نص من الكتاب أو السنة غير وارد مورد التكليف كالأحاديث المتعلقة بالعادات من الأكل والشرب والطب ونحو ذلك، فالأولى والأفضل للمسلم أن يعمل بها ما لم يمنع من ذلك مانع من الشرع أو المصلحة والمنفعة العامة أو الخاصة، لأن المبالغة في الاتباع حتى في العادات مما يقوي الدين، ويمكن الرابطة والوحدة بين المسلمين، ولا ينبغي لحكام المسلمين في مثل هذا أن يجبروا أحداً على فعله ولا على تركه، وإنما يحسن أن يكونوا قدوة صالحة في مثله.

الخامس: - ما سكت عنه الشارع فلم يرد عنه فيه ما يقتضي فعلاً ولا تركاً فهو الذي عفا الله تعالى عنه رحمة منه وتخفيفاً على عباده، فليس لأحد من عباد الله تعالى أن يكلف عبداً من عبده تعالى فعل شيء أو ترك شيء بغير إذن منه سبحانه، وإن ما أمرنا الله تعالى به من طاعة أولي الأمر منا خاص بأمر الدنيا ومصالحها ومشروط فيه أن لا يكون في معصية الله تعالى، كما قال الرسول ﷺ فيما رواه الشيخان في الصحيحين وأبو داود والنسائي من حديث علي كرم الله وجهه «لا طاعة لأحد في معصية الله إنما الطاعة في المعروف»<sup>(١)</sup> وأما أمر الدين فقد تم وكمل، وهو تعالى شارع الدين كما قال: ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك﴾ [الشورى: ١٣] وكما قال: ﴿ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها﴾ [البقرة: ١٨] والرسول ﷺ هو مبلغ الدين كما قال تعالى: ﴿إن عليك إلا البلاغ﴾ [الشورى: ٤٨] ومبينه كما قال: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ [النحل: ٤٤] فليس لأولي الأمر من المسلمين سلطاناً على أحد في أمر الدين المحض بزيادة على مدلول النصوص ولا نقصان منها، ومن ادعى ذلك أو ادعى له فقد جعل نفسه أو جعل شريكاً لله تعالى أو اتخذ ربا من دونه ﴿أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله﴾ [الشورى: ٢١].

وقد مر تفصيل القول في كل مسألة من هذه المسائل حتى أن فيما أثبتناه هنا تكراراً وإعادة لبعض ما تقدم، «وفي الإعادة إفادة» كما قيل، ولا سيما إذا اختلف الأسلوب وتنوع التعبير. ثم قال عز وجل:

﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامِرٍ الَّذِينَ كَفَرُوا يَقْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٠٣﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أُولَئِكَ هُمُ الْبَاطِلُونَ ﴿١٠٤﴾﴾

وجه اتصال هاتين الآيتين بما قبلهما أنه سبحانه وتعالى نهى في السياق الذي

(١) أخرجه البخاري في الأحكام باب ٤، والآحاد باب ١، والمغازي باب ٥٩، ومسلم في الإمارة حديث ٣٩، ٤٠، وأبو داود في الجهاد باب ٨٧، والنسائي في البيعة باب ٣٤، وابن ماجه في الجهاد باب ٤٠، وأحمد في المسند ١/٨٢، ٩٤، ١٢٤.



قبلهما عن تحريم ما أحله الله وعن الاعتداء فيه - وإن كان التحريم تركاً يلتزم بالندر أو بالحلف باسم الله تنسكاً وتعبداً، لا شرعاً يدعى إليه ويعتقد وجوبه افتراء عليه تعالى، - وبين فيه كفارة الأيمان، وحرمة الخمر والميسر والأنصاب والأزلام، وصيد البر على المحرم بحج أو عمرة، وبعد أن نهى عن تحريم ما أحله، نهى أن يكون المؤمن سبباً لتحريم الله تعالى شيئاً لم يكن حرمه، أو شرع حكم يكن شرعه، بأن يسأل الرسول ﷺ عن شيء مما سكت الله عنه عفواً وفضلاً، فيكون الجواب عنه إن ورد تكليفاً جديداً، فناسب بعد هذا أن يبين ضلال أهل الجاهلية فيما حرموه على أنفسهم، وما شرعوه لها بغير إذن من ربهم، وما قلدهم بعضهم بعضاً على جهلهم، مع بيان بطلان التقليد، وكونه ينافي العلم والدين، - فقال:

﴿ مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامِرٍ ﴾ هذه أربعة نعوت لأربعة أنواع من محرمات الأنعام التي حرمتها الجاهلية على أنفسها:

فالبحيرة: فعيلة بمعنى مفعولة وهي الناقة التي يبشرون إذنها أي يشقونها شقاً واسعاً، وكانوا يفعلون بها ذلك إذا نتجت خمسة أبطن وكان الخامس أنثى كما روي عن ابن عباس، وقيل إذا ولدت عشرة أبطن، يفعلونه ليكون علامة على تحريم أكلها أو ركبها أو الحمل عليها، وهو مأخوذ من مادة (بحر) وهو في الأصل - كما قال الراغب - «كل مكان واسع جامع للماء الكثير» ثم اشتقوا منه عدة كلمات فيها معنى السعة.

والسائبة: الناقة التي تسبب بنذرها لآلهتهم فترعى حيث شاءت، ولا يحمل عليها شيء، ولا يجز صوفها ولا يحلب لبنها إلا لضيف. فهي اسم فاعل من قولهم: ساب الفرس ونحوه، أي ذهب على وجهه حيث شاء، وساب الماء جرى، فهو سائب. وقال محمد بن إسحاق هي الناقة إذا ولدت عشر إناث ليس بينهن ذكر، وقال مجاهد: هي من الغنم مثل البحيرة من الإبل. وعن أبي روق والسدي: كان الرجل منهم إذا قضيت حاجته سبب من ماله ناقة أو غيرها لطواغيتهم وأوثانهم.

والوصيلة: الشاة التي تصل أنثى بأنثى في النتاج، وقيل: هي التي وصلت أخاها، قال الراغب: وهو أن أحدهم كان إذا ولدت له شاته ذكراً أو أنثى قالوا وصلت أخاها، فلا يذبحون أخاها من أجلها. وعن ابن عباس: هي الشاة إذا نتجت سبعة أبطن فإن كان السابع أنثى استحيوها وإن كان ذكراً أو أنثى في بطن واحد استحيوها وقالوا: وصلته أخته فحرمته علينا.

والحام: اسم فاعل من الحماية، وهو فحل الضراب أي التلقيح، قيل إذا أتم ضراب عشرة أبطن قالوا: حمى ظهره. وتركوه لا يحملون عليه شيئاً. وروي أنهم



كانوا يجعلون عليه ريش الطواويس تمييزاً له . وقد اختلفت الروايات في تفسير هذه الألفاظ كما ترى، وأقواها ما رواه البخاري ومسلم وغير واحد من رواة التفسير المأثور عن سعيد بن المسيب قال :

البحيرة التي يمنع درها للطواغيت ولا يحلبها أحد من الناس والسائبة كانوا يسيبونها لآلهتهم لا يحمل عليها شيء . قال : قال أبو هريرة قال رسول الله ﷺ « رأيت عمرو بن عامر الخزاعي يجر قصبه في النار - كان أول من سيب السوائب »<sup>(١)</sup> قال ابن المسيب والوصيلة الناقة البكر تبكر في أول نتاج الإبل ثم تشني بعد بأنثى وكانوا يسيبونها لطواغيتهم إن وصلت إحداها بالأخرى ليس بينهما ذكر، والحامي فحل الإبل يضرب الضراب المعدود فإذا قضى ضرابه ودعوه (أي تركوه) للطواغيت وأغفوه من الحمل فلم يحمل عليه شيء وسموه الحامي . وسيأتي في سورة الأنعام بقية ما يتعلق بهذا البحث ومن ابتدعه للعرب وغير شريعة إبراهيم ﷺ، وما ابتدعه المسلمون مما يضاها ذلك .

أما معنى الجملة فهو أن الله تعالى لم يشرع لهم تحريم البحائر والسوائب وأخواتهما، أي لم يجعله من أحكام الدين ﴿وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَقْتُرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ﴾ بزعمهم أن هذه الأشياء محرمة سواء أسندوا تحريمها إلى الله تعالى ابتداءً، أو ادعاء على سبيل الاستدلال - كما حكى عنهم بقوله: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٤٨] أي ولكنه شاء ذلك منا ففعلناه فهو راض به - أم لم يسندوه إليه . أما كون إسناد تحريمه إليه بالتصريح افتراءً عليه فظاهر بين، وأما إسناده إليه ادعاء واستدلالاً بالمشيئة فهو افتراء أيضاً لأن دليله باطل، فإن الله تعالى لم يمنع الكفار من الكفر والفساق من الفسق ولا أكرههم عليها بمحض المشيئة والقدرة، بل جعل لهم اختيار الترجيح في أعمالهم ولم يجعلهم مجبورين عليها، فعدم إجبارهم على الترك أو الفعل لا يدل على رضائه تعالى بما اختاروه لأنفسهم من كفر وفسق، وأما كونه افتراءً عليه في حال السكوت عن إسناده إليه، فوجهه أن التحريم والتحليل من شأن رب الناس وإلههم سبحانه فليس لأحد من خلقه أن يحرم عليهم شيئاً إلا بإذنه والتبليغ عنه، فمن تجرأ على ذلك كان مدعياً بفعله هذا إما الربوبية وإما الإذن من الرب تعالى، وكلاهما افتراء، والفعل فيه أبلغ من القول .

﴿وَأَكْرَهُمْ لَا يَقُولُونَ﴾ أنهم يفترون على الله الكذب بتحريم ما حرموا على أنفسهم، وأن ذلك من أعمال الكفر به، بل يظنون أنهم يتقربون به إليه ولو بالواسطة،

(١) أخرجه البخاري في تفسير سورة ٥، باب ١٣، ومسلم في الجنة حديث ٥١، وأحمد في المسند ١/



لأن آلهتهم التي يسيبون باسمها السوائب ويتركون لها ما حرموه على أنفسهم، ليست بزعمهم إلا وسائط بينهم وبين الله تعالى، تشفع لهم عنده، وتقربهم إليه زلفى. وهكذا شأن كل مبتدع في الدين بتحريم طعام أو غيره، وتسيب عجل للسيد البدوي أو سواه، وسن ورد أو حزب يضاهاى به المشروع من شعائر دينه، أو غير ذلك من العبادات التي لم تؤثر عن الشارع، يزعم أنه جاء بما يتقرب به لله تعالى وينال به رضاه عز وجل، والحق أن الله تعالى لا يعبد إلا بما شرعه على لسان رسوله ﷺ فلا عبادة ولا تحريم إلا بنص عام أو خاص، وليس لأحد أن يزيد أو ينقص برأى ولا قياس، ولذلك قال عز وجل:

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ أي وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله تعالى في القرآن من الأحكام المؤيدة بالحجج والبيانات، والمبنية على قواعد درء المفساد وجلب المصالح دون العبث والخرافات، وإلى الرسول المبلغ لها، والمبين لمجملها، قالوا حسبنا ويكفينا ما وجدنا عليه آباءنا من عقائد وأحكام، وحلال وحرام، قال تعالى رداً عليهم ﴿أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ أي أيكفيهم ذلك ولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً من الشرائع الإلهية، ولا يهتدون سبيلاً إلى مصالحهم الدينية والدنيوية؟ وإنما يُعرف ما يكفي الأفراد والأمم وما لا يكفي بالعلم الصحيح الذي يميز به بين الحق والباطل، والاهتداء إلى الأعمال الصالحة والفضائل، وأين من هذا وذاك، أولئك الأميون الجهلاء، الذين كانوا يتخبطون في وثنية وخرافات، وواد بنات، وعدوان مستمر، وقتال مستحرم، وعداوة وبغضاء، وظلم لليتامى والنساء، على ما أوتوا من فطنة وذكاء، وعزيمة ودهاء، وحزم ومضاء، وعزة وإباء، واستقلال أفكار وآراء، وغير ذلك من المزايا التي تؤهلهم لأن يكونوا هم الأئمة الوارثين، والخلفاء العادلين. لولا تقليد الآباء، لولا تقليد الآباء؟؟

هذه الآية والآية المشابهة لها في سورة البقرة - ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا. أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٦٨] - هما أظهر وأوضح ما ورد في الكتاب العزيز من الآيات في بطلان التقليد، ولكن كثيراً من الناس قد ضلوا بالتقليد عن حجة القرآن، وهدى النبي عليه الصلاة والسلام، حتى عادوا وهم في حجر الإسلام، شراً مما كانت عليه الجاهلية في حجر الأصنام.

## فصل في بيان بطلان التقليد وشبهات أهله

الآيات القرآنية الدالة على بطلان التقليد في الدين كثيرة جداً، وكذلك الأحاديث



النبوية وأقوال علماء السلف الصالحين، وإنما تقررت بدعة التقليد في القرن الرابع أي بعد القرون الثلاثة التي وصفها النبي ﷺ بأنها خير القرون، وشر التقليد ما فرق الأمة شيعاً، وجعل الاختلاف في الدين عندها ديناً. بانتساب كل شيعة وطائفة إلى رجل يلتزمون أقواله أو أقوال من يدعون اتباعه في كل مسألة وإن خالفت نصوص الكتاب والسنة وما كان عليه جمهور الصحابة والتابعين، هذا مع العلم بأن الله تعالى ذم المتفرقين المختلفين في الدين، وبرأ رسوله منهم وتوعدهم بالعذاب العظيم، وأمر بأن يرد ما تنازع فيه المؤمنون إلى الله ورسوله منهم لا إلى أقوال الناس غير المعصومين، وجعل وظيفة الكتاب الحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، وبين أنه لا يحمل على الاختلاف فيه إلا البغي والضلال.

ثم إن كتاب الله تعالى قد أوجب العلم بالدين، والتقليد ليس بعلم كما ثبت بالإجماع والعقل، وطالب بالدليل ولا سيما في القول على الله عز وجل، كقوله تعالى: ﴿هل عندكم من سلطان بهذا؟ أتقولون علي الله ما لا تعلمون؟﴾ [يونس: 68] السلطان البرهان وقد بينا بطلان التقليد وتناقض أهله في مواضع من التفسير والمنار وإنما نذكر هنا ما حرره الإمام الشوكاني في مسألة التقليد في الأحكام من كتابه (إرشاد الفحول، إلى تحقيق الحق من علم الأصول) - قال رحمه الله تعالى:

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

وقد ذكرت نصوص الأئمة الأربعة المصراحة بالنهي عن التقليد في الرسالة التي سميتها «القول المفيد في حكم التقليد» فلا نطول المقام بذكر ذلك، وبهذا تعلم أن المنع من التقليد إن لم يكن إجماعاً فهو مذهب الجمهور. ويؤيد هذا ما سيأتي في المسألة التي بعد هذه من حكاية الإجماع على عدم جواز تقليد الأموات، وكذلك ما سيأتي من أن عمل المجتهد برأيه إنما هو رخصة له عند عدم الدليل ولا يجوز لغيره أن يعمل به بالإجماع. فهذان الإجماعان يجتثان التقليد من أصله، فالعجب من كثير من أهل الأصول حيث لم يحكوا هذا القول إلا عن بعض المعتزلة. وقابل مذهب القائلين بعدم الجواز بعض الحشوية وقال يجب مطلقاً ويحرم النظر، وهؤلاء لم يقنعوا بما هم



فيه من الجهل حتى أوجبوه على أنفسهم وعلى غيرهم فإن التقليد جهل وليس بعلم.  
 والمذهب الثالث: التفصيل وهو أنه يجب على العامي ويحرم على المجتهد،  
 وبهذا قال كثير من أتباع الأئمة الأربعة، ولا يخفك أنه إنما يعتبر في الخلاف أقوال  
 المجتهدين وهؤلاء هم مقلدون فليسوا ممن يعتبر خلافه، ولا سيما وأئمتهم الأربعة  
 يمنعونهم من تقليدهم وتقليد غيرهم، وقد تعسفوا فحملوا كلام أئمتهم هؤلاء على  
 أنهم أرادوا المجتهدين من الناس لا المقلدين! فيالله العجب.

وأعجب من هذا أن بعض المتأخرين ممن صنف في الأصول نسب هذا القول  
 إلى الأكثر، وجعل الحجة لهم الإجماع على عدم الإنكار على المقلدين! فإن أراد  
 إجماع خير القرون ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم فتلك دعوى باطلة، فإنه لا تقليد  
 فيهم البتة ولا عرفوا التقليد ولا سمعوا به، بل كان المقصر منهم يسأل العالم عن  
 المسألة التي تعرض له فيفتيه بالنصوص التي يعرفها من الكتاب والسنة وهذا ليس من  
 التقليد في شيء، بل هو من باب طلب حكم الله في المسألة والسؤال عن الحجة  
 الشرعية، وقد عرفت في أول هذا الفصل أن التقليد إنما هو العمل بالرأي لا بالرواية.

وليس المراد بما احتج به الموجبون للتقليد والمجوزون له من قوله سبحانه:  
 ﴿فاسألوا أهل الذكر﴾ إلا السؤال عن حكم الله في المسألة لا عن آراء الرجال، هذا  
 على تسليم أنها واردة في عموم السؤال كما زعموا، وليس الأمر كذلك بل هي واردة  
 في أمر خاص، وهو السؤال عن كون أنبياء الله رجالاً كما يفيد أول الآية وآخرها  
 حيث قال: ﴿وما أرسلنا قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا  
 تعلمون بالبينات والزبير﴾ [النحل: ٤٣، ٤٤] وإن أراد إجماع الأئمة الأربعة فقد  
 عرفت أنهم قالوا بالمنع من التقليد ولم يزل في عصرهم من ينكر ذلك، وإن أراد  
 إجماع من بعدهم فوجود المنكرين لذلك منذ ذلك الوقت إلى هذه الغاية معلوم لكل  
 من يعرف أقوال أهل العلم، وقد عرفت مما نقلناه سابقاً أن المنع قول الجمهور إذا لم  
 يكن إجماعاً. وإن أراد إجماع المقلدين للأئمة الأربعة خاصة فقد عرفت مما قدمنا في  
 مقصد الإجماع أنه لا اعتبار بأقوال المقلدين في شيء فضلاً عن أن ينعقد بهم إجماع  
 والحاصل أنه لم يأت من جوز التقليد فضلاً عن أوجبه بحجة ينبغي الاشتغال بجوابها  
 قط، ولم نؤمر برد شرائع الله سبحانه إلى آراء الرجال. بل أمرنا بما قاله سبحانه:  
 ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾ أي كتاب الله وسنة رسوله. وقد كان  
 ﷺ يأمر من يرسله من أصحابه بالحكم بكتاب الله، فإن لم يجد فبسنة رسول الله فإن  
 لم يجد فيما يظهر له من الرأي كما في حديث معاذ<sup>(١)</sup>.

(١) يعني أن الواجب في القضاء الي يعرض هو النص وإلا فالاجتهاد التقليد. ولا يدل الحديث على الإذن =



وأما ما ذكروه من استبعاد أن يفهم المقصرون نصوص الشرع وجعلوا ذلك مسوغاً للتقليد فليس الأمر كما ذكروه، فهنا واسطة بين الاجتهاد والتقليد وهي سؤال الجاهل للعالم عن الشرع فيما يعرض له، لا عن رأيه البحت، واجتهاده المحض، وعلى هذا كان عمل المقصرين من الصحابة والتابعين وتابعيهم. ومن لم يسعه ما وسع أهل هذه القرون الثلاثة الذين هم خير قرون هذه الأمة على الإطلاق فلا وسع الله عليه.

وقد ذم الله تعالى المقلدين في كتابه العزيز في كثير من [الآيات] ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة﴾ [الزخرف: ٢٢] ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله﴾ [التوبة: ٣١] ﴿إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلاً﴾ [الأحزاب: ٦٧] وأمثال هذه الآيات. ومن أراد استيفاء البحث على التمام فليرجع إلى الرسالة التي قدمت الإشارة إليها وإلى المؤلف الذي سميته «أدب الطلب ومنتهاى الأرب».

وما أحسن ما حكاه الزركشي في البحر عن المزني أنه قال: يقال لمن حكم بالتقليد: هل لك من حجة؟ فإن قال: «نعم» أبطل التقليد لأن الحجة أوجبت ذلك عنده لا التقليد. وإن قال بغير علم قيل له فلم أرقت الدماء وأبحت الفروج والأموال وقد حرم الله ذلك إلا بحجة؟ فإن قال أنا أعلم أنني أصبت وإن لم أعرف الحجة لأن معلمي من كبار العلماء. قيل له تقليد معلم معلمك أولى من تقليد معلمك، لأنه لا يقول إلا بحجة خفيت عن معلمك، كما لم يقل معلمك إلا بحجة خفيت عنك، فإن قال: «نعم» ترك تقليد معلمه إلى تقليد معلم معلمه ثم كذلك حتى ينتهي إلى العالم من الصحابة، فإن أبى ذلك نقض قوله، وقيل له كيف يجوز تقليد من هو أصغر وأقل علماً ولا يجوز تقليد من هو أكبر وأغزر علماً، وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه حذر من زلة العالم، وعن ابن مسعود أنه قال لا يقلدن أحدكم دينه رجلاً إن آمن آمن وإن كفر كفر. فإنه لا أسوة في الشر، انتهى.

قلت: تنميماً لهذا الكلام وعند أن ينتهي إلى العالم من الصحابة يقال له هذا الصحابي أخذ علمه من أعلم البشر المرسل من الله تعالى إلى عباده، المعصوم من الخطأ في أقواله وأفعاله، فتقليده أولى من تقليد الصحابي الذي لم يصل إليه إلا شعبة من شعب علومه، وليس له من العصمة شيء، ولم يجعل الله سبحانه قوله ولا فعله ولا اجتهاده حجة على أحد من الناس.

= في اجتهاد الرأي في العبادات لأنها لم تثبت بالنص، ولكن قد يحتاج في بعضها إلى الاجتهاد في طريقة إيقاعها على الوجه المشروع كالاجتهاد في القبلة، وهو ما سماه علماء الأصول تحقيق المناط، وللإتفاق عليه أنكر الغزالي عدة من القياس للاتفاق عليه والاختلاف في القياس، حتى ما يسمى منه تنقيح المناط.



واعلم: أنه لا خلاف في أن رأي المجتهد عند عدم الدليل إنما هو رخصة له يجوز له العمل بها عند فقد الدليل ولا يجوزه لغيره العمل بها بحال من الأحوال، ولهذا نهى كبار الأئمة عن تقليدهم وتقليد غيرهم. وقد عرفت حال المقلد أنه إنما يأخذ بالرأي لا بالرواية، ويتمسك بمحض الاجتهاد عن مطالب بحجة<sup>(١)</sup>، فمن قال إن رأي المجتهد يجوز لغيره التمسك به ويسوغ له أن يعمل به فيما كلفه الله، فقد جعل هذا المجتهد صاحب شرع، ولم يجعل الله ذلك لأحد من هذه الأمة بعد نبينا صلى الله عليه وآله وسلم، ولا يتمكن كامل ولا مقصر أن يحتج على هذا بحجة قط. وأما مجرد الدعاوى والمجازفات في شرع الله تعالى فليست بشيء، ولو جازت الأمور الشرعية بمجرد الدعاوى لادعى من شاء ما شاء، وقال من شاء بما شاء اهـ.

هذا ما قاله الشوكاني - وإننا سنعود إن شاء الله تعالى إلى هذا البحث في مواضع أخرى فتزیده بياناً وتفصيلاً.

﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فِيمَنبِتِكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١٠٥﴾﴾

بعد أن بين الله تعالى بطلان التقليد - وهو أن يتبع المرء غيره من الناس في فهمه للدين ورأيه فيه بغير علم ولا حجة - أمر المؤمنين بصيغة الإغراء بأن يهتموا بإصلاح أنفسهم بالعلم الصحيح والعمل الصالح الذي يعد رشداً وهدى، وبين لهم أنهم إذا أصلحوا أنفسهم وقاموا بما أوجب الله عليهم من علم وتعليم وعمل وإرشاد، فلا يضرهم من ضل من الناس عن محجة العلم بالجهل والتقليد، وعن صراط العمل الصالح بالفسق والإفساد في الأرض، فقال: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ أي الزموا إصلاح أنفسكم، وتركيتها بما شرعه الله لكم، لا يضركم ضلال غيركم إذا أهديتهم، إذ لا تزر وازرة وزر أخرى. ومن أصول الهداية الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا لا تكونون مهتدين إلا إذا بلغتكم دعوة الحق والخير، وعلمتم الجاهلين ما أعطاكم الله من العلم والدين، وأمرتم بالمعروف ونهيتهم عن المنكر، فلا تكتموا الحق والعلم كما كتتمه من كان قبلكم، فلعنهم الله على لسان أنبيائهم ولسان نبيكم ﴿إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فِيمَنبِتِكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ أي إليه وحده رجوعكم ورجوع من ضل عما اهتديتم إليه، فينبئكم عند الحساب بما كنتم تعملون في الدنيا ويجزيكم به.

وقد اختلفت الرواية عن الصحابة والتابعين في هذه الآية.

(١) كذا في الأصل «عن مطالب بحجة»، ولعل صوابه «غير مطالب بحجة»، فحرف غير بعن والله أعلم.



قال الحافظ ابن كثير في تفسيره: قال الإمام أحمد رحمه الله: حدثنا هاشم بن القاسم، حدثنا زهير يعني ابن معاوية، حدثنا إسماعيل بن أبي خالد، حدثنا قيس، قال قام أبو بكر الصديق رضي الله عنه فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: أيها الناس أنكم تقرؤون هذه الآية: ﴿يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم﴾ - إلى آخر الآية - وأنكم تضعونها على غير موضعها، وأني سمعت رسول الله يقول: «إن الناس إذا رأوا المنكر ولم يغيروه يوشك أن الله عز وجل أن يعمهم بعقابه» قال وسمعت أبا بكر يقول: يا أيها الناس إياكم والكذب فإن الكذب مجانب الإيمان<sup>(١)</sup>. وقد روى هذا الحديث أصحاب السنن الأربعة وابن حبان في صحيحه وغيرهم من طرق كثيرة عن جماعة كثيرة عن إسماعيل بن خالد به متصلاً مرفوعاً، ومنهم من رواه عنه به موقوفاً على الصديق، وقد رجح رفعه الدارقطني وغيره، وذكرنا طرقه والكلام عليه مطولاً في مسند الصديق رضي الله عنه وقال أبو عيسى الترمذي: حدثنا سعيد بن يعقوب الطالقاني، حدثنا عبد الله بن المبارك، حدثنا عتبة بن أبي حكيم، حدثنا عمرو بن حارثة اللخمي عن أبي أمية الشعباني قال: أتيت أبا ثعلبة الخشني فقلت له ما تصنع في هذه الآية؟ قال آية آية؟ قلت قول الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم﴾ قال أما والله لقد سألت عنها خبيراً، سألتُ عنها رسول الله ﷺ فقال: «بل ائتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر حتى إذا رأيت شحاً مطاعاً وهوى متبعاً ودنيا مؤثرة وإعجاب كل ذي رأي برأيه فعليك بخاصة نفسك ودع عنك العوام، فإن من ورائكم أياماً الصابر فيهن مثل القابض على الجمر، للعامل فيهن مثل أجر خمسين رجلاً يعملون كعملكم» قال عبد الله بن المبارك وزاد غير عتبة قيل يا رسول الله أجر خمسين رجلاً منا أو منهم؟ قال: «لا بل أجر خمسين منكم»<sup>(٢)</sup> ثم قال الترمذي هذا حديث حسن غريب صحيح، وكذا رواه أبو داود من طريق ابن المبارك، ورواه ابن ماجه وابن جرير وابن أبي حاتم عن عتبة بن أبي حكيم.

وقال عبد الرزاق أنبأنا معمر عن الحسن رضي الله عنه سأله رجل عن قول الله: ﴿عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم﴾ فقال إن هذا ليس بزمانها إنها اليوم مقبولة، ولكنه قد يوشك أن يأتي زمانها تأمرون فيصنع بكم كذا وكذا، أو قال فلا يقبل منكم، فحينئذ عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل.

ورواه أبو جعفر الرازي عن الربيع عن أبي العالية عن ابن مسعود في قوله: ﴿يا

(١) أخرجه أبو داود في الملاحم باب ١٧، والترمذي في تفسير سورة ٥، باب ١٧، والفتن باب ٨، وابن ماجه في الفتن باب ٢٠، وأحمد في المسند ٢/١، ٥، ٧، ٩، ٤/٣٦١، ٣٦٣.

(٢) أخرجه أبو داود في الملاحم باب ١٧، والترمذي في تفسير سورة ٥، باب ١٨، وابن ماجه في الفتن باب ٢١.



أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل ﴿ الآية ﴾، قال كانوا عند عبد الله بن مسعود فكان بين رجلين بعض ما يكون بين الناس حتى قام كل واحد منهما إلى صاحبه فقال رجل من جلساء عبد الله ألا أقوم فأمرهما بالمعروف وأنهاهما عن المنكر؟ فقال آخر إلى جنبه عليك بنفسك، فإن الله يقول: ﴿ عليكم أنفسكم ﴾ الآية، قال فسمعها ابن مسعود فقال: مه لم يجيء تأويل هذه بعد، أن القرآن أنزل حيث أنزل ومنه آي قد مضى تأويلهن قبل أن ينزلن، ومنه آي قد وقع تأويلهن على عهد رسول الله ﷺ، ومنه آي قد وقع تأويلهن بعد النبي ﷺ ببسيرة، ومنه آي يقع تأويلهن يوم الحساب، ما ذكر من الحساب والجنة والنار، فما دامت قلوبكم واحدة وأهواؤكم واحدة ولم تلبسوا شيعاً ولم يذق بعضكم بأس بعض فأمروا وانهوا، وإذا اختلفت القلوب والأهواء، وألبستم شيعاً وذاق بعضكم بأس بعض فأمر نفسك، وعند ذلك جاءنا تأويل هذه الآية، رواه ابن جرير.

وقال ابن جرير: حدثنا الحسن بن عرفة حدثنا شيبان بن سوار حدثنا الربيع بن صبيح عن سفيان بن عقال قال قيل لابن عمر لو جلست في هذه الأيام فلم تأمر ولم تنه فإن الله قال: ﴿ عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم ﴾ فقال ابن عمر إنها ليست لي ولا لأصحابي، لأن رسول الله ﷺ قال: «ألا ليبلغ الشاهد الغائب» فكنا نحن الشهود وأنتم الغيب، ولكن هذه الآية لأقوام يجيئون من بعدنا أن قالوا لم يقبل منهم.

وقال أيضاً: حدثنا محمد بن بشار حدثنا محمد بن جعفر وأبو عاصم قالوا حدثنا عوف عن سوار بن منبه قال كنت عند ابن عمر إذا أتاه رجل جليد في العين شديد اللسان فقال يا أبا عبد الرحمن نفر ستة كلهم قد قرأ فأسرع فيه، وكلهم مجتهد لا يألو، وكلهم بغيض إليه أن يأتي دناءة إلا الخير، وهم في ذلك يشهد بعضهم على بعض بالشرك. فقال رجل من القوم وأي دناءة تريد أكثر من أن يشهد بعضهم على بعض بالشرك؟ فقال الرجل إني لست إياك أسأل إنما أسأل الشيخ. فأعاد على عبد الله الحديث، فقال عبد الله: لعلك ترى لا أبا لك أني سأمرك أن تذهب فتقتلهم! عظهم وأنهم فإن عصوك فعليك بنفسك فإن الله عز وجل يقول: ﴿ يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم ﴾ الآية.

وقال أيضاً: حدثني أحمد بن المقدم حدثنا المعتمر بن سليمان سمعت أبي حدثنا قتادة عن أبي مازن قال انطلقت على عهد عثمان إلى المدينة فإذا قوم جلوس فقرأ أحدهم هذه الآية ﴿ عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل ﴾ فقال أكثرهم لم يجيء تأويل هذه اليوم.



وقال: حدثنا القاسم حدثنا الحسن حدثنا ابن فضالة عن معاوية بن صالح عن جبير بن نفير قال كنت في حلقة فيها أصحاب رسول الله ﷺ وإني لأصغر القوم فتذاكروا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقلت أنا أليس الله يقول في كتابه ﴿يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم﴾ فأقبلوا عليّ بلسان واحد وقالوا تنزع آية من القرآن لا تعرفها ولا تدري ما تأويلها؟ فتمنيت أني لم أكن تكلمت. وأقبلوا يتحدثون، فلما حضر قيامهم قالوا إنك غلام حديث السن، وإنك نزعت آية ولا تدري ما هي، وعسى أن تدرك ذلك الزمان: إذا رأيت شحاً مطاعاً وهوى متبعاً وإعجاب كل ذي رأي برأيه فعليك بنفسك لا يضرك من ضل إذا اهتديت.

وقال ابن جرير: حدثنا علي بن سهل حدثنا ضمرة بن ربيعة قال تلا الحسن هذه الآية ﴿يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم﴾ فقال الحسن: الحمد لله بها. والحمد لله عليها. ما كان مؤمن فيما مضى ولا مؤمن فيما بقي إلا وإلى جنبه منافق يكره عمله. وقال سعيد بن المسيب: إذا أمرت بالمعروف ونهيت عن المنكر فلا يضرك من ضل إذا اهتديت. رواه ابن جرير وكذا روى من طريق سفیان الثوري عن أبي العميس عن أبي البخترى عن حذيفة مثله، وكذا قال غير واحد من السلف.

وقال ابن أبي حاتم: حدثنا أبي حدثنا هشام بن خالد الدمشقي حدثنا الوليد حدثنا ابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب عن كعب في قوله ﴿عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم﴾ قال إذا هدمت كنيسة مسجد دمشق فجعلت مسجداً<sup>(١)</sup> وظهر لبس العصب فحيث تأويل هذه الآية اهـ.

(١) كنيسة مسجد دمشق هي الكنيسة التي كانت ملاصقة للمسجد، وسبب ذلك أن شطراً من مدينة دمشق فتح صلحاً والشطرا الآخر فتح عنوة والتقى الفريقان من الصحابة في كنيسة مريم ثم اتفقوا على أن لكل شطر حكمه وبذلك كان شطر الكنيسة للمسلمين فاتخذوه مسجداً وبقي الشطر الآخر كنيسة فكان عنواناً على عدل الإسلام، وقد كان المسلمون يبذلون للنصارى الكرائم والنفائس في كنيستهم فلا يقبلون حتى أكرههم بعض الأمويين على ذلك ثم ردها لهم عمر بن عبد العزيز. والمراد من الرواية أن المسلمين إذا فسد أمرهم حتى ظلموا أهل الذمة بمثل أخذ كنيستهم الملاصقة للمسجد ويتأنفهم في الزينة بلبس العصب فعند ذلك لا ينفع فيهم وعظ واعظ. والعصب بالفتح ضرب من برود اليمن لا يجمع وإنما يقال العصب، ويرد عصب وبرود عصب، بالإضافة قال في لسان العرب: وفي الحديث «المعتدة لا تلبس المصبغة إلا ثوب عصب» العصب برود يمينه يعصب غزلها - أي يجمع ويشد - ثم يصبغ وينسج فيأتي موشياً لبقاء ما عصب منه أبيض لم يأخذه صبغ. وقيل هي برود مخططة، والعصب القتل. والعصاب الغزال، فيكون النهي للمعتدة عما صبغ بعد النسج. وفي حديث عمر رضي الله عنه أنه أراد أن ينهى عن عصب اليمن وقال: نبث أنه يصبغ بالبول، ثم قال: نهينا عن التعمق اهـ (المؤلف).



أقول: علم من هذه الروايات أن السلف اتفقوا على أن المؤمن لا يكون مهتدياً بمجرد إصلاحه لنفسه إذا لم يهتم بإصلاح غيره ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ويفهم منه أن هذا فرض لازم دائم، ولكن بعضهم يقول إن فريضة الأمر والنهي تسقط إذا فسد الناس فساداً لا يرجى معه تأثير الوعظ والإرشاد، أو فساداً يخشى أن يفضي إلى إيذاء الواعظ المرشد. وقد رجح ابن جرير وغيره من المحققين القول الأول لقوة روايته، وسائر أدلته، والتحقيق أن من علم أو ظن ظناً قوياً أنه يناله أذى إذا أمر بالمعروف أو نهى عن المنكر يسقط عنه الفرض، ويكون الأمر والنهي حينئذ فضيلة لا فريضة، وهذا إذا رجح أن المنكر يزول بإنكاره، فإذا رجح أنه يؤدي ولا يترتب على نصحه فائدة، فحينئذ يكره له أو يحرم عليه إذا كان الإلقاء باليد إلى التهلكة، وقد فصل القول في ذلك أبو حامد الغزالي في كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الإحياء فليراجعه من شاء.

ومن فوائد هذه الروايات تصريح بعض علماء الصحابة رضي الله عنه بأن في القرآن أحكاماً لا يظهر تأويلها إلا بعد عصر التنزيل، أي أن آيات الأحكام في ذلك كآيات الأخبار بالغيب، وكثيراً ما نبين في تفسيرنا ما يظهر تأويله في عصرنا، كما بين من قبلنا ما ظهر لهم من المعاني المتعلقة بعصورهم، ولا غرو فقد وصف القرآن في الآثار بأنه لا تنتهي عجائبه.

﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ أَشَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ أَوْ ءَاخِرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصْبَحْتُمْ مَّصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْسُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ أَرْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذَا لَمِنَ الْأَثِمِينَ ﴿١٠٦﴾ فَإِنْ عُدَّ عَلَىٰ آثِمَهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَءَاخِرَانِ يُقِيمَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلَايَةَ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ لَشَهَدْنَا أَحَقَّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا وَمَا أَعْتَدْنَا إِثْمًا إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ ﴿١٠٧﴾ ذَلِكَ أَدَّىٰ أَنْ يَأْتُوا بِالشَّهَادَةِ عَلَىٰ وَجْهَيْهَا أَوْ يَخَافُوا أَنْ تُرَدَّ أَيْمَانٌ بَعْدَ آيْمَانِهِمْ ؕ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَسْمِعُوا لِلَّهِ لَآ يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴿١٠٨﴾﴾

جاء في أسباب نزول هذه الآيات ومعناها في الدر المنثور ما نصه:

أخرج الترمذي<sup>(١)</sup> وضعفه وابن جرير وابن أبي حاتم والنحاس في ناسخه وأبو الشيخ وابن مردويه وأبو نعيم في المعرفة من طريق أبي النضر وهو الكلبي عن باذان مولى أم هانئ عن ابن عباس عن تميم الداري في هذه الآية ﴿يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت﴾ قال برىء الناس منها غيري وغير عدي بن

(١) كتاب التفسير، تفسير سورة ٥، باب ١٩، ٢٠.



بداء وكانا نصرانيين يختلفان إلى الشام قبل الإسلام فأتيا الشام لتجارتهما وقدم عليهما مولى لبني سهم يقل له بديل بن أبي مريم بتجارة ومعه جام من فضة يريد به الملك وهو أعظم 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 هذا وما دفع إليه غيره. قال تميم فلما أسلمت بعد قدوم رسول الله ﷺ تأثمت من ذلك فأتيت أهله فاخبرتهم الخبر وأديت إليهم خمسمائة درهم وأخبرتهم أن عند صاحبي مثلها. فأتوا به رسول الله ﷺ فسألهم البيئة فلم يجدوا، فأمرهم أن يستحلفوه بما يعظم به على أهل دينه فحلف، فأنزل الله ﴿يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم﴾ - إلى قوله - ﴿أن ترد أيمان بعد أيمانهم﴾ فقام عمرو بن العاصي ورجل آخر فحلفا فنزعت الخمسمائة من عدي بن بداء.

وأخرج البخاري في تاريخه والترمذي<sup>(١)</sup> وحسنه وابن جرير وابن المنذر والنحاس والطبراني وأبو الشيخ وابن مردويه والبيهقي في سننه عن ابن عباس قال خرج رجل من بني سهم مع تميم الداري وعدي بن بداء فمات السهمي بأرض ليس فيها مسلم فأوصى إليهما فلما قدما بتركته فقدوا جاماً من فضة مخصوصاً بالذهب فأحلفهما رسول الله ﷺ بالله ما كتمتماها ولا اطلعتما ثم وجدوا الجام بمكة فقيل اشتريناه من تميم وعدي، فقام رجلان من أولياء السهمي فحلفا بالله: لشهادتنا أحق من شهادتهما وأن الجام لصاحبهم، وأخذوا الجام وفيه نزلت ﴿يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم﴾.

وأخرج ابن جرير وابن المنذر عن عكرمة قال: كان تميم الداري وعدي بن بداء رجلين نصرانيين يتجران إلى مكة في الجاهلية ويطيّلان الإقامة بها فلما هاجر النبي ﷺ حوّلوا متجرهما إلى المدينة فخرج بديل بن أبي مارية مولى عمرو بن العاصي تاجراً حتى قدم المدينة فخرجوا جميعاً تجاراً إلى الشام حتى إذا كانوا ببعض الطريق اشتكى بديل فكتب وصيته بيده ثم دسها في متاعه وأوصى إليهما فلما مات فتح متاعه فأخذ منه شيئاً ثم حجراه كما كان وقدما المدينة على أهله فدفعوا متاعه، ففتح أهله متاعه فوجدوا كتابه وعهده وما خرج به، وفقدوا شيئاً فسألوهما عنه فقالوا هذا الذي قبضنا له ودفع إلينا، فقالوا لهما هذا كتابه بيده، قالوا ما كتمنا له شيئاً، فترافعوا إلى النبي ﷺ فنزلت هذه الآية ﴿يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت﴾ - إلى قوله - ﴿إنا إذا لمن الآثمين﴾ فأمر رسول الله ﷺ أن يستحلفوهما في دبر صلاة العصر



بالله الذي لا إله إلا هو ما قبضنا له غير هذا ولا كتمنا، فمكثنا ما شاء الله أن يمكثنا، ثم ظهر معهما على إناء من فضة منقوش مموه بذهب، فقال أهله هذا من متاعه، قالوا نعم ولكننا اشتريناه منه ونسينا أن نذكره حين حلفنا فكرهنا أن نكذب نفوسنا، فترافعوا إلى النبي ﷺ فنزلت الآية الأخرى: ﴿فإن عثر على أنهما استحقا إثماً﴾ فأمر النبي ﷺ رجلين من أهل الميت أن يحلفا على ما كتما وغيبا ويستحقانه، ثم إن تميماً الداري أسلم وباع النبي ﷺ، وكان يقول: صدق الله ورسوله أنا أخذت الإناء. ثم قال: يا رسول الله إن الله يظهرك على أهل الأرض كلها فهب لي قريتين من بيت لحم وهي القرية التي ولد فيها عيسى فكتب له بها كتاباً، فلما قدم عمر الشام أتاه تميم بكتاب رسول الله ﷺ فقال عمر أنا حاضر ذلك فدفعها إليه.

وأخرج عبد بن حميد عن عاصم أنه قرأ ﴿شهادة بينكم﴾ مضاف برفع شهادة بغير نون وبخفض بينكم.

وأخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والنحاس من طريق علي عن أبي طلحة عن ابن عباس ﴿يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم﴾ هذا لمن مات وعنده المسلمون أمره الله أن يشهد على وصيته عدلين من المسلمين ثم قال: ﴿أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم في الأرض﴾ فهذا لمن مات وليس عنده أحد من المسلمين أمره الله بشهادة رجلين من غير المسلمين فإن ارتيب بشهادتهما استحلفا بالله بعد الصلاة ما اشترينا بشهادتنا ثمناً قليلاً، فإن أطلع الأولياء على أن الكافرين كذبوا في شهادتهما قام رجلان من الأولياء فحلفا بالله أن شهادة الكافرين باطلة، فذلك قوله تعالى: ﴿فإن عثر على أنهما استحقا إثماً﴾ يقول إن أطلع على الكافرين كذباً قام الأولياء فحلفا أنهما كذباً، ذلك أدنى أن يأتي الكافرين بالشهادة على وجهها أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم، فتترك شهادة الكافرين ويحكم بشهادة الأولياء، فليس على شهود المسلمين أقسام إنما الأقسام إذا كانا كافرين.

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم من طريق العوفي عن ابن عباس في قوله ﴿اثنان ذوا عدل منكم﴾ قال من أهل الإسلام ﴿أو آخران من غيركم﴾ قال من غير أهل الإسلام وفي قوله ﴿فيقسمان بالله﴾ يقول يحلفان بالله بعد الصلاة وفي قوله: ﴿فآخران يقومان مقامهما﴾ قال من أولياء الميت ﴿فيحلفان بالله لشهادتنا أحق من شهادتهما﴾ يقول فيحلفان بالله ما كان صاحبنا ليوصي بهذا أنهما لكاذبان، وفي قوله: ﴿ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم﴾ يعني أولياء الميت فيستحقون ماله بأيمانهم ثم يوضع ميراثه كما أمر الله وتبطل شهادة الكافرين وهي منسوخة.



وأخرج ابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن ابن مسعود أنه سئل عن هذه الآية ﴿إثنان ذوا عدل منكم﴾ قال ما من الكتاب إلا قد جاء على شيء جاء على إدلاله غير هذه الآية ولئن أنا لم أخبركم بها لأنا أجهل من الذي يترك الغسل يوم الجمعة: هذا رجل خرج مسافراً ومعه مال فأدركه قدره فإن وجد رجلين من المسلمين دفع إليهما تركته وأشهد عليهما عدلين من المسلمين، فإن لم يجد عدلين من المسلمين فرجلين من أهل الكتاب، فإن أدى فسيب ما أدى، وإن هو جحد استحلف بالله الذي لا إله إلا هو دبر صلاة أن هذا الذي وقع إلي وما غيبت شيئاً، فإذا حلف برىء، فإذا أتى بعد ذلك صاحباً الكتاب فشهدا عليه ثم ادعى القوم عليه من تسميتهم ما لهم جعلت إيمان الورثة مع شهادتهم ثم اقتطعوا حقه، فذلك الذي يقول الله ﴿ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم﴾.

هذا ما ورد في سبب نزول هذه الآيات وتفسير بعضها من قوي وضعيف وأما وجه اتصالها بما قبلها مباشرة فقد قال الرازي فيه: إنه تعالى لما أمر بحفظ النفس في قوله: (عليكم أنفسكم) أمر بحفظ المال في قوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم﴾ اهـ وهذا قول غير ظاهر بل لا يصح على المعنى المعروف عند العلماء لحفظ النفس والمال إلا أن يحمل الكلام على لازم معناه. وأظهر منه أن يقال إنه تعالى لما ذكرنا في آخر الآية السابقة بأن مرجعنا إليه بعد الموت وأنه يحاسبنا ويجازينا ناسب أن يرشدنا في إثر ذلك إلى الوصية قبل الموت وإلى العناية بالإشهاد عليها لثلا تضييع.

وأما مفرداتها التي يحسن التذكير بمعناها قبل تفسير النظم الكريم فمنها (الشهادة) وهي كالشهود حضور الشيء مع مشاهدته بالبصر أو البصيرة أو مطلقاً - كما قال الراغب - قال: لكن الشهود بالحضور المجرد أولى، والشهادة مع المشاهدة أولى... والشهادة قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصيرة أو بصر... و «شهدت» يقال على ضربين أحدهما جار مجرى العلم وبلفظه تقام الشهادة ويقال «أشهد بكذا» ولا يرضى من الشاهد أن يقول: «أعلم» بل يحتاج أن يقول «أشهد» والثاني يجري مجرى القسم فيقول: «أشهد بالله أن زيدا منطلق» فيكون قسماً، ومنهم من يقول: إن قال: «أشهد» ولم يقل «بالله» يكون قسماً، ويجري «علمت» مجراه في القسم فيجاب بجواب القسم، نحو قول الشاعر:

ولقد علمت لتأتين منيتي<sup>(١)</sup>

(١) عجزه:

إن المنايا لا تطيش سهاؤها

والبيت من الكامل، وهو للبيد بن ربيعة في ديوان ص ٣٠٨، وتخليص الشواهد ص ٤٥٣، وخزانة =



اهـ ملخصاً. وقد ترد بمعنى الإقرار بالشيء.

والبين: أمر اعتباري يفيد صلة أحد الشئيين بالآخر أو الأشياء من زمان أو مكان أو حال أو عمل، وقالوا إنه يطلق على الوصل والفرقة، ومن الثاني قولهم «ذات البين» للعداوة والبغضاء. قال تعالى: ﴿وَأَصْلَحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ [الأنفال: ١] أي ما بينكم من عداوة أو فساد، وهو أمر معنوي متصل بين الأفراد.

ومنها: ﴿ضُرِبْتُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ [النساء: ١٠١] أي سافرتم وتقدم في سورة النساء. ومنها: (تحبسونهما) وهو من الحبس بمعنى إمساك الشيء ومنعه من الإنبعاث. والحبس مصنع الماء التي يمنع فيه من الجريان. ومنها: (عشر) وهو من العثور على الشيء بمعنى الاطلاع عليه بالاتفاق من غير سبق طلب له أو من غير حساب، أو عشره عليه - أوقفه عليه وأعلمه به من حيث لم يكن يتوقع ذلك. وأصله من عشر (كقعد) عثاراً وعثوراً إذا سقط.

وأما معنى الآيات وتفسير نظمها فبينه بما يلي:

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ أَشَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ﴾ أي حكم ما يقع بينكم من الشهادة أو كيفيته إذا نزلت بأحدكم أسباب الموت ومقدماته وأراد حينئذ أن يوصي هو أن يشهد اثنان الخ أو الشهادة المشروعة بينكم في ذلك هي شهادة اثنين من رجالكم ذوي العدل والاستقامة، وذلك بأن يشهدهما الموصي على وصيته سواء ائتمنهما على ما يوصي به كما في واقعة سبب النزول أم لا، ويترتب على إشهاد إياهما أن يشهدا بذلك، ومن إيجاز الآية أن عبارتها تدل على الإشهاد والشهادة جميعاً. والمراد بقوله «منكم» من المؤمنين وهو قول الجمهور، وقيل من أقاربكم وروي عن الحسن والزهري وأخذ به كثير من الفقهاء.

﴿أَوْ ءَاخِرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَبْتَكُمْ مُصِيبَةً الْمَوْتِ﴾ أي أو شهادة شهيدين آخرين من غير المسلمين أو من الأجانب إن كنتم مسافرين ونزلت بكم مقدمات الموت وأردتم الإيصاء. وفي الكلام تأكيد شديد للوصية وللإشهاد عليها ﴿تَحْبِسُونَهُمَا مِن بَعْدِ الصَّلَاةِ﴾ استئناف بياني كأن السامع لما تقدم يقول وكيف يشهدان؟ فأجيب بهذا الجواب أي تمسكون الشهيدين اللذين أشهدا على الوصية من بعد الصلاة. قال الأكثرون المراد صلاة العصر - لأن النبي ﷺ حلف عدياً وتميماً فيه،

= الأدب ١٥٩/٩، ١٦١، والدرر ٢٦٣/٢، وشرح شواهد المغني ٨٢٨/٢، والكتاب ١١٠/٣، والمقاصد النحوية ٤٠٥/٢، وبلا نسبة في أوضح المسالك ٦١/٢، وخزانة الأدب ٣٣٤/١٠، وسر صناعة الإعراب ص ٤٠٠، وشرح الأشموني ١٦١/١، وشرح شذور الذهب ص ٤٧١، وشرح قطر الندى ص ١٧٦، ومغني اللبيب ٤٠١/٢، ٤٠٧، ومع الهوامع ١٥٤/١.



ولأن العمل جرى عليه فكان التحليف فيه هو المعتاد المعروف، ولأنه الوقت الذي يقعد فيه الحكام للقضاء والفصل في المظالم والدعاوى لاعتداله واجتماع الناس فيه إذ يكونون قد فرغوا من معظم أعمال النهار - أو لأن هذا الوقت وقت صلاة عند غير المسلمين أيضاً فهو وقت ذكر الله الذي يرجى فيه اتقاء الكذب والخيانة منهم أيضاً - أو لأن صلاة العصر هي الصلاة الوسطى، أو لأنها تحضرها ملائكة الليل والنهار فيتحرى المؤمن أن يكون بعدها متصفاً بالكمال. وقيل إن المراد جنس الصلاة المفروضة لأنها تنهى عن الفحشاء والمنكر فيكون جديراً بالصدق من يكون قريب عهد بها، وقال الحسن البصري المراد الظهر أو العصر لأن أهل الحجاز كانوا يقعدون للحكومة بعدهما، وروي عن ابن عباس أن الشهيدين إذا كانا غير مسلمين فالمراد بالصلاة صلاة أهل دينهما، أي لما ذكرنا من علة ذلك آنفاً ﴿فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنِ ارْتَبْتُمْ﴾ أي فيقسم الشاهدان على الوصية إن شككتم في صدقهما فيما يقران به، أي وتستقسمونهما فيقسمان، والأمين يصدق باليمين. وقال بعضهم: الفاء للجزاء أي تحبسونهما فيقسمان لأجل ذلك على القسم. قيل هذا خاص بالشهود من الكفار إذا اتهموا أي لأنه لم يشترط فيهم أن يكونوا عدولاً. وقيل عام وقد نسخ، والصواب أنه لا نسخ في الآيات. قال الرازي: وعن علي عليه السلام، أنه كان يحلف الشاهد والراوي عند التهمة. ويجب أن يصرحا في قسمهما بقولهما.

﴿لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾ أي لا نشترى بيمين الله ثمناً. أي لا نجعل يمين الله كالسلعة التي تبذل لأجل ثمن ينتفع به في الدنيا ولو كان المقسم له من أقاربنا، وصح إرجاع الضمير إلى المقسم لأجله للعلم به من فحوى الكلام كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾ [الأنعام: ١٥٣] وهذا موافق لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ [النساء: ١٣٥] والمراد أن يقول المقسم أنه يشهد لله بالقسط ولا يصدده عن ذلك ثمن يبتغيه لنفسه، ولا مراعاة قريب له إن فرض أن له نفعاً في إقراره وقسمه، أي ولو اجتمعت المنفعتان كلتاهما.

﴿وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ﴾ ويقولان في قسمهما أيضاً: ولا نكتم الشهادة التي أوجبها الله تعالى وأمر بأن تقام له المؤكدة بالحلف به ﴿وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ﴾ [الطلاق: ٢] ﴿إِنَّا إِذَا لَمِنَ الْأَيُّوبِينَ﴾ أي إنا إذا اشترينا بالقسم ثمناً أو راعينا به قريباً بأن كذبنا فيه لمنفعة أنفسنا أو منفعة قرابة لنا، أو كتمنا شهادة الله كلها أو بعضها بأن ذكرنا بعض الحق وكتمنا بعضاً - لمن المتحملين للإثم، المتمكنين فيه المستحقين لجزائه. والإثم في الأصل ما يقعد بصاحبه عن عمل الخير والبر من معصية وغيرها. وهذا التعبير أبلغ من «إنا إذا لأثمون».



﴿فَإِنْ عُرِيَ عَلَىٰ أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّ إِثْمًا فَآخِرَانِ يُقِيمَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلِيَانِ﴾

قرأ الجمهور «استحق» بضم التاء على البناء للمفعول، وحفص عن عاصم بفتح التاء بالبناء للفاعل وهي مروية عن عليّ وابن عباس وأبيّ، وقرأ يعقوب وخلف وحمزة وعاصم في رواية أبي بكر عنه (الأولين) جمع الأول الذي يقابله الآخر، مع قراءتهم استحق بالبناء للمفعول، وقرأه الباقر (الأوليان) مثنى الأولى سواء منهم من قرأ استحق بالبناء للمفعول ومن قرأه بالبناء للفاعل، ورسم الأوليان والأولين في المصحف الإمام واحد وهو هكذا (الأولين). والمعنى فإن اتفق الاطلاع على أن الشهيدين المقسمين استحقا إثماً بالكذب أو الكتمان في الشهادة أو بالخيانة وكتمان شيء من التركة في حالة ائتمانها عليها - كما ظهر في الواقعة التي كانت سبب النزول - فالواجب أو فالذي يعمل لإحقاق الحق هو أن يرد اليمين إلى الورثة بأن يقوم رجلان آخران مقامهما من أولياء الميت الوارثين له الذين استحق ذلك الإثم بالإجرام عليهم والخيانة لهم، وهؤلاء الرجلان الوارثان ينبغي أن يكونا هما الأوليين بالميت أي الأقربين إليه الأحقين بإرثه إن لم يمنع من ذلك مانع - كما تفيد قراءة الجمهور - أو غيرهما منهم كما تفيد قراءة من قرأ (الأولين) وهو صفة للذين استحق عليهم أو منصوب على الاختصاص.

وتحمل القراءة الأولى على طلب الأكمل وهو أن يشهد أقرب الورثة إلى الميت. والقراءة الثانية على ما إذا منع مانع من إقسام أقرب الورثة أو كانت المصلحة في حلف غيره منهم لامتيازهم بالسن أو الفضيلة، هذا إذا أريد بالأولين الأوليان بأمر الميت الموصي، ويجوز أن يراد بهما الأوليان بالقسم في هذه الحالة، أي أجدر الورثة باليمين لقربهما من الميت أو لعلمهما أو لفضلهما. وأما قراءة حفص عن عاصم - وبها يقرأ أهل بلادنا - فقال أكثر المفسرين في توجيهها أن «الأوليان» فيها فاعل استحق والمفعول محذوف والتقدير: من الورثة الذين استحق عليهم الأوليان بأمر الميت منهم ما أوصى به أو ما تركه - أو نديهما للشهادة.

وذهب الإمام الرازي إلى أن الأوليين في هذه القراءة هما الوصيان قال: ووجهه أن الوصيين اللذين ظهرت خيانتهم هما أولى من غيرهما - بسبب أن الميت عينهما للوصاية ولما خانا في مال الورثة صح أن يقال إن الورثة قد استحق عليهم الأوليان أي خان في مالهم الأوليان، وقرأ الحسن الأولان ووجهه ظاهر مما تقدم اهـ.

أقول: الوجه عندي في ذلك أنهما الأوليان باليمين في الأصل لأنهما منكران واليمين على من أنكر، وكان المقام مقام الإضمار - بأن يقال: من الذين استحقا عليهم الإثم - فوضع المظهر وهو الأوليان موضع الضمير لإفادة أن الأصل في الشرع أن تكون اليمين عليهما ولكن استحقاقهما الإثم بما ظهر من حنثهما اقتضى ردها أي



اليمين إلى الورثة ﴿فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ لَشَهَدَتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتَيْهِمَا وَمَا اعْتَدَيْنَا﴾ أي يحلفان على أن ما يشهدان به من خيانة الشهيدين اللذين شهدا على وصية ميتهما أحق وأصدق من شهادتهما بما كانا شهدا به، وأنهما ما اعتديا عليهما بتهمة باطلة أو ما اعتديا الحق فيما اتهموهما به ﴿إِنَّا إِذَا لَيْنَ الظَّالِمِينَ﴾ أي ويقولان في قسمهما إنا إذا اعتدينا الحق وقلنا الباطل لداخلون في عداد الظالمين لأنفسهم بتعريضها لسخط الله تعالى وانتقامه، والظالمين لمن ائتمنه ميتهم، وظلمهما محرم عليهم.

ثم بين تعالى حكمة شرعه لهذه الشهادة وهذه الأيمان، في هذا الأمر المبني على الثقة والائتمان، فقال: ﴿ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِالشَّهَادَةِ عَلَىٰ وَجْهٍ أَوْ يَخَافُوا أَنْ تُرَدَّ أَيْمَانٌ بَعْدَ أَيْمَانِهِمْ﴾ أي ذلك الذي ذكر من تكليف المؤمن على الوصية القيام على مشهد من الناس بعد الصلاة وإقسامه تلك اليمين المغلظة أقرب الوسائل إلى أن يؤدي الشهداء الشهادة على وجهها بلا تغيير ولا تبديل، تعظيماً لله ورهبة عن عذابه ورغبة في ثوابه، أو خوفاً من الفضيحة التي تعقب استحقاقهما الإثم في الشهادة برد أيمان إلى الورثة بعد أيمانهم تكون مبطللة لها، فمن لم يمنعه خوف الله وتعظيمه أن يكذب أو يخون لضعف دينه يمنعه خوف الفضيحة على أعين الناس.

﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَسْمِعُوا اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ أي واتقوا الله أيها المؤمنون في الشهادة والأمانة وفي كل شيء واسمعوا سمع إجابة وقبول هذه الأحكام وسائر ما شرعه الله تعالى لكم، فإن لم تتقوا وتسمعوا كنتم فاسقين عن أمر الله تعالى محرومين من هدايته مستحقين لعقابه.

### إيضاح لتفسير الآيات وبلاغتها والاستنباط منها

قال الرازي بعد تفسير الآية الثانية: اتفق المفسرون على أنها في غاية الصعوبة إعراباً ونظماً وحكماً، وروى الواحدي رحمه الله في البسيط عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: هذه الآية أعضل ما في هذه السور من الأحكام اهـ.

وأورد الألوسي في روح المعاني عبارة الرازي عن المفسرين دون رواية الواحدي عن عمر، ثم نقل مثلها عن السعد التفتازاني وعن الطبرسي في الآيتين - لا الثانية فقط - وقال إن الطبرسي افتخر بما أتى فيه ولم يأت بشيء.

أقول: نحن لا يرونا ما يراه المفسرون من الصعوبة في إعراب بعض الآيات أو في حكمها لأن لهم مذاهب في النحو والفقه يزنون بها القرآن فلا يفهمونه إلا منها، والقرآن فوق النحو والفقه والمذاهب كلها، فهو أصل الأصول، ما وافقه فهو مقبول، وما خالفه فهو مردود مردول، وإنما يهمنا ما يقوله علماء الصحابة والتابعين فيه، فهو العون الأكبر لنا على فهمه، ولم يرو عن أحد منهم ما يدل على وجدان شيء من



الصعوبة في عبارة الآيتين . وما نقله الواحدي عن عمر رضي الله عنه في آية «فإن عثر على أنهما استحقا إثماً» فليس مما يؤيد ما نقل عن المفسرين من استصعابها، بل معناه أن أحكامها أشد من سائر أحكام السورة، ولعله يعني بذلك ما فيها من التضييق في رد أيمان بعد أيمان، وإظهار فضائح من كذب وخان، قال في حقيقة الأساس: عضلت على فلان - ضيقت عليه أمره وحلت بينه وبين ما يريد. ومنه النهي عن عضل النساء أي منعهن من الزواج.

ولكن أصحاب المذاهب الفقهية اضطربوا في عدة أحكام من أحكامها لمجيئها مخالفة لأقيستهم ولما عليه العمل بثبوتها في سائر الأحكام - منها حلف الشاهد اليمين، ومنها شهادة غير المسلم فيما هو خاص بالمسلمين، ومنها العمل بيمين المدعي، وقد اجتهدوا في تخريج كل مسألة من تلك المسائل على الثابت عندهم كما تراه قريباً.

حتى ادعوا في بعضها النسخ، ورووه عن بعض الصحابة بسند لم يصح، فلهذا رأينا بعد تفسير الآيتين بما يفهم من ظاهر اللفظ بالاختصار أن نفصل ما اشتملتا عليه من الفوائد والأحكام، ليظهر حتى للضعيف في علم العربية ما فيهما من إعجاز الإيجاز، وما جنته المذاهب النحوية والفقهية على كثير من العلماء، حتى قال ما قال في الآيتين أشهرهم بسعة الإطلاع أو بالدقة والذكاء.

أما دعوى النسخ فقد علم مما سلف ومما سيأتي قريباً ما عليه المحققون من أنه ليس في سورة المائدة منسوخ، وقد حرر المسألة الحافظ ابن كثير في تفسيره فقال:

«ومن الشواهد لصحة هذه القصة أيضاً ما رواه أبو جعفر بن جرير: حدثني يعقوب حدثنا هشيم قال أخبرنا زكريا عن الشعبي أن رجلاً من المسلمين حضرته الصلاة بدقوقاً قال فحضرته الوفاة ولم يجد أحداً من المسلمين يشهده على وصيته فأشهد رجلين من أهل الكتاب - قال - فقدا الكوفة فأتيا الأشعري يعني أبا موسى الأشعري رضي الله عنه فأخبراه وقدا الكوفة بتركته ووصيته، فقال الأشعري هذا أمر لم يكن بعد الذي كان على عهد رسول الله ﷺ - قال - فأحلفهما بعد العصر بالله ما خانا ولا كذبا ولا بدلا ولا كتما ولا غيرا، وأنها لو وصية الرجل وتركته، - قال - فأمضى شهادتهما. ثم رواه عن عمرو بن علي الفلاس عن أبي داود الطيالسي عن شعبة عن مغيرة الأزرق عن الشعبي أن أبا موسى قضى به. وهذان إسنادان صحيحان إلى الشعبي عن أبي موسى الأشعري. فقولاه: هذا أمر لم يكن بعد الذي كان على عهد رسول الله ﷺ الظاهر - والله أعلم - أنه إنما أراد بذلك قصة تميم وعدي بن بداء، وقد ذكروا أن إسلام تميم بن أوس الداري رضي الله عنه كان سنة تسع من



الهجرة، فعلى هذا يكون هذا الحكم متأخراً يحتاج مدعي نسخه إلى دليل فاصل في هذا المقام والله أعلم.

ثم قال الحافظ ابن كثير بعد أن أورد قول السدي في الآية الأولى:

قال عبد الله بن عباس رضي الله عنه كأنني أنظر إلى العلجين حين انتهى بهما إلى أبي موسى الأشعري في داره ففتح الصحيفة فأنكر أهل الميت وخوفوهما فأراد أبو موسى أن يستحلفهما بعد العصر، فقلت إنهما لا يباليان صلاة العصر، ولكن استحلفهما بعد صلاتهما في دينهما، فيوقف الرجلان بعد صلاتهما في دينهما فيحلفان بالله ﴿لا نشترى به ثمناً قليلاً ولو كان ذا قربى ولا نكتم شهادة الله إنا إذا لمن الآثمين﴾ أن صاحبهم بهذا أوصى وأن هذه لتركته، فيقول لهما الإمام (أي الحاكم) قبل أن يحلفا إنكما إن كتمتما أو ختتما فضحتكما في قومكما ولم تجز لكما شهادة وعاقبتكما. فإذا قال لهما ذلك فإن ﴿ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها﴾ رواه ابن جرير اهـ المراد من كلام ابن كثير. وتأمل قوله: «ولم تجز لكما شهادة» فالظاهر أنه من كلام ابن عباس رضي الله عنه وسيأتي لبحث دعوى النسخ واستشكال الفقهاء مزيد بيان قريباً.

وأما الفوائد والأحكام التي اشتملت عليها الآيتان بإيجازهما، فهناك ما يتبادر إلى الذهن منها.

١ - الحث على الوصية وتأكيدها وأمرها وعدم التهاون فيها بشواغل السفر وإن قصرت فيه الصلاة وأبيح فيه الإفطار في رمضان.

٢ - الإشهاد على الوصية في الحضر والسفر، ليكون أمرها أثبت، والرجاء في تنفيذها أقوى، وأن كثيراً من الناس ليكتبون وصيتهم ولا يشهدون أحداً عليها فيكون ذلك في بعض الأحيان سبباً لضيعاتها.

٣ - إن الأصل في الإشهاد على الوصية أن يختار الشاهدان من المؤمنين الموثوقين بعدالتهم كما ثبت في آيات أخرى أيضاً، وحكمته ظاهرة من وجوه لا حاجة إلى شرحها.

٤ - إن إشهاد غير المسلمين على الوصية جائز مشروع. فإن وجبت الوصية وجب بشرطه وإلا فهو مندوب، لأن مقصد الشارع من إثبات الوصية لا يترك البتة إذا لم يتيسر إقامته على وجه الكمال، إذ الميسور لا يسقط بالمعسور، والمقام هنا مقام إثبات الحقوق، لا مقام التعبد الذي يشترط فيه الإيمان. ولا مقام التشريف والتكريم للأديان وأهل الأديان.

٥ - إن الشهادة تشمل ما يقوله كل من الخصمين من إقرار في القضية أو إنكار، ونفي المدعي به أو إثبات.

٦ - شرعية اختيار الأوقات التي تؤثر في قلوب الشهود ومقسمي الأيمان ويرجى



أن يصدقوا ويبروا فيها كما بيناه في تعليل القسم بعد الصلاة، ومثله في ذلك اختيار المكان، وهو مشروع أيضاً. ومما ورد في السنة في ذلك ما رواه مالك وأحمد وأبو داود والنسائي وصححه وابن ماجه بسند رجاله ثقات وابن خزيمة وابن حبان والحاكم وصححوه عن جابر مرفوعاً «لا يحلف أحد عند منبري كاذباً إلا تبوأ مقعده من النار»<sup>(١)</sup> وعن أبي هريرة حديث بمعناه عند أحمد وابن ماجه. وروى النسائي بإسناد رجاله ثقات عن أبي أمامة بن ثعلبة رفعه «من حلف عند منبري هذا بيمين كاذبة يستحل بها مال امرئ مسلم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً»<sup>(٢)</sup> واستدل بالآية وبهذه الأحاديث جماهير الفقهاء على جواز التغليظ على الحالف بمكان معين تثبت حرمة شرعاً كالمسجد الحرام، وخاصة ما بين الركن ومقام إبراهيم عليه الصلاة والسلام، والمسجد النبوي وخاصة ما كان منه عند منبره ﷺ، وبالزمان كيوم الجمعة وبعد صلاة العصر، وقال بعضهم - ومنهم الحنفية - أن ما ذكر من النصوص لا يدل على ذلك. ولعله لا ينكر أحد التغليظ بما ورد فيها، وإنما الخلاف في القياس عليها أو الأخذ بفحواها.

وقال الرازي في تفسير الآية: قال الشافعي رحمه الله: الأيمان تغلظ في الدماء والطلاق والعتاق والمال إذا بلغ مئتي درهم - في الزمان والمكان، فيحلف بمكة بين الركن والمقام، وبالمدينة عند المنبر، وفي بيت المقدس عند الصخرة، وفي سائر البلدان في أشرف المساجد، وقال أبو حنيفة رحمه الله يحلف من غير أن يختص الحلف بزمان ومكان، وهذا على خلاف الآية، ولأن المقصود منه التهويل والتعظيم، ولا شك أن الذي قاله الشافعي رضي الله عنه أقوى اهـ.

هذه العبارة تشهد على نفسها بالتعصب فلا يقال إن أبا حنيفة خالف الآية إلا إذا أجاز ترك العمل بمنطوقها في هذا الموضوع نفسه.

٧ - التغليظ على الحالف بصيغة اليمين بأن يقول فيه ما يرجى أن يكون رادعاً للحالف عن الكذب كالألفاظ التي وردت في الآية، وأشد منها ما ورد في شهادة اللعان، وقد جرى على هذا أصحاب الجمعيات السياسية في الإسلام وغيره فاخترعوا أيماناً وأقساماً قد يتحامي أفسق الناس وأجرأهم على الإجرام أن يحنث بها. وقد بينا ما يجب البر به وما يجب الحنث به من الأيمان وسائر مهمات أحكامها في تفسير آية كفارتها من هذه السورة.

٨ - إن الأصل في أخبار الناس وشهاداتهم التي هي أخبار مؤكدة صادرة عن

(١) أخرجه أبو داود في الأيمان باب ٢، ومالك في الأفضية حديث ١٠، وأحمد في المسند ٣/٣٤٤.

(٢) أخرجه النسائي في القسامة باب ٣٢.



علم صحيح أن تكون مقبولة مصدقة. ولهذا شرط في حكم تحليف الشاهدين الارتياح في خبرهما، وصدر هذا الشرط بيان التي لا تدل على تحقق الوقوع، إشارة إلى أن الأصل في وقوعها أن يكون شاذاً.

٩ - إن الأصل في الناس أن يكونوا أمناء، وفي المؤتمن أن يكون أميناً، وأن يكون ما يقوله في أمر الأمانة مقبولاً. ولذلك قال «إن عثر على أنهما استحقا إثماً» فأفادت أداة الشرط أن الأصل في هذا أن لا يقع، وأنه إن وقع كان شاذاً. وأفاد فعل «عثر» المبني للمفعول إن هذا الشذوذ إن وقع فشأنه أن يطلع عليه بالمصادفة والاتفاق، لا بالبحث وتبع العثرات.

١٠ - شرعية تحليف الشهود إذا ارتاب الحكام أو الخصوم في شهادتهم، وهو الذي عليه العمل الآن في أكثر الأمم، بل تحتمه قوانينها الوضعية باطراد لكثرة ما يقع من شهادة الزور، وسيأتي بحث الفقهاء في ذلك.

١١ - ١٢ شرعية ائتمان المسلم لغير المسلم على المال وشرعية تحليف المؤتمن والعمل بيمينه.

١٣ - شرعية رد اليمين إلى من قام الدليل على ضياع حق له بيمين صار حالفها خصماً له. ومن هذا القبيل شهادة المتلاعنين وأقسامهما، فإذا شهد الرجل على امرأته بالزنا تلك الشهادة المشروعة في سورة النور المتضمنة للقسم المغلظ - ترد الشهادة مع اليمين إلى زوجة التي رماها بذلك، فإذا شهدت بالله مثل شهادته سقط عنها الحد وبرتت من التهمة في شرع الله، وبالنسبة إلى غيره من عباد الله. ومنه أيمان القسامة في الدماء، وقد اختلف الفقهاء فيمن يبدأ باليمين - المدعون ذوو القتل؟ أم المدعى عليهم ذوو المتهم بالقتل، وأياً ما كان البادؤون فإن الأيمان ترد إلى الآخرين.

١٤ - إذا احتيج إلى قيام بعض الورثة لميت بأمر يتعلق بالتركة فالذي يجب تقديمه منهم للقيام به من كان أولاهم به. ومن بلاغة الإيجاز إبهام الأولين بالقسم في الآية لاختلاف الأولوية باختلاف الأحوال والوقائع كما أشرنا إليه. فإذا تعين أصحاب الأولوية بلا نزاع فذاك وإلا فالحاكم هو الذي يقدم من يراه الأولى.

١٥ - صحة شهادة غير المسلم على المسلم والعمل بها في الجملة، وأخروا ليتصل بما نوضحه به في الفصل الآتي.

كل هذه الأحكام مفهومة من الآيتين فتأمل جمعهما لهذه المعاني الكثيرة على إيجازهما وإيضاحهما للمعنى المقصود بهما بالذات.

## فصل في حكم شهادة غير المسلمين على المسلمين

هذا بحث شرعي يجب أن نعطيه حقه من الاستقلال في الاستدلال فنقول: اعلم



أن آيات القرآن في الإشهاد والاستشهاد منها المطلق ومنها المقيد . قال تعالى في اللاتي يأتين الفاحشة من المسلمات : ﴿ فاستشهدوا عليهن أربعة منكم ﴾ [النساء : ١٤] الآية وقال تعالى في شأن المطلقات المعتدات ﴿ فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذوي عدل منكم وأقيموا الشهادة لله ذلكم يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر ﴾ [الطلاق : ٢] وقال تعالى في آية التداين ﴿ واستشهدوا شهيدين من رجالكم ، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء - ثم قال فيها - وأشهدوا إذا تبايعتم ﴾ [البقرة : ٢٨٢] ولم يقل هنا «ذوي عدل منكم» ومثله في الإطلاق قوله تعالى في الأيتام ﴿ فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم ﴾ [النساء : ٥] .

فإذا تأملنا في هذه الآيات مع آيتي المائدة اللتين نحن في صدد تفسيرهما وبحثنا عن حكمة الإطلاق والتقييد فيهن كلهن نرى أنه جل وعز اشترط في الاستشهاد أو الإشهاد في الوقائع المتعلقة بأمور المؤمنات الشخصية أن يكون الشهداء من المؤمنين ، ولم يذكر هذا القيد في الإشهاد على دفع أموال اليتامى إليهم ، ولا في الإشهاد على البيع ، والفرق بين الأحكام المالية المحضة وأحكام النساء المؤمنات جلي واضح ، وأما قوله في آية الدين وهي في الأحكام المالية ﴿ واستشهدوا شهيدين من رجالكم ﴾ فظاهر اللفظ أن المراد به الرجال المؤمنون لأنهم المخاطبون ، وهو الذي عليه الجماهير ، ويحتمل أن يكون هذا الوصف لأجل بيان تقديم صنف الرجال في الشهادة على ما يقابله من شهادة الصنفين . وإن الإضافة فيه روعي فيها الواقع أو الغالب بقريته وصف المقابل بقوله : ﴿ ممن ترضون من الشهداء ﴾ [البقرة : ٢٨٢] إذ لم يقل «من شهدائكم» أو «من رجالكم ونسائكم» ثم بقريته إطلاق الأمر بالإشهاد على الدين في الآية نفسها .

فلقائل أن يقول لو أراد الله تعالى أن يبين لنا أنه لا يجوز لنا أن نُشهد في الأعمال المالية غير المؤمنين ل جاء في كل نص من تلك النصوص بما يدل على ذلك وإن تقاربت على حد قوله في الأمور العامة : ﴿ ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ﴾ [النساء : ٨٢] وإنما يدل مجموع الآيات على أن الأصل أو الكمال في الإشهاد أن يكون الشهود من عدول المؤمنين للثقة بشهادتهم ، والاحتراز من الكذب والزور والخيانة التي يكثر وقوعها ممن لا ثقة بإيمانهم وعدالتهم ، وأن يلتزم هذا الأصل في الإشهاد على الأمور الخاصة بنساء المسلمين وبيوتهم إذ لا يحتاج فيها إلى غيرهم ، وليس من شأن سواهم أن يعرفها ، ولوجوب الاحتياط فيها ، ولذلك قال في آية الطلاق ﴿ ذلكم يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر ﴾ [الطلاق : ٢] وورود نص القرآن فيمن يقذف امرأة بأن يجلد ثمانين جلدة وأن لا تقبل له شهادة أبداً .



وبناء على هذا يقال في آية المائدة إن الله تعالى قدم إسهاد عدول المؤمنين على الوصية لأنه الأصل الذي يحصل به المقصود على الوجه الكامل، وأجاز إسهاد غيرهم في الحال التي لا يتيسر فيها ذلك، وأن الشرط في قوله «إن أنتم ضربتم في الأرض» جاء لبيان هذه الحال فمفهومه غير مراد، كقوله تعالى: ﴿ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً﴾ [النور: ٣٣] ومن يرى رأي الحنفية في عدم الاحتجاج بمفهوم الشرط ومفهوم اللقب يمكنه أن يرجح هذا القول أي ترجيح، والكلام فيما تدل عليه آيات القرآن، دون ما يدعى فيه غير ذلك من قياس أو إجماع فقهاء.

ودونك ما ورد في ذلك من علماء السلف وأئمة الفقه كما لخصه الحافظ ابن حجر في شرح البخاري - ونقله الشوكاني عنه في (نيل الأوطار) في شرح حديث ابن عباس في قصة السهمي المتقدمة الذي رواه البخاري وأبو داود<sup>(١)</sup> قال:

واستدل بهذا الحديث على جواز شهادة الكفار بناء على أن المراد بالغير في الآية الكريمة الكفار، والمعنى (منكم) أي من أهل دينكم (أو آخران من غيركم) أي من غير أهل دينكم. وبذلك قال أبو حنيفة ومن تبعه. وتعقب بأنه لا يقول بظاهاها فلا يجيز شهادة الكفار على المسلمين وإنما يجيز شهادة بعض الكفار على بعض. وأجيب بأن الآية دلت بمنطوقها على قبول شهادة الكافر على المسلم، وبإيمانها على قبول شهادة الكافر على الكافر بطريق الأولى. ثم دل الدليل على أن شهادة الكافر على المسلم غير مقبولة، فبقيت شهادة الكافر على الكافر على حالها. وهذا الجواب على التعقب في غير محله لأن التعقب هو باعتبار ما يقوله أبو حنيفة لا باعتبار استدلاله.

وخص جماعة القبول بأهل الكتاب وبالوصية وبفقد المسلم حينئذ، ومنهم ابن عباس وأبو موسى الأشعري وسعيد بن المسيب وشريح وابن سيرين والأوزاعي والثوري وأبو عبيدة وأحمد وأخذوا بظاهر الآية وحديث الباب، فإن سياقه مطابق لظاهر الآية.

(١) رواه البخاري في آخر كتاب الوصايا من طريق محمد بن أبي القاسم عن عبد الملك بن سعيد بن جبير عن ابن عباس معبراً عن سماعه بقوله: وقال لي علي بن عبد الله: حدثنا يحيى بن آدم الخ قال الحافظ في الفتح: إنه يعبر بقوله: «وقال لي» في الأحاديث التي سمعها لكن حيث يكون في إسنادها عنده نظر أو حيث تكون موقوفة. وقال في محمد بن أبي القاسم: وثقه يحيى بن معين وأبو حاتم وتوقف فيه البخاري مع كونه روى حديثه هذا هنا فروى النسفي عن البخاري قال لا أعرف محمد بن أبي القاسم هذا كما ينبغي. ثم قال الحافظ عند ذكر تميم الداري أحد أصحاب الواقعة: وذلك قبل أن يسلم وعلى هذا فهو من مرسل الصحابي لأن ابن عباس لم يحضر هذه القصة اهـ. وقد علم بهذا محل النظر عنده فيه، وهو لا ينافي صحته. ورواه أبو داود من هذه الطريق أيضاً. وصرح البخاري بأنه لم يرو من غيرها.



وقيل المراد بالغير غير العشيرة والمعنى منكم أي من عشيرتكم أو آخران من غيركم أي من غير عشيرتكم وهو قول الحسن البصري . واستدل له النحاس بأن لفظ آخر لا بد أن يشارك الذي قبله في الصفة حتى لا يسوغ أن يقول مررت برجل كريم ولثيم آخر، فعلى هذا فقد وصف الاثنان بالعدالة فتعين أن يكون الآخران كذلك . وتعقب بأن هذا وإن ساغ في الآية لكن الحديث دل على خلاف ذلك والصحابي إذا حكى سبب النزول كان ذلك في حكم الحديث المرفوع - اتفاقاً - وأيضاً ف فيما قال رد المختلف فيه بالمختلف فيه، لأن اتصاف الكافر بالعدالة مختلف فيه وهو فرع قبول شهادته، فمن قبلها وصفه بها ومن لا فلا .

واعترض أبو حيان على المثال الذي ذكره النحاس بأنه غير مطابق، فلو قلت جاءني رجل مسلم وآخر كافر صح، بخلاف ما لو قلت جاءني رجل مسلم وكافر آخر، والآية من قبيل الأول لا الثاني، لأن قوله آخران من جنس قوله اثنان لأن كلا منهما صفة رجلان فكأنه قال فرجلان اثنان ورجلان آخران .

«وذهب جماعة من الأئمة إلى أن هذه الآية منسوخة بقوله تعالى : ﴿ممن ترضون من الشهداء﴾ [البقرة: ٢٨٢] واحتجوا بالإجماع على رد شهادة الفاسق، والكافر شر من الفاسق . وأجاب الأولون أن النسخ لا يثبت بالاحتمال، وأن الجمع بين الدليلين أولى من إلغاء أحدهما، وبأن سورة المائدة من آخر ما نزل من القرآن، حتى صح عن ابن عباس وعائشة وعمرو بن شرجيل وجمع من السلف أن سورة المائدة محكمة .

وعن ابن عباس أن الآية نزلت فيمن مات مسافراً وليس عنده أحد من المسلمين فإن اتهم استحلها أخرجه الطبري بإسناد رجاله ثقات، وأنكر أحمد على من قال إن هذه الآية منسوخة، وقد صح عن أبي موسى الأشعري أنه عمل بذلك بعد النبي ﷺ (وساق الحافظ الحديث وقال إن حكمه لم ينكره أحد من الصحابة فكان حجة وذكر رد الطبري والرازي لقول من قال إنها في الأقارب والأجانب وقد تقدم ذلك كله ثم قال).

«وذهب الكرابيسي والطبري وآخرون إلى أن المراد بالشهادة في الآية اليمين، قالوا وقد سمى الله اليمين شهادة في آية اللعان، وأيدوا ذلك بالإجماع على أن الشاهد لا يلزمه أن يقول أشهد بالله؛ وأن الشاهد لا يمين عليه إنه شهد بالحق، قالوا فالمراد بالشهادة اليمين لقوله : ﴿فيقسمان بالله﴾ أي يحلفان فإن عُرف أنهما حلفا على الإثم رجعت اليمين على الأولياء . وتعقب بأن اليمين لا يشترط فيه عدد ولا عدالة بخلاف الشهادة، وقد اشترط في هذه القصة فقوي حملها على أنها شهادة .

«وأما اعتلال من اعتل في ردها بأن الآية تخالف القياس والأصول لما فيها من



قبول شهادة الكافر وحبس الشاهد وتحليفه، وشهادة المدعي لنفسه، واستحقاقه بمجرد اليمين، فقد أجاب من قال به بأنه حكم بنفسه مستغن عن نظيره، وقد قبلت شهادة الكافر في بعض المواضع كما في الطب، وليس المراد بالحبس السجن وإنما المراد الإمساك لليمين ليحلف بعد الصلاة. وأما تحليف الشاهد فهو مخصوص بهذه الصورة عند قيام الريبة. وأما شهادة المدعي لنفسه واستحقاقه بمجرد اليمين فإن الآية تضمنت نقل الأيمان إليهم عند ظهور اللوث بخيانة الوصيين، فيشرع لهما أن يحلفا ويستحقا، كما يشرع لمدعي القسامة أن يحلف ويستحق، فليس هو من شهادة المدعي لنفسه بل من باب الحكم له بيمينه القائمة مقام الشهادة لقوة جانبه. وأي فرق بين ظهور اللوث في صحة الدعوى بالدم وظهوره في صحة الدعوى بالمال؟ وحكى الطبري أن بعضهم قال المراد بقوله: ﴿اثنان ذوا عدل منكم﴾ الوصيان قال والمراد بقوله: ﴿شهادة بينكم﴾ معنى الحضور لما يوصيهما به الوصي. ثم زيف ذلك اهـ.

قال الشوكاني بعد نقل ما تقدم عن الفتح: وهذا الحكم يختص بالكافر الذمي، وأما الكافر الذي ليس بذمي فقد حكى في البحر الإجماع على عدم قبول شهادته على المسلم مطلقاً. اهـ وأقول: ما أورده الشوكاني من دعوى صاحب البحر من أئمة الزيدية الإجماع على عدم قبول شهادة الكافر غير الذمي مطلقاً مردود بما نقله ابن جرير واختار أن «غيركم» يدخل المجوس وعبدة الأوثان وأهل كل دين.

سعة أحكام الكتاب والسنة وتضييق الفقهاء:

وبقي هنا بحث مهم وهو أن أحكام القرآن في هذه المسألة وفي غيرها أوسع مما جرى عليه الفقهاء، وكذلك أحكام السنة، وكل ما في الفقه من التشديد والتقيد فهو من اجتهاد الفقهاء، ولا سيما المصنفين منهم الذين جاءوا بعد الصحابة والتابعين. وأولى الأحكام الاجتهادية بالنظر والاعتبار ما اتفق عليه كبار المجتهدين، وجرى عليه عمل حكام العصور الأولى من المسلمين، ومنه عدم قبول شهادة الكافر على المسلم في القضايا الشخصية والمدنية والجنائية على حد سواء، فما سبب ذلك؟ ولماذا لما يأخذوا بظاهر آية المائدة - وهي من آخر ما نزل من القرآن - فيعدوها شارعة لقبول شهادة غير المسلم عند الحاجة مطلقاً، أو في غير ما ورد النص بإشهاد المسلمين العدول عليه لحكمة تقتضي ذلك كما تقدم آنفاً في بيان المقابلة بين آيات الشهادة؟ أوليس الغرض من الشهادة أن تكون بينة يعرف بها الحق، وقد يتوقف بيانه على شهادة شهداء من غير المسلمين يثق الحاكم بصدقهم وصحة شهادتهم؟

الجواب عن هذا السؤال يعلم بالنظر فيما استدلوا به على منع شهادة الكافر وبمعرفة حال المسلمين مع الكفار في عصر التنزيل وعصر وضع الفقه والتصنيف فيه وعمل الحكام باجتهادهم ثم بأقوال علمائه.



فأما الاستدلال فقد علم مما تقدم أن له من القرآن مأخذين الأول: جعل قوله تعالى: ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾ مقيداً للإطلاق في قوله تعالى: ﴿وأشهدوا إذا تبايعتم﴾ وفي هذا الاستدلال أبحاث أحدها: أنه من مسائل الأصول التي اختلف فيها المتفقون على منع شهادة غير المسلم على المسلم، وقد اتفقوا على أن المطلق والمقيد إذا اختلفا في السبب والحكم لا يحمل أحدهما على الآخر، وإذا اتفقا فالخلاف في عدم الحمل ضعيف والجمهور على الحمل، وأما إذا اختلفا في السبب دون الحكم كمسائل الإشهاد على النساء واليتامى والبيع والوصية وكذا عتق في كفارات القتل والظهار واليمين، فالخلاف في الحمل وعدمه قوي والأقوال فيه متعددة فلم اتفق المختلفون فيها على منع شهادة غير المسلم مطلقاً أو فيما عدا الوصية أو الطب؟

ثانيها: أن الإشهاد الاختياري غير الشهادة، فالأمر باختيار أفضل الناس إيماناً وعدالة للإشهاد لا يستلزم عدم الاعتداد بشهادة من دونهم في الفضيلة. فإن الشهادة بينة، والبينة كل ما يتبين به الحق كما يدل عليه استعمال الكتاب والسنة، وقد أطال العلامة ابن القيم في إثبات هذا وإيضاحه في كتابه (أعلام الموقعين).

ثالثها: إن قوله تعالى: ﴿ممن ترضون من الشهداء﴾ فيه توسعة عظيمة في الإشهاد، ونحن إلى التوسعة في الشهادة نفسها أحوج، فإن كثيراً من الجنايات والعقود والإقرار قد تقع من بعض المسلمين على مرأى ومسمع من غيرهم، وقد يكون هؤلاء الذين سمعوا ورأوا من أهل الصدق والإمانة، لأن دينهم يحرم الكذب والخيانة، فلماذا نضيع أمثال هذه الحقوق التي يمكن إثباتها بشهادتهم إذا تجرأ الذين أنكروها على اليمين كما تجرؤوا على الكذب بالإنكار؟

المأخذ الثاني: إن الله تعالى قد أمرنا أن نشهد ذوي عدل منا معشر المؤمنين وعلّة ذلك بديهية وهي أن المؤمن العدل؛ يتحرى الصدق الذي يثبت به الحق، ونحن نشترط في قبول الشهادة الأمرين، ونرى أن غير المؤمن المسلم لا يكون صادقاً عدلاً، وإذا كان فقد العدالة يوجب رد الشهادة عندنا ففقد الإيمان أولى بذلك.

وفي هذا الاستدلال نظر من وجهين أحدهما: أن الإيمان بالله وبشرع له يحرم الكذب كاف لتحقيق المقصد الذي تتوخونه من الشهادة. وهذا مما يوجد في غير الإسلام من الملل. وقولكم إن غير المسلم لا يكون صادقاً ولا عدلاً لا دليل عليه من النقل، ولا من سيرة البشر المعلومة بالاختبار والعقل.

أما النقل فقد جاء على خلافه فإن الله تعالى يقول: ﴿ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾ [الأعراف: ١٥٩] فإن حمل هذا على من كان قبل بعثة نبينا أو على



من آمن به فلا يمكن أن يحمل عليهم قوله تعالى: ﴿ومن أهل الكتاب من أن تأمنه بقنطار يؤده إليك﴾ [آل عمران: ٧٥] فهذه شهادة لهم بالأمانة، وقد استشهد الرسول ﷺ بعض اليهود على آية الرجم في التوراة فاعترف بها بعضهم لما أقسم عليه بالله الذي أنزل التوراة على موسى (راجع ج ٦ من التفسير) وقد بينا في التفسير مراراً عدل القرآن ودقته في الحكم بالفساد على الأمم إذ يحكم على الأكثر أو يستثنى بعد إطلاق الحكم العام. وما روي من قبول النبي ﷺ ثم أبي موسى الأشعري ﷺ لشهادتهم في الوصية عملاً بالقرآن مبني على أن الأصل في خبر الإنسان الصدق وإن كان كافراً، وأنه لا يعدل عن هذا الأصل إلا عند وجود التهمة، وعليه جمهور السلف، وهو يستلزم إثبات عدالتهم كما تقدم عن الحافظ ابن حجر وبهذا يسقط قياس الكافر على الفاسق، وقد قبل المحدثون رواية المبتدع الذي يحرم الكذب مطلقاً أو فيما عدا تأييد بدعته.

وأما سيرة البشر المعلومة بنقل المؤرخين وبسنن الله في أخلاق البشر وطباعهم التي هي القانون العقلي لمن يريد الحكم الصحيح عليهم - فهي مؤيدة لحكم القرآن العادل على المشركين والكفار من العرب والحجم بمثل قوله: ﴿وما وجدنا لأكثرهم من عهد وإن وجدنا أكثرهم لفاسقين﴾ [الأعراف: ١٠٢] وقوله في عدة آيات ﴿ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾ [الأنعام: ٣٧] - ﴿ولكن أكثرهم لا يشكرون﴾ [يونس: ٦٠] - ﴿ولكن أكثرهم يجهلون﴾ [الأنعام: ١١١] - ﴿ولكن أكثرهم للحق كارهون﴾ [المؤمنون: ٧٠] - ﴿وأكثرهم فاسقون﴾ [التوبة: ٨] - ﴿أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون﴾ [الفرقان: ٤٤] ومثل هذا كثير. وهو خاص بأحوال الأمم في طور الفساد وضعف الدين والأخلاق، الذي كان عليه جميع أهل الملل عند ظهور الإسلام، فنتقل إذاً إلى بيان المسألة الثانية التي نراها هي السبب الاجتماعي الحقيقي لعدم قبول شهادة غير المسلم فنقول:

### حال المسلمين مع غيرهم في العصر الأول:

إن حالة الأمم الاجتماعية والسياسية والأدبية لها شأن كبير في تطبيق الأحكام على الوقائع وهو ما يسميه علماء الأصول «تحقيق المناط» ومن عرف التاريخ وفقه قواعد علم الاجتماع منه فإنه هو الذي يفقه «بب إعراض الفقهاء والحكام عن قبول شهادة غير المسلمين عليهم». وأحق ما يجب فقهاء من تلك القواعد أربع ينبغي التأمل فيها بعين العقل والإنصاف.

أحدها: ما كان عليه المسلمون في القرون الأولى للإسلام من الاستمساك بعروة الحق، وإقامة ميزان العدل، وعدم المحاباة والتفرقة في ذلك بين مؤمن وكافر، وقريب وبعيد، وصديق وعدو.



ثانيها: ما كانت عليه جميع الأمم التي فتحوا بلادها، وأقاموا شريعتهم فيها، من ضعف وازع الدين، وفساد الأخلاق والآداب، وقد قرر ذلك مؤرخو الإفرنج وغيرهم وجعلوه أول الأسباب الاجتماعية لسرعة الفتح الإسلامي في الخافقين.

ثالثها: ما جرى عليه الفاتحون من المسلمين من المبالغة في التوسعة على أهل ذمتهم في الاستقلال الديني والمدني، إذ كانوا يسمحون لهم بأن يتحاكموا إلى رؤسائهم في الأمور الشخصية وغيرها - فكان من المعقول مع هذا أن لا يشهدوهم على قضايا أنفسهم الخاصة، وإن يمنعهم نظرهم إلى ما بينهما من التفاوت في الأحوال الدينية والأدبية التي أشرنا إليها آنفاً من قبول شهادتهم على أنفسهم، مع عدم ثقتهم بتدينهم وعدالتهم.

رابعها: تأثير عزة السلطان وعهد الفتح الذي كانت الأحكام فيه أشبه بما يسمونه الآن بالأحكام العسكرية. واعتبر ذلك بأحكام دول الإفرنج في أيام الحرب، بل في المستعمرات التي طال عليها عهد الفتح أو ما يشبه الفتح، يتبين لك أن أشد أحكام فقهاء المسلمين وحكامهم على غيرهم هي أقرب إلى العدل والرحمة من أحكام أرقى أمم المدينة من دونهم.

وقد علم من حال البشر أن الغالب قلما يرى شيئاً من فضائل المغلوب وإن كثرت، فكيف يرجى أن يرى قليلها الضئيل الخفي؟ والجماعات الكبيرة والصغيرة كالأفراد في نظر كل إلى نفسه وإلى أبناء جنسه بعين الرضا وإلى مخالفه بعين السخط. مثال ذلك أن امرأة من فضليات نساء سويسرة ديناً وأدباً وعلماً راقبت أحوال الأستاذ الإمام وسيرته مدة طويلة إذ كان يختلف إلى مدرسة (جنيف) لتلقي آداب اللغة الفرنسية، وكلمته مراراً في مسائل من علم الأخلاق والتربية - وكانت بارعة ومصنفة فيهما - فأعجبها رأيه، كما أعجبها فضله وهديه، ثم قالت له بعد ذلك: إنني لم أكن أظن قبل إن عرفتك إن القداسة توجد في غير المسيحيين.

فمن تأمل ما ذكر تجلت له الأسباب المعنوية والاجتماعية التي صدت الحكام والفقهاء عن قبول شهادة غير المسلم على المسلم. وتعجب من سعة أحكام القرآن، التي يتوهم الجاهلون أنها ضد ما هي عليه من الإطلاق وموافقته كل زمان ومكان، فتراهم ينسبون إلى القرآن كل ما ينكرونه على المسلمين من آرائهم وأعمالهم وأحكامهم بالحق أو بالباطل، ولو كان المسلمون عاملين بالقرآن كما يجب لما أنكر عليهم أحد، بل لا تبعهم الناس في هديهم، كما اتبعوا سلفهم من قبلهم، بل لكانوا أشد اتباعاً لهم، بما يظهر لهم من موافقة هدايته لهذا الزمان كغيره، وكونها أرقى من كل ما وصل إليه البشر من نظام وأحكام، وهذا من أجل معجزاته التي تتجدد بتجدد الأزمان.



## إعراب الآية الثانية الذي اضطرب فيه النحاة

قد تبين مما فصلناه أن الذين عدوا الآيتين في غاية الصعوبة لمخالفة مذاهبهم لهما مخطئون، وأن الواجب رد المذاهب إليهما لا تأويلهما لتوافقا المذاهب، وأما الذين استشكلوا إعراب جملة من الآية الثانية، وعدوا لأجلها الآية أو الآيات في غاية الصعوبة - فإنما أوقعهم في ذلك احتمال التركيب لعدة وجوه من الإعراب، بما فيه من تعدد القراءات، مع اعتيادهم تقديم الإعراب على المعنى وجعله هو المبين له، وقد استحسننا بعد إيضاح تفسير الآيات بما تقدم إن نذكر ملخص ما قيل في إعراب تلك الجملة نقلاً عن (روح البيان) الذي يلتزم تحقيق المباحث النحوية في جميع الآيات، عسى أن يستغني القارئ به عن مراجعة تفسير آخر. ونبدأ بجواب الشرط لأنه مبدأ ما استشكلوه من الإعراب. قال المؤلف رحمه الله تعالى:

فآخران: أي فرجلان آخران وهو مبتدأ خبره قوله تعالى: ﴿يقومان مقامهما﴾ والفاء جزائية وهي إحدى مسوغات الابتداء بالنكرة ولا محذور في الفصل بالخبر بين المبتدأ وصفته وهو قوله سبحانه ﴿من الذين استحق عليهما الأوليان﴾ وقيل هو خبر مبتدأ محذوف أي فالشاهدان آخران، وجملة يقومان صفة والجار والمجرور صفة أخرى. وجوز أبو البقاء أن يكون حالاً من ضمير يقومان، وقيل هو فاعل فعل محذوف أي: فليشهد آخران. وما بعده صفة له. وقيل مبتدأ خبره الجار والمجرور والجملة الفعلية صفة وضمير «مقامهما» في جميع هذه الأوجه مستحق للذين استحقا، وليس المراد بمقامهما مقام أداء الشهادة التي تولياها ولم يؤديها كما هي بل هو مقام الحبس والتحليف. واستحق بالبناء للفاعل على قراءة عاصم في رواية حفص عنه وبها قرأ علي كرم الله تعالى وجهه وابن عباس وأبي رضي الله تعالى عنهم، وفاعله «الأوليان» والمراد من الموصول أهل الميت، ومن الأوليين الأقربان إليه الوارثان له الأحقان بالشهادة لقربهما وإطلاعهما، وهما في الحقيقة الآخران القائمان مقام للذين استحقا إثماً، إلا أنه أقيم المظهر مقام ضميرهما للتنبية على وصفهما بهذا الوصف، ومفعول استحق محذوف واختلفوا في تقديره فقدرة الزمخشري أن يجردوهما للقيام بالشهادة ليظهروا بهما كذب الكاذبين، وقدرة أبو البقاء وصيتهما. وقدرة ابن عطية مالهم وتركتهم.

وقال الإمام: إن المراد بالأوليان الوصيان اللذان ظهرت خيانتهمما وسبب أولويتهمما أن الميت عينهما للوصية. فمعنى «استحق عليهم الأوليان» خان في مالهم وجنى عليهم الوصيان اللذان عثر على خيانتهمما، وعلى هذا لا ضرورة إلى القول بحذف المفعول، وقرأ الجمهور «استحق عليهم الأوليان» ببناء استحق للمفعول



واختلفوا في مرجع ضميره والأكثر أن الإثم والمراد من الموصول الورثة لأن استحقاق الإثم عليهم كناية عن الجنابة عليهم، ولا شك أن الذين جُني عليهم وارتكب الذنب بالقياس إليهم هم الورثة، وقيل إنه الإيضاء، وقيل الوصية لتأويلها بما ذكر وقيل المال. وقيل إن الفعل مسند إلى الجار والمجرور، وكذا اختلفوا في توجيه رفع الأوليان فقيل إنه مبتدأ خبره آخران: أي الأوليان بأمر الميت آخران، وقيل بالعكس، واعتراض بأن فيه الإخبار عن النكرة بالمعرفة وهو ما اتفق على منعه في مثله، وقيل خبر مبتدأ مقدر أي هما الآخران على الاستئناف البياني، وقيل بدل من آخران، وقيل عطف بيان عليه، ويلزمه عدم اتفاق البيان والمبين في التعريف والتنكير مع أنهم شرطوه فيه حتى من جوز تنكيره.

نعم نقل عن نزر عدم الاشتراط، وقيل هو بدل من فاعل يقومان وكون المبدل منه في حكم الطرح ليس من كل الوجوه حتى يلزم خلو تلك الجملة الواقعة خبراً أو صفة عن الضمير على أنه لو طرح وقام هذا مقامه كان من وضع الظاهر موضع الضمير فيكون رابطاً، وقيل هو صفة آخران، وفيه وصف النكرة بالمعرفة والأخفش أجازه هنا لأن النكرة بالوصف قربت من المعرفة، قيل وهذا على عكس:

\* ولقد أمر على اللثيم يسبني<sup>(١)</sup> \*

فإنه يؤول فيه المعرفة بالنكرة. وهذا أول فيه النكرة بالمعرفة أو جعلت في حكمها للوصف، ويمكن - كما قال بعض المحققين - أن يكون منه بأن يجعل الأوليان لعدم تعيينهما كالنكرة، وعن أبي علي الفارسي أنه نائب فاعل «استحق» والمراد على هذا استحق عليهم انتداب الأوليين منهم للشهادة كما قال الزمخشري، أو إثم الأوليين كما قيل. وهو تشية الأولى قلبت ألفه ياء عندها، وفي على في «عليهم» أوجه: الأول أنها على بابها، والثاني أنها بمعنى في، والثالث أنها بمعنى من. وفسر استحق بطلب الحق وبحق وغلب. وقرأ يعقوب وخلف وحمزة وعاصم في رواية أبي بكر عنه «استحق عليهم الأوليين» ببناء استحق للمفعول والأولين جمع أول المقابل للآخر وهو مجرور على أنه صفة الذين أو بدل منه أو من ضمير عليهم أو منصوب على المدح. ومعنى الأولية التقدم على الأجانب في الشهادة وقيل التقدم في الذكر

(١) عجزه:

فمضيت ثُمْتُ قَلْتُ لا يعنيني

والبيت من الكامل، وهو لرجل من سلول في الدرر ٧٨/١، والكتاب ٢٤/٣، ولشمر بن عمرو الحنفي في الأصمعيات ص ١٢٦، ولعميرة بن جابر الحنفي في حماسة البحرني ص ١٧١، وبلا نسبة في الأزهية ص ٢٦٣، والأضداد ص ١٣٢، وأمالي ابن الحاجب ص ٦٣١، والخصائص ٣٣٨/٢، ٣/٣٣٠، وشرح ابن عقيل ص ٤٧٥، ولسان العرب (ثمم)، (مني) وهمع الهوامع ٩/١، ١٤٠/٢.



لدخولهم في ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ وقرأ الحسن «الأولان» بالرفع وهو كما قدمنا في الأوليان، وقرىء «الأولين» بالثنية والنصب، وقرأ ابن سيرين «الأولين» بياءين تشنية أولى منصوباً وقرأ «الأولين» بسكون الواو وفتح اللام جمع أولى كأولين وإعراب ذلك ظاهر.

﴿يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّمَهُ الْغَيْبُ﴾  
 (١٠٩) إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُخَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ خَلَقْنَا مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَصْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿١١٠﴾ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرُسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَأَشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿١١١﴾ إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ أَتَقْوُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿١١٢﴾ قَالُوا نُرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا وَنَطْمِئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَنْ قَدْ صَدَقْتُنَا وَتَكُونُ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴿١١٣﴾ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوْلَانَا وَإِخْرَانًا وَمَائِدَةً مِنْكَ وَارزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّزُقِينَ ﴿١١٤﴾ قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدَ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ ﴿١١٥﴾ ﴿

بيننا في أول تفسير الآيتين ٩٠ و ٩١ من هذه السورة وجه الاتصال والترتيب بين مجموع آياتها وطوائفها من أولها إلى هذا السياق الأخير منها وهو يتعلق بمحاجة أهل الكتاب عامة، والنصارى منهم خاصة، وفيه ذكر المعاد والحساب والجزاء الذي ينتهي إليه أمر المختلفين في الدين، وأمر المؤمنين المخاطبين بالأحكام التي سبق بيانها، وهذا هو وجه المناسبة والاتصال بين هذه الآيات وما بها مباشرة من آيات الأحكام، ويرى بعض المفسرين أن كلمة (يوم) في أولها من متعلقات الآية أو الجملة التي قبلها كما ترى فيما يلي:

﴿يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ﴾ قيل إن هذا متعلق بالفعل من آخر جملة مما قبله، والتقدير: والله لا يهدي القوم الفاسقين إلى طريق النجاة يوم يجمع الرسل في الآخرة ويسألهم عن تبليغ الرسالة وما أجابتهم به أقوامهم - أو لا يهديهم يومئذ طريقاً إلا طريق جهنم، وقيل إنه متعلق بقوله: «واتقوا الله» أو بقوله: «واسمعوا» أي واتقوا عقاب الله يوم جمعه الرسل، - أو - واسمعوا يوم يجمع الله الرسل، أي خبره وما يكون فيه.

وذهب آخرون إلى أن الآية منقطعة عما قبلها - والمعنى: يوم يجمع الله الرسل ويسألهم يكون من الأحوال ما لا يفي ببيانه مقال - أو المعنى واذكر أيها الرسول يرم



يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبتهم، وهذا التقدير أظهر وله في التنزيل نظائر. والمراد من السؤال توبيخ أممهم، وإقامة الحجة على الكافرين منهم، والمعنى أي إجابة أجبتهم؟ إجابة إيمان وإقرار، أم إجابة كفر واستكبار؟ فهو سؤال عن نوع الإجابة لا عن الجواب ماذا كان، وإلا لقرن بالباء، وقيل الباء محذوفة والتقدير بماذا أجبتهم. وهذا السؤال للرسل من قبيل سؤال الموءودة في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ \* بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾ [التكوير: ٨، ٩] في أن كلا منهما وجه إلى الشاهد دون المتهم لما ذكر آنفاً من الحكمة، وهو يكون في بعض مواقف القيامة ويشهدون على الأمم بعد التفويض الآتي أو عقب سؤال غير هذا، ويسأل الله تعالى الأمم في موقف آخر أو في وقت آخر. كما هو شأن قضاة التحقيق في سؤال الخصم والشهود، لتحقيق شرائط الحكم الصحيح كما هو المعهود، قال تعالى: ﴿فَلِنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلِنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ \* فَلْنَقْصَنَّ عَلَيْهِمْ بِعَلْمٍ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ﴾ [الأعراف: ٦، ٧].

ولما كان تعالى يسأل كلا من الفريقين عما هو أعلم به منه، وكان الرسل عليهم الصلاة والسلام على علم يقيني بذلك - يكون جوابهم في أول العهد بالسؤال التبرؤ من العلم وتفويضه إلى الله تعالى - إما لنقصان علمهم بالنسبة إلى علمه تعالى كما نقل عن ابن عباس، وإما لما يفاجئهم من فزع ذلك اليوم أو هوله أو ذهوله كما نقل عن الحسن ومجاهد والسدي. وذلك قوله تعالى:

﴿قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّمَهُ الْقُيُوبَ﴾ جاء الجواب متصلاً كسائر ما يأتي من أقوال المراجعة على طريقة الاستئناف البياني، وعبر بالماضي عن المستقبل لتحقيق وقوعه حتى كأنه وقع، قال ابن عباس: يقولون للرب: لا علم لنا إلا علم أنت أعلم به منا. يعني أنه ليس بنفي لعلمهم بإطلاق وإنما هو نفي لعلم الإحاطة الذي هو خاص بالخلاق العليم، إذ الرسل كانوا يعلمون ظاهر ما أجيبوا به من مخاطبتهم ولا يعلمون بواطنهم، ولا حال من لم يروه من أممهم، إلا ما يوحيه تعالى إليهم من ذلك وهو قليل من كثير، ولذلك قرنوا نفي العلم عنهم بإثبات المبالغة في علم الغيب له تعالى، فإن صيغة علام معناها كثير العلم أي بكثير المعلومات، وإلا فعلمه واحد محيط بكل شيء إحاطة كاملة، ولا يوصف تعالى بالعلامة، ولعله لما فيه من تاء التأنيث. قال تعالى لنوح عليه السلام لما سأل ربه أن ينجي ولده من الطوفان ﴿فَلَا تَسْأَلُنَّ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [هود: ٤٦] وقال لخاتم رسله عليه الصلاة والسلام ﴿وَمَنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمَنْ أَهْلُ الْمَدِينَةِ مُرَدُّوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾ [التوبة: ١٠١].

وقال الفخر الرازي ما معناه: أن الرسل أرادوا إنه لم يكن لهم من حقيقة حال أممهم إلا الظن الذي هو ظاهر حالهم لا العلم القطعي الذي يتوقف على معرفة الظاهر



والباطن بدليل ما ورد في الحديث من الحكم بالظاهر قال: «فالأنبياء قالوا: لا علم لنا البتة بأحوالهم إنما الحاصل عندنا من أحوالهم هو الظن، والظن كان معتبراً في الدنيا لأن الأحكام في الدنيا كانت مبنية على الظن، وأما الآخرة فلا التفات فيها إلى الظن لأن الأحكام في الآخرة مبنية على حقائق الأشياء وبواطن الأمور. فلهذا السبب قالوا: «لا علم لنا إلا ما علمتنا» ولم يذكروا البتة ما معهم من الظن لأن الظن لا عبرة به في القيامة. اهـ.

ونقول: إن هذا رأي ضعيف وإن بني على اصطلاح أهل الكلام والأصول في تفسير الظن والعلم، والصواب ما بيناه قبله. وذلك أن الرسل يعلمون كثيراً من الحقائق علماً يقينياً، كاستكبار المجرمين عن إجابة دعوتهم وإصرارهم على كفرهم. ومن علمهم بذلك ما شهد به التنزيل إذ أخبرهم الله أن أولئك المعاندين لا يؤمنون ولو جاءتهم كل آية، وأنه قد ختم على قلوبهم وحق القول عليهم، ومنهم من يكشف النبي بحالهم ويمثلون له في النار، كما كان يعلم أن بعض المؤمنين صادقون في إيمانهم وبشرهم بالجنة، وأن بعضهم ضعفاء الإيمان ولكن إيمانهم صحيح مقبول عند الله تعالى والعلم بالظاهر يقبل في شهادتهم على الجاحدين إذ لا عبرة بالإيمان في الباطن مع الجحود في الظاهر بل هو أشد الكفر. وقد أخبرنا الله تعالى أنهم يشهدون على أممهم، فلو كان كل ما يعرفون من أحوال أممهم ظناً لا عبرة به في القيامة، لما كان لشهادتهم فائدة ﴿فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً﴾ [النساء: ٤١].

ذكر الله سؤال الرسل وجوابهم بالإجمال بين بالتفصيل سؤال واحد منهم عن التبليغ وجوابه عن السؤال لإقامة الحجة على من يدعون اتباعه وهم الذين حاجتهم هذه السورة فيما يقولون في رسولهم أوسع الاحتجاج، وأقامت عليهم البرهان في إثر البرهان، وقدم عز وجل على هذا السؤال والجواب ما خاطب به هذا الرسول من بيان نعمته عليه وآياته له التي كانت منشأ افتتان الناس به فقال:

﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا﴾ قال البيضاوي في قوله تعالى: «إذ قال»: بدل من «يوم يجمع» وهو على طريقة ﴿ونادى أصحاب الجنة﴾ [الأعراف: ٤٤] - أي في التعبير عن المستقبل بالماضي - والمعنى أنه تعالى يوبخ الكفرة يومئذ بسؤال الرسل عن إجاباتهم وتعدد ما ظهر عليهم من الآيات، فكذبتهم طائفة وسموهم سحرة، وغلا آخرون واتخذوهم آلهة. أو نصب بإضمار «أذكر» اهـ.

والنعمة تستعمل مصدرًا واسماً لما حصل بالمصدر، والمفرد المضاف يفيد



التعدد. والمعنى: اذكر إنعامي عليك وعلى والدتك وقت تأييدي إياك بروح القدس الخ أو أذكر نعمي حال كونها واقعة عليك وعلى والدتك إذ أيدتك أي قويتك شيئاً فشيئاً بروح القدس الذي تقوم به حجتك، وتبراً من تهمة الفاحشة والدتك، حال كونك تكلم الناس في المهد بما يبرئها من قول الأثمين الذين أنكروا عليها، أن يكون لها غلام من غير زوج يكون أباً له - وكهلاً حين بعثت فيهم رسولاً تقيم عليهم الحجة، بما ضلوا به عن المحجة. فكلامه في المهد هو قوله: ﴿إني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبياً﴾ [مريم: ٣٠] الخ ما ذكره في سورة مريم.

وروح القدس هو ملك الوحي الذي يؤيد الله به الرسل بالتعليم الإلهي والتثبيت في المواطن التي من شأن البشر أن يضعفوا فيها، قال تعالى في شأن القرآن: ﴿قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا وهدى وبشرى للمسلمين﴾ [النحل: ١٠٢]. وقد تقدم في موضعين من سورة البقرة، وقال تعالى: ﴿إذ يوحي ربك إلى الملائكة أني معكم فثبتوا الذين آمنوا﴾ [الأنفال: ١٢].

﴿وَإِذْ عَلَّمْنَاكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالزُّرْنََةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ أي ونعمتي عليك إذ علمتك قراءة الكتاب أي ما يكتب - أو الكتابة بالقلم - أي وفقتك لتعلمها، والحكمة وهي العلم الصحيح الذي يبعث الإرادة إلى العمل النافع بما فيه من الإقناع والعبرة والبصيرة وفقه الأحكام، والتوراة - وهي الشريعة الموسوية، والإنجيل - وهو ما أوحاه تعالى إليه من الحكم والأحكام، والبشارة بخاتم الرسل عليهم الصلاة والسلام، وقد سبق لنا تفصيل القول في حقيقة التوراة والإنجيل في تفسير بأول سورة آل عمران (ج ٣ تفسير) وفي تفسير هذه السورة (ج ٦ تفسير).

﴿وَإِذْ نَخَلُّ مِنْ أَلْيَيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفَعُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي﴾ قرأ نافع هنا وفي آية آل عمران «فتكون طائراً» والطائر واحد الطير - كراكب وركب - والجمهور «فتكون طيراً» قيل هو جمع وقيل اسم جمع، وأجاز أبو عبيدة وقطرب إطلاق طيراً على الواحد ولعله مبني على أن أصله المصدر كما وجهه ابن سيده. ولفظ الطير مؤنث بمعنى جماعة. والخلق في أصل اللغة التقدير أي جعل الشيء بمقدار معين. يقال خلق الإسكافي النعل ثم فراه، أي عين شكله ومقداره ثم قطعه قال الشاعر:

ولأنت تفري ما خلقت وبعـ ض القوم يخلق ثم لا يفري<sup>(١)</sup>  
ومنه خلق الكذب والإفك قال تعالى: ﴿وتخلقون إفكاً﴾ [العنكبوت: ١٧] أي

(١) البيت من الكامل، وهو لزهير بن أبي سلمى في ديوانه ص ٩٤، ولسان العرب (خلق) (فرا)، وتهذيب اللغة ٢٦/٧، ١٥، ٢٤٢، ومقاييس اللغة ٢/٢١٤، ٤/٤٩٧، وديوان الأدب ٢/١٢٣، وكتاب الجيم ٤٩/٣، والمخصص ٤/١١١، وبلا نسبة في جمهرة اللغة ص ٦١٩، وتاج العروس (فرا).



تقدرون وتزورون كلاماً يافك سامعه أي يصرفه عن الحق. ويستعمل في إيجاد الله تعالى الأشياء بتقدير معين في علمه. والمعنى: واذكر نعمتي عليك إذ تجعل قطعة من الطين مثل هيئة الطير في شكلها ومقادير أعضائها فتنفخ فيها بعد ذلك فتكون طيراً بإذن الله ومشيتته، أو بتسهيله أو تكوينه، إذ يجعل جلت قدرته نفسك سبباً لحلول الحياة في تلك الصورة من الطين، فأنت تفعل التقدير والنفخ، والله هو الذي يكون الطير. وقد تقدم في تفسير نظير هذه الآية من سورة آل عمران كلام عن شيخنا الأستاذ الإمام مضمونه أن عيسى عليه السلام أعطي هذه الآية أي مكنه الله منها ولم يفعلها. واستدركنا على ذلك بالإشارة إلى دلالة آية المائدة هذه على وقوعها من غير جزم بذلك، وبيننا سر ذلك وحكمته عند الصوفية وهو قوة روحانية عيسى عليه السلام، ولا يبعد كتمان اليهود لهذه الآية إذا كان رأها بعضهم مرة واحدة وعدها من السحر اعتقاداً أو مكابرة وخاف أن تجذب قومه إلى المسيح، ولكن قوله تعالى - بإذني - يدل على أن المسيح لم يعط هذه القوة دائماً بحيث جعل السبب الروحي فيها كالأسباب الجسمانية المطردة، بل كانت هذه الآية كغيرها لا تقع إلا بإذن من الله وتأييد من لدنه، ونكتة التعبير بالمضارع عن فعل مضى هي تصوير ذلك الماضي وتمثيله حاضراً في الذهن كأنه حاضر في الخارج، لا لإفادة الاستمرار فإنه فعل مضى ولا يقع في الآخرة.

﴿وَتَبْرِئِ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي﴾ عطف التذكير بإبراء الأكمه والأبرص على ما قبله مباشرة فلم يبدأ بإذ، وبدىء بها التذكير بإخراج الموتى، فكان عطفاً على قوله: «إذ أيدتك بروح القدس» ولعل نكتة ذلك أن إبراء الأكمه والأبرص من جنس شفاء المرض الذي قد يقع بعض أفراده على أيدي غير الأنبياء المرسلين، ولا سيما من يظن المرضى فيهم الصلاح والولاية، فلما كان كذلك ذكر بالتبع لإحياء الصورة من الطير، ولما كان إحياء الموتى أعظم جعل نعمة مستقلة فقرن بإذ. والمراد بالأكمه والأبرص والموتى الجنس - والأكمه من ولد أعمى، ويطلق على من عمي بعد الولادة أيضاً. وفي كتب العهد الجديد أنه أبرأ كثيراً من العمى والبرص وأحيا ثلاثة أموات: الأول: ابن أرملة وحيد في (نايين) كانوا يحملونه على النعش فلمس النعش وأمر الميت أن يقوم منه فقام فقال الشعب «قد قام فينا نبي عظيم وافتقد الله شعبه» أي شعب إسرائيل اهـ (من إنجيل لوقا ٧: ١١ - ١٧) الثاني: ابنة رئيس ماتت ودعاها لإحيائها فجاء بيته وقال للجمع «تنحوا فإن الصبية لم تمت لكنها نائمة فضحكوا عليه فلما أخرج الجمع دخل وأمسك بيدها فقامت الصبية» والقصة في (إنجيل متى ٩: ١٨ - ٢٦) ونفيه لموتها ثم إثباته لنومها ينافي أن يكون أراد بالنوم الموت مجازاً على ما نقل عنه في غير هذا الموضع. وعليه يقال يحتمل أن يكون أغمي عليها فظنوا أنها



ماتت فعلم بالكشف أو الوحي أنها لم تمت . والمسلمون لا يثقون بنقول القوم ولا بدقتهم في الترجمة ومراعاة ما يدل عليه الإثبات بعد النفي . الثالث: العازر الذي كان يحبه جداً ويحب اختيه مريم ومرثا كما يحبونه، ففي الفصل الحادي عشر من إنجيل يوحنا أنه كان مات في بيت عنيا ووضع في مغارة فجاء المسيح وكان له أربعة أيام فرفع عينيه إلى فوق وقال: «أيها الأب أشكرك لأنك سمعت لي، وأنا علمت أنك في كل حين تسمع لي . ولكن لأجل هذا الجمع الواقف قلت . ليؤمنوا إنك أرسلتني، ولما قال هذا: صرخ بصوت عظيم «العازر هلم خارجاً» فخرج الميت» الخ .

وملاحظة أوروبية يزعمون أن العازر تماوت بإذن المسيح والتواطئ معه . . . وقد كذبوا أخزاهم الله تعالى . ولم ينقل النصارى عنه أنه أحيا أمواتاً كانوا تحت التراب بعد البلى كما نقل عن دانيال عليهما السلام وتكرار كلمة الإذن بتقييد كل فعل من تلك الأفعال بها يفيد أنه ما وقع شيء منها إلا بمشيئة الله الخاصة وقدرته . والإذن يطلق على الإعلام بإجازة الشيء والرخصة فيه وعلى الأمر به وكذا على المشيئة واليسير . كقوله تعالى: ﴿وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله﴾ [البقرة: ١٠٢] ومحال أن يكون معناه بإجازته أو أمره، ومثله بل أظهر منه قوله: ﴿وما أصابكم يوم التقى الجمعان فإذن الله﴾ [آل عمران: ١٦٦] أي بإرادته وتيسيره .

﴿وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا إِسْحَرٌ مُّبِينٌ﴾ أي واذكر نعمتي عليك حين كففت بني إسرائيل عنك فلم أمكنهم من قتلك وصلبك وقد أرادوا ذلك وقت تكذيب كفارهم إياك وزعمهم أن ما جئت به من البيئات لم يكن إلا سحراً ظاهراً، لا من جنس الآيات التي جاء بها موسى، على أنها مثلها أو أظهر منها . قرأ الجمهور (سحر) وقرأ حمزة والكسائي (ساحر) بالألف، ورسومها في المصحف الإمام بغير ألف ككلمة (ملك) في الفاتحة وتقرأ (مالك) وكلمة (الكتب) في عدة سور تقرأ فيها (الكتاب) بالإفراد كما تقرأ في بعضها بصيغة الجمع، ولو كتبت هذه الكلمات بالألف لما احتملت إلا قراءة المد وحدها . وظاهر أن قراءة الجمهور (سحر) يراد بها أن تلك البيئات التي جاء بها من السحر وهو التمويه والتخييل الذي يرى الإنسان الشيء على غير حقيقته، أو ما له سبب خفي عن غير فاعله، - وأن قراءة (ساحر) يراد بها أن من أتى بتلك البيئات ساحر، إذ جاء بأمر صناعي أو بتخييل باطل . والمراد من القراءتين كليهما أن الذين كفروا بعيسى عليه السلام طعنوا في تلك الآيات بأنها سحر، وفيمن جاء بها بأنه من جنس السحرة، أي فلا يعتد بشيء مما يظهر على يديه من خوارق العادات، فأفاد أنهم لا يؤمنون وإن جاءهم بآيات أخرى، إذ لم يكن الطعن فيما كان قد جاء به لشبهات تتعلق بها، وإنما كان عن عناد ومكابرة ادعوا بهما أن السحر صنعة له يجب أن يوصف به كل شيء غريب يجيء به .



﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا ءَأَمَنَّا وَأَشْهَدُ بِأَنَّنا مُسْلِمُونَ﴾ أي واذكر نعمتي عليك حين ألهمت الحواريين أن يؤمنوا بك - وقد كذبك جمهور بني إسرائيل - فجعلتهم أنصاراً لك يؤيدون حجتك، وينشرون دعوتك. والوحي في أصل اللغة الإشارة السريعة الخفية، أو الإعلام بالشيء بسرعة وخفاء، كما بيناه من قبل. ولو وجد هذا التلغراف في عهد العرب الخلفاء لسموا خبره وحياء، والمصريون يسمونه حتى في الرسميات إشارة. وأطلق الوحي في القرآن على ما يلقيه الله تعالى في نفوس الأحياء من الإلهام كقوله تعالى: ﴿وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذني من الجبال بيوتاً﴾ [النحل: ٦٨] وقوله: ﴿وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه فإذا خفت عليه فألقيه في اليم﴾ [القصص: ٧] وهكذا ألقى الله تعالى في قلوب الحواريين الإيمان به وبرسوله عيسى عليه السلام، وقيل الوحي إليهم هو ما أنزل على أنبيائهم.

والحواريون جمع حوارِيّ وهو من خلص لك وأخلص سراً وجهرأ في مودتك، ومعناه في أصل اللغة الأبيض النقي اللون، والحواريات من النساء النقيات الألوان والجلود لبياضهن، قال في اللسان: والأعراب تسمي نساء الأمصار حواريات لبياضهن وتباعدهن من قشف الأعراب بنظافتهن، قال:

فقلت إن الحواريات معطبةٌ إذا تفتلن من تحت الجلابيب<sup>(١)</sup>

وأما الحور العين فهما جمع حوراء وعيناء، من الحور (بالتحريك) وهو شدة بياض العين مع شدة سوادها، فالحوراء مؤنث الأحور، والحوارية مؤنث الحوارِيّ. ثم استعمل الحوارِيّ بمعنى النقي الخالص في غير اللون، قال في اللسان: وقال بعضهم: الحواريون صفوة الأنبياء الذين خلصوا لهم، قال الزجاج: الحواريون خلصان الأنبياء عليهم السلام وصفوتهم. قال: والدليل على ذلك قول النبي ﷺ «الزبير ابن عمتي، وحواري من أمتي»<sup>(٢)</sup> أي خاصتي من أصحابي وناصري - قال - وأصحاب النبي ﷺ حواريون. وتأويل الحواريين في اللغة الذين أخلصوا ونقوا من كل عيب<sup>(٣)</sup>. اهـ.

(١) البيت من البسيط، وهو للفرزدق في ديوانه ٢٣/١، وتهذيب اللغة ٢٢٨/٥، وبلا نسبة في لسان العرب (حور) وتاج العروس (حور).

(٢) روي الحديث في الصحيحين وسنن ابن ماجه ومسند أحمد بلفظ: «إن لكل نبي حوارياً وحواري الزبير»، أخرجه البخاري في الجهاد باب ٤٠، ٤١، ١٣٥، وفضائل الصحابة باب ١٣، والمغازي باب ٢٩، ومسلم في فضائل الصحابة حديث ٤٨، وابن ماجه في المقدمة باب ٧١١ وأحمد في المسند ١/٨٩، ١٠٢، ١٠٣، ٣/٣٠٧، ٣١٤، ٣٣٨، ٣٦٥.

(٣) زعم بعض كتاب النصارى المعاصرين أن كلمة «الحواري» محرفة عن كلمة الخوري اليونانية، وهو زعم شبهته ضعيفة والبراهين على بطلانه قوية، فالكلمة لم تستعمل في القرآن إلا بصيغة جمع المذكور =



واللغة لا تدل على النقاء من كل عيب بهذا التحديد، وإنما تدل على النقاء والخلوص مطلقاً، فيكفي في صحة الإطلاق أن يكونوا قد خلصوا لنصره، أو خلصوا ونقوا من الكفر والنفاق. وقد حكى الله عنهم هنا أنهم قالوا: آمنا. أي بالله ورسوله عيسى عليه السلام. وأشهدوا الله على أنفسهم إنهم مسلمون، أي مخلصون في إيمانهم مدعين لما يترتب عليه من الأمر والنهي، وحكى عنهم في سورتي [آل عمران] و [الصف] أنهم حين قال المسيح «من أنصاري إلى الله» قال «نحن أنصار الله».

﴿إِذْ قَالَ الْخَوَارِجُونَ يُعِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾<sup>١</sup>  
قال أبو السعود العمادي في تفسير «إذ قال الخواريون» ما نصه: كلام مستأنف مسوق لبيان بعض ما جرى بينه عليه السلام وبين قومه منقطع عما قبله كما ينبيء عنه الإظهار في موقع الإضمار. و «إذ» منصوب بمضمر خوطب به النبي عليه الصلاة والسلام، بطريق تلوين الخطاب والالتفات، لكن لا لأن الخطاب السابق لعيسى عليه السلام فإنه ليس بخطاب وإنما هو حكاية خطاب، بل لأن الخطاب لمن خوطب بقوله تعالى: ﴿واتقوا الله﴾ - الآية - فتأمل، كأنه قيل للنبي ﷺ عقيب حكاية ما صدر عن الخواريين من المقالة المعدودة من نعم الله تعالى الفائضة على عيسى عليه السلام: اذكر للناس وقت قولهم الخ وقيل هو ظرف لقالوا أريد به التنبيه على أن ادعاءهم الإيمان والإخلاص، لم يكن عن تحقيق وإيقان، ولا يساعده النظم الكريم. اهـ.

أقول: في متعلق الظرف قولان للمفسرين رجح أبو السعود المشهور منهما وهو الأول ورد الثاني الذي جرى عليه الزمخشري في الكشف وهو أنه متعلق بقوله تعالى: ﴿قالوا آمنا﴾ أي ادعوا الإيمان وأشهدوا الله على أنفسهم إنهم مسلمون مخلصون في إيمانهم في الوقت الذي قالوا فيه ما ينافي ذلك وهو قولهم: ﴿يا عيسى ابن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء﴾ ويقول الزمخشري إن الله تعالى ما وصفهم بالإيمان والإسلام وإنما حكى قولهم حكاية ووصله بما يدل على كذبهم فيه وهو سؤالهم هذا وجوابه عليه السلام لهم إذ أمرهم بتقوى الله إن كانوا مؤمنين حقاً، وإصرارهم على السؤال بعد ذلك، ووجه رد هذا القول أنه لو كان هو المراد لقليل: «إذ قالوا يا عيسى ابن مريم» ولم يقل: «إذ قال الخواريون» ولما صح أن تكون دعوى الإيمان من الخواريين نعمة من الله على عيسى - وهي كاذبة - ولا أن تكون عن وحي

= السالم وهو منقول بالتواتر اللفظي والخطي ومعروف معناه في اللغة، وجمع الخوري خوارة لا خواريون. ولو أخذ اللفظ المفرد (خواري) فرد أو أفراد من كتاب العرب عن كتابة لنصاري الروم أو غيرهم لأمكن حينئذ أن يقال إنهم حرفوه إن ثبت أن الروم أو غيرهم كانوا يطلقون لقب الخوري على تلاميذ المسيح، كيف ومعنى الخوري الكاهن المدبر للقرية ولم يطلقه أحد من العرب بهذا المعنى؟ (المؤلف).



من الله تعالى . ولكن هذا الأخير لا يرد على الزمخشري لأنه فسر الوحي إلى الحواريين بالإيمان بأنه أمر الله إياهم بذلك على السنة الرسل ، أي أمره إياهم مع غيرهم إذ كلف الناس كافة بأن يؤمنون بما تجيئهم به الرسل . ولكن يرد قوله أيضاً تسميتهم بالحواريين وما في سورتي آل عمران والصف من إجابتهم عيسى إلى نصره . ولعله يرى أن هذا شأنهم في أول الدعوة ثم آمنوا بعد ذلك وصاروا أنصار الله ورسوله عيسى عليه السلام .

وقد حكى أبو السعود بعد ما ذكرناه عنه الخلاف في إيمانهم . ومنشأ هذا الخلاف كلمة «يستطيع» وقد قرأ الكسائي «هل تستطيع ربك» قالوا أي سؤال ربك ، وهذه القراءة مروية عن علي وعائشة وابن عباس ومعاذ من علماء الصحابة (رض) وقد صحح الحاكم عن معاذ أن النبي ﷺ أقرأه «تستطيع ربك» ومثله في ذلك غيره لأن تلقين القرآن لا يتوقف على تصريح الصحابي برفعه ، وقرأ الجمهور «يستطيع ربك» وهذا الذي استشكل بأنه لا يصدر عن مؤمن صحيح الإيمان . وأجاب عنه القائلون بصحة إيمانهم من وجوه .

١ - أن هذا السؤال لأجل اطمئنان القلب بإيمان العيان لا للشك في قدرة الله تعالى على ذلك ، فهو على حد سؤال إبراهيم صلى الله عليه وعلى آله وسلم رؤية كيفية إحياء الموتى ليطمئن قلبه بإيمان الشهادة والمعاناة مع إقراره بإيمانه بذلك بالغيب .

٢ - أنه سؤال عن الفعل دون القدرة عليه فعبر عنه بلازمه .

٣ - أن السؤال عن الاستطاعة بحسب الحكمة الإلهية لا بحسب القدرة ، أي هل ينافي حكمة ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء أم لا ، فإن ما ينافي الحكمة لا يقع وإن كان مما تتعلق به القدرة ، كعقاب المحسن على إحسانه ، وإثابة الظالم المسيء على ظلمه .

٤ - أن في الكلام حذفاً تقديره : هل تستطيع سؤال ربك . ويدل عليه قراءة : هل تستطيع ربك ، والمعنى هل تستطيع أن تسأله من غير صارف يصرفك عن ذلك .

٥ - أن الاستطاعة هنا بمعنى الإطاعة ، والمعنى هل يطيعك ويجيب دعاءك ربك إذا سأله ذلك .

وأقول ربما يظن الأكثرون أن هذا الوجه الأخير تكلف بعيد وليس كذلك . فالاستطاعة استفعال من الطوع وهو ضد الكره . قال تعالى : ﴿فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً﴾ [فصلت : ١١] وفي لسان العرب : الطوع نقيض الكره ، طاعه يطوعه وطاعه ، والاسم الطواعة والطواعية ثم قال : ويقال طعت له وأنا أطيع طاعة ، ولتفعله طوعاً أو كرهاً ، وطائعاً أو كارهياً ، وجاء فلان طائعاً غير مكره . . . قال ابن



سيده: وطاع يطاع وأطاع - لان وانقاد، وأطاعه إطاعة وانطاع له كذلك. وفي التهذيب: وقد طاع له يطوع إذا انقاد له بغير ألف، فإذا مضى لأمره فقد أطاعه. فإذا وافقه فقد طاوعه. اهـ فيفهم من هذا أن إطاعة الأمر فعله عن اختيار ورضى ولذلك عبر به عن امثال أوامر الدين لأنها لا تكون ديناً إلا إذا كانت عن إذعان ووازع نفسي. والذي أفهمه أن الاستفعال في هذه المادة كالأستفعال في مادة الإجابة، فإذا كان «استجاب له» بمعنى أجاب دعاءه أو سؤاله - فمعنى استطاعه أطاعه، أي انقاد له وصار في طوعه أو طوعاً له. والسين والتاء في المادتين على أشهر معانيهما وهو الطلب، ولكنه طلب دخل على فعل محذوف دل عليه المذكور المترتب على المحذوف. فأصل استطاع الشيء - طلب وحاول أن يكون ذلك الشيء طوعاً له فأطاعه وانقاد له، ومعنى استجاب - سئل شيئاً وطلب منه أن يجيب إليه فأجاب.

فبهذا الشرح الدقيق تفهم صحة قول من قال من المفسرين أن يستطيع هنا بمعنى يطيع، وأن معنى يطيع يفعل مختاراً راضياً غير كاره، فصار حاصل معنى الجملة هل يرضى ربك ويختار أن ينزل علينا مائدة من السماء إذا نحن سألناه أو سألته لنا ذلك؟ والمائدة في اللغة الخوان الذي عليه الطعام، فإذا لم يكن عليه طعام العيد لا يسمى مائدة، وقد يطلق لفظ المائدة على الطعام نفسه حقيقة أو مجازاً من إطلاق اسم المحل على الحال، وهو اسم فاعل من ماد بمعنى تحرك أو من ماد أهله بمعنى نعشهم كما في الأساس أي أعاشهم وسد فقرهم، كأنها هي تميد من يجلس إليها ويأكل منها. وقيل إنها بمعنى اسم المفعول على حد: عيشة راضية.

﴿قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ أي قال عيسى لهم اتقوا الله أن تقترحوا عليه أمثال هذه الاقتراحات التي كان سلفكم يقترحها على موسى لئلا تكون فتنة لكم فإن من شأن المؤمن الصادق الإيمان أن لا يجرب ربه - أو أن يعمل ويكسب ولا يطلب من ربه أن يعيش بخوارق العادات، وعلى غير السنن التي جرت عليها معاش الناس. أو المعنى اتقوا الله وقوموا بما يوجبه الإيمان من العمل والتوكل عسى أن يعطيكم ذلك، من باب قوله تعالى: ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب﴾ [الطلاق: ٢، ٣].

﴿قَالُوا نُرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنَّا وَنَطْمِئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَنْ قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ أي نطلبها لأربع فوائد: إحداها: إننا نريد أن نأكل منها لأننا في حاجة إلى الطعام ولا نجد ما يسد حاجتنا، وقيل المراد أكل التبرك. الثانية: نريد أن نطمئن قلوبنا بما نؤمن به من قدرة الله بمشاهدة خرقه للعادة، أي بضم علم المشاهدة واللمس والذوق والشم إلى علم السمع منك وعلم النظر والاستدلال. الثالثة: أن نعلم هذا النوع من العلم - أي علم المشاهدة - أن الحال والشأن معك هو أنك قد



صدقنا ما وعدتنا من ثمرات الإيمان، كاستجابة الدعاء ولو بخوارق العادات. الرابعة: أن نكون من الشاهدين على هذه الآية عند بني إسرائيل فيؤمن المستعد للإيمان ويزداد الذين آمنوا إيماناً. - فهذا ما نراه في توجيه أقوالهم، على المختار من صحة إيمانهم.

﴿قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ وَآرْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ أي لما علم عيسى عليه السلام صحة قصدهم وأنهم لا يريدون تعجيزاً ولا تجربة دعا الله تعالى بهذا الدعاء، فناده باسم الذات الجامع لمعنى الألوهية والقدرة والحكمة والرحمة وغير ذلك فقال: «اللهم» ومعناه يا الله، ثم باسم الرب الدال على معنى الملك والتدبير والتربية والإحسان خاصة، فقال: «ربنا» أي يا ربنا ومالكنا كلنا ومتولي أمورنا لأمر بينا، أنزل علينا مائدة سماوية، جثمانية أو ملكوتية، يراها هؤلاء المقترحون بأبصارهم، وتتغذى بها أبدانهم أو أرواحهم، ولو لم يقل من السماء لشمل الطلب إعطاءهم مائدة من الأرض ولو بطريقة عادية، فإن كل ما يعطى من الله تعالى يسمى إنزالاً لتحقيق معنى العلو المطلق غير المقيد بجهة من الجهات لله سبحانه فإنه هو العلي القاهر فوق عباده.

ثم وصف عيسى عليه السلام هذه المائدة بما أحب أن يستفاد من إنزالها فقال في وصفها «تكون لنا عيداً» أي عيداً خاصاً بنا معشر المؤمنين دون غيرنا، أو تكون كرامة ومتاعاً لنا في عيدنا. ثم قال: «لأولنا وآخرنا» وهو بدل من قوله: «لنا» الذي ذكر أولاً لإفادة الحصر والاختصاص، أي عيداً لأول من آمن منا وآخر من آمن، والمتبادر أنه أراد بأولهم من كان آمن عند ذلك الدعاء وبآخرهم من يؤمن بعد نزول المائدة ممن يشهد لهم من شهدا وغيرهم، ويحتمل على بعد أن يراد أول جماعته الحاضرين معه إيماناً وآخرهم، وروي أن المعنى يأكل منها آخر القوم كما يأكل أولهم أو كافية للفريقين.

وكلمة العيد تستعمل بمعنى الفرح والسرور، وبمعنى الموسم الديني أو المدني الذي يجتمع له الناس في يوم معين أو أيام معينة من السنة للعبادة أو لشيء آخر من أمور الدنيا، ولذلك قال السدي في تفسير العبارة: أي نتخذ ذلك اليوم الذي نزلت فيه عيداً نعظمه نحن ومن بعدنا، وقال سفيان الثوري: يعني يوماً نصلي فيه. وقال قتادة: أرادوا أن يكون لعقبهم من بعدهم. وقال سلمان الفارسي (رض) عظة لنا ولمن بعدنا، ويصح أن يسمى طعام عيداً على سبيل المجاز كما أشرنا إليه آنفاً وقوله: «آية منك» معناه وتكون آية وعلامة منك على صحة نبوتي ودعوتي، ولعل المراد بنص قوله: «منك» - مع العلم بأن كل شيء منه تعالى ولا سيما الآيات - النص على أن الآيات إنما تكون من الله وحده، أو أن تكون المائدة من لدنه تعالى بغير واسطة منه عليه السلام تشبه السبب كآيات السابقة.



ومما نقل عنه وعن نبينا عليهما الصلاة والسلام إطعام العدد الكثير من الطعام القليل بخلق الله الزيادة فيه، وروي عن نبينا أيضاً إسقاء العدد الكثير من الماء القليل إذ وضع يده فصار يزيد ويفور من بين أصابعه. فأمثال هذه الآيات - وإن كانت من الله ككل شيء - تحصل بما يشبه الأسباب، وفيها مجال لاشتباه المرتاب، لأن كل من يأخذ من ذلك الطعام أو الماء فإنما يأخذ من شيء كان موجوداً وهو لم يشاهد حدوث الزيادة فيه. وينقل الناس مثل هذا عن غير الأنبياء من الصالحين، كالسحرة والمشعوذين، وقد كان معروفاً في بني إسرائيل، ولذلك وصف الحواريون المائدة بما وصفوها به، وقال هو «آية منك» لتوافق مطلوبهم فلا يقترحوا شيئاً آخر، وإني أذكر حكائيتين عن بعض المعاصرين توضح ما أريد:

حدثني الثقة أن بعض رجال العلم والدين عاد مريضاً من الرجال المعتمدين المشهورين بالكرامات فأقام عنده في حجرة النوم ساعة وكان قد نقه، ثم أراد الانصراف فألقى عليه أن يتعشى معه، ثم دعى بالخوان فنصب ولم يوضع عليه شيء من الطعام، فجلس إليه الشيخان وصار المزور يقترح على الزائر أن يذكر ما يشتهي من ألوان الطعام وكلما ذكر شيئاً مد المزور صاحب الدار يده فأخرج صحناً من تحت كرسي أو أريكة بجانبه مملوء بذلك اللون وهو سخن يتصاعد بخاره، حتى ذكر عدة ألوان لا تناسب بينها ولم تجر عادة البلد بالجمع بينها، وأبعد من ذلك أن تكون طبخت ووضعت تحت ذلك الكرسي وبقيت على حرارتها كل تلك المدة. فأمثال هذه الحكاية يعدها بعض من ثبت روايتها عنده من الخوارق، ويعدها بعضهم من الشعوذة والحيل التي اكتشف مثلها وهو موضوع الحكاية الثانية:

حدثني شيخ من كبار شيوخ الطريق والمناصب العلمية بواقعة وقعت لوالده - وكان معتقداً محترماً - مع رجل غريب جاء مدينتهم وظهر على يديه عدة غرائب عدت من الكرامات، وقال: إن والده أخذ هذا الرجل مرة وطاف به في ضواحي البلد مدة طويلة انتهوا في آخرها إلى المقبرة التي دفن فيها أجدادهم فزاروا قبورهم واستراحوا هنالك وشكوا ما عرض لهم من الجوع بطول المشي، فأظهر والد محدثي للشيخ الغريب أنه يمكنهم أن يستضيفوا أجداده السادة الكرام، ثم نادى أحدهم واستجداه ودس يده في تراب قبره فأخرج منه صحيفة فيها كروش غنم مطبوخة وهي محشوة بالرز واللحم والصنوبر، فأكلوا منها فإذا هي حارة، وقد استطابها الرجل الغريب جداً حتى توهم أنها ليست من طعام الدنيا. ولا أذكر أكان اختيار هذه الأكلة وإخراجها باقتراح الرجل نفسه أم باقتراح غيره وإنما أظن ظناً قوياً أنها اقترحت.

قال محدثي: وسر هذه المسألة أن والدي أمر قبل خروجه بأن تطبخ عندنا هذه الكروش ويأخذها أحد الخدم أو المريدين (الشك مني) فيدفنها في ذلك القبر في



صفحة مغطاة بحيث تبقى سخنة ولا يصيبها تراب، وإنما فعل ذلك لاختبار الرجل وحمله إياه على مكاشفته بحقيقة ما يعمله من الغرائب في مقابلة إخباره إياه بسر هذه المسألة، ولا أتذكر ما كان من أمرهما بعد ذلك فإنني سمعت هذه القصة في أوائل العهد بطلب العلم.

فأمثال هذه الوقائع التي يعهدا الناس في كل زمان ويعلمون أن منها ما هو حيل أو صناعة تتلقى بالتعليم والتمرين - هي التي حملت بعض الناس على الشك والارتياب في آيات الأنبياء، وبعضهم على تسميتها سحراً مبيناً، وبعضهم على التثبت فيها للفرقة بين الحق والباطل، وهو ما طلبه الحواريون لأجل تحصيل العلم اليقيني الذي تطمئن به قلوبهم وتقوم به حجته على غيرهم، على ما اخترناه مع الجمهور من صحة إيمانهم قبل طلب المائدة، أو لأجل تحصيل اليقين في الإيمان بعد التسليم في الظاهر كما اختار الزمخشري وغيره، ولهذه الحكمة جعل الله تعالى الآية الكبرى لرسالة خاتم رسله ﷺ علمية حتى لا يبقى مجال لارتياب أحد من طلاب الحق المخلصين فيها. وهي إتيان رجل أمي عاش بين الأميين إلى سن الكهولة بكتاب فيه أعلى العلوم الإلهية والأدبية والاجتماعية والشرعية وأخبار الأمم والأنبياء السابقين الذين لم يقرأ هو ولا قومه عنهم شيئاً وغير ذلك من أخبار الغيب التي ظهر صدقها في زمنه وبعد زمنه الخ الخ.

وأما قوله عليه السلام: «وارزقنا وأنت خير الرازقين» فمعناه وارزقنا منها أو من غيرها ما تتغذى به أجسامنا أيضاً وأنت خير الرازقين ترزق من تشاء بحساب، وترزق من تشاء بغير حساب. ومن محاسنه أنه آخر ذكر فائدة المائدة المادية عن ذكر فائدتها الدينية الروحية، أو معناها وأرزقنا الشكر عليها، وربما يقويه إنذار الله من يكفر بعد إنزالها إذ قال: ﴿قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ﴾ قرأ ابن عامر وعاصم ونافع منزلها بالتشديد من التنزيل المفيد للتكثير أو التدريج، والباقون منزلها بالتخفيف من الإنزال، وقيل إنهما هنا بمعنى واحد. أي وعد الله عيسى بتنزيلها عليهم مرة أو مراراً، ولكنه رتب على هذا الوعد شرطاً أي شرط، فقال: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدَ مِيثَاقِكُمْ فَإِنَّ أَعْدَابَهُ عَذَابًا لَا أَعْدَابَهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ﴾ الفاء لترتيب ما بعدها على ما قبلها، مثل ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوْثِرَ، فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾ [الكوثر: ١، ٢] والمعنى أن من يكفر منهم بعد هذه الآية التي اقترحوها على الوجه الذي لا يحتمل الاشتباه ولا التأويل فإن الله تعالى يعذبه عذاباً شديداً لا يعذب مثله أحداً من سائر كفار العالمين كلهم أو عالمي أمتهم الذين لم يعطوا مثل هذه الآية. وإنما يعاقب الخاطيء والكافر بقدر تأثير الخطيئة أو الكفر، والبعد فيه عن الشبهة والعذر، وما أعطي من موجبات الشكر، وأي شبهة أو عذر لمن يرى الآيات من رسوله ثم يقترح آية بينة على وجه مخصوص تشترك في العلم بها



جميع حواسه، وينتفع بها في دنياه قبل آخرته، فيعطى ما طلب أو خيراً منه ثم ينكص بعد ذلك كله على عقبه ويكون من الكافرين؟

وقد اختلف مفسرو السلف في المائدة أنزلت بالفعل أم لا؟ فروي عن بعضهم أنها نزلت، واختلف هؤلاء في الطعام الذي نزل - أي أعطي على وجه المعجزة من الله - فأبهمه بعضهم، وقيل هو خبز وسمك، وصرح بعضهم بأن الخبز من الشعير، وقيل خبز ولحم، وقيل من ثمار من الجنة، وقيل كل شيء إلا اللحم. وقيل كان ينزل عليهم طعام أينما ذهبوا كما كان ينزل المن على بني إسرائيل. ولا يصح من أسانيد هذه الروايات شيء، ولذلك رجح ابن جرير نزولها انجازاً للوعد وأنه كان عليها مأكول لا نعينه، بل قال غير جائز أن يكون سمكاً وخبزاً، وقال إن العلم به لا ينفع والجهل به لا يضر. ونقول إذا يصدق بمثل ما كان ينزل على بني إسرائيل في التيه من المن الذي يجمعونه عن الحجارة وورق الشجر، وعبارة ابن عباس عند ابن جرير وابن الأنباري في كتاب الأضداد من طريق عكرمة: كان طعاماً ينزل عليهم من السماء حيثما نزلوا، ويصدق بما يأتي عن إنجيل يوحنا من إطعام الألوف في عيد الفصح من خمسة أرغفة وسمكتين أكل منها أول ذلك الجمع كآخره.

وقال آخرون إنها لم تنزل البتة قال الحافظ ابن كثير في تفسيره: وقال قائلون إنها لم تنزل، فروى ليث بن أبي سليم عن مجاهد في قوله: «أنزل علينا مائدة من السماء» قال هو مثل ضربه الله ولم ينزل شيء. رواه ابن أبي حاتم وابن جرير. قال ابن جرير: حدثنا القاسم - هو ابن سلام - حدثنا حجاج عن ابن جريج عن مجاهد قال: مائدة عليها طعام، وعنه قال: أبوها حين عرض عليهم العذاب إن كفروا فأبوا أن تنزل عليهم. وقال أيضاً: حدثنا ابن المثنى حدثنا محمد بن جعفر حدثنا شعبة عن منصور بن زاذان عن الحسن أنه قال في المائدة: إنها لم تنزل. وحدثنا بشر حدثنا يزيد وحدثنا سعيد عن قتادة قال: كان الحسن يقول لما قيل لهم: ﴿فمن يكفر بعد منكم فإني أعذبه عذاباً لا أعذبه أحداً من العالمين﴾ قالوا لا حاجة لنا فيها فلم تنزل. وهذه أسانيد صحيحة إلى مجاهد والحسن. وقد يتقوى ذلك بأن خبر المائدة لا تعرفه النصارى وليس هو في كتابهم ولو كانت قد نزلت لكان ذلك مما تتوفر الدواعي على نقله وكان يكون موجوداً في كتابهم بالتواتر ولا أقل من الأحاد والله أعلم. اهـ ثم ذكر الحافظ رأي الجمهور وترجيح ابن جرير له.

وذكر الرازي أن الذين قالوا بنفي نزولها احتجوا عليه بوجهين ذكرهما وأجاب عنهما فقال أحدهما: أن القوم لما سمعوا قوله: ﴿أعذبه عذاباً لا أعذبه أحداً من العالمين﴾ استغفروا وقالوا لا نريدها والثاني: أنه وصف المائدة بكونها عيداً لأولهم وآخرهم فلو نزلت لبقى ذلك العيد إلى يوم القيامة. وبعد ذكر قول الجمهور بنزولها



لوجوب إنجاز الوعد الجازم غير المعلق قال - والجواب عن الأول أن قوله «فمن يكفر بعد منكم فإني أعذبه» شرط وجزاء لا تعلق له بقوله: «إني منزلها عليكم» والجواب عن الثاني أن يوم نزولها كان عيداً لهم ولمن بعدهم ممن كان على شرعهم اهـ.

أقول: أما جوابه عن الحجة الأولى ففي غير محله لوجهين أحدهما: أنها عبارة عن خبر إن صح لا ترد صحته بكون جملة الوعيد الشرطية غير متعلقة بجملة الوعد، إلا إذا قاله هذان التابعيان الإجمالية من قبيل التفسير بالرأي، والأقرب أن له عندهما أصلاً مرفوعاً، فالأولى أن يحمل على وجه يتفق مع صدق الوعد، وهو الوجه الثاني: وذلك بأن يقال إن جملة الوعيد مرتبة على جملة الوعد لعطفها عليها بالفاء كما بيناه آنفاً، وهذا الترتيب كاف لحمل الحواريين على ترك طلبها بل طلب الاستقالة من إنزالها. وما كان مثل الحسن ومجاهد وقتادة من أئمة التفسير ليخفي عليهم أن الوعد غير معلق بشرط وأنه إنما جعل الوعيد مرتباً عليه ترتيباً، ولكنهم رأوا أن هذا سبب كاف في عدم معارضة الوعد لما رووه من تنصل القوم واستقلالهم من ذلك الطلب وإقالة الله إياهم منه. وحينئذ لا يكون عدم إنزالها إخلافاً للوعد، فإن من وعد غيره بشيء وأراد أن ينجزه له مرتباً عليه تكليفاً أو تخويفاً حمل الموعد على عدم القبول لا يسمى مخلفاً.

وأما جوابه عن الحجة الثانية فهو دعوى تحتاج إلى إثبات إذ لا يثبت أنه كان عند أتباع المسيح عيد للمائدة إلا بنص عن المعصوم أو نقل يعتد به من تاريخهم. وسيأتي ما عند النصارى من ذلك وأنه ليس بعيد ليوم نزول المائدة والظاهر أن الرازي لم يطلع عليه، ومنه يعلم ما في قول الحافظ ابن كثير: إن النصارى لا تعرف خبر المائدة وإنه ليس في كتابهم المقدس عندهم، نعم إن كتابهم أو كتبهم ليس لها أسانيد متصلة لا بالتواتر ولا بالآحاد. ولكن يقال مع ذلك أنه لو كان لسلفهم عيد عام للمائدة لكان من الشعائر التي تتوفر الدواعي على نقلها بالقول والعمل. ويجاب بأنه يجوز أن يكون المراد بالعيد اجتماع الحواريين وأمثالهم لصلاة ونحوها كما قيل، فإن هذا يجوز أن ينسى لإخفائهم إياه في زمن الاضطهاد، أو بأن الذين أظهروا النصرانية بعد استخفاء أهلها بالاضطهاد لا يدخلون في عموم قوله (وآخرنا) لأنهم بدلوا وهو الذي أجاب به الرازي، أو بأن المراد بالعيد الذكرى والموعظة لمؤمنيهم المتبعين له عليه السلام كما تقدم عن سلمان رضي الله عنه.

ويجوز أيضاً أن يكون العيد بغير اسم المائدة، وأن يكون معنى قوله: «تكون لنا عيداً» - تكون طعاماً للعيد. وهو يصدق بإطعامه العدد الكثير من الخبز والسمك القليل في عيد الفصح كما يأتي قريباً.



ثم إن كتب النصارى من الأناجيل وغيرها قسماً أحدهما قانوني وهو ما أقرته الكنيسة واعتمده، والثاني غير قانوني وهو ما رفضته الكنيسة ولم تعتمده، ومنه إنجيل برنابا الذي صرح فيه بالتوحيد الخالص والبشارة بنبوته محمد ﷺ، وإنجيل الطفولية الذي ذكر فيه مسألة جعله هيئة من الطين كهيئة الطير نفخ فيها فطارت، فيجوز أن يكون خبر هذه القصة في بعض الأناجيل التي رفضتها الكنيسة وفقدت بعد ذلك، وقد صرح يوحنا في إنجيله بأن الآيات التي عملها المسيح كثيرة لو كتبت كلها لا يسع العالم الكتب المكتوبة - وأنا نرى بعض أصحاب الأناجيل الأربعة المعتمدة كتب منها ما لم يكتبه الآخرون.

وقد صرحوا بأن أكثر كلام المسيح كان أمثالاً ورموزاً، ويعدون من هذه الرموز كل ما ورد من خبر الأكل والشرب في الملكوت وكذلك بعض النصوص في الأكل والشرب في الدنيا. فما يدرينا أنهم أشاروا إلى هذه القصة ببعض التأويلات حسب فهمهم واعتقادهم إذ كانوا ينقلون ذلك بالمعنى ثم نقل عنهم بالترجمة وقد فقدت الأصول ولا يعلم عنها شيء يقيني كما بينا ذلك من قبل بالنقول عنهم.

وأنا أذكر هنا ما في هذه الأناجيل بمعنى قصة المائدة: جاء في أول الفصل السادس من إنجيل يوحنا أن المسيح عليه السلام ذهب إلى بحر الجليل (بحيرة طبرية) وتبعه خلق كثير لأنهم رأوا آياته، فصعد إلى جبل وجلس هناك مع تلاميذه - وهم الحواريون - قال يوحنا: « \* ٤ - وكان الفصح عيد اليهود قريباً \* ٥ - فرجع يسوع عينيه ونظر أن جمعاً كثيراً مقبل إليه فقال لفيلبس من أين نبتاع خبزاً ليأكل هؤلاء \* ٦ - وإنما قال هذا ليمتحنه لأنه هو علم ما هو مزعج أن يفعل \* ٧ - أجابه فيلبس لا يكفيهم خبز بمثتي دينار ليأخذ كل واحد منهم شيئاً يسيراً \* ٨ - قال له واحد من تلاميذه وهو اندراوس أخو سمعان بطرس \* ٩ - هنا غلام معه خمسة أرغفة شعير وسمكتان ولكن ما هذا لمثل هؤلاء \* ١٠ - فقال يسوع اجعلوا الناس يتكثون، وكان في المكان عشب كثير فاتكأ الرجال وعددهم خمسة آلاف \* ١١ - وأخذ يسوع الأرغفة وشكر ووزع على التلاميذ والتلاميذ على المتكئين، وكذلك كل من السمكتين بقدر ما شاؤوا».

ثم بين أن المسيح عاتب التلاميذ على الشبع من ذلك الخبز وقال: « \* ٢٧ - اعملوا لا للطعام البائد بل للطعام الباقي، للحياة الأبدية التي يعطيكم ابن الإنسان لأن هذا الله الأب قد ختمه \* ٢٨ - فقالوا له ماذا نفعل حتى نعمل أعمال الله \* ٢٩ - أجاب يسوع وقال لهم هذا هو عمل الله أن تؤمنوا بالذي هو أرسله \* ٣٠ - فقالوا له فأية آية تصنع لنرى ونؤمن بك، ماذا تعمل \* ٣١ - آباؤنا أكلوا المنّ في البرية كما هو مكتوب أنه أعطاهم خبزاً من السماء ليأكلوا \* ٣٢ - فقال لهم يسوع الحق الحق أقول لكم ليس موسى أعطاكم الخبز من السماء بل أبي يعطيكم الخبز الحقيقي من السماء \* ٣٣ - لأن



خبز الله هو النازل من السماء الواهب حياة للعالم \* ٣٤ - فقالوا أعطنا في كل حين هذا الخبز \* ٣٥ - فقال لهم يسوع أنا هو خبز الحياة من يقبل إليّ فلا يجوع ومن يؤمن بي فلا يعطش أبداً \* ٣٦ - ولكنني قلت لكم أنكم قد رأيتموني ولستم تؤمنون» الخ القصة وفيها تكرار أنه هو خبز الحياة النازل من السماء لا المن الذي نزل على أجدادهم، وأن من يأكل جسده ويشرب دمه فله الحياة الأبدية لأنه يثبت فيه .

فهذه القصة أولها يشير إلى المائدة الجسدية، وآخرها يشير إلى المائدة الروحية، وهي قد وقعت في عيد الفصح المتفق عليه عند اليهود والنصارى إلى اليوم، ولا يزال النصارى يحتفلون به ويأكلون فيه خبزاً ويشربون خمرًا باسم المسيح ويسمونه العشاء الرباني . فهذا دليل على أن لهذه الآية أصلاً عندهم، ونحن نعتقد أن القرآن مهيمن على كتبهم فما حكاه عن أنبيائهم فهو الحق اليقين، وما نفاه فهو المنفي الذي لا يقبل الثبوت، ومن الغريب أن يوحنا يثبت هنا أن التلاميذ قالوا للمسيح بعد ما رأوا إطعامه العدد الكثير من الطعام القليل: آية آية تصنع لنرى ونؤمن بك، وأنه قال لهم: إنكم قد رأيتموني ولستم تؤمنون . فهذا يوافق قول من قال إنهم سألوا المائدة امتحاناً ولم يكونوا مؤمنين حقاً كما ادعوا وهو ظاهر الآيتين هنا، وإنما استدللنا على صحة إيمانهم بتسميتهم حواريين، وبما في آل عمران والصف، على أنه حكاية عنهم أيضاً . والله أعلم بالسرائر .

﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي آلِهَتَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ قُلْ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَن أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِن كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتُمْ تَعَلَّمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّمُ الْغُيُوبَ ﴿١١٦﴾ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿١١٧﴾ إِن تَعَدَّيْتُمْ فَإِنِّي سَعِيدٌ ﴿١١٨﴾ قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١١٩﴾ لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٢٠﴾﴾

اتصال هذه الآيات بما قبلها جلي ظاهر، والخطاب للنبي صلى الله عليه وآله وسلم، فقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي آلِهَتَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ قُلْ﴾ معطوف على قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَذْكَرَ نِعْمَتِي عَلَيْكَ﴾ الخ والمعنى أذكر أيها الرسول للناس يوم يجمع الله الرسل فيسألهم جميعاً عما أجابتهم به أممهم إذ يقول لعيسى أذكر نعمتي عليك وعلى والدتك الخ وإذ يقول له بعد ذلك: أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله؟ أي يسأله: أقانوا هذا القول بأمر منك أم هم افتروه وابتدعوه من عند أنفسهم؟

ومعنى قوله: «من دون الله» كائنين من دون الله - أو حال كونكم متجاوزين بذلك



توحيد الله وإفراده بالعبادة. فهذا التعبير يصدق باتخاذ إله أو أكثر مع الله تعالى وهو الشرك، فإن عبادة الشريك المتخذ غير عبادة الله خالق السموات والأرض، سواء اعتقد المشرك أن هذا المتخذ ينفع ويضر بالاستقلال - وهو نادر - أو اعتقد أنه ينفع ويضر بإقدار الله إياه وتفويضه بعض الأمر إليه فيما وراء الأسباب، أو بالوساطة عند الله أي بحمله تعالى بما له التأثير والكرامة على النفع والضرر، وهو الأكثر الذي كان عليه مشركو العرب عند البعثة كما حكى الله عنهم في قوله: ﴿ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله﴾ [يونس: ١٨] وقوله: ﴿والذين اتخذوا من دونه أولياء: ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾ [الزمر: ٣] الخ - وقلما يوجد في البشر المتدينين من يتخذ إلهاً غير الله متجاوزاً لعبادته الإيمان بالله الذي هو خالق الكون ومدبره، فإن الإيمان الفطري المغروس في غرائز البشر هو أن تدبير الكون كله صادر عن قوة غيبية لا يدرك أحد كنهها، فالموحدون أتباع الرسل يتوجهون بعباداتهم القولية والفعلية إلى صاحب هذه القوة الغيبية وحده، معتقدين أنه هو الفاعل المطلق وحده، وأن كل فعل ينسب إلى غيره فإنما ينسب إليه كذباً أو على أنه فعله بإقدار الله إياه عليه وتسخير له بمقتضى سننه في خلقه، التي قام بها نظام الأسباب والمسببات بمشيئته وحكمته، والمشركون يتوجهون تارة إليه وتارة إلى بعض ما يستكبرون خصائصه من خلقه، كالشمس والنجم، وبعض مواليد الأرض، وتارة يتوجهون إليهما معاً فيجعلون الثاني وسيلة إلى الأول.

ومن يشعر بسلطة غيبية تتجلى له في بعض الخلق فهو يخشى ضررها ويرجو نفعها، ولا يمتد نظر عقله ولا شعور قلبه إلى سلطة فوقها، ولا يتفكر في خلق هذه الأكوان، فهو أقرب إلى الحيوان منه إلى الإنسان، فلا يعد من العقلاء المستعدين لفهم الشرائع وحقائق الدين، على أنه يصدق عليه أنه اتخذ إلهاً من دون الله، ولكن هذا النوع من الاتخاذ غير مراد هنا لأن الذين شرعوا للناس عبادة المسيح وأمه كانوا من شعوب مرتقية حتى في وثنيها، ولها فلسفة دقيقة فيها، وهم اليونان والرومان، وبعض اليهود المطلعين على تلك الفلسفة جد الإطلاع. وجملة القول أن اتخاذ إله من دون الله يراد به عبادة غيره سواء كانت خالصة لغيره أو شركة بينه وبين غيره، ولو بدعاء غيره والتوجه إليه ليكون واسطة عنده ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء﴾ [البينة: ٥].

أما اتخاذهم المسيح إلهاً فقد تقدم بيانه في مواضع من تفسير هذه السورة، وأما أمه فعبادتها كانت متفقاً عليها في الكنائس الشرقية والغربية بعد قسطنطين، ثم أنكرت عبادتها فرقة البروتستانت التي حدثت بعد الإسلام بعدة قرون.

إن هذه العبادة التي توجهها النصارى إلى مريم والدة المسيح (عليهما السلام) منها ما هو صلاة ذات دعاء وثناء، واستغاثة واستشفاع، ومنها صيام ينسب إليها،



ويسمى باسمها، وكل ذلك يقرن بالخضوع والخشوع لذكرها ولصورها وتمثيلها، واعتقاد السلطة الغيبية لها، التي يمكنها بها في اعتقادهم أن تنفع وتضر في الدنيا والآخرة بنفسها أو بواسطة ابنها، وقد صرحوا بوجوب العبادة لها، ولكن لا نعرف عن فرقة من فرقهم إطلاق كلمة (إله) عليها، بل يسمونها (والدة الإله) ويصرح بعض فرقهم بأن ذلك حقيقة لا مجاز، والقرآن يقول هنا أنهم اتخذوها وابنها إلهين، والاتخاذ غير التسمية، فهو يصدق بالعبادة وهي واقعة قطعاً، وبين في آية أخرى أنهم قالوا: ﴿إن الله هو المسيح عيسى ابن مريم﴾ وذلك معنى آخر وقد فسر النبي ﷺ قوله تعالى في أهل الكتاب ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله﴾ أنهم أتبعوهم فيما يحلون ويحرمون لا أنهم سموهم أرباباً.

وأول نص صريح رأيت في عبادة النصارى لمريم عبادة حقيقية ما في كتاب (السواعي) من كتب الروم الأرثوذكس، وقد اطلعت على هذا الكتاب في دير يسمى (دير البلمند) وأنا في أول العهد بمعاهد التعليم. وطوائف الكاثوليك يصرحون بذلك ويفخرون به. وقد زين الجزويت في بيروت العدد التاسع من السنة السابعة لمجلتهم (المشرق) إذ جعلوه تذكراً لمرور خمسين سنة على إعلان البابا بيوس التاسع أن مريم البتول «حُبل بها بلا دنس الخطية» وأثبتوا في هذا العدد عبادة الكنائس الشرقية لمريم كالكنائس الغربية، ومنه قول «الآب لويس شيخو» في مقالة له فيه عن الكنائس الشرقية «إن تعبد الكنيسة الأرمنية للبتول الطاهرة أم الله لأمر مشهور» وقوله: «قد امتازت الكنيسة القبطية بعبادتها للبتول المغبوطة أم الله»<sup>(١)</sup>.

(١) إذا أردت نصاً من نصوص بعض فرقهم على هذه العبادة وما يستدلون به على أصلها وحقيقتها عندهم على طريقتهم في الاستدلال من العهد العتيق على عقائدهم فتأمل ما نشر في العدد الرابع عشر من مجلد السنة الخامسة من مجلة المشرق الكاثوليكية البيروتية بقلم «الآب أنستاس الكرملي» وهو مقال موضوعه (أصل رهبانية الكرمل) فقد صرح فيه بأن لعبادة مريم العذراء أصلاً في العهد العتيق، وجعل عنوان أول فصل من هذا المقال «قدم التعبد للعذراء» وذكر في أوله عبارة سفر التكوين في عداوة الحية للمرأة ونسلها وفسر المرأة بالعذراء ثم قال: «ألا ترى أنك لا ترى من هذا النص شيئاً ينوه بالعذراء تنويهاً جلياً إلى أن جاء ذلك النبي العظيم إيليا الحي فأبرز عبادة العذراء من حيز الرمز والإبهام، إلى عالم الصراحة والتبيان» ثم فسر هذه الصراحة وهذا التبيان بما في سفر الملوك الثالث (بحسب تقسيم الكاثوليك) من أن إيليا حين كان مع غلامه في رأس الكرمل أمره سبع مرات أن يتطلع نحو البحر، فأخبره الغلام بعد تطلعه المرة السابعة أنه رأى سحابة قدر راحة الرجل طالعة من البحر. وقال (أي الكاتب للمقال) في تلك القزعة من السحاب: «فمن ذلك الشيء (أول ما ينشأ من السحاب)؟ قلت إن هو إلا صورة مريم على ما أحقه المفسرون بل وصورة الحبل بلا دنس أصلي» الخ ثم قال «هذا هو أصل عبادة العذراء في الشرق العزيز، وهو يرتقي إلى المئة العاشرة قبل المسيح، والفضل في ذلك عائد إلى هذا النبي إيليا العظيم» ثم قال «ولذلك كان أجداد الكرمليين أول من آمن أيضاً بالإله يسوع بعد الرسل والتلاميذ وأول من أقام للعذراء مبعداً بعد انتقالها إلى السماء بالنفس والجسد» (المؤلف).



من يسمع أو يقرأ سؤال الله تعالى لعيسى عن عبادة الله له ولأمه تتوق نفسه إلى معرفة جوابه عليه السلام، وتتوجه إلى السؤال والاستفهام، فلذلك جاء كأمثاله بأسلوب الاستئناف ﴿قَالَ سُبْحَانَكَ﴾ بدأ عليه السلام جوابه بتنزيهه إلهه وربّه عز وجل عن أن يكون معه إله، خلافاً لمن قال إن التنزيه هنا إنما هو عن ذلك القول المسؤول عنه، فذهب إلى أن معنى الجملة: أنزهك تنزيهاً لاثقاً من أن أقول ذلك، أو من أن يقال ذلك في حقك، وظن أن هذا هو الذي يقتضيه سياق النظم، وستعلم ما فيه من الضعف، وأن ما اخترناه هو الحق.

وكلمة «سبحان» قيل إنها علم للتسبيح، وقيل إنها مصدر للتسبيح الثلاثي كالغفران، واستعملت مضافة باطراد إلا ما شذ في الشعر، والتسبيح تنزيه الله تعالى عما لا يليق به، وهو من مادة السبح والسباحة وهي الذهاب السريع البعيد في البحر أو البر، ومن الثاني سبح الخيل وقالوا فرس سبوح (كصبور) ومثله التقديس من القدس وهو الذهاب البعيد في الأرض، ثم استعمل التسبيح والتقديس في التنزيه. قالوا: إن التسبيح يدل على الإبعاد ولكن عن كل شر وسوء، ولذا خص بتنزيه الله تعالى، ويقابله اللعن فهو يدل على الإبعاد ولكن عن كل خير، وكذلك لفظ الإبعاد والبعد غلب استعماله في مقام الشر؛ ﴿ألا بعداً لعاد قوم هود﴾ [هود: ٦٠] ﴿أولئك في ضلال بعيد﴾ [إبراهيم: ١٤].

قال الراغب: والتسبيح تنزيه الله تعالى، وأصله المر السريع في عبادة الله تعالى، وجعل ذلك في فعل الخير، كما جعل الإبعاد في الشر، فقيل أبعد الله، وجعل التسبيح عاماً في العبادات قولاً كان أو فعلاً أو نية. اهـ ثم أورد الشواهد من الآيات على إطلاق التسبيح بمعنى الصلاة وبمعنى الدلالة على التنزيه كتسبيح السموات والأرض وما فيهما. والمراد بتسبيح النية العلم والاعتقاد. وفي كلمة «سبحانك» - ومثلها سبحان الله - مبالغة في هذا التنزيه أي مبالغة، إذ تدل على المبالغة بمادتها الدالة بما أخذها الاشتقاق على البعد والإيغال والسبح الطويل في هذا البحر المديد الطويل، وبصيغتها الأصلية وهي التسبيح - التي هي مسمى اسم المصدر (سبحان) ومدلوله - فإن التفعيل يدل على التكثير، ثم بالعدول عن هذه الصيغة التي هي مصدر إلى الاسم الذي جعل علماً عليها - على قول ابن جني - فإن اسم المصدر يدل على تأكيد معنى المصدر وثباته وحقيقته، لأن مدلوله هو لفظ المصدر، فانتقال الذهن منه إلى المصدر ومن المصدر إلى المعنى بمنزلة تكرار لفظ المصدر، بل هو أبلغ وأدل على إرادة الحقيقة دون التجوز، ولم أر أحداً سبقني إلى بيان هذا على كونه في غاية الظهور عند من تأمله [ومن شدة الظهور الخفاء].

قلنا إن عيسى عليه السلام بدأ جوابه بتنزيه الله عز وجل عن أن يكون معه إله،



فأثبت بهذا أنه على علم يقيني ضروري بأن الله تعالى منزه في ذاته وصفاته عن أن يشارك في ألوهيته، وانتقل من هذا إلى تبرئة نفسه العالمة بالحق، عن قول ما ليس له بحق، فقال: ﴿مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ﴾ أي ليس من شأني ولا مما يصح وقوعه مني أن أقول قولاً ليس لي أدنى حق أن أقوله، لأنك أيدتني بالعصمة من مثل هذا الباطل. ولا يخفى أن هذا أبلغ في البراءة من نفي ذلك القول وإنكاره إنكاراً مجرداً، لأن نفي الشأن يستلزم نفي الفعل نفياً مؤكداً بالدليل، فهو بتنزيه الله تعالى أولاً أثبت أن ذلك القول الذي سئل عنه - تمهيداً لإقامة الحجة على من اتخذوه وأمه إلهين - قول باطل ليس فيه شائبة من الحق، ثم قفى على ذلك بأنه ليس من شأنه ولا مما يقع من مثله أن يقول ما ليس له بحق، فنتيجة المقدمتين الثابتتين أنه لم يقل ذلك القول.

ثم أكد هذه النتيجة بحجة أخرى قاطعة على سبيل الترقى من البرهان الأدنى الراجع إلى نفسه وهو عصمته عليه السلام، إلى البرهان الأعلى الراجع إلى ربه العلام، فقال: ﴿إِنْ كُنْتَ قُلْتُمْ فَقَدْ عَلِمْتُمْ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ أي إن كان ذلك القول قد وقع مني فرضاً فقد علمته، لأن علمك محيط بكل شيء، تعلم ما أسره وأخفيه في نفسي، فكيف لا تعلم ما أظهرته ودعوت إليه فعلمه مني غيري؟ ولا أعلم ما تخفيه من علومك الذاتية التي لا تهديني إليها بنظر واستدلال كسبي، إلا ما تظهرني عليه بوحى وهبي. قيل إن إضافة كلمة نفس إلى الله تعالى من باب المشاكلة، على أنها وردت بغير مقابل يسوغ ذلك كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْمَسْئَلَةُ عَلَى نَفْسِكُمْ﴾ [الأنعام: ٥٤] - ﴿وَيَحْذَرِكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ [آل عمران: ٢٨] وقيل إنها بمعنى الذات، والمهم فهم المعنى من هذا الإطلاق. وتنزيه الله تعالى عن مشابهة نفسه لأنفس خلقه معروف بالنقل والعقل، فاستشكال إطلاق الوحي للأسماء مع هذا ضرب من الجهل ﴿إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّمُ الْغُيُوبِ﴾ أي إنك أنت المحيط بالعلوم الغيبية وحدك، لأن علمك المحيط بكل ما كان وما يكون وما هو كائن علم ذاتي لا منتزع من صور المعلومات، ولا مستفاد بتلقين ولا بنظر واستدلال، وإنما علم غيرك منك لا من ذاته، فإما أن يناله بما آتته من المشاعر أو العقل، وإما أن يتلقاه مما تهبه من الإلهام والوحي، أي وقد علمت أنني لم أقل ذلك القول. وشرط «أن» لا يقتضي الوقوع.

ثم إنه بعد تنزيه ربه، وتبرئة نفسه، وإقامة البرهانين على براءته، بين حقيقة ما قاله لقومه، لأن الشهادة عليهم لا تكون تامة كاملة، بحيث تظهر لهم هنالك حجة الله البالغة، إلا بإثبات ما كان يجب أن يكونوا عليه من أمر الدين والتوحيد بعد نفي ضده، فكان من شأن السامع لما سبق من النفي أن يسأل عما قاله في موضوعه، ولذلك قال: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾ فهذا قول يتضمن إنكار



أن يكون أمرهم باتخاذهم وأمه إلهين وإثبات ضده، أي ما قلت لهم في شأن الإيمان وأصل الدين وأساسه الذي يبنى عليه غيره ولا يعتد بغيره دونه، إلا ما أمرتني بالتزامه اعتقاداً وتبليغاً وهو الأمر بعبادتك وحدك، مع التصريح بأنك ربي وربهم، وأني عبد من عبادك مثلهم، أي إلا أنك خصصتني بالرسالة إليهم. فقله: «أن اعبدوا الله» تفسير للمأمور به، وإنما قال: ما قلت لهم إلا ما أمرتني به، ولم يقل ما أمرتهم إلا بما أمرتني به، أدباً مع الله تعالى ومراعاة لما ورد في السؤال «أأنت قلت».

﴿وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ﴾ أي وكنت قائماً عليهم أراقبهم وأشهد على ما يقولون ويفعلون فأقر الحق وأنكر الباطل مدة دوام وجودي بينهم ﴿فَلَمَّا تَوَقَّعْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ أي فلما توفيتني إليك كنت أنت المراقب لهم وحدك إذ انتهت مدة رسالتي فيهم ومراقبتي لهم وشهادتي عليهم، فلا أشهد على ما وقع منهم وأنا لست فيهم، وأنت شهيد عليهم وشهيد بيني وبينهم، بما أنك شهيد على كل شيء في ملكك، وأنت أكبر شهادة ممن تجعلهم شهداء من خلقك، ﴿قل أي شيء أكبر شهادة؟ قل الله شهيد بيني وبينكم﴾ [الأنعام: ١٩].

وقد مر في هذه السورة ما يزكي تبرة عيسى عليه السلام لنفسه ويؤيد قوله هنا، وذلك قوله تعالى: ﴿لقد كفر الذين قالوا: إن الله هو المسيح ابن مريم - وقال المسيح يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم، إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة وماواه النار وما للظالمين من أنصار﴾ [المائدة: ٧٥] فجملة «وقال المسيح يا بني إسرائيل» الخ حالية أي قالوا قولهم ذلك والحال أن المسيح أمرهم بضده، وهو أن يعبدوا الله وحده.

وفي أناجيلهم من بقايا التوحيد الذي أمرهم به ما رواه يوحنا في إنجيله عنه وهو قوله عليه السلام: «وهذه هي الحياة الأبدية أن يعرفوك أنت الإله الحقيقي وحدك. ويسوع المسيح الذي أرسلته» وفي إنجيل برنابا من تجريد التوحيد والاستدلال عليه بالآيات البينات ما هو جدير بأن يكون حياً صحيحاً من الله تعالى إلى رسوله عيسى عليه الصلاة والسلام.

ولما كان المراد من السؤال الذي أجيب عنه بهذا الجواب هو إقامة الحجة التي يظهر بها عدل الله تعالى يوم القيامة فيما يجزي به من اتخذ عيسى وأمه إلهين وغيرهم من قومه فوض عليه السلام أمر الجزاء إليه تعالى بحسب ما تقتضيه شهادته تعالى وصفاته فقال: ﴿إِن تُعَذِّبُهُمْ فَلَهُمْ عَذَابُهُمْ وَإِن تَغْفِرَ لَهُمْ فإِنَّكَ أَنْتَ الرَّحِيمُ الْحَكِيمُ﴾ أي إن تعذب أولئك الناس الذين أرسلتني إليهم فبنغتهم ما أمرتني به من توحيدك وعبادتك وحدك، فضل من ضل منهم، وقالوا ما لم أقله لهم، واهتدى من اهتدى منهم فلم يعبدوا معك



أحداً من دونك، فإنهم عبادك وأنت ربهم الأولى والأحق بأمرهم، ولست أنا ولا غيري من الخلق بأرحم بهم، ولا بأعلم بحالهم، وإنما تجزيهم بحسب علمك بظواهرهم وبواطنهم، فأنت أعلم بالمؤمن الموحد، والمشرك المثلث، والطائع الصالح، والعاصي الفاسق، والمقر للكفر والفسق والمنكر لهما، وأنت عالم الغيب والشهادة تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، ولا تظلم أحداً مثقال ذرة. فالمراد إذاً إن تعذب فإنما تعذب من يستحق التعذيب منهم. ولا يمنع إرادة هذا المعنى إطلاق الضمير الراجع إلى جملتهم فإنه ضمير الجنس الذي يصدق ببعض الأفراد، وهو لم يرد بصيغة من صيغ العموم. ولذلك أطلقه في المقابل. وهو قوله: وإن تغفر لهم الخ أي وإن تغفر فإنما تغفر لمن يستحق المغفرة منهم، فإنك أنت العزيز أي القوي الغالب على أمره، الحكيم في جميع تصرفه وصنعه، فيضع كل حكم وجزاء وفعل في موضعه. وهو أعلم بموضع العدل، وموضع الرحمة والفضل.

وهذا التوجيه أظهر من قول بعضهم إن تعذب من أشرك منهم فإنهم عبادك، وإن تعذب من آمن منهم فإنك أنت العزيز الحكيم. فإن هذا تعيين لمن يعذبه ومن يغفر له، ينافية إطلاق ضمير الجنس في مقام التفويض الذي مهد له بالبراءة مما قالوه فيه وفي أمه، مخالفاً لما بلغهم عن ربه، وإثبات أن الله تعالى هو الرقيب عليهم، والشهيد على كل شيء يقع منهم ومن غيرهم. فكأنه قال لربه: إنك أنت العليم بما كان منهم مدة وجودي بينهم وبعد وفاتي، وأنت الشهيد عليهم ولا شهادة أكبر ولا أصدق من شهادتك، فمهما توقعه فيهم من عذاب فلا دافع له من دونك، إذ لا يوجد أحد أرحم منك بعبادك فيرحمهم أو يسألك أن ترحمهم، ومهما تمنحهم من مغفرة فلا يستطيع أحد حرمانهم منها بحوله وقوته، لأنك أنت العزيز الذي يغلب ولا يُغلب، ويمنع من شاء ولا يُمنع، ولا بتحويلك عن إرادتك فإنك أنت الحكيم الذي تضع كل شيء موضعه، فلا يمكن لأحد غيرك أن يرجعك عنه، بناء على أن غيره أولى منه. فمن ذا الذين يستطيع الاستدراك أو الاقتيات عليك؟

فهذا بيان ما يقتضيه التفويض المطلق إلى الله تعالى وحده، بل أقول إن في جزاء الشرط الأول إشارة إلى أن تعذيب من يظن المخلوقون أنهم يستحقون المغفرة إن وقع من الله فلا يكون إلا عدلاً، لأنهم عباد الله المضافون إليه، ومن شأن هذه الإضافة أن تفيدهم مغفرة منه ورحمة، يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿يا عباد لا خوف عليكم اليوم ولا أنتم تحزنون﴾ [الزخرف: ٦٨] ﴿يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً إنه هو الغفور الرحيم﴾ [الزمر: ٥٣] وأمثالهما من الآيات التي أضيف فيها لفظ عباد إلى الله، فإذا وقع عليهم العذاب فلا بد أن يكون سببه الذي خفي عن المخلوقين عظيماً، فالأدب التفويض - وفي جزاء



الشرط الثاني إشارة إلى أن المغفرة إن أصابت من يظن المخلوقون أنه يستحق العذاب فلا تكون من الله تعالى إلا لغاية اقتضتها عزة الألوهية، وحكمة الربوبية، فلا عبرة بالظواهر التي تبدو للمخلوقين بالنسبة إلى علم علام الغيوب وحكمته ولا سيما في ذلك اليوم، فالواجب أن يفوض إليه الأمر كله، يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء.

وبهذا تنجلي نكتة اختيار «العزیز الحكيم» هنا على «الغفور الرحيم» على خلاف المعروف من أسلوب القرآن في مراعاة مناسبة المقام في قرن الأسماء الإلهية بالأفعال والأحكام، كما تقدم بيانه في تفسير ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله والله عزيز حكيم فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه، إن الله غفور رحيم﴾ [المائدة: ٣٨، ٣٩] فذكر عيسى عليه السلام لاسمي الله «العزیز الحكيم» في جزاء شرطية المغفرة كذكره لكلمة «عبادك» في جزاء شرطية التعذيب، كل منهما وقع في محله الذي تقتضيه البلاغة في مقام التفويض فكان حجة له، ولو أراد بكلامه الشفاعة والاسترحام لعكس ولكل مقام مقال، ولولا هذا لكان كل منهما اعتراضاً على الرب، أو تعريضاً بحكمه جل وعز، وحاشا لعيسى عليه الصلاة والسلام من ذلك.

ولما غفل من المفسرين عن هذا مع تصريح بعضهم بأن الكلام في تفويض الأمر إلى الله تعالى استشكلوا العبارة، وثاروا فيما فهموه من دلالتها على جواز غفران الشرك، وطفقوا يتلمسون النكتة لترتيب الغفران على صفتي العزة والحكمة، دون ما يتبادر من ترتيبه على صفتي المغفرة والرحمة، واستنجدوا مذاهبهم الكلامية في ذلك فانجدت مفسري الأشعرية، بما استطالوا به على مفسري الأشعرية، بما استطالوا به على مفسري المعتزلة، فقالوا إن المعنى أن تعذبهم فإنهم عبيدك والمالك يتصرف بعبيده كما يشاء فلا يسئل ولا يعترض عليه وإن عذب أكملهم إيماناً وإسلاماً وإحساناً، وقال بعضهم إن المراد فإنهم عبيدك الأرقاء في أسر ملكك، الضعفاء العاجزون عن الامتناع من عقابك، وإن تغفر لهم ما كان من شركهم وكفرهم وما يتبعه من سوء أعمالهم فإنك أنت القوي القادر على ذلك الحكيم فيه من حيث إن المغفرة مستحسنة لكل مجرم. قاله أبو السعود. وقال الألوسي: والمغفرة للكافر لم يعدم فيها وجه حكمة، لأن المغفرة حسنة لكل مجرم في المعقول، بل متى كان المجرم أعظم جرماً كان العفو عنه أحسن لأنه أدخل في الكرم، وإن كانت العقوبة أحسن في حكم الشرع من جهات أخرى، اهـ وظاهر هذا أن حكم الشرع في هذا الأصل من أصول الدين على خلاف المعقول، وليس كذلك.

وأجاب الرازي عن الإشكال الموهوم بأربعة وجوه أحدها: إن ما ذكر في سؤال الله لعيسى يعلم منه إن قوماً من النصارى حكوا عنه ما هو كفر - وحاكي الكفر ليس بكافر بل مذنب بكذبه في هذه الحكاية فلهذا المعنى طلب المغفرة له.



وهذا وجه أملاه عليه ما اعتاد من الجدل في الألفاظ وهو غافل عن حال من حكى الله عنهم ذلك القول، وهو أنهم يدعون ألوهية المسيح ويعبدونه ويعبدون أمه، وعن حال من حكوه هم عنه، وهو أنه رسول الله إليهم، وحكاية الشرك والكفر عن الرسول كفر في نفسه، ويستلزم إما الكفر بالرسول وإما الأخذ بما حكى عنه من الكفر!!

الثاني: قوله «إنه يجوز - على مذهبنا - من الله تعالى أن يدخل الكفار الجنة وأن يدخل الزهاد والعباد النار، لأن الملك ملكه والا اعتراض لأحد عليه. فذكر عيسى هذا الكلام ومقصوده منه تفويض الأمور كلها إلى الله وترك التعرض والاعتراض بالكلية، ولذا ختم الكلام بقوله: ﴿فإنك أنت العزيز الحكيم﴾ يعني أنت قادر على ما تريد، حكيم في كل ما تفعل لا اعتراض لأحد عليك، فمن أنا والخوض في أحوال الربوبية. وقوله إن الله لا يغفر الشرك فنقول: إن غفرانه جائز عندنا وعند جمهور البصريين من المعتزلة، قالوا لأن العقاب حق الله على المذنب وفي إسقاطه منفعة للمذنب وليس في إسقاطه على الله مضرّة موجب أن يكون حسناً. بل دل الدليل السمعي في شرعنا على أنه لا يقع، فلعل الدليل السمعي ما كان موجوداً في شرع عيسى عليه السلام اهـ بحروفه.

وهذا الوجه مخالف للمعقول والمنقول من نصوص القرآن وصحاح الأحاديث من عدة وجوه لا حاجة في هذا الموضوع إلى تفصيلها وترجيح مذهب السلف وأهل الأثر بها على مذهب الأشاعرة في موضوع إثبات العدل والحكمة لله تعالى - لا عليه - وتنزيهه عن ضدهما، ولا إلى بيان كون العدل والحكمة لا يعقل أن يتحققا فيمن لا فرق في أفعاله بين الأضداد، بحيث يكون الضدان عنده في الحسن والعدل والحكمة سواء، ولكننا نقول: إن حاصل هذا الوجه إن عيسى عليه السلام يجيز ويستحسن الغفران للمشركين من قومه، بناء على أنه حسن معقول في نفسه، وأنه لا يوجد مانع يمنع منه في شرعه. وهذا يخالف نص قوله تعالى المتقدم في هذه السورة ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم - وقال المسيح يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار﴾ [المائدة: ٧٢] ثم إن هذا الوجه يقتضي اختلاف دين الله الواحد، في هذا الأصل من أصول العقائد، وأن تكون ملة محمد ﷺ أبعد من ملة عيسى عن رحمة الله ومغفرته! والنصوص تدل على أنها أجدر من غيرها بهذه السعة، ومنها مسألة غفران الشرك لو كان مما يشرعه الله ويرضاه، لأن من جاء بها هو الذي خاطبه الله تعالى بقوله: ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ [الأنبياء: ١٠٧] وقال فيه إنه يضع عن اليهود والنصارى أصرهم والأغلال التي كانت عليهم.

وأما الوجه الثالث من أجوبته فمبني على جواز توبة من قالوا ذلك الكفر، وهو



بديهي البطلان، ولو صح لقل أن المعهود في القرآن أن تقرن المغفرة للتائبين بذكر المغفرة والرحمة لا بذكر العزة والحكمة.

وأما الوجه الرابع فهو مبني على ما روي عن السدي مخالفاً للجمهور من أن هذه السؤال والجواب في الآيات كانا بعد رفع عيسى إلى السماء (قال في تصويره): يعني إن توفيتهم على الكفر وعذبتهم فإنهم عبادك فلك ذاك، وإن أخرجتهم بتوفيقك من ظلمة الكفر إلى نور الإيمان وغفرت لهم ما سلف منهم فلك أيضاً ذاك، وعلى هذا التقدير فلا إشكال اهـ.

وأقول: إن هذا الوجه أضعف من الوجه الذي قبله فجميع ما أورده الرازي من الوجوه ضعيف. وما كان ليخفى ضعفها بل سقوطها وبطلان كثير من مسائلها على ذكائه النادر، وإطلاعه الواسع، لولا عصبية المذاهب. ولكن قوله في أثناء شرح الوجه الثاني: إن مقصد عيسى عليه السلام من كلامه تفويض الأمر إلى الله عز وجل هو الحق المبين، وقد هدانا الله تعالى إلى تفسيره وشرح نكتة البلاغة فيه بأوضح تبين.

وقد علم مما بيناه أن كلام عيسى عليه السلام لا يتضمن شيئاً من الشفاعة لقومه، ويؤيد هذا عدة أحاديث (منها) حديث عبد الله بن عمرو بن العاص في صحيح مسلم أن النبي ﷺ تلا قول الله تعالى في إبراهيم ﷺ ﴿رب إنهن أضللن كثيراً من الناس تبني فإنه مني﴾ [إبراهيم: ٣٦] - الآية، وقول عيسى عليه السلام ﴿إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم﴾ فرفع يديه وقال «اللهم أمتي أمتي» وبكى فقال الله عز وجل يا جبريل اذهب إلى محمد - وربك أعلم - فسله: ما يبكيك؟ فاتاه جبريل فسأله فأخبره رسول الله ﷺ بما قال - وهو أعلم - فقال الله «يا جبريل اذهب إلى محمد فقل إنا سنرضيك في أمتك ولا نسوءك»<sup>(١)</sup> (ومنها) حديث ابن عباس في صحيح البخاري قال فيه: «ألا وإنه يجاء برجال من أمتي يوم القيامة فيؤخذ بهم ذات الشمال فأقول: أصحابي، فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك، فأقول كما قال العبد الصالح ﴿وكنتم عليهم شهيداً ما دمت فيهم - إلى قوله الحكيم﴾ [المائدة: ١١٧، ١١٨] قال فيقال: إنهم لم يزالوا مرتدين على أعقابهم»<sup>(٢)</sup>.

وفي حديث أبي هريرة عند البخاري وغيره بهذا المعنى زيادة «فأقول بعداً لهم وسحقاً»<sup>(٣)</sup> وقد ورد هذا المعنى في عدة أحاديث في الصحاح والسنن في ألفاظها بعض اختلاف لا يغير المعنى. منها أن هؤلاء الذين أحدثوا بعده ﷺ يذادون أي

(١) أخرجه مسلم في الإيمان حديث ٣٤٦.

(٢) أخرجه البخاري في الأنبياء باب ٨، وتفسير سورة ٥، باب ١٤.

(٣) أخرجه البخاري في الرقاق باب ٤٥، ومسلم في الجنة حديث ٥٨.



يطردون عن الحوض . واختلف العلماء فيهم ف قيل هم الذين ارتدوا بعده عن الإسلام وقاتلهم أبو بكر وقيل هم المنافقون وقيل هم المبتدعة . (ومنها) حديث أبي ذر عند أحمد والنسائي وابن مردويه أنه ﷺ قام بهذه الآية ﴿إِنْ تَعَذَّبْتُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ الخ حتى أصبح يركع بها ويسجد فسأله أبو ذر عن ذلك فقال «إني سألت ربي سبحانه الشفاعة فأعطانيتها وهي نائلة إن شاء الله تعالى من لا يشرك بالله شيئاً»<sup>(١)</sup> .

فهذه الأحاديث تدل على أن مقام التفويض غير مقام الشفاعة وإن الشفاعة لا تنال أحداً يشرك بالله تعالى شيئاً، وفاقاً لما جاء به الوحي على لسان عيسى ﷺ كما تقدم في هذه السورة ولسان محمد ﷺ كما تقدم في آيتين من سورة النساء؛ وفاقاً للآيات التي تنفي الشفاعة في الآخرة بإطلاق أو تنفي قبولها، أو تقيدها على تقدير حصولها بمثل قوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَشِيئَةِ مَشْفُوقِينَ﴾ [الأنبياء: ٢٨] .

بعد ما تقدم من تفويض عيسى أمر قومه إلى ربه عز وجل بتلك العبارة البليغة، في أثر تلك الأجوبة السديدة، تتوجه النفس إلى معرفة ما يقوله الرب في ذلك اليوم العظيم وتسال عنه بلسان الحال أو المقال إن لم تسمعه وذلك قوله عز وجل:

﴿قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾ قرأ الجمهور «يوم» بالرفع وهو خبر هذا، أي قال الله تعالى: إن هذا اليوم هو اليوم الذي ينفع فيه الصادقين صدقهم في إيمانهم وشهاداتهم، وفي سائر أقوالهم وأحوالهم . وقرأه نافع بالنصب - وقيل البناء على الفتح - أي قال الله: هذا أي الذي قاله عيسى واقع أو كائن يوم ينفع الصادقين صدقهم . ثم بين هذا النفع بياناً مستأنفاً فقال .

﴿لَكُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾  
الجملة الأولى تقدم تفسيرها مراراً . وأما الجملة الثانية فهي بيان للنعيم الروحاني بعد ذكر النعيم الجسماني، فإن رضاء الله تعالى عنهم ورضاءهم عنه هو غاية السعادة الأبدية في نفسه، وفيما يترتب عليه من عطاياه تعالى وإكرامه، ومن كونهم يكونون ناعمين بذلك الإكرام مغتبطين به، إذ لا مطلب لهم أعلى منه فتمتد أعناقهم إليه، وتشتشرف قلوبهم له حتى يتوقف رضاهم عليه، وأما كونه سعادة في نفسه فيعلم من حال كل من كان من كنف إنسان والد أو أستاذ أو قائد أو رئيس أو سلطان فإن علمه برضاه عنه يجعله في غبطة وهناء وطمأنينة قلب، ويكون سروره وزهوه بذلك على قدر مقام رئيسه الراضي عنه، على حد البيت الذي يتمثل به الصوفية:

(١) أخرجه أحمد في المسند ٤٢٦/٢ .



قوم تخالجهم زهو بسيدهم والعبد يزهي على مقدار مولاه  
على أن رضا رؤساء الدنيا لا يستلزم رضا المرؤوسين دائماً، لأن منهم الظالمين  
الذين لا يوفون أحداً حقه وإن كانوا راضين عنه، ورضا أكرم الأكرمين يستلزم رضا  
من رضي هو عنه لأنه يعطيه أضعاف ما يستحق، وفوق ما يؤمل ويرجو، كما قال تعالى  
في سورة ألم السجدة ﴿فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا  
يعملون﴾ [السجدة: ١٧] ورضوانه تعالى فوق كل شيء كما قال في سورة التوبة بمعنى  
ما هنا ﴿وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها  
ومساكن طيبة في جنات عدن ورضواناً من الله أكبر، هو الفوز العظيم﴾ [التوبة: ٧٢].

والفوز الظفر بالمطلوب مع النجاة من ضده أو مما يحول دونه. - وقال  
الراغب: الفوز الظفر بالخير مع حصول السلامة. - معناه مركب من سلب وإيجاب،  
كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز﴾ [آل عمران:  
١٨٥] وإطلاقه على الظفر بالمطلوب وحده - كما في الآية التي نفسرها وآية التوبة  
التي بمعناها وما يشابهها - مراعى فيه المعنى السلبي بالقرائن الحالية، كما يقال في  
الجيش الذي يغلب عدوه ويظفر بالغنائم منه: أنه فاز، وهو إذا نال مراده من هدم قلعة  
ودك حصن فهلك تحت أنقاضه فلا يقال أنه قد فاز. وإذا كان المهم في الفوز المعنى  
الإيجابي يعدى بالباء فيقال: فاز بكذا، وإذا كان المهم بيان المعنى السلبي يعدى بمن  
فيقال: فاز من الهلاك قال تعالى: ﴿فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب﴾ [آل عمران:  
١٨٨] وإنما سميت الفلاة مفازة على سبيل التفاؤل لأنها مظنة الهلاك.

الإشارة في قوله تعالى: ﴿ذلك الفوز العظيم﴾ إلى كل من التعمين الجشmani  
والروحاني اللذين يحصلان بعد النجاة من أهوال يوم القيامة، وقيل إنه للثاني فقط،  
والأول أصح لأنه الأكمل، ولأن مثل هذا الإطلاق ورد في إثر إطلاق الجزاء بالجنة  
وحدها في آيتين من سورة التوبة غير الآية التي أوردناها آنفاً، وفي إثر إطلاق الجزاء  
بالجنة مع النجاة من عذاب النار كما تراه في آخر سورة الدخان، وفي معناه ما في  
سورة المؤمن والحديد والصف والتغابن، فإن ذكر المغفرة فيها يتضمن معنى النجاة  
من عذاب النار. فنسأل الله الكريم الرحمن الرحيم، أن يجعلنا من أهل هذا الفوز  
العظيم، بفضلته وإحسانه، وتوفيقنا لأسباب مرضاته.

ثم ختم جل جلاله هذه السورة بقوله ﴿إِنَّ لِلَّهِ مَلَكًا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَى كُلِّ  
شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ وهو مناسب لما قبله مباشرة ومناسب لأن يكون ختاماً لمجموع ما في هذه  
السورة. أما الأول فلما بين ما لأهل الصدق عنده من الجزاء الحق في مقعد الصدق،  
بين عقبه سعة ملكه وعموم قدرته الدالين على كون ذلك الجزاء لا يقدر عليه غيره.  
وأما الثاني فلما كان أكثر آيات هذه السورة في محاجة أهل الكتاب عامة، وبسط



الحجج على بطلان أقوال النصارى في نبيهم خاصة، وسائرهما في بيان أحكام الحلال والحرام، مع النص على إكمال الدين بالقرآن، وعلى وحدة الدين الإلهي واختلاف الشرائع والمناهج للأمم، - ولما كان كل من ذينك القسمين في الأصول والفروع قد تكرر فيه الوعد والوعيد، وقفى عليهما بذكر جمع الله تعالى للرسول يوم القيامة وسؤالهم عن التبليغ، وجواب أحدهم الدال على شهادتهم على أقوامهم بالحق، وتفويض أمرهم إلى الله عز وجل - .

لما كان ما ذكر كما ذكر ناسب أن تختتم هذه السورة ببيان كون الملك كله والقدرة كلها لله وحده، وأن ملك السموات والأرض وما فيهن لله وحده، كما يدل عليه تقدم الظرف - وهو خبر المبتدأ - وقد اختيرت كلمة «ما» في قوله «وما فيهن» على «من» الخاصة بمن يعقل، وهو الذي من شأنه أن يملك، لأن مدلولها أعم وأشمل، وللإشارة إلى أن يوم الجزاء الحق يستوي فيه من يعقل ومن لا يعقل، فلا يملك معه أحد شيئاً، لا حقيقة ولا مجازاً، ويدخل في ذلك المسيح وأمة اللذين عُبدوا من دون الله، فيتضمن الحصر التعريض بعبادتهما، وبالالتكال على شفاعتهما، إذ الملك والقدرة لله وحده ﴿من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه﴾ [البقرة: ٢٥٥] وغاية الأمر أنهما من عباد الله المكرمين ﴿وقالوا: اتخذ الرحمن ولداً - سبحانه بل عباد مكرمون \* لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون \* يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون \* ومن يقل منهم: إني إله من دونه - فذلك نجزيه جهنم . كذلك نجزي الظالمين﴾ [الأنبياء: ٢٦ - ٢٩] صدق الله العلي العظيم .

### خلاصة سورة المائدة

انفردت هذه السورة بعدة مسائل في أصول الدين وفروعه وبتفصيل عدة أحكام أجملت في غيرها إجمالاً، وأكثرها في بيان شؤون أهل الكتاب ومحاجتهم، ونحن نذكر قارئ تفسيرنا بخلاصتها مراعين مناسبة بعض المسائل لبعض لا ترتيب ورودها في السورة، وجعلنا ذلك على قسمين:

#### القسم الأول:

#### ما هو من قبيل الأصول والقواعد الاعتقادية أو العملية

- ١ - أهم الأصول التي انفردت بها السورة، بيان إكمال الله تعالى للمؤمنين دينهم الذي ارتضى لهم بالقرآن، وإتمام نعمته عليهم بالإسلام. (راجع ج ٦).
- ٢ - النهي عن سؤال النبي ﷺ عن أشياء من شأنها أن تسوء المؤمنين إذا أبديت لهم لما فيها من زيادة التكليف مثلاً (راجع ج ٧).



وقد علم من الآيات التي نزلت في هاتين المسألتين المتلازمتين أن كل حكم ديني من اعتقاد أو عبادة أو حلال أو حرام لم يدل عليه النص دلالة صريحة ولم تمض به السنة العملية من عهد النبي ﷺ فليس من الدين الذي هو حجة الله على كل من بلغتهم دعوة الرسول يحيث يطالبون به في الدنيا ويسألون عنه في الآخرة، كما فصلنا ذلك في تفسيرهما مع بيان الفرق بين الأحكام الدينية والدينية. وأما ما دل عليه الكتاب أو السنة دلالة غير صريحة - ومنه أكثر ما اختلف أئمة العلم في دلالة - فهو حجة على من فهم منه الحكم لا على كل أحد كما بيناه في تفسير آية تحريم الخمر.

٣ - بيان أن هذا الدين الكامل مبني على العلم اليقيني في الاعتقاد والهداية في الأخلاق والأعمال، وأن التقليد باطل لا يقبله الله تعالى، كما هو صريح الآية ١٠٧ (راجع ج ٧) وتقدم مثلها في سورة البقرة.

٤ - بيان أن أصول الدين الإلهي على السنة الرسل كلهم هي الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح فمن أقامها كما أمرت الرسل من أية ملة - من ملل الرسل كاليهود والنصارى والصابئين - فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم في الآخرة ولا هم يحزنون (ج ٦) وتقدم مثل ذلك في سورة البقرة.

٥ - وحدة الدين واختلاف شرائع الأنبياء ومناهجهم فيه.

٦ - هيمنة القرآن على الكتب الإلهية (ج ٦).

٧ - بيان عموم بعثة النبي ﷺ وأمره بالتبليغ العام وكونه لا يكلف من حيث كونه رسولاً إلا التبليغ، وأن من حجج رسالته أنه بين لأهل الكتاب كثيراً مما كانوا يخفون من كتبهم وهو قسمان أحدهما: ما ضاع منه قبل بعثة النبي ﷺ بناء على الأصل المبين في هذه السورة وهو أنهم نسوا حظاً عظيماً مما ذكرهم الله به بإنزاله فيها وثانيهما: ما كانوا يكتُمونه من الأحكام اتباعاً لأهوائهم مع وجوده في الكتاب كحكم رجم الزاني، وقد بينا كلا من القسمين في موضعه من هذه السورة. ولولا أن محمداً الأمي مرسل من عند الله لما علم شيئاً من هذا ولا ذلك.

٨ - عصمة الرسول ﷺ من الناس أن يضروه أو يقدرُوا على صدّه عن تبليغ رسالة ربه. وهذا من دلائل نبوته ﷺ أيضاً فكم حاولوا قتله فأعياهم وأعجزهم (ج ٦).

٩ - بيان أن الله أوجب على المؤمنين إصلاح أنفسهم أفرادها وجماعتها، وأنه لا يضرهم من ضل من الناس إذا هم استقاموا على صراط الهداية، أي لا يضرهم ضلاله في دنياهم لأن الله تعالى لا يجعل له سبيلاً عليهم، ولا يضرهم في أمر دينهم وأخرتهم لأن الله تعالى لم يكلفهم إكراه الناس على الهدى والحق، ولا أن يخلقوا لهم الهداية خلقاً، وإنما كلفهم أن يكونوا مهتدين في أنفسهم بإقامة دين الله تعالى في



الأعمال الفردية والمصالح الاجتماعية، ومنها الدعوة إلى الحق والخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

١٠ - تأكيد وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بما بينه الله تعالى من لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم وتعليه ذلك بأنهم كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه.

١١ - نفي الحرج من دين الإسلام (ج ٦).

١٢ - تحريم الغلو في الدين والتشدد فيه ولو بتحريم الطيبات وترك التمتع بها، وتحريم الخبائث والاعتداء والإسراف في الطيبات (ج ٦، ج ٧).

١٣ - قاعدة إباحة الاضطرار للمحرّم لذاته فيما يُضطر إليه كالطعام، ومنه أخذ الفقهاء قولهم: الضرورات تبيح المحظورات (راجع ج ٦).

١٤ - قاعدة التفاوت بين الخبيث والطيب وكونهما لا يستويان في الحكم كما أنهما لا يستويان في أنفسهما وفيما يترتب عليهما. وهذا أصل عظيم من أصول التحليل والتحريم في الطعام وغيره يدل على تعليل الأحكام الشرعية بالحكم والمصالح، وعلى عدم استواء جزاء الخبيث والطيب من الناس عند الله عز وجل (ج ٧) وما كان تعليل الأحكام وبيان حكمتها وفائدتها إلا لأجل توخيها - كأحكام الطهارة وتحريم الخمر والميسر وبعض الطعام وأحكام الوصية والشهادة وإقسام الشهداء اليمين - وإنك لتجد الذين يجهلون ذلك لإعراضهم عن حكم القرآن وأسرار السنة قد جعلوا أمر الوضوء والغسل تعبدياً محضاً لا يستلزم النظافة فعلاً ولا قصداً، وزعموا أن تحريم الخمر تعبدي لا يدل على تحريم كل مسكر بناء على رأيهم أن الخمر ما كان من عصير العنب خاصة، فما القول في فهمهم لسائر الأحكام؟

١٥ - تحريم الاعتداء على قوم بسبب بغضهم وعداوتهم، لأنه يجب على المؤمنين أن يلتزموا الحق والعدل ولا يكونوا كأهل السياسة المدنية (ج ٦).

١٦ - وجوب الشهادة بالقسط والحكم بالعدل والمساواة فيهما بين غير المسلمين كالمسلمين ولو للأعداء على الأصدقاء، وتأكيد وجوب العدل في سائر الأحكام والأعمال (ج ٦).

١٧ - الأمر المطلق العام في أول السورة بالوفاء بالعقود التي يتعاقد الناس عليها في جميع معاملاتهم الدنيوية من شخصية ومدنية، وهذه قاعدة عظيمة من قواعد الشريعة الإسلامية، وهي أن الله تعالى وكل أمر العقود التي يتعاملون بها إلى عرفهم ومواضعاتهم لأنها من مصالحهم التي تختلف باختلاف الأحوال، فلم يقيدهم في أحكامها وشروطها بقيود دائمة إلا ما أوجبه الشرع مما لا يختلف باختلاف الأحوال



والعرف كتحرير أكل أموال الناس بالباطل كالربا والقمار، فكل عقد يتعاقد عليه الناس لم يحل حراماً ولم يحرم حلالاً مما ثبت بالنص ولو اقتضاء فهو جائز.

١٨ - إيجاب التعاون على البر والتقوى ومنه تأليف الجماعات الخيرية والعملية وتحريم التعاون على الإثم والعدوان.

١٩ - بيان أن الله تعالى جعل الكعبة البيت الحرام قياماً للناس في أمر دينهم ودنياهم، فهو جعل تكويني باعتبار شرعي باعتبار آخر، وهو يدل على علمه الواسع، المحيط بالأشياء والحكم والمصالح والمنافع.

٢٠ - النهي عن موالة المؤمنين للكافرين وبيان أن من آيات النفاق ومرض القلب المسارعة في موالاتهم من دون المؤمنين خوفاً أن تدور الدائرة على المؤمنين فتكون لهم يد عند أعدائهم يستفيدون بها منهم (ج ٦).

٢١ - تفصيل أحكام الوضوء والغسل والتيمم مع بيان أن الله تعالى يريد أن يطهر الناس ويزكيهم بما شرعه لهم من أحكام الطهارة وغيرها، وشمول الطهارة في آية الوضوء لظاهرة الظاهر والباطن. وهذا يدل على أن أحكام الطهارة كلها معقولة المعنى كما أشرنا إليه في المسألة الرابعة عشرة، فيجب أن يتحرى بأداء ما ورد به الشرع ما تتحقق به الحكمة منه، ويدل على أن الوسوسة في الطهارة مذمومة مخالفة لنص الشرع ومقصده.

٢٢ - تفصيل أحكام حلال الطعام وحرامه وبيان ما حرم منه لكونه خبيثاً في ذاته كالميتة وما في معناها والخنزير وما حرم لسبب ديني كالذي يذبح للأصنام.

٢٣ - تحريم الخمر وهو كل مسكر، والميسر وهو القمار ومنه ما يسمى في عرف الناس اليوم بالمضاربات.

٢٤ - أحكام محرّمات الأجرام.

٢٥ - تفصيل أحكام الصيد للحرم وغيرهم في أوائل السورة وأواخرها.

٢٦ - حدود المحاربين الذين يفسدون في الأرض، ويخرجون على أئمة العدل، وحد السرقة، وما يتعلق بالحد كسقوطه بالتوبة بشرطه.

٢٧ - أحكام الإيمان وكفارتها وإيمان الأمان والشهود.

٢٨ - تأكيد أمر الوصية قبل الموت وأحكام الشهادة على الوصية وفي قضاياها وشهادة غير المسلم على المسلم، والفرق بين الشهادة والإشهاد. وإننا بعد الإطالة في تفسير الآيات في الوصية والشهادة فيها لخصنا مسائلها في ١٥ مسألة.

٢٩ - الأمر بالتقوى في عدة آيات من هذه السورة تدخل في جمع الكثرة، لأن



صلاح أمور الدنيا والدين يتوقف على التزامها، وإنما يرجى بتكرار الأمر بها في كل سياق بحسبه.

٣٠ - بيان تفويض أمر الجزاء في الآخرة إلى الله تعالى وحده كما حكاه سبحانه من قول المسيح في ذلك اليوم مقروناً بتعليقه ودليله، وكون النافع في ذلك اليوم هو الصدق في الظاهر والباطن، جعلنا الله من أهله.

### القسم الثاني:

## ما ورد من الأخبار والحجاج والأحكام (في شأن أهل الكتاب)

من الآيات في هذا القسم ما نزل في شأن أهل الكتاب عامة، ومنه ما هو في أحد الفريقين خاصة. فمن المشترك وصفهم بالغلو في دينهم المستلزم للتعصب الضار، واتباعهم أهواء من ضل قبلهم من الوثنيين وغيرهم، وبالغرور في دينهم وزعمهم أنهم أبناء الله وأحباؤه، وبأنهم مع ذلك نقضوا ميثاق ربهم، ونسوا حظاً عظيماً مما ذكرهم الله به على السنة أنبيائهم، ولم يقيموا التوراة والإنجيل كما أوجب الله عليهم، وقد فند دعواهم أنهم أبناءه وأحباؤه بما يأتي ذكره قريباً وبين الله لهم حقيقة الأمر وهي أنهم بشر ممن خلق الله، لا مزية لهم على سائر البشر في أنفسهم وذواتهم، لأن البشر إنما يمتاز بعضهم على بعض بالعلوم الصحيحة والأخلاق الكريمة والأعمال الصالحة، لا بالنسب والانتماء إلى الأنبياء والصالحين وإن كانوا مخالفين لهم في هدايتهم.

وذكر من جزائهم على سوء أعمالهم في الدنيا إلقاء العداوة والبغضاء بينهم، وأنه يعذبهم في الدنيا بذنوبهم الشخصية والقومية كغيرهم، وإن ذلك يدحض دعواهم أنهم أبناء الله وأحباؤه، ودعاهم كافة إلى الإسلام، والإيمان بخاتم الرسل عليه الصلاة والسلام، الذي بين لهم حقيقة دينهم الذي كان عليه سلفهم، ودحض ما زادوا فيه بالبرهان، وبين بعض ما كانوا يخفون أو يجهلون منه أحسن بيان.

ووصف التوراة والإنجيل أحسن وصف، وذكر من أخبار التوراة قصة ابني آدم بالحق، ومن أحكامها عقوبات القتل وإتلاف الأعضاء والجروح، ومن أخبار الإنجيل والمسيح ما هو حجة على الفريقين، وبين أن الكتابين أنزلا نوراً وهدى للناس، وأنهم لو كانوا أقاموها لكانوا في أحسن حال، ولسارعوا إلى الإيمان بما أنزله الله على خاتم رسله مصداقاً لأصلهما، ومبيناً لما طرأ عليهما، ومكماً لدين الأنبياء جميعاً، على سنة الله في النشوء والارتقاء، التي هي أظهر في البشر منها في سائر الأشياء، ولكنهم اتخذوا الإسلام هزواً ولعباً في جملته وفي صلاته، ووالوا عليه المناصبين له من أعدائه، فنهى الله المؤمنين عن موالاتهم.



ومما جاء في اليهود خاصة نعيًا عليهم وبيانًا لسوء حالهم، أنهم نقضوا ميثاق الله الذي أخذه عليهم في كتابهم ونسوا حظاً عظيماً مما ذكروا به، وحرفوا الكلم عن مواضعه، وتركوا الحكم بالتوراة وأخفوا بعض أحكامها، وحكموا الرسول ولم يرضوا بحكمه الموافق لها، وأن من صفاتهم الغالبة عليهم قساوة القلب، والخيانة والمكر والكذب وقول الإثم، والمبالغة في سماع الكذب وأكل السحت، والسعي بالفساد في الأرض، وفي إيقاد نار الفتن والحرب، وأنهم كانوا يقتلون الأنبياء والرسل بغير حق، تمردوا على موسى إذ أمرهم بدخول الأرض المقدسة وقتال الجبارين فعاقبهم الله بالتيه في الأرض، وأنهم كانوا أشد الناس عداوة للمؤمنين. حتى أنهم يوالون عليهم المشركين، بسبب ما ورثوه من تلك الصفات عن الغابرين. وذكر أنه عاقبهم على ذلك كله باللعن على السنة الرسل، وبالغضب والمسخ، وهذه الصفات التي غلبت عليهم في زمن البعثة وقبله تثبتها تواريخهم وتواريخ غيرهم، ومن المعلوم أنها لم تكن عاملة فيهم ولا شاملة لجميع أفرادهم، فقد أنصفهم الحكم العدل في هذه السورة وغيرها بالحكم على الكثير منهم أو على أكثرهم، ومنه قوله في هذه السورة ﴿منهم أمة مقتصدة وكثير منهم ساء ما يعملون﴾ [المائدة: ٦٦] وبيننا في هذا الموضوع ما كان بعد النبي ﷺ من مساعدة اليهود للمسلمين في الشام والأندلس.

ومما جاء في النصارى خاصة أنهم نسوا - كاليهود - حظاً مما ذكروا به، وأنهم قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم، وقالوا إن الله ثالث ثلاثة، ورد عليهم هذه العقيدة بالأدلة العقلية، وببراءة المسيح منها ومن منتحليها يوم القيامة، وبين لهم حقيقة المسيح وأنه عبد الله ورسوله وروح منه، وما أيده به من الآيات، وحال حواريه وتلاميذه في الإيمان. وبين أنهم أقرب الناس مودة للمؤمنين، ﴿ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون﴾ [المائدة: ٨٢] فليراجع تفسير ذلك في أول الجزء السابع.

وجملة الآيات الواردة في أهل الكتاب تشهد لنفسها أنها من عند الله تعالى لا من عند محمد بن عبد الله العربي الأمي الذي لم يقرأ شيئاً من تلك الكتب، على أن تلك الآيات ليست موافقة لها ولهم موافقة الناقل للمنقول عنه، وإنما هي فوق ذلك تحكم لهم وعليهم وفيهم وفي كتبهم حكم المهيمن السميع العليم.

#### أحكام السورة الخاصة بأهل الكتاب:

لو كان هذا القرآن من وضع البشر لشرع معاملة أهل الكتاب الموصوفين بما ذكر - ولا سيما الذين ناصبوا الإسلام العدا عند ظهوره - بأشد الأحكام وأقساها. ولكنه تنزيل من حكيم حميد، أمر في هذه السورة بمعاملتهم بالعدل، والحكم بينهم



بالقسط، وحكم بحل مؤاكلتهم، وتزوج نسائهم وقبول شهادتهم، والعفو والصفح عنهم، وهذه الأحكام التي شرعت هذه المعاملة الفضلى لهم نزلت بعد إظهار اليهود للنبي ﷺ والمؤمنين منتهى العداوة والغدر، وبعد أن ناصبوه مع المشركين الحرب، وهي تتضمن تأليف قلوبهم، واكتساب مودتهم، (راجع ج ٦).

وقد ختم الله تعالى السورة بذكر الجزاء في الآخرة بما يناسب أحكامها كلها، كما بيناه في تفسير آخر آية منها.

روى أحمد والنسائي والحاكم وصححه البيهقي في سننه وبعض رواة التفسير عن جبير بن نفير قال: حججت فدخلت عليّ عائشة فقالت لي يا جبير تقرأ المائدة؟ فقلت نعم. فقالت أما أنها آخر سورة نزلت فما وجدتم فيها من حلال فاستحلوه، وما وجدتم فيها من حرام فحرموه<sup>(١)</sup>، وروى أحمد والترمذي وحسنه والحاكم وصححه والبيهقي في سننه عن عبد الله بن عمرو قال: آخر سورة نزلت سورة المائدة والفتح<sup>(٢)</sup>. وقد تقدم في آخر تفسير سورة النساء بعض ما ورد في آخر ما نزل من القرآن من السور برمتها ومن الآيات؛ وكان كل يروي ما وصل إليه علمه، والله أعلم.

### تم تفسير سورة المائدة

(يقول محمد رشيد مؤلف هذا التفسير قد وفقني الله تعالى لإتمام تفسير هذه السورة في أوائل شهر ربيع الآخر سنة ١٣٣٤ وكنيت بدأت بتفسيرها في مثل هذا الشهر من سنة ١٣٣١ وسبب هذا البطء أنني أكتب التفسير لينشر في مجلة المنار فتارة أفسر في الجزء منه بضع آيات، وتارة أفسر آية واحدة في عدة أجزاء. وقد يمر شهر أو أكثر ولا أكتب في التفسير شيئاً، وأسأل الله تعالى أن يوفقني لإتمام هذا التفسير بمنع العوائق والمباركة في الوقت وأن يؤيدني فيه بروح من عنده.

(١) أخرجه أحمد في المسند ٦/١٨٨.

(٢) أخرجه الترمذي في تفسير سورة ٥، باب ٢٣، وأحمد في المسند ٦/١٨٨.



## سورة الأنعام

وهي السورة السادسة، وآياتها ١٦٥ عند القراء الكوفيين - وعليه  
فلوجل - و١٦٦ عند البصريين والشاميين، و١٦٧ عند الحجازيين

هي مكية - قيل إلا آية واحدة هي قوله تعالى: ﴿ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة﴾ [الأنعام: ١١١] فإنها مدنية رواه ابن المنذر عن أبي جحيفة - وقيل إلا آيتين نزلتا في المدينة في رجل من اليهود قال: ما أنزل الله على بشر من شيء. فنزل فيهم: ﴿وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء﴾ [الأنعام: ٩١] الآيتين - رواه أبو الشيخ عن الكلبي وسفيان - وقيل هما ﴿قل تعالوا أتل ما حرم ربكم﴾ [الأنعام ١٥١] الخ الآيتين، رواه إسحاق بن راهويه في مسنده عن شهر بن حوشب. وما قبله أقوى من جهة معنى الآيتين فإنه في محاجة اليهود الذين كانوا في المدينة. وأما ﴿قل تعالوا﴾ الآيتين فمعناهما من موضوع السور المكية، وهما متصلتان بما بعدهما، وقيل إن الآية الثالثة بعدهما مدنية أيضاً، كما رواه ابن النحاس عن ابن عباس وسيأتي قريباً - وقيل إلا ست آيات: ﴿وما قدروا الله حق قدره﴾ [الأنعام: ٩١] إلى آخر الآيتين بعدها، و ﴿قل تعالوا﴾ [الأنعام: ١٥١] إلى آخر الآيتين بعدها. وهذا جمع بين الأقوال السابقة كلها.

وقال السيوطي في الإتيان: قال ابن الحصار استثنى منها تسع آيات، ولا يصح به نقل خصوصاً مع ما قد ورد أنها نزلت جملة (قلت) قد صح النقل عن ابن عباس باستثناء ﴿قل تعالوا﴾ الآيات الثلاث كما تقدم. والبواقي ﴿وما قدروا الله حق قدره﴾ لما أخرجه ابن أبي حاتم أنها نزلت في مالك بن الصيف، وقوله: ﴿ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً﴾ [الأنعام: ٢١] الآيتين - نزلتا في مسيلمة، وقوله: ﴿الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه﴾ [البقرة: ١٤٦]، وقوله: ﴿والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق﴾ [الأنعام: ١١٤] اهـ.

أقول: قد ثبت أن بعض الآيات كانت تصدق على وقائع تحدث بعد نزولها أو قبله فتذكر للاستشهاد أو الاحتجاج بها في الواقعة منها فيظن من سمعها حينئذ من الصحابة ولم يكن سمعها من قبل أنها نزلت في تلك الواقعة، وكثيراً ما كان يقول



الصحابي إن آية كذا نزلت في كذا - وهو يريد أنها نزلت في إثبات هذا الأمر أو حكمه أو دالة عليه - فيظن الراوي عنه أنها نزلت عند حدوث ذلك الأمر والصحابي لا يريد ذلك، وقد نقل السيوطي هذا المعنى عن ابن تيمية والزرکشي، والتحقيق أن مثل هذا يعد من التفسير لا من الحديث المسند. ولما كان وجود آيات مدنية في سورة مكية أو آيات مكية في سور مدنية خلاف الأصل فالمختار عدم قبول القول به إلا إذا ثبت برواية صحيحة السند صريحة المتن سالمة من المعارضة والاحتمال. وإنما لم نرهم صححوا مما رووه من الاستثناء إلا رواية ابن عباس في استثناء ثلاث آيات هن من موضوع السور المكية ولعلمهم لو ذكروا لنا الرواية بنصها لما وجدنا فيها حجة على ما قالوا.

وأما ما روي في نزول الأنعام جملة واحدة فقد أخرجه غير واحد من المحدثين عن غير واحد من الصحابة والتابعين - ففي الإتيان أنه أخرجه أبو عبيد والطبراني عن ابن عباس، والطبراني من طريق يوسف بن عطية - وهو متروك - عن ابن عمر مرفوعاً وعن مجاهد وعطاء، وفي كل رواية من هذه الروايات أنها نزلت يشيعها سبعون ألف ملك إلا أثر مجاهد فإنه قال فيه خمسمائة ملك. قال السيوطي فهذه شواهد يقوي بعضها بعضاً. ثم نقل عن ابن الصلاح أنه روى ذلك من طريق أبي بن كعب بسند ضعيف وقال: ولم نر له إسناداً صحيحاً وقد روي ما يخالفه فروي أنها لم تنزل جملة بلا نزلت آيات منها بالمدينة اختلفوا في عددها فقبل ثلاث وقيل ست وقيل غير ذلك. اهـ. وعزاه في الدر المنثور إلى آخرين أخرجه أيضاً عن ذكر وعن أنس وأبي بن كعب مرفوعاً وعن ابن مسعود وأسماء بنت يزيد وأبي جحيفة وعلي المرتضى، فكثرة الروايات في مسألة لا مجال فيها للرأي فتكون اجتهادية، ولا للهوى فتكون موضوعة، ولا لغلط الرواة فتكون معلولة - لا بد أن يكون لها أصل صحيح.

ونقول إنه لم يرو أحد أنها لم تنزل جملة واحدة بهذا اللفظ المناقض لتلك الروايات المصرحة بنزولها جملة واحدة كحديث ابن عمر: «نزلت عليّ سورة الأنعام جملة واحدة يشيعها سبعون ألف ملك» وإنما مراد ابن الصلاح بذلك ما روي من استثناء بعض الآيات وقد علمت أنه ليس فيه نص صحيح صريح يدل على ذلك، فرواية نزولها جملة واحدة أرجح بموافقته للأصل وبكونها مثبتة وروايات الاستثناء نافية والمثبت مقدم على النافي. وقد جمع بينهما من قال إنها نزلت جملة واحدة واستثنى كابن عباس [والاستثناء معيار العموم]. وإذ كان ما صححه السيوطي من استثناء ثلاث آيات عن ابن عباس هو ما رواه ابن النحاس عنه في ناسخه فقد انحلت الإشكال فإن نص عبارته: سورة الأنعام نزلت بمكة جملة واحدة فهي مكية إلا ثلاث آيات منها نزلن بالمدينة ﴿قل تعالوا أتلق﴾ [الأنعام: ١٥١] إلى تمام الآيات الثلاث. اهـ.

فقد صح بهذه الرواية إذاً أن هذه السورة الطويلة نزلت جملة واحدة، وهذا نص



توقيفي عرف أصله المرفوع فهو لا يحتمل التأويل، على أن استثناء الآيات الثلاث فيه يحتمل التأويل كما تقدم، وابن عباس لم يكن بمكة ممن يحفظ القرآن ويروي الحديث فإنه وُلِدَ قبل الهجرة بثلاث سنين أو خمس وإنما روي ذلك عن غيره فيحتمل أن يكون الاستثناء من رأيه أو رأي من روى هو عنه، وأن يكون مروياً عنه بالمعنى ويكون بعض الرواة هو الذي عبر بالاستثناء. وإذا كان هذا الاستثناء صحيحاً فقصاراه أن السورة بعد أن أنزلت جملة واحدة ألحق بها ثلاث آيات مما نزل بالمدينة، فبطل بذلك ما قد يتوهم من كلام ابن الصلاح وما يظنه كثير من الناس من أنه لم ينزل شيء من السور الطوال ولا سور المثين جملة واحدة لأن ما اشتهر نزوله جملة واحدة غير هذه السورة كله من المفصل [وسور المفصل من ق أو الحجرات إلى آخر المصحف في الأشهر]. وقد روى أبو هريرة ما يدل على أن قوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٤] نزل بالمدينة وقد ثبت عن ابن عباس أنه نزل بمكة وأنه لما جمع النبي ﷺ بطون قريش وأنذرهم عملاً بالآية قال له أبو لهب تبت يداك سائر اليوم ألهذا دعوتنا - فأنزل الله عز وجل: ﴿تبت يدا أبي لهب﴾ [المسد: ١] السورة، وإنما يروي ابن عباس وأبو هريرة مثل هذا مرسلأ إذ لم يكن لهما رواية مرفوعة إلا بعد الهجرة بسنين. وقد صرح الحافظ ابن حجر في الفتح بأن روايتهما لنزول آية: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ﴾ مرسلة وكتاهما في البخاري.

وقد مال السيد الألوسي في روح المعاني إلى القول بضعف ما ورد في نزول الأنعام جملة واحدة ونقل عن الإمام حكاية الاتفاق على القول بنزولها جملة وأنه استشكل ذلك بأنه كيف يمكن أن يُقال حينئذ في كل واحدة من آياتها أن سبب نزولها الأمر الفلاني مع أنهم يقولونه. ثم أشار إلى ضعف حكاية الإمام الاتفاق.

ويمكن أن يدفع الإشكال، أولاً: بأنه لم يقل أحد بأن لكل آية من آيات هذه السورة سبباً وإنما قيل ذلك زهاء العُشر من آياتها، وثانياً: 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.

وقال الإمام الرازي في أول تفسيره لهذه السورة: قال الأصوليون هذه السورة اختصت بنوعين من الفضيلة - أحدهما أنها نزلت دفعة واحدة، والثاني أنها شيعها سبعون ألفاً من الملائكة. والسبب فيها أنها مشتملة على دلائل التوحيد والعدل والنبوة والمعاد وإبطال مذاهب المبطلين والملحدين، وذلك يدل على أن علم الأصول في غاية الجلالة والرفعة، وأيضاً فإنزال ما يدل على الأحكام قد تكون المصلحة أن ينزله



الله تعالى قدر حاجتهم وبحسب الحوادث والنوازل، وأما ما يدل على علم الأصول فقد أنزله الله تعالى جملة واحدة، وذلك يدل على أن تعلم علم الأصول واجب على الفور لا على التراخي. اهـ.

ومراده بالأصول عقائد الدين وإنما يجب تعلمها على طريقة القرآن، لا على طريقة المتكلمين وفلاسفة اليونان. ولم يذكر في الكلام عن السورة في أولها ما نقله عنه الألويسي فلعله ذكره في أثناء تفسير السورة. فإن لقب «الإمام» إذا أطلق في كتب من بعد الرازي من المفسرين والمتكلمين والأصوليين والمنطقيين وإنما ينصرف إليه.

وفي فتح البيان: قال القرطبي: قال العلماء هذه السورة أصل في محاجة المشركين وغيرهم من المبتدعين ومن كذب بالبعث والنشور وهذا يقتضي إنزالها جملة واحدة لأنها في معنى واحد من الحجج وأن تصرف ذلك بوجوه كثيرة وعليها بنى المتكلمون أصول الدين اهـ.

#### مناسبة هذه السورة لما قبلها:

من نظر ترتيب السور كلها في المصحف يرى أنه قد روعي في ترتيبها الطول والتوسط والقصر في الجملة، ومن حكمته أن في ذلك عوناً على تلاوته وحفظه، فالناس يبدأون بقراءته من أوله فيكون الانتقال من السبع الطوال إلى المثين فالمثاني فالمفصل<sup>(١)</sup> انفى للملل وأدعى إلى النشاط، ويبدأون بحفظه من آخره لأن ذلك أسهل على الأطفال، ولكن في كل قسم من الطوال والمثين والمفصل تقدماً لسور قصيرة على سور أطول منها، ومن حكمة ذلك أنه قد روعي التناسب في معاني السور، مع التناسب في الصور، أي مقدار الطول والقصر.

وقد تقدم هذه السورة أربع سور طوال بعد الفاتحة التي لا يراعى مناسبتها لما بعدها وحده، إذ هي فاتحة القرآن كله، وهذه السور الأربع مدنية وبينها من التناسب في الترتيب ما بيناه، وقد جاء بعدهن سورتا الأنعام والأعراف المكيّتان، وبعدهما سورتا الأنفال والتوبة المدنيّتان، ويقعان في أوائل الربع الثاني من القرآن؛ وما بعدهما من سور النصف الأول من القرآن كله مكّي، وسور الربع الثالث كلها مكّي أيضاً إلا سورة النور فإنها مدنية وإلا سورة الحج فهي مختلف فيها والتحقيق أنها مختلطة. وأما الربع الرابع فهو مختلط وأكثره سور المفصل التي تقرأ كثيراً في الصلاة. فينبغي بيان

(١) قالوا إن السبع الطوال أولها البقرة وآخرها التوبة وسور المثين ما كانت آياتها أكثر من مئة أو قريباً منها والمثاني ما كانت آياتها أقل من مئة مما قبل المفصل سميت مثاني لأنها ثمانية المثين أو لأنها ثنتي وتعاد كثيراً في التلاوة - وسميت الفاتحة المثاني لهذا المعنى أيضاً - وسمي المفصل مفصلاً لكثرة الفصل بين سورته وتقدم تحديده.



مناسبة جعل سورتي الأنعام والأعراف بعد الأربع المدنية الأولى وقبل السورتين المدنيتين اللتين بعدهما ثم مناسبة الأنعام للمائدة خاصة:

سورة البقرة أجمع سور القرآن لأصول الإسلام وفروعه ففيها بيان التوحيد والبعث والرسالة العامة والخاصة وأركان الإسلام العملية، وبيان الخلق والتكوين، وبيان أحوال أهل الكتاب والمشركين والمنافقين في دعوة القرآن، ومحااجة الجميع، وبيان أحكام المعاملات المالية والقتال والنساء. والسور الطوال بعدها متممة لما فيها، فالثلاث الأولى منها مفصلة لكل ما يتعلق بأهل الكتاب، ولكن البقرة أطالت في محااجة اليهود خاص، وسورة آل عمران أطالت في محااجة النصارى في نصفها الأول، وسورة النساء حاجتهم في أواخرها، واشتملت في أثنائها على بيان شؤون المنافقين مما أجمل في سورة البقرة، ثم أتت سورة المائدة محااجة اليهود والنصارى فيما يشتركان فيها وفيما ينفرد كل منهما به، ولما كان أمر العقائد هو الأهم المقدم في الدين، وكان شأن أهل الكتاب فيه أعظم من شأن المشركين، قدمت السور المشتملة على حاجتهم بالتفصيل، وناسب أن يجيء بعدها ما فيه محااجة المشركين بالتفصيل، وتلك سورة الأنعام لم تستوف ذلك سورة مثلها، فهي متممة لشرح ما في سورة البقرة مما يتعلق بالعقائد، وجاءت سورة الأعراف بعدها متممة لما فيها ومبينة لسنن الله تعالى في الأنبياء المرسلين وشؤون أممهم معهم، وهي حجة على المشركين وأهل الكتاب جميعاً، ولكن سورة الأنعام فصلت الكلام في إبراهيم الذي ينتمي إليه العرب وأهل الكتاب في النسب والدين، وسورة الأعراف فصلت الكلام في موسى الذي ينتمي إليه أهل الكتاب ويتبع شريعته جميع أنبيائهم حتى عيسى المسيح عليهم الصلاة والسلام.

ولما تمَّ بهذه السورة تفصيل ما أجمل في سورة البقرة من العقائد في الإلهيات والنبوات والبعث ناسب أن يذكر بعدها ما يتم ما أجمل فيهما من الأحكام ولا سيما أحكام القتال والمنافقين، وكان قد فصل بعض التفصيل في سورة النساء، فكانت سورتا الأنفال والتوبة هما المفصلتين لذلك وبهما يتم ثلث القرآن.

وقد علم بما شرحناه أن ركن المناسبة الأعظم بين سورتي المائدة والأنعام أن المائدة معظمها في محااجة أهل الكتاب والأنعام معظمها بل كلها في محااجة المشركين، ومن التناسب بينهما في الأحكام أن سورة الأنعام قد ذكرت أحكام الأطعمة المحرمة في دين الله والذبائح بالإجمال، وسورة المائدة ذكرت ذلك بالتفصيل، وهي قد أنزلت أخيراً كما هو معلوم، ومن التفصيل في هذه المسألة ما في سورة الأنعام من الكلام على محرمات الطعام عند المشركين، وما في المائدة من الكلام على طعام أهل الكتاب.



هذا ما أراه من وجوه التناسب في الكلليات بين هذه السورة التي شرعت في تفسيرها وبين ما قبلها مباشرة وما قبلها وما بعدها مطلقاً. ثم رجعت إلى ما ذكر في كتب التفسير من ذلك دون تصفح آيات السورة فرأيت في روح المعاني ما نصه:

ووجه مناسبتها لآخر المائدة على ما قاله بعض الفضلاء أنها افتتحت بالحمد وتلك اختتمت بفصل القضاء وهما متلازمان كما قال سبحانه: ﴿وقضي بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب العالمين﴾ [الزمر: ٧٥] وقال الجلال السيوطي في وجه المناسبة: إنه تعالى لما ذكر في آخر المائدة: ﴿الله ملك السموات والأرض وما فيهن﴾ [المائدة: ١٢٠] على سبيل الإجمال افتتح جل شأنه هذه السورة بشرح ذلك وتفصيله، فبدأ سبحانه بذكر خلق السموات والأرض وضم تعالى إليه أنه جعل الظلمات والنور وهو بعض ما تضمنه ما فيهن، ثم ذكر عز اسمه أنه خلق النوع الإنساني وقضى له أجلاً وجعل له أجلاً آخر للبعث، وأنه جل جلاله منشاء القرون قرناً بعد قرن، ثم قال تعالى: ﴿قل لمن ما في السموات﴾ [الأنعام: ١٢] الخ. فأثبت له ملك جميع المظروفات لظرف المكان، ثم قال عز من قائل: ﴿وله ما سكن في الليل والنهار﴾ [الأنعام: ١٣] فأثبت أنه جل وعلا ملك جميع المظروفات لظرف الزمان، ثم ذكر سبحانه خلق سائر الحيوان من الدواب والطيور، ثم خلق النوم واليقظة والموت، ثم أكثر عز وجل في أثناء السورة من الإنشاء والخلق لما فيهن من النيرين والنجوم وخلق الأصباح وخلق الحب والنوى وإنزال الماء وإخراج النبات والشمار بأنواعها وإنشاء جنات معروشات وغير معروشات إلى غير ذلك مما فيه تفصيل ما فيهن.

«وذكر عليه الرحمة وجهاً آخر في المناسبة أيضاً وهو أنه سبحانه لما ذكر في سورة المائدة: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم﴾ [المائدة: ٨٧] الخ. وذكر جل شأنه بعده: ﴿ما جعل الله من بحيرة﴾ [المائدة: ١٠٣] الخ. فأخبر عن الكفار أنهم حرموا أشياء مما رزقهم الله افتراء على الله عز شأنه، وكان القصد بذلك تحذير المؤمنين أن يحرموا شيئاً من ذلك فيشابهوا الكفار في صنعهم وكان ذلك على سبيل الإيجاز - ساق جل جلاله هذه السورة لبيان حال الكفار في صنعهم فأتى به على الوجه الأبين والنمط الأكمل، ثم جادلهم فيه وأقام الدلائل على بطلانه وعارضهم وناقضهم، إلى غير ذلك مما اشتملت عليه القصة، فكانت هذه السورة شرحاً لما تضمنته تلك السورة من ذلك على سبيل الإجمال وتفصيلاً وبسطاً وإتماماً وأطناباً، وافتتحت بذكر الخلق والملك لأن الخلق المالك هو الذي له التصرف في ملكه ومخلوقاته إباحة ومنعاً وتحريماً وتحليلاً، فيجب أن لا يعترض عليه سبحانه بالتصرف في ملكه».

«ولهذه السورة أيضاً اعتلاق من وجه بالفاتحة لشرحها إجمال قوله تعالى: ﴿رب



العالمين ﴿ وبالبقرة لشرحها إجمال قوله سبحانه: ﴿الذي خلقكم والذين من قبلكم﴾ [البقرة: ٢١]، وقوله عز اسمه: ﴿الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾ [البقرة: ٢٩] وبآل عمران من جهة تفصيلها لقوله جل وعلا: ﴿والأنعام والحرث﴾ [آل عمران: ١٤]، وقوله تعالى: ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾ [آل عمران: ١٨٥] الخ. وبالنساء من جهة ما فيها من بدء الخلق والتقبيح لما حرموه على أزواجهم وقتل البنات، وبالمائدة من حيث اشتمالها على الأطعمة بأنواعها.

«وقد يُقال إنه لما كان قطب هذه السورة دائراً على إثبات الصانع ودلائل التوحيد حتى قال أبو إسحاق الأسفرايني إن في سورة الأنعام كل قواعد التوحيد ناسبت تلك السورة من حيث إن فيها إبطال ألوهية عيسى عليه الصلاة والسلام وتوبيخ الكفرة على اعتقادهم الفاسد وافتراءهم الباطل».

«هذا - ثم إنه لما كانت نعمه سبحانه وتعالى مما تفوت الحصر، ولا يحيط بها نطاق العد، إلا أنها ترجع إجمالاً إلى إيجاد وإبقاء في النشأة الأولى وإيجاد وإبقاء في النشأة الآخرة وأشير في الفاتحة التي هي أم الكتاب إلى الجميع وفي الأنعام إلى الإيجاد الأول وفي الكهف إلى الإبقاء الأول وفي سبأ إلى الإيجاد الثاني وفي فاطر إلى الإبقاء الثاني - ابتدأت هذه الخمس بالتحميد، ومن اللطائف أنه سبحانه وتعالى جعل في كل ربع من كتابه الكريم المجيد سورة مفتوحة بالتحميد» اهـ. وستعلم ما فيه.

### بسم الله الرحمن الرحيم

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴿١﴾ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ ﴿٢﴾ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ ﴿٣﴾﴾

افتتح الله تعالى كتابه بالحمد، ثم افتتح به أربع سور مكيات أخرى مشتملة كل منها على دعوة الإسلام ومحاجة المشركين فيها، الأولى الأنعام وهي آخر سورة كاملة في آخر الربع الأول من القرآن، والكهف وهي أول سورة في أول الربع الثالث، وسبأ وفاطر وهما آخر الربع الثالث، وليس في الربع الثاني ولا الثالث سورة مفتوحة بالحمد. وقد قرن الحمد في الأولى بخلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور، وفي الثانية بإنزال القرآن على عبده وكل منهما سمي نوراً بل هما أعظم أنوار الهداية، وفي الثالثة بخلق السموات والأرض وبحمده تعالى في الآخرة وبصفات الحكمة والخبرة والعلم بما ينزل من السماء وما يعرج فيها - والرابعة بخلق السموات والأرض وجعل الملائكة رسلاً أولي أجنحة ووصفه بسعة القدرة، والملائكة من الأنوار الإلهية التي تنزل من السماء وتعرج فيها. فظهر بهذا أن السور الثلاثة مفصلة



لما أجمل في الأولى (الأنعام) مما حمد الله عليه كما أنها مؤيدة لما فيها إثبات التوحيد والرسالة والبعث.

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ الحمد هو الثناء الحسن والذكر بالجميل - كما تقدم شرحه في سورة الفاتحة - وإسناد الحمد إلى الله تعالى خبر منه تعالى على المختار، والعبد يحكيه بالتلاوة مؤمناً به فيكون حامداً لمولاه، ويذكره في غير التلاوة إنشاءً للحمد وتذكراً له، ويجوز أن يكون الحمد هنا إنشاءً منه تعالى؛ وأن إنشاء الحمد بالجملة الخبرية جمع بين الخبر والإنشاء، أثنى سبحانه على نفسه بما علم به عباده الثناء عليه، فأثبت أن كل ثناء حسن ثابت له بالاستحقاق، وبما هو متصف به من الخلق والإيجاد والإعداد والإمداد، فذاته تعالى متصفة بجميع صفات الكمال وجوباً فالكمال الأعلى داخل في مفهوم حقيقتها أو لازم بين من لوازمه، وقد وصف تعالى نفسه في مقام هذا الحمد بصفتين من صفاته الفعلية التي هي من موجبات الحمد له وهما خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور.

أما خلق السموات والأرض فمعناه إيجاد هذه العوالم العلوية التي نرى كثيراً منها فوقنا وهذا العالم الذي نعيش فيه إيجاداً مرتباً منظماً، وقد تقدم القول في معنى الخلق لغةً وشرعاً.

وأما جعل الظلمات والنور فهو في الحسيات بمعنى إيجادهما لأن هذا هو معنى الجعل المتعدي إلى مفعول واحد وسيأتي بيان معناه في المعنويات. قال الزمخشري في الكشاف: جعل يتعدى إلى مفعول واحد إذا كان بمعنى أحدث وأنشأ كقوله: ﴿وجعل الظلمات والنور﴾ إلى مفعولين إذا كان بمعنى صير كقوله: ﴿وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً﴾ [الزخرف: ١٩] والفرق بين الخلق والجعل أن الخلق فيه معنى التقدير، وفي الجعل معنى التضمين كإنشاء شيء من شيء، أو تصيير شيء شيئاً، أو نقله من مكان إلى مكان؛ ومن ذلك: ﴿وجعل منها زوجها﴾ [الأعراف: ١٨٩] ﴿وجعل الظلمات والنور﴾ لأن الظلمات من الأجرام المتكاثفة والنور من النار ﴿وجعلنا لهم أزواجاً﴾ [الرعد: ٣٨] ﴿أجعل الآلهة إلهاً واحداً﴾ [ص: ٥] اهـ.

وقد أخذه الرازي من غير عزو وزاد عليه قوله: وإنما حسن لفظ الجعل هنا لأن النور والظلمة لما تعاقبا صار كل واحد منهما كأنما تولد من الآخر. اهـ. وقال أبو السعود: والجعل هو الإنشاء والإبداع كالخلق خلا أن ذلك مختص بالإنشاء التكويني وفيه معنى التقدير والتسوية، وهذا عامٌ له - كما في الآية الكريمة - وللتشريعي أيضاً كما في قوله تعالى: ﴿ما جعل الله من بحيرة﴾ [المائدة: ١٠٣] الآية. اهـ. المراد



منه . وفيه كلام آخر فيما يلابس مفعوله من الظروف . وقد بينا في تفسير قوله تعالى : ﴿جعل الله الكعبة البيت الحرام قياماً للناس﴾ [المائدة: ٩٧] أن الجعل فيها خلقي تكويني وأمرى شرعي معاً . وقد بينت الراغب في مفرداته وجوه استعمال الجعل فكانت خمسة فليراجعها في مفرداته من شاء .

والظلمة الحالة التي يكون عليها كل مكان ليس فيه نور، لا عدم النور - أي فقدته - كما يوهمه كلام كثير من العلماء مع قولهم أن الظلمة هي الأصل كما سيأتي، قال الراغب: الظلمة عدم النور. وقال النور الضوء المنتشر الذي يعين على الإبصار، وقال: الضوء ما انتشر من الأجسام النيرة، ويُقال ضاءت النار وأضاءها غيرها. اهـ. وفرق بعضهم بين الضياء والنور بما لا محل لذكره هنا. ولا يوجد شيء في العالم أظهر من النور والضوء ولا أغنى عن التعريف، . وحسبك أنه هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره من المبصرات، فهو أعظم المظاهر الحسية للرب تبارك وتعالى. على أن بيان حقيقته العلمية من أعسر الأمور، وكثيراً ما كان الخفاء من شدة الظهور، وأقرب ما نعرفه به للججمهور أن نقول هو اشتعال يحدث في أجسام لطيفة منبثة في الهواء وفي الأجسام الكثيفة التي تستوقد بها النار.

والنور قسمان حسي صوري وهو ما يدرك بالبصر، ومعنوي عقلي أو روحي وهو ما يدرك بالبصيرة، وقد أطلقت كلمة النور في التنزيل على القرآن، وعلى النبي عليه الصلاة والسلام، كما تقدم في سورتي النساء والمائدة.

وقد أفرد النور وجمعت الظلمة هنا وفي كل آية قوبل فيها بين النور والظلام سواء كان ذلك في الحسي أو المعنوي. بل لم يذكر النور في القرآن إلا مفرداً والظلمة إلا جمعاً، وحكمة ذلك أن النور شيء واحد وإن تعددت مصادره ولكنه يكون قوياً ويكون ضعيفاً، وأما الظلمة فهي تحدث بما يحجب النور من الأجسام غير النيرة وهي كثيرة جداً، وكذلك النور المعنوي شيء واحد في كل نوع من أنواعه أو جزئي من جزئياته، ويقابل كلاً منها ظلمات متعددة، فالحق واحد لا يتعدد والباطل الذي يقابله كثير، والهدى واحد لا يتعدد والضلال الذي يقابله كثير، مثال ذلك توحيد الله تعالى وما يقابله من التعطيل والشكر في الألوهية بأنواعه والشكر في الربوبية بأنواعه، - وفضيلة العدل وما يقابلها من أنواع الظلم. وقد بينا ذلك في تفسير سورتي البقرة والمائدة.

وقدمت الظلمات في الذكر على النور لأن جنسها مقدم في الوجود فقد وجدت مادة الكون وكانت دخاناً مظلماً - أو سديماً كما يقول علماء الفلك - ثم تكونت الشمس بما حدث فيها من الاشتعال من شدة الحركة كما يقولون، ويشير إليه أو



يؤيده حديث عبد الله بن عمرو عند أحمد والترمذي: «إن الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره - وفي رواية ثم ألقى عليهم من نوره - فمن أصابه نوره اهتدى ومن أخطأه ضل»<sup>(١)</sup> والظاهر أن هذا النور هو المعنوي من حيث إنه مشبه بالنور الحسي في تكوينه. وأما حديث عائشة عند مسلم «خلقت الملائكة من نور وخلق الجان من مارج من نار وخلق آدم مما وصف لكم»<sup>(٢)</sup> فالظاهر أن النور فيه هو الحسي، ولا يقتضي ذلك أن ترى الملائكة كما يرى النور فالفرق بين الشيء وما خلق منه أصله عظيم كما نراه في أنفسنا. ويجوز أن يكونوا من نور غير هذا الذي نراه بأعيننا.

وسبق الظلمات المعنوية للنور المعنوي أظهر، فإن نور العلم والهداية كسبي في البشر، وما كان غير كسبي في ذاته كالوحي فتلقيه كسبي وفهمه والعمل به كسيان، وظلمات الجهل والأهواء سابقة على هذا النور، فالرسول لا يولد رسولاً وإنما يؤتى الرسالة إذا بلغ أشده واستوى، والعالم لا يولد عالماً ولا الفاضل فاضلاً «إنما العلم بالتعلم والحلم بالتحلم» ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون﴾ [النحل: ٧٨].

وقد اختلف مفسرو السلف في المراد من الظلمات والنور هنا فأخرج أبو الشيخ عن ابن عباس: «وجعل الظلمات والنور» قال الكفر والإيمان. وأخرج هو وغيره عن قتادة أنه قال في الآية: «خلق الله السموات قبل الأرض والظلمة قبل النور والجنة قبل النار» الخ. وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن السدي قال: «الظلمات ظلمة الليل والنور نور النهار». وأخرج ابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن مجاهد قال نزلت هذه الآية في الزنادقة... قالوا إن الله لم يخلق الظلمة ولا الخنافس ولا العقارب ولا شيئاً قبيحاً، وإنما خلق النور وكل شيء حسن، فأنزل الله فيهم هذه الآية. وأخرج أبو الشيخ عنه أيضاً أن قوله تعالى: ﴿خلق السموات والأرض﴾ رد على الزنادقة المنكرين لوجود الله تعالى، وقوله: ﴿وجعل الظلمات والنور﴾ رد على المجوس الذين زعموا أن الظلمة والنور هما المدبران - وقوله: ﴿ثم الذين كفروا بربهم يعدلون﴾ رد على مشركي العرب ومن دعا دون الله إلهاً.

وجملة القول أن بعضهم قال بأن المراد بالظلمات هنا الظلمات الحسية وبالنور النور الحسي، وبعضهم قال بما يقابل ذلك، وفي القول الأول رد على المجوس أو الثنوية الذين زعموا أن للعالم ربين أحدهما النور وهو الخالق للخير والثاني الظلمة

(١) أخرجه الترمذي في الإيمان باب ١٨، وأحمد في المسند ١٧٦/٢، ١٩٧.

(٢) أخرجه مسلم في الزهد حديث ٦٠، وأحمد في المسند ١٥٣/٦، ١٦٨.



وهو خالق الشر. ويجوز الجمع بين إرادة الحسي والمعنوي من كل من اللفظين - وقال الواحدي: الأولى حمل اللفظين عليهما - واستشكله الرازي لأنه مبني على القول بجواز الجمع بين الحقيقة والمجاز والمختار عندنا جوازه وجواز استعمال المشترك في معنييه أو معانيه إذا احتمل المقام ذلك بل التباس كما هنا، والتعبير بالجعل دون الخلق يلائم هذا، فإن الجعل يشمل الخلق والأمر - أي الشرع - كما تقدم، فيفسر جعل كل نور بما يليق به فجعل الدين شرعه والقرآن إنزاله والرسول إرساله والعلم والهدى تهيئة أسبابهما.

وقدم ذكر خلق السموات على خلق الأرض لأنه أعظم وأشرف، وقيل لأنها خلقت قبل الأرض كما ذكر عن قتادة أنفاً، والأول أظهر وفي الثاني خلاف معروف.

﴿ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ هذه الجملة معطوفة على جملة «الحمد لله» أو على جملة «خلق السموات والأرض» وقد عطفت بضم الدالة على بعد ما بين مدلولي المعطوف والمعطوف عليه لإفادة استبعاد ما فعله الكافرون وكونه ضد ما كان يجب عليهم للإله الحقيقي بجميع المحامد لكونه هو الخالق لجميع الكون العلوي والسفلي وما فيه الظلمات الحسية والمعنوية، والهادي لما فيه من النور الذي يهتدي به الموفقون في كل ظلمة منها، كأنه قال: وهم مع ذلك يعدلون به غيره، أي يجعلونه عدلاً له أي عدلاً مساوياً له في كونه يُعبد ويدعى لكشف الضر وجلب النفع، فهو بمعنى يشركون به ويتخذون له أنداداً. وقيل يعدلون بأفعاله عنه وينسبون إليها إلى غيره ممن لم يجعله سبباً لتلك الأفعال كالمعبودات التي ينسبون إليها ما ليس لها أدنى تأثير فيه، وأدنى من هذا أن تنسب إلى الأسباب مع نسيان فضل الله الذي سخر لهم تلك الأسباب، وإنما الواجب معرفة السبب والخلق الواضع للأسباب رحمة منه بالعباد. وقيل معناه يعدلون عن الحق وهو التوحيد وما يستلزمه من حمد الخالق وشكره، من قولهم عدل عن الشيء عدولاً إذا جار عنه وانحرف، وما إلى غيره وانصرف.

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّىٰ عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمُرُونَ﴾ هذا كلام مستأنف جاء على الالتفات عن وصف الخالق تعالى بما دل على حمده وتوحيده إلى خطاب المشركين الذين عدلوا به غيره في العبادة، يذكرهم به بما هو ألصق بهم من دلائل التوحيد والبعث، وهو خلقهم من الطين وهو التراب الذي يخالطه الماء فيكون كالعجين، وقد خلق الله آدم أبا البشر من الطين كما خلق أصول سائر الأحياء في هذه الأرض إذ كانت حالتها مناسبة لحدوث التولد الذاتي، بل خلق كل فرد من أفراد البشر من سلالة من طين، فبنية الإنسان مكونة من الغذاء ومنه ما في رحم الأنثى من جراثيم النسل، وما يلقحه من ماء الذكر، فهو متولد من الدم والدم من الغذاء، والغذاء من نبات الأرض أو من لحوم الحيوان المتولد من الأرض، فمرجع كل إلى النبات، وإنما



النبات من الطين . ومن تفكر في هذا ظهر له ظهوراً جلياً أن القادر عليه لا يعجزه أن يعيد هذا الخلق كما بدأه إذا هو أمات هذه الأحياء بعد انقضاء آجالها التي قضاه لها في أجل آخر يضربه لهذه الإعادة بحسب علمه وحكمته .

والأجل في اللغة هو المدة المضروبة للشيء أي المقدار المحدود من الزمان . وقضاء الأجل يطلق على الحكم به وضربه للشيء ، وعلى القيام بالشيء وفعله ، إذ أصل القضاء : فصل الأمر قولاً كان ذلك أو فعلاً - كما قال الراغب - مثال الأول أن شعبياً عليه السَّلام قضى أجلاً لخدمة موسى له ثماني سنين وأجلاً آخر اختيارياً سنتين ، فهذا قضاء قولي ، وقد قضى موسى عليه السَّلام الأجل المضروب كما قال تعالى : ﴿ فلما قضى موسى الأجل وسار بأهله ﴾ [القصص : ٢٩] الآية - وذلك قضاء فعلي . والقضاء قد يكون نفسياً كأن يضرب الإنسان في نفسه أجلاً لعمل يعمل به بأن يكون في نهار أو ساعة من نهار ، ويعد هذا من القضاء القولي ، لأنه من متعلق الكلام النفسي - على أن الكلام إنما يكون على مقتضى العلم - وقد يقضيه ويفصل فيه كتابة ، فالقضاء القولي يشمل الكلام النفسي وما هو مظهر له من لفظ أو كتاب أو غير ذلك .

وقد أخبرنا عز وجل أنه قضى لعباده أجلين - أجلاً لمدة حياة كل فرد منهم ينتهي بموت ذلك الفرد - وأجلاً لإعادتهم وبعثهم بعد موت الجميع وانقضاء عمر الدنيا ، وقيل إن الأجل الآخر هو أجل حياة مجموعهم الذي ينقضي بقيام الساعة وقيل غير ذلك : جاء في تفسير الحافظ ابن كثير في تفسير الأجلين ما نصه : قال سعيد بن جبير عن ابن عباس : « ثم قضى أجلاً يعني الموت «وأجل مسمى عنده» يعني الآخرة . «وعزاه أيضاً إلى ١٠ من التابعين) وقول الحسن في رواية عنه : « ثم قضى أجلاً » وهو ما بين أن يخلق إلى أن يموت «وأجل مسمى عنده» وهو ما بين أن يموت إلى أن يبعث - هو يرجع إلى ما تقدم وهو تقدير الأجل وهو عمر كل إنسان . وتقدير الأجل العام هو عمر الدنيا بكمالها ثم انتهاؤها وقضاؤها وزوالها والمصير إلى الدار الآخرة .

وعن ابن عباس ومجاهد « ثم قضى أجلاً » يعني مدة الدنيا «وأجل مسمى» يعني عمر الإنسان إلى حين موته . وكأنه مأخوذ من قوله تعالى بعد هذا ﴿ وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ﴾<sup>(١)</sup> [الأنعام : ٦٠] الآية وقال عطية عن ابن عباس « ثم قضى أجلاً » يعني النوم يقبض الله فيه الروح ثم يرجع (أي الروح) إلى صاحبه عند اليقظة «وأجل مسمى عنده» يعني أجل موت الإنسان . وهذا قول غريب اهـ ما أورده ابن كثير . وهذا القول الذي استغربه مأخوذ من قوله تعالى في سورة الزمر ﴿ الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها ، فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى

(١) تنمة الآية وهو محل الشاهد : ﴿ ثم يبعثكم فيه ليقتضى أجل مسمى ثم إليه ترجعون ﴾ .



أجل مسمى ﴿ [الزمر: ٤٢] ولكن الأجل المسمى هنا هو الموت ولم يسمّ التوفي الأول وهو النوم أجلاً، على أن القرآن استدل على البعث بالنوم واليقظة في آية الأنعام الآتية وآية الزمر وغيرها كقوله في سورة النمل: ﴿ألم يرو أنا جعلنا الليل ليسكنوا فيه والنهار مبصراً﴾ [النمل: ٨٦] هذا وأن من تتبع ذكر الأجل المسمى في القرآن في سياق الكلام عن الناس يراه قد ورد في عمر الإنسان الذي ينتهي بالموت فراجع في ذلك سورة هود: ٣ والنحل: ٦١ وطه: ٢٧ والحج: ٥ والعنكبوت: ٥٣ وفاطر: ٤٥ والزمر: ٣٩ وغافر: ٦٧ ونوح: ٤ وقد ذكر بعضها آنفاً.

فإذا عد هذا مرجحاً يتسع مجال تأويل الأجل الأول في الآية وهو الذي لم يوصف بالمسمى، فيحتمل ما تقدم من أنه النوم وغير ما تقدم من الأقوال التي قالها مفسرو الخلف ومنها ما عزاه الرازي إلى حكماء الإسلام من «أن لكل مسلم أجلين أحدهما الآجال الطبيعية والثاني الآجال الاخترامية». أما الآجال الطبيعية فهي التي لو بقي ذلك المزاج مصوناً من العوارض الخارجية لانتهدت مدة بقائه إلى الوقت الفلاني، وأما الآجال الاخترامية فهي التي تحصل بسبب من الأسباب العارضة كالغرق والحرق ولدغ والحشرات وغيرها من الأمور المعضلة» اهـ ومنها أنه ما انقضى من عمر كل أحد، ومنها قول أبي مسلم أنه ما انقضى من آجال الأمم الماضية، والمسمى عنده أجل من يأتي من الأمم لأنه لا يزال غيباً ومعنى مسمى عنده أي لا يعلمه غيره، كذا قالوا وهذا إنما يظهر إذا أريد بهذا الأجل الساعة أي القيامة، لأنها هي التي لم يطلع عليها ملكاً مقرباً ولا نبياً مرسلًا.

وأما إذا أريد به الموت فالأظهر أن يكون معنى كونه مسمى عنده أنه مكتوب عنده في الكتاب الذي كتب به مقادير السموات والأرض وفيما يكتبه الملك عند ما ينفخ الروح في الجنين كما ثبت في حديث الصحيحين «ويؤمر بأربع كلمات: يكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أو سعيد»<sup>(١)</sup> فمعنى العندية إذا اختصاص ذلك بالعالم العلوي الذي لا يصل إليه كسبنا، فهي عندية تشريف وخصوصية. وهذه الكتابة كالعلم الإلهي بالشيء لا تقتضي الجبر ولا سلب اختيار العباد، كما بيناه في مواضع كثيرة وقوله تعالى: «ثم أنتم تمترون» هو كقوله قبله ﴿ثم الذين كفروا بربهم يعدلون﴾ في دلالة على استعباد الامتراء وهو الشك في البعث من الإله القدير الذي خلقكم وقدر

(١) روي الحديث بلفظ: «فيكتب عمله وأجله ورزقه وشقي أو سعيد»، أخرجه البخاري في الأنبياء باب ١، وبدء الخلق باب ٦، والقدر باب ١، والتوحيد باب ٢٨، ومسلم في القدر حديث ١ - ٤، وأبو داود في السنة باب ١٦، والترمذي في القدر باب ٤، ٩، وابن ماجه في المقدمة باب ١٠، وأحمد في المسند ١/٣٨٢، ٤١٤، ٤٣٠، ٤٤٠، ٣٢٧/٢، ٧/٤.



أجالكم فدل ذلك على قدرته وحكمته دلالة لا تبقي لاستعباد البعث وجهاً، فإذا كان سبب الاستعباد عدم رؤية مثال لهذا البعث - وهو الواقع - فمثله أنكم لا ترون مثلاً لخلق أصلكم وجدكم الأول من تراب ولا لخلق غيركم من أنواع الحيوان، فإن التولد الذاتي لا يقع في هذه الأزمان، خلافاً لما كان يتوهمه علماء القرون الماضية في تولد دود الفاكهة والجبن والفيران .

﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ اسم الجلالة «الله» علم لرب العالمين خالق السموات والأرض، وقد كان هذا معروفاً عند مشركي العرب. قال تعالى في سورة العنكبوت: ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولنَّ الله فأنى يؤفكون﴾ [العنكبوت: ٦١] ومثلها في سورة الزمر: ٣٩ وفي معنى هذا السؤال والجواب آيات كثيرة وردت في سياق إثبات التوحيد والبعث - راجع من آية ٨٠ إلى ٩٠ من سورة المؤمنين ومن آية ٦١ إلى ٧٠ من سورة النمل. فمن هذه الآيات تعلم أن اسم الجلالة يشمل هذه الصفات أو يستلزمها، فمعنى الآية أن الله تعالى هو الله تعالى المتصف بهذه الصفات المعروف والمعترف له بها في السموات والأرض. كما تقول أن حاتماً هو حاتم في طي وفي جميع القبائل - أي هو المعروف بالوجود المعترف له به في كل قومه وفي غيرهم، وأن فلاناً هو الخليفة في مملكته وفي جميع البلاد الإسلامية. وفي معنى هذا قوله تعالى في أواخر الزخرف ٨٤: ﴿وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله وهو الحكيم العليم﴾ الخ الآيات .

وجعل بعضهم المعنى الاشتقاقي في الاسم الكريم إما المعبود وإما المدعو، وهذا هو معنى «الإله» وهو داخل في مفهوم الاسم الأعظم، والمعنى على هذا: كمعنى آية الزخرف أي وهو المعبود أو المدعو في السموات والأرض. وقال الحافظ ابن كثير إنه الأصح من الأقوال. وفي الآيات وجوه أخرى: فمنها أنه المعروف بالإلهية أو المتوحد بالإلهية فيهما - ومنها أنه الذي يقال له الله فيهما لا يشرك به في هذا الاسم. وقيل إن «في السموات وفي الأرض» متعلق بما بعده وفيه إشكال نحوي وإشكال معنوي .

وزعمت الجهمية أن المعنى أن الله تعالى كائن في السموات والأرض، ومنه أخذوا قولهم أنه في كل مكان، والله أعلى وأجل مما قالوا فهو بائن من خلقه غير حال فيه كله ولا في جزء منه، وما صح من إطلاق كونه في السماء ليس معناه أنه حال في هذه الأجرام السماوية كلها أو بعضها، وإنما هو إطلاق لإثبات علوه على خلقه غير مشابه لهم في شيء، بل هو بائن منهم ليس كمثل شيء .

أما جملة ﴿يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾ فهي تقرير لمعنى الجملة الأولى لأن الذي استوى



في علمه السر والعلانية هو الله وحده، وإلا فهو كلام مبتدأ بمعنى: هو يعلم سركم وجهركم، أو خبر ثانٍ قيل أو ثالث ﴿وَيَعْلَمُ مَا تُكْسِبُونَ﴾ من الخير والشر فيجازيكم عليه.

﴿وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ ﴿٤﴾ فَقَدْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنْبَاءُ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ﴿٥﴾ أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ ﴿٦﴾﴾ .

أرشدت الآيات الثلاث السابقة إلى دلائل وحدانية الله تعالى في ربوبيته وألوهيته، وأنها على ظهورها لم تمنع الكافرين من الشرك في الألوهية؛ وأرشدت إلى دلائل البعث وإلى أنها على قوتها لم تمنع المشركين من الشرك فيه؛ وبينت الثالثة أن الله تعالى المتصف بالصفات التي يعرفونها ولا ينكرونها هو الله في علمي السموات والأرض، المحيط بعلمه بكل شيء، فلا ينبغي أن يتخذ معه إله فيهما. ولكن المشركين جهلوا ذلك فجوزوا أن يكون غير الرب إلهاً وعبدوا معه آلهة أخرى، فبين لهم الوحي الحق في ذلك وأن الله الذي يعترفون بأنه هو رب السموات والأرض وما فيهن هو الإله المعبود بالحق فيهن - ثم أرشدت هذه الآيات الثلاث اللاحقة بسبب عدم اهتدائهم بالوحي، وأنذرتهم عاقبة التكذيب بالحق، ويتلو ذلك في الآيات التي بعدهن كشف شبهاتهم على الوحي وبعثة النبي عليه الصلاة والسلام، فيكون الكلام في أصول الدين كلها وكل السورة تفصيل له.

قال عز وجل: ﴿وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ﴾ أي لم يكن كل أمرهم أنهم لم يستدلوا بما ذكر في الآية الأولى من البيّنات على التوحيد، ولا بما ذكر في الثانية على البعث، ولم ينظروا فيما يستلزمه كونه سبحانه هو الله في السموات وفي الأرض، المحيط بعلمه بالسر والجهر وكسب العبد، بل يعطف على هذا ويزاد عليه أنهم أضافوا إلى عدم الاهتداء بالآيات الثابتة الدائمة التي يرونها في الآفاق وفي أنفسهم، عدم الاهتداء بالآيات المتجددة التي تهديهم إلى تلك وتبين لهم وجه دلالتها، وهي آيات القرآن، المرشدة إلى آيات الأكوان، والمثبتة لنبوة محمد عليه الصلاة والسلام، وفي معناها كل ما يدل على نبوته ﷺ من المعجزات، وذلك أنهم لا تأتيم آية من هذه الآيات من عند ربهم - ولا يقدر عليها غيره - إلا كانوا معرضين عنها، غير متدبرين لمعناها، ولا ناظرين فيما تدل عليه وتستلزمه فيهدتوا به. وأصل الإعراض التولي عن الشيء الذي يظهر به عرض المتولي المدبر عنه. أي فهم لهذا الإعراض عن النظر في الآيات المنزلة وما فيها من الإعجاز العلمي واللفظي يظنون



معرضين عن الآيات الكونية الدائمة الدالة على أن هذا الرب الواحد الذي بيده ملكوت كل شيء هو الحقيق بالألوهية وحده، وأنه لا يجوز أن يدعي غيره ولا أن يعبد سواه، لأن الربوبية والألوهية متلازمان. فالآيات الدالة على أن الرب واحد دالة أيضاً على أنه هو الإله وحده، ولولا إعراضهم عن النظر في ذلك والتأمل فيه عناداً من رؤسائهم، وجموداً على التقليد من دهمائهم، المانع من النظر والاستدلال، لظهر لهم ظهوراً لا يحتمل المراء ولا يقبل الجدل، فالآية معطوفة على ما قبلها متممة لمعناه، والمضارع المضي فيها على إطلاقه دال على التجدد والاستمرار، أو على بيان الشؤون وشرح الحقائق - كقوله تعالى: ﴿الله يعلم ما تحمل كل أنثى﴾ [الرعد: ٨] - فلا يلاحظ فيه حال ولا استقبال، وفي معنى هذه الآية آية أول سورة الشعراء وستأتي قريباً، وآية في أول سورة الأنبياء وهي: ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث استمعوه وهم يلعبون \* لاهية قلوبهم﴾ [الأنبياء: ٢، ٣].

وقوله: «من آية» يدل على استغراق النفي أو تأكيده. وإضافة الآيات إلى الرب تفيد أن إنزاله الوحي وبعثه للرسول وتأيدهم وهدايتهم للخلق بهم من مقتضى ربوبيته أي مقتضى كونه هو السيد المالك المربي لخلقه المدبر لأموهم على الوجه الموافق للحكمة. وأنه لا يقدر عليه غيره - فالذين يؤمنون بالرب ولا يؤمنون بكتبه ورسله. يجهلون قدر ربوبيته وكنه حكمته ورحمته. وقيل إن المراد بالآيات هنا الدلائل الكونية الثابتة، وهو ضعيف فإن هذه لا يكاد يعبر عنها بالإتيان، لأنها مائلة دائماً للبصائر والأبصار، وإنما يعبر بالإتيان عن آيات الوحي التي تتجدد وعمما يتجدد مثلها من المعجزات، ومصداق الأخبار بالغيب، كالأخبار بنصر الرسل وخذلان أقوامهم وآيات الساعة. مثال ذلك آيتا الأنبياء والشعراء المشار إليهما آنفاً وقوله تعالى: ﴿أولم تك تأتيكم رسلكم بالبينات﴾ [غافر: ٤٠] ﴿وقالوا مهما تأتنا به من آية لتسحرنا بها﴾ [الأعراف: ١٣٢] ﴿أفأمنوا أن تأتيهم غاشية من عذاب الله﴾ [يوسف: ١٠٧].

ولما بين أن شأنهم الإعراض عن الآيات المنزلة وسائر ما يؤيد الله به رسله رتب عليه قوله: ﴿فَقَدْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ﴾ أي فبسبب ذلك الشأن الكلي العام - وهو استمرارهم على الإعراض عن النظر في الآيات - قد كذبوا بالحق الذي جاءهم لما جاءهم فلم يترثوا ولم يتأملوا، وإنما كذبوا ما جهلوا، وما جهلوا إلا لأنهم سدوا على أنفسهم مسالك العلم، وهذا الحق الذي كذبوا به هو دين الله الذي جاءهم به خاتم رسله ﷺ من العقائد والعبادات والآداب، وأحكام الحلال والحرام والمعاملات، وقد دعاهم أولاً بمثل هذه السورة إلى كلياته مجملة ثم مفصلة، وإنما كان يكون التفصيل بقدر الحاجة، إلى أن تم الدين كله فأكمل الله به النعمة. والحق في أصل اللغة الموافقة والمطابقة كما قال الراغب، أو الأمر الثابت المتحقق بنفسه، فهو كلي



له جزئيات كثيرة، وكلما أطلق في مقام يعرف المراد منه بالقرائن اللفظية أو المعنوية، وقد أطلق في القرآن بمعناه اللغوي المطلق وعلى الباري تعالى وعلى القرآن وعلى الدين، وذكر الدين مضافاً إلى الحق إضافة بيانية كقوله تعالى: ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق﴾ [التوبة: ٣٣] وقوله: ﴿ولا يدينون دين الحق﴾ [التوبة: ٢٩] وأطلق بمعانٍ أخرى تفهم من السياق في كل موضع - فالأظهر عندنا أن المراد بالحق هنا الدين المبين في القرآن.

وروي عن قتادة تفسيره بالقرآن هنا وفي مثله من سورة ﴿ق﴾ ولا فرق بينه وبين ما قبله في المعنى، فإن تكذيبهم بالدين الذي نزل به القرآن هو عين التكذيب بالقرآن الذي نزل بهذا الدين، ولكن الأظهر في توجيه اللفظ والتناسب بين هذه الآية وما قبلها وعطفها عليها بفاء السببية أن يقال: إن إعراضهم عن آيات القرآن الدالة بإعجازها على كونها من عند الله وعلى رسالة من أنزلت عليه - وبمعانيها على دلائل التوحيد والبعث، وعلى أحكام الشرائع والآداب، قد كان سبباً ترتب عليه تكذيبهم بالحق الذي أنزل القرآن لبيانه وهو تلك المعاني التي هي دين الله عز وجل. وإذا فسر الحق هنا بالقرآن نفسه يكون المعنى أنهم كانوا يعرضون عن كل آية من القرآن فكان ذلك سبباً لتكذيبهم بالقرآن، وأن المعرض عنه والمكذب به واحد، ووجهه أبو السعود، بضرب من تكلفه المعهود، وقد يتخرج على القول بأن فاء السببية تأتي بمعنى لام العلة فتدل على أن ما بعدها سبب لما قبلها، وفي هذا القول مقال، وفي التخريج عليه ما لا يخفى من الضعف، ولكن يظهر ذلك على القول بأن الآيات التي شأنهم الإعراض عنها هي دلائل الأكوان أو المعجزات مطلقاً، إذ يقال حينئذ في تقدير الربط - أن كانوا معرضين عن الآيات فقد كذبوا بما هو أعظم آية، وأظهر دلالة، وهو الحق الذي تحدوا به، فعجزوا عن الإتيان بسورة من مثله، وقد علمت أن المختار في الآيات الأولى. وقيل إن الحق هنا هو النبي ﷺ قاله ابن جرير الطبري؟ وقيل الوعد والوعيد.

﴿فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنْبَأُ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ أي فعاقبة هذا التكذيب أنه سوف يحل بهم مصداق الأخبار العظيمة الشأن مما كانوا يستهزئون به من آيات القرآن. والمراد بهذه الأنباء ما في القرآن من الوعد بنصر الله لرسوله وإظهار دينه ووعيد أعدائه بتعذيبهم وخذلانهم في الدنيا ثم بهلاكهم في الآخرة. وقد أتاهم ذلك فكان من أوائله ما نزل بهم من القحط، وما حل بهم في بدر، ثم تم ذلك في يوم الفتح، وقد دلت الآية على ما جاء مصرحاً به في سور أخرى من استهزاء مشركي مكة - والكلام فيهم - بوعد الله ووعيده، وكذا بآياته ورسله، ولا حاجة إلى تقدير ذلك في الكلام، فهو وإن لم يقدر من بدائع إيجاز القرآن، وقد تكرر في القرآن ذكر استهزائهم واستهزاء من قبلهم من الكفار بالرسول وبما جاءوا به من الوعد والوعيد، وإنذارهم عاقبة هذا



الاستهزاء في آيات، وبيان نزول العذاب بهم في آيات أخرى كقوله: ﴿وحاق بهم ما كانوا به يستهزءون﴾ [هود: ٨] وهو في سورة هود والنحل والأنبياء والزمر وأكثر الحواميم.

جاء الوعيد على الاستهزاء هنا بحرف التسويف، وجاء في آيتين مثل هاتين الآيتين في أول الشعراء بحرف التنفيس، وذلك قوله تعالى: ﴿وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث إلا كانوا عنه معرضين \* فقد كذبوا فسيأتهم أبناء ما كانوا به يستهزءون﴾ [الشعراء: ٥، ٦] وقد حذف هنا معمول كذبوا، وذكر السيد الألويسي في روح المعاني تعليلاً لذلك بما نصه: وفي البحر إنما قيد الكذب بالحق هنا وكان التنفيس بسوف وفي الشعراء ﴿فقد كذبوا فسيأتهم﴾ [الشعراء: ٦] بدون تقييد الكذب، والتنفيس بالسين، لأن الأنعام متقدمة في النزول على الشعراء، فاستوفي فيها اللفظ، وحذف من الشعراء وهو مراد أحالة على الأول، وقد ناسب الحذف الاختصار في حرف التنفيس فجيء بالسين اهـ أقول ويحسن أن يزداد على ذلك أنه لما كان فعل الاستقبال المقرون بسوف أبعد زماناً من المقرون بلين تعين الأول فيما نزل أولاً والثاني فيما نزل آخرًا.

وقال الرازي في تفسير الآية: اعلم أن الله تعالى رتب أحوال هؤلاء الكفار على ثلاث مراتب: فالمرتبة الأولى: كونهم معرضين عن التأمل في الدلائل والتفكر في البينات. والمرتبة الثانية: كونهم مكذبين بها، وهذه المرتبة أزيد مما قبلها، لأن المعرض عن الشيء قد لا يكون مكذباً به، بل يكون غافلاً غير متعرض له، فإذا صار مكذباً به فقد زاد على الإعراض. والمرتبة الثالثة: كونهم مستهزئين بها لأن المكذب بالشيء قد لا يبلغ تكذيبه به إلى حد الاستهزاء، فإذا بلغ إلى هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى في الإنكار، فبين تعالى أن أولئك الكفار وصلوا إلى هذه المراتب الثلاثة على هذا الترتيب اهـ.

وفي هذه الآيات عبرة لنا في حال الذين أضاعوا الدين، من أهل التقليد الجامدين، وأهل التفرنج الملحدين، فهي تنادي بقبح التقليد، وتصرح بوجوب النظر في الآيات والاستدلال بها، وبأن التكذيب بالحق والحرمان منه معلول الإعراض عنها، وتثبت أن الإسلام دين مبني على أساس الدليل والبرهان لا كالأديان المبنية على وعث التقليد للأحبار والرهبان أو الرؤساء والكهان، وماذا فعل المسلمون بعد هذا التبيان؟ اتبع جماهيرهم سنن من قبلهم شبراً بشبر وذراعاً بذراع، وأضاعوا حجة دينهم بتقليد فلان وعلان، وعكسوا القاعدة المأثور عن سلفهم وهي اعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال، ولولا حفظ الله جل وعلا لهذا القرآن، وتوفيقه سلف الأمة للعناية بتدوين سنة المصطفى عليه الصلاة والسلام، وأخذ طائفة من أهل النظر بهديهما في



كل زمان، لضاع من الوجود هذا الإسلام، كما ضاعت من قبله سائر الأديان، ولم يغن عن ذلك وجود الألوف المؤلفة من كتب الفقه وكتب الكلام.

كان عاقبة ذلك أن الحق صار مجهولاً في نفسه عند الأكثرين. فاتخذ الناس رؤساء جهالاً للدنيا وللدين، فتواطأ الفريقان على اضطهاد حملة الحججة من العلماء المستقلين، وظنوا أن ذلك من الكياسة، التي تقتضيها السياسة، ويحفظ بها أمر الملك والرياسة، وما كان إلا فتنة لهم، أضاعوا بها دينهم وملكهم، على أيدي أقوام من أمم الشمال، اقتبسوا من الإسلام وأهله الأولين ذلك الاستقلال، فنسخوا ما كانوا فيه من ظلمات التقليد بنور الاستدلال، فبلغوا من العزة والسيادة أوج الكمال، ثم استدار الزمان فافتتن بعض المسلمين، بما رأوا عليه هؤلاء المستقلين، ولكن داء التقليد العضال، لم يفارقهم في هذه الحال، فطفقوا يقلدونهم في الأزياء والعداء وظواهر الأحكام والأعمال، فزادوا بذلك خزياً على خزي وضلالاً على ضلال، إذ هدموا مقومات أمتهم ومشخصاتها، ولم يستطيعوا أن يكونوها بمقومات ومشخصات غيرها.

فهذه الآيات الكريمة حجة على مقلدة المسلمين، وعلى مقلدة الأوروبيين، فإنهم هم الذين أضاعوا الدنيا والدين. وأعجب أمر هؤلاء المتفرنجين أنهم يدعون الاستقلال، ويظنون أن ما يهدون به من الشبهات الدينية والاجتماعية ضرب من الاستدلال، فهلم دلائلكم على ما تركتم من هداية، وما استحدثتم من غواية، فإننا لمناظرتكم مستعدون، وكم دعوناكم إليها وأنتم لا تجيبون؟

﴿أَمْ يَرَوْنَ كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ يُمَكِّنْ لَكُمْ﴾ الرؤية هنا علمية، و (القرن) من الناس القوم المقترنون في زمن واحد، جمعه قرون، وقد استعمل في القرآن بهذا المعنى مفرداً وجمعاً، واختلف في الزمن المحدد بقرن فأوسط الأقوال إنه سبعون أو ثمانون سنة، وقيل مئة أو أكثر وقيل ستون أو أربعون، والمعقول أنه مقدار متوسط أعمار الناس في كل زمان. وذهب بعضهم إلى تحديد القرن بالحالة الاجتماعية التي يكون عليها القوم، يقال الزجاج له عبارة عن أهل عصر فيهم نبي أو فائق في العلم، أي أو ملك من الملوك، وهذا أقرب إلى استعمال القرآن، فالظاهر أن قوم نوح قرن وإن امتد زمنه بهم زهاء ألف سنة، وقوم عاد قرن وقوم صالح قرن. ويطلق القرن على الزمن نفسه والمشهور في عرف الكتاب اليوم أن القرن مئة سنة. و (التمكين) يستعمل باللام في. يقال: مكن له في الأرض - جعل له مكاناً فيها، ونحوه أرض له. ومنه إنا مكننا له في الأرض وقال: مكنه في الأرض - أي أثبتته فيها ومنه «ولقد مكناهم فيما إن مكناكم فيه» كذا في الكشاف قال ولتقارب المعنيين جمع بينهما في هذه الآية. وقيل إن مكنه ومكن له كوهبه ووهب له، وقال أبو علي اللام زائدة كردف وسيأتي تحقيق معنى الاستعمالين.



والسمااء المطر، والمدرار المغزار فهو صيغة مبالغة من در، وهو مصدر در اللبن درأ، أي كثر وغزر، ويسمى اللبن الحليب درأ كالمصدر. والإرسال والإنزال متقاربان في المعنى لأن اشتقاق الإرسال من رسل اللبن وما ينزل من الضرع متتابعاً، وقال الراغب: أصل الرسل الانبعاث على التؤدة يقال ناقة رسله سهلة السير، وإبل مراسيل - منبعثة انبعاثاً سهلاً، ومنه رسول المنبعث.

ثم ذكر أن الإرسال يكون ببعث من له اختيار كإرسال الرسل، بالتسخير كإرسال الريح والمطر، وبترك المنع نحو قوله: ﴿أرسلنا الشياطين على الكافرين﴾ [مريم: ٨٣] ويستعمل فيما يقابل الإمساك نحو «وما يمسك فلا مرسل له» والكلام استئناف لبيان ما توعدهم به، وكونه مما سبقت به سنته في المكذبين من أقوام الأنبياء.

والمعنى ألم يعلم هؤلاء الكفار المكذبون بالحق كم أهلكنا من قبلهم من قوم أعطيناهم من التمكين والاستقلال في الأرض وأسباب التصرف فيها ألم نعطيهم هم مثله لم تكن تلك المواهب والنعم بمانعة لهم من عذابنا لما استحقوه بذنوبهم ﴿أكفاركم خير من أولئكم أم لكم براءة في الزبر﴾ [القلم: ٤٣]؟ لا هذا ولا ذاك، إما الإيمان وإما الهلاك - وكان الظاهر أن يقال: مكناهم في الأرض - أي القرون - ما لم نمكنهم - أي الكفار المحكي عنهم المستفهم عن حالهم. فعدل عن ذلك بالالتفات عن الغيبة إلى الخطاب لما في إيراد الفعلين بضميري الغيبة من إيهام اتحاد مرجعهما وكون المثبت عين المنفي، فقل ما لم نمكن لكم: وإنما لم يقل: «ما لم نمكنكم» أو «ومكنا لهم ما لم نمكن لكم» - وهو مقتضى المطابقة - لنكتة دقيقة لا يدركها لا من فقه الفرق بين مكنه ومكن له وقد غفل عنه جماهير أهل اللغة والتفسير، والتحقيق أن معنى مكنه في الأرض أو في الشيء - جعله متمكناً من التصرف تام الاستقلال فيه. وأما مكن له فقد استعمل في القرآن مع التصريح بالمفعول به ومع حذفه، فالأول كقوله تعالى: ﴿وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم﴾ [النور: ٥٥] وقوله: ﴿أولم نمكن لهم حرماً آمناً﴾ [القصص: ٥٧] والثاني كقوله تعالى: ﴿وكذلك مكنا ليوسف في الأرض﴾ [يوسف: ٢١] وقوله في ذي القرنين: ﴿إنا مكنا له في الأرض وآتيناه من كل شيء سبباً﴾ [الكهف: ٨٤] فلا بد في مثل هذا من تقدير المفعول المحذوف مع مراعاة ما يناسب ذلك من نكت الحذف ككون المفعول في هاتين الآيتين عاماً يتناول كل ما يصلح للمقام، كان يقال مكنا ليوسف ولذي القرنين في الأرض جميع أسباب الاستقلال في التصرف.

إذا فقهت هذا فاعلم أن في هذه الآية احتباكاً تقديره «مكناهم في الأرض ما لم نمكنكم، ومكنا لهم ما لم نمكن لكم» ومعنى الأول أنهم كانوا أشد منكم قوة وتمكناً في أرضهم، فلم يكن يوجد حولهم من يضارعهم في قوتهم، ويقدر على سلب



استقلالهم، ومعنى الثاني أننا أعطيناهم من أسباب التمكّن في الأرض وضروب التصرف وأنواع النعم ما لم نعظكم. فحذف من كل من المتقابلين ما أثبت نظيره في الآخر، وهذا من أعلى فنون الإيجاز، الذي وصل في القرآن إلى أوج الإعجاز، ويصدق كل من التمكينين على قوم عاد وشمود وقوم فرعون وغيرهم كما يعلم من قصص الرسل في القرآن ومن التاريخ العام.

ثم عطف على هذا ما امتازت به تلك القرون على كفار قريش من النعم الإلهية الخاصة بمواقع بلادهم من الأرض فقال: ﴿وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا﴾ إرسال السماء عبارة عن إنزال المطر، والمدرار الغزير كما تقدم ﴿وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ﴾ أي وسخرنا لهم الأنهار - وهي مجاري المياه الفائضة - وهديناهم إلى الاستمتاع بها بجعلها تجري دائماً من تحت مساكنهم التي يبنونها على ضفافها، أو في الجنات والحدائق التي تتفجر خلالها، فيتمتعون بالنظر إلى جمالها، وبسائر ضروب الانتفاع من أمواتها.

﴿فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ﴾ أي فكان عاقبة أمرهم لما كفروا بتلك النعم وكذبوا الرسل أن أهلكنا كل قرن منهم بسبب ذنوبهم التي كانوا يقترفونها، وأنشأنا أي أوجدنا من بعد الهالكين من كل منهم قرناً آخرين يعمرّون البلاد ويكونون أجدر بشكر نعم الله عليهم فيها، والذنوب التي يهلك الله بها القرون ويعذب بها الأمم قسماً: أحدهما: معاندة الرسل والكفر بما جاءوا به. وثانيهما: كفر النعم بالبطر والأشر وغمط الحق واحتقار الناس وظلم الضعفاء، ومحاباة الأقوياء، والإسراف في الفسق والفجور، والغرور بالغنى والثروة، فهذا كله من الكفر بنعم الله واستعمالها في غير ما يرضيه من نفع الناس والعدل العام.

والآيات الناطقة بتلك الذنوب مجتمعة ومتفرقة كثيرة كقوله تعالى: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ بَطَرَتْ مَعِيشَتَهَا فَتِلْكَ مَسَاكِنُهُمْ لَمْ يَكُنْ مِنْ بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِيلًا وَكُنَّا نَحْنُ الْوَارِثِينَ﴾ وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا يتلو عليهم آياتنا وما كنا مهلكي القرى إلا وأهلها ظالمون﴾ [القصص: ٥٨، ٥٩] ﴿وكذلك أخذ ربك القرى وهي ظالمة إن أخذه أليم شديد﴾ [هود: ١٠٢] ﴿ضرب الله مثلاً قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغداً من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون﴾ [النحل: ١١٢] ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً﴾ [الإسراء: ١٦] والعذاب الذي يعذب الله به الأمم ويهلك القرون ويدل الدول قسماً أيضاً: الجوائح والاستئصال، وفقد الاستقلال، وقد بينا هذا وذاك في مواضع من هذا التفسير.



وفي هذه الآية رد على كفار مكة وهدم لغرورهم بقوتهم وثروتهم بإزاء ضعف عصبية النبي ﷺ وفقره، وقد حكى الله تعالى عنهم ذلك بقوله: ﴿وقالوا نحن أكثر أموالاً وأولاداً وما نحن بمعذبين﴾ [سبأ: ٣٥].

أما القوم أو القرن الآخرون الذين يخلفون من نزل بهم عذاب الله تعالى فهم لا بد أن يكونوا مخالفين لهم في صفاتهم، وإن كانوا من جبلتهم وأبناء جيلهم، فالشعوب التي نكبت بالحرب المشتعلة الآن في أوروبا لا بد أن يخلف الهالكين فيها خلف يتركون كثيراً مما كانت عليه من الكفر بالله وكفر نعمه ويكونون أقل منهم بطراً وقسوة وانغماساً في الترف والسرف وما ينشأ عنهما من الفسق والفجور، قال تعالى في آخر سورة القتال: ﴿وإن تتولوا يستبدل قوماً غيركم \* ثم لا يكونوا أمثالكم﴾ [محمد: ٣٨].

﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَابٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالُوا الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿٧﴾ وَقَالُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكَ لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ ﴿٨﴾ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكَ لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ ﴿٩﴾﴾

بيننا في تفسير الآيات السابقة أن الثلاث الأولى منها قد أرشدت إلى ما دعا إليه الرسول ﷺ من التوحيد والبعث والآيات الدالة عليهما، وأن الثلاث التي بعدها أرشدت إلى سبب تكذيب قريش بذلك وهو الحق المبين بالدليل، وأذرتهم عاقبة هذا التكذيب، وهو ما يحل بهم من عذاب الله في الدنيا والآخرة، وإنه لا يحول دونه ما هم مغرورون به من قوتهم وضعف الرسول ﷺ وتمكنهم في أرض مكة وهي أم القرى وأهلها قدوة العرب. وقد بين تعالى في هذه الآيات الثلاث شبهات أولئك الجاحدين المعاندين على الوحي وبعثة الرسول ﷺ فتم بها بيان أسباب جحودهم بأركان الإيمان كلها كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

وقد روى ابن المنذر وابن أبي حاتم عن محمد بن إسحاق ما قد يعد سبباً لنزول الآية الثانية من هذه الثلاث قال: دعا رسول الله ﷺ قومه إلى الإسلام وكلمهم فأبلغ إليهم فقال له زمعة بن الأسود بن المطلب والنضر بن الحارث بن كلدة وعبد بن عبد يغوث وأبي بن خلف بن وهب والعاصي بن وائل بن هشام: لو جعل معك يا محمد ملك يحدث عنك الناس ويرى معك - فأنزل الله في ذلك من قولهم: ﴿وقالوا لولا أنزل عليه ملك﴾ ولا تصح هذه الرواية في سبب نزول الآية، وقد ذكرها السيوطي في الدر المنثور ولم يذكرها في (لباب النقول في أسباب النزول) واقتراح معاندي المشركين إنزال الملك مع الرسول ذكر في الفرقان وهود والإسراء؛ وقد روي أن هذه السور الثلاث نزلت قبل الأنعام، والأنعام نزلت جملة واحدة - على ما تقدم بيانه في



أول تفسيرها - فما فيها من الرد عليهم في هذه المسألة إنما هو رد على شبهة سبقت لهم وحكيت عنهم، وكذلك اقتراح إنزال كتاب من السماء وإنزال القرآن جملة واحدة فهو في سورة الفرقان.

كان الرسول ﷺ يتعجب من كفر قومه به وبما أنزل عليه مع وضوح برهانه، وظهور إعجازه، وكان يضيق صدره لذلك وينال منه الحزن والأسف كما قال تعالى في سورة هود: ﴿فلعلك تاركٌ بعض ما يوحى إليك وضائق به صدرك أن يقولوا لولا أنزل عليه كنز أو جاء معه ملك﴾ [هود: ١٢] وما في معناه - وكان الله عز وجل يبين له أسباب ذلك ومناشئته من طباع البشر وأخلاقهم واختلاف استعدادهم ليعلم أن الحجة مهما تكن ناهضة، والشبهة مهما تكن داحضة، فإن ذلك لا يستلزم الإيمان بما قامت عليه الحجة، وانحسرت عنه غمة الشبهة، إلا في حق من كان مستعداً له، وزالت موانع الكبر والعناد أو التقليد عنه، فقوله تعالى:

﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرطاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ جاء بعد تلك الآيات البينات الواردة بأسلوب الحكاية وضمائر الغيبة مبيناً هذا المعنى للرسول بأسلوب الالتفات إلى خطابه ﷺ، كأنه يقول: قد علمت أن علة تكذيبهم بالحق إنما هي إعراضهم عن الآيات، وما أقفلوا على أنفسهم من باب النظر والاستدلال، لإخفاء الآيات في نفسها، ولا قوة الشبهات التي تحول دونها، ألم تر أن آيات التوحيد في الأنفس والآفاق هي أظهر الآيات وأكثرها، ولم يمنعهم من الكفر بها مبالغة الكتاب المعجز في تقريرها، ولو أننا نزلنا عليك كتاباً من السماء في قرطاس كما اقترحوا فراوه نازلاً منها بأعينهم، ولمسوه عند وصوله إلى الأرض بأيديهم، لقال الذين كفروا منهم كفر العناد والاستكبار: ما هذا الذي رأينا ولمسنا إلا سحر بين في نفسه، ثابت في نوعه، وإنما خيل إلينا أننا رأينا كتاباً ولمسناه، وما ثم كتاب نزل، ولا قرطاس رؤي ولا لمس. وكذلك قال أمثالهم في آيات الأنبياء من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً.

الكتاب في الأصل مصدر كالكتابة ويستعمل غالباً بمعنى المكتوب فيطلق على الصحيفة المكتوبة وعلى مجموعة الصحف في مقصد واحد، والقرطاس بكسر القاف (وتفتح وتضم لغة) الورق الذي يكتب فيه وقيل هو مخصوص بالمكتوب منه، وقوله تعالى: «في قرطاس» صفة له أو متعلق به. واللمس كاللمس إدراك بظاهر البشرة كما قال الراغب وقال الجوهري المس باليد، والصواب أن الأصل فيه المس بظاهر البشرة ولذلك يطلق بمعنى الوقاع كالملامسة، ولكن لما كان أكثر اللمس باليد وقلما يقع بالقدم أو الساعد مثلاً توهم أنه خاص بلمس اليد. وتقييد اللمس في الآية بالأيدي يعين المراد منه بدفع احتمال التجوز به، إذ اللمس يستعمل مجازاً بمعنى طلب الشيء



والبحث عنه، يقال لمسّه والتمسه وتلمسه - بهذا المعنى، ومنه «وأنا لمسنا السماء الدنيا» ويستلزم لمسّه بالأيدي رؤيته بالأبصار؛ قال قتادة: فعاینوه ومسوه بأيديهم. وقال مجاهد: فمسوه ونظروا إليه. والرؤية واللمس أقوى اليقینيات الحسية وأبعدها عن الخداع ولا سيما إذا اجتماعاً، والثقة باللمس أقوى لأن البصر قد يخدع بالتخيل. وقد قال تعالى في سورة الحجر: ﴿ولو فتحنا عليهم باباً من السماء فظلوا فيه يعرجون﴾ \* لقالوا إنما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون﴾ [الحجر: ١٤، ١٥] ولكم مكابرة الحس بعد اجتماع أقوى إدراكيه - وهما الرؤية واللمس - وتقوية أحدهما الآخر قلما يقع إلا من جاحد معاند مستكبر أو من مقلد أعمى لا تتوجه نفسه إلى معرفة شيء يخالف ما تقلده من آبائه وقومه. وقال ابن المنير: الظاهر أن فائدة زيادة لمسّه بأيديهم تحقيق القراءة على قرب أي فقره وه وهو بأيديهم لا بعيد عنهم لما آمنوا. اهـ والأول هو الظاهر المختار.

والآية تدل على أن السحر خداع باطل، وتخيل يري ما لا حقيقة له في صورة الحقائق، ويقول بعض المتكلمين أن السحر من خوارق العادات، وأن الفرق بينه وبين المعجزات إنما هو في اختلاف حال من تصدر الخوارق على أيديهم لا في كون آيات الأنبياء حقاً وكون السحر باطلاً، والآية تبطل هذا القول ولا تقوم الحجة بها عليه، إذ يكون معنى دفع المشركين حينئذ: ما هذا الكتاب الذي نزل على الوجه الذي اقترحنا إلا خارقة من خوارق العادات لا ريب فيها ولكنها صدرت على يد ساحر فهي إذاً من السحر، لا على يد من ادعى النبوة حتى تسمى آية أو معجزة، فيكون حاصله الطعن في شخص النبي ﷺ وإنكار ادعائه النبوة. وهذا المعنى مخالف للواقع على كون عبارة الآية تبرأ من احتمال دنوه منها أو دخوله عليها من أحد الأبواب الثلاثة (الحقيقة والمجاز والكناية) ولعله لم يخطر على بال أحد يفهم العربية وإن كان من شيعة ذلك المذهب الكلامي الذي فسر السحر بما ذكر خلافاً لظواهر الكتاب والسنة، فقد نص القرآن على أن السحر تخيل لما ليس واقعاً، وأنه كيد ومكر، وأنه يتعلم تعلماً، والخوارق لا تكون بالتعلم، وقال تعالى على لسان كلمه موسى ﴿ما جئتم به السحر إن الله سيبطله﴾ [يونس: ٨١] وقال في آية أخرى ﴿ليحق الحق ويبطل الباطل﴾ [الأنفال: ٨] فتعين أن يكون السحر باطلاً لا حقاً.

﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ﴾ اقترح كفار مكة أن ينزل على الرسول ملك من السماء يكون معه نذيراً مؤيداً له أمامهم إذ يرونه ويسمعون كلامه كما في سورة الفرقان (٢٥: ٧) وما هنا، وما هنا حكاية لما هنالك فلذلك لم يقل «ملك فيكون معه نذيراً» اكتفاء بما سبق. بل اقترحوا أيضاً أن ينزل الملك عليهم بالرسالة من ربهم، بل طلبوا أكبر من ذلك: طلبوا أن يروا ربهم ويخاطب كل واحد



منهم بما يريد من إرسال الرسول إليهم، كما في سورة الفرقان أيضاً (٢٥ : ٢١) وقد قال الله في هؤلاء: ﴿لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً﴾ نعم إن هذا منتهى الكبرياء والعتو لأنه تسام واستشراف من أضل البشر وأسفلهم روحاً إلى ما لم يصل إليه أعلاهم مقاماً في هذه الحياة الدنيا، وأما اقتراحهم نزول الملك على الرسول فهو مبني على ضد ما بني عليه طلبهم لنزول الملائكة عليهم أو رؤية ربهم - هو مبني على اعتقاد أن أرقى البشر عقلاً وأخلاقاً وآداباً وهم الرسل عليهم الصلاة والسلام ليسوا أهلاً لأن يكونوا رسلاً بين الله وبين عباده لأنهم بشر يأكلون ويشربون ويمشون في الأسواق - هذه شبهة المتقدمين منهم والمتأخرين: قال تعالى في هود وقومه: ﴿وقال الملائكة من قوم الذين كفروا وكذبوا بلقاء الآخرة وأترفناهم في الحياة الدنيا: ما هذا إلا بشر مثلكم يأكل مما تأكلون منه ويشرب مما تشربون \* ولئن أطعتم بشراً مثلكم أنكم إذا لخاسرون﴾ [المؤمنون: ٣٣ - ٣٤] وحكى تعالى مثل هذا عن غيرهم في هذه السورة (سورة المؤمنين) وفي غيرها.

ومثل هذا التناقض والتضاد في حكم البشر لأنفسهم وعليها معهود في كل زمان وكل مكان، فهم يرفعون أنفسهم تارة إلى ما هو أعلى من قدرها بما لا يحصى من الدرجات والمسافات البعيدة السحيقة، ويهبطون بها تارة إلى ما هو دون استعدادها بما لا يعد من الدركات العميقة. يتسامون تارة للبحث في عالم الغيب من الأزل الذي يعرفون أوله، إلى الأبد الذي لا يدركون نهايته، وللكلام في كنه الخالق، وفي كيفية صدور الوجود الممكن عن الوجود الواجب، ويعترفون تارة بالعجز عن معرفة كنه أنفسهم، والقصور عن الإحاطة بأنواع الجنة<sup>(١)</sup> التي تعيش في بنيتهم، وتؤثر في جميع مواد معيشتهم من أطعمتهم وأشربتهم. يقولون تارة إن هذا الإنسان سيد الأكوان، ومصداق قول الغزالي: ليس في الإمكان أبدع مما كان، ويقولون تارة إنه مظهر الظلم والخلل والفساد، وإنما يعظم أحدهم نفسه أو جنسه في مرآة نفسه، ويحقر غيره أو نفسه متمثلة في مرآة جنسه، ومن هذا الباب إنكار الكفار لبعثة الرسل، وكانوا تارة يكتفون بجعل البشرية علة للإنكار كما ترى في سورة هود وإبراهيم والإسراء والمؤمنين ويس والقمر والتغابن - وتارة يصرحون بما في أنفسهم من الكبر واستئثارهم تفضيل الرسل على أنفسهم باتباعهم إياهم، وعلى هذا بنوا اقتراح نزول الملائكة عليهم مباشرة أو على الرسل مؤيدة لهم كقول قوم نوح ﴿ما هذا إلا بشر يريد أن يتفضل عليكم ولو شاء الله لآنزل ملائكة﴾ [المؤمنون: ٢٤].

(١) كذا بالأصل، ولعل المقصود، تلك الأحياء الدقيقة التي لا ترى بالبصر المجرد المعروفة بالميكروبات.



جمع مشركو مكة بين الاقتراحين - كما تقدم آنفاً - اقتراح نزول الملائكة عليهم، واقتراح نزول ملك على النبي يروونه بأعينهم، ولولا قيد الرؤية لم يكن للاقتراح فائدة، لأن النبي ﷺ كان أخبرهم بأنه ينزل عليه الملك، وكأنهم ظنوا أن مساواتهم له ﷺ في البشرية تقتضي مساواته في الاستعداد لرؤية الملائكة وتلقي العلم عنهم، وهذه أقوى شبهة للكفار على الوحي، فإنهم لغرورهم بأنفسهم ينكرون كل ما لا يصلون إليه بأنفسهم.

وقد رد الله تعالى عليهم الإقتراحين من وجهين أحدهما: أنه لو أنزل ملكاً كما اقترحوا لقضي الأمر بإهلاكهم ثم لا ينظرون أي لا يؤخرون ولا يمهلون ليؤمنوا بل يأخذهم العذاب عاجلاً كما مضت به سنة الله فيمن قبلهم. قال ابن عباس في تفسير الآية: ولو أتاهم ملك في صورته لأهلكناهم ثم لا يؤخرون، وقال قتادة يقول: لو أنزل الله ملكاً ثم لم يؤمنوا لعجل لهم العذاب. ولكن قال مجاهد في قوله: «لقضي الأمر»: أي لقامت الساعة. وذكر المفسرون في تفسير قضاء الأمر هنا عدة وجوه:

١ - أن سنة الله في أقوام الرسل الذين قامت عليهم الحجة أنهم كانوا إذا اقترحوا آية وأعطوها ولم يؤمنوا يعذبهم الله بالهلاك والاستئصال الذي تتولى تنفيذه الملائكة، والله تعالى لا يريد أن يستأصل هذه الأمة، التي بعث فيها خاتم رسله نبي الرحمة، فالرحمة العامة تنافي هذا العذاب العام ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

٢ - أن المراد أنهم لو شاهدوا الملك بصورته الأصلية كما يطلبون لزهقت أرواحهم من هول ما يشاهدون.

٣ - أن رؤية الملك بصورته آية ملجئة يزول بها الاختيار الذي هو قاعدة التكليف - وهذا على قاعدة المعتزلة، وعبرة الزمخشري في هذه المسألة من تعليقات قضاء الأمر: وأما لأنه يزول الاختيار الذي هو قاعدة التكليف عند نزول الملائكة فيجب إهلاكهم اهـ وهذا التفريع غير مسلم.

٤ - أنهم لما اقترحوا ما لا يتوقف عليه الإيمان - إذ يتوقف على المعجز مطلقاً وقد حصل لا المعجز الخاص الذي طلبوه - فإذا أعطوه كانوا على غاية الرسوخ في العناد المناسب للإهلاك وعدم النظرة. وأول هذه الأقوال أقواها وهو المختار. وفي معنى هذه الآية قوله تعالى في سورة الحجر: ﴿ما ننزل الملائكة إلا بالحق وما كانوا إذا منظرين﴾ [الحجر: ٨] أي ما كان شأننا الذي مضت به سنتنا أن ننزل الملائكة إلا بالامر الحق وهو الرسالة للرسول أو العذاب للأمم الذين يعاندون الرسل فيقترحون عليهم الآيات المخصوصة ويعلقون إيمانهم عليها ثم يصرون على جحودهم وكفرهم



بعد أن يعطوها، فلو نزلت الملائكة عليهم ما كانوا إذ تنزل إلا هالكين لا ينظرون أي لا يمهلون لأجل أن يؤمنوا. وما كان الله ليهلك هذه الأمة، ولا من أعدهم لهدايتها من قوم نبي الرحمة، بإجابة اقتراحات أولئك المستكبرين المعاندين منهم، وهم إنما يقترحون الآيات، لأجل التعجيز دون استبانة الإعجاز. وهو يعلم أنهم إن أعطوها ما كانوا بها مؤمنين، وبذلك مضت السنة في أمثالهم من الغابرين.

ومن نكت البلاغة ما بينه الزمخشري من حكمة العطف بضم وهي إفادة ما بين قضاء الأمر وعدم الإنظار من البعد: جعل عدم الإنظار أشد من قضاء الأمر، لأن مفاجأة الشدة أشد من نفس الشدة.

الوجه الثاني: في الرد عليهم قوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ﴾ أي لو جعل الرسول ملكاً لجعل الملك متمثلاً في صورة البشر، ليمكنهم رؤيته وسماع كلامه الذي يبلغه عن الله تعالى، ولو جعله ملكاً في صورة البشر لاعتقدوا أنه بشر لأنهم لا يدركون منه إلا صورته وصفاته البشرية التي تمثل بها، وحينئذ يقعون في نفس اللبس والاشتباه الذي يلبسونه على أنفسهم باستنكار جعل الرسول بشراً، ولا ينفكون يقترحون جعله ملكاً، وقد كانوا في غنى عن هذا، وإنما شأنهم فيه شأن أكثر الناس حتى العلماء منهم فيما يوقعون فيه أنفسهم من المشكلات بسوء اختيارهم، وما يخترعون من الشبهات بسوء فهمهم، ثم يحارون في أمر المخرج منها.

مادة ل ب س تدل على الستر والغطية. يقال لبس الثوب يلبسه (بكسر الباء في الماضي وفتحها في المضارع) وهو من الستر الحسي، ويقال لبس الحق بالباطل يلبسه (بفتح باء الأول وكسر باء الثاني) بمعنى ستره به أي جعله مكانه ليظن أنه الحق، ولبست عليه أمره أي جعلته بحيث يلبس عليه فلا يعرفه - وهذا كله من الستر المعنوي.

وقد علل جمهور المفسرين جعل الملك بصورة البشر في هذه الحالة بأن البشر لا يطبقون رؤية الملائكة في صورتهم الأصلية، وتقدم في تفسير الآية السابقة قول من علل بذلك قضاء الأمر بهلاكهم بمجرد نزول الملك، واستدلوا على ذلك بتمثل الملائكة لإبراهيم ولوط بصورة الناس ويمثل جبريل لمريم بشراً سوياً، وظهوره للنبي ﷺ بصورة دحية الكلبي غالباً وبصورة غيره أحياناً كما في حديث الإيمان والإسلام وغيره، وذكر بعضهم من خصائص النبي ﷺ أنه رآه في صورته الأصلية مرتين فقط. وقد نازع آخرون في عد هذا خصوصية له ﷺ إذ لا يثبت ذلك إلا بنص ولا نص في المسألة وإنما ورد من حديث ابن مسعود عند الإمام أحمد وحديث عائشة عند



الترمذي أنه لم يره في صورته التي خلقه الله عليها إلا مرتين . وقد ورد أن من الصحابة من رأى الملائكة في غير صورة البشر كرؤية أسيد بن حضير لهم في مثل الظلة فيها أمثال المصاييح كما رواه الشيخان عنه ، ولكن هذا تمثيل أيضاً .

والمختار عندنا أن البشر في حالتهم العادية غير مستعدين لرؤية الملائكة والجن في حالتهم التي خلقوا عليها كما قال تعالى في الشيطان : ﴿إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلَهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾ [الأعراف: ٢٧] لا لأنهم لا يطبقونها لهولها بل لأن أبصار البشر لا تدرك كل الموجودات بل تدرك في عالمها هذا بعض الأجسام كالماء وما هو أكثر منه من الأجرام الملونة دون ما هو أطف منه كالهواء وما هو أطف منه كالعناصر البسيطة التي يتألف منها الماء والهواء ، والملائكة والجن من عالم آخر غيبي أطف مما ذكر . وهذا العالم مما يعده المتكلمون في الفلسفة وراء عالم المادة ، وليس عند المسلمين عالم غير مادي ، ولذلك يعدون الملائكة والجن من الأجسام اللطيفة ، ويقولون إنهم قادرون على التشكل في صور الأجسام الكثيفة ، فمثل تشكلهم كمثل تشكل الماء في صورة البخار اللطيف والبخار الكثيف وصورة المائع السيل وصورة الثلج والجليد ، ولكن الماء يتشكل بما يطرأ عليه من حر وبرد بغير اختيار منه ، وذاتك يتشكلان باختيارهما إذ جعل الله لهما سلطاناً على العناصر التي تتركب منها مادة العالم أقوى من سلطان البشر الذين يتصرفون فيها بأيديهم لا بأنفسهم وماهياتهم ، فهم لا يقدرّون على تحليل أبدانهم وتركيبها مع غيرها من المواد . فإذا تمثل الملك أو الجان في صورة كثيفة كصورة البشر أو غيرهم أمكن للبشر أن يروه ولكنهم لا يرونه على صورته وخلقته الأصلية بحسب العادة وسنة الله في خلق عالمه وعالمهما ، فإذا وقع ذلك كرؤية النبي ﷺ لجبريل مرتين كان من خوارق العادات ، والخوارق لا تثبت إلا بنص ، لأنها خلاف الأصل ، على أن رؤيته بصورته لا ينافي التشكل ، إذ يجوز أن تكون مادة صورته اللطيفة التي لا ترى قد ظهرت بمادة كثيفة فيكون التشكل في هذه الحالة بمادة جديدة مع حفظ الصورة الأصلية ، والتشكل في غيرها بالمادة والصورة معاً ، على أن لأرواح الأنبياء من التناسب مع أرواح الملائكة ما ليس لغيرها ، ففي الحال التي تغلب بها روحانيتهم على جثمانيتهم يكونون كالملائكة فيجوز أن يروهم بأي صورة وشكل تجلوا لهم فيه .

هذا وأن ما لا يرى قد يدرك بضرب من ضروب الإدراك غير الرؤية فإذا كان الملك مخلوقاً عاقلاً عالماً وكان في لطافته من قبيل الأرواح البشرية التي هي محل العلم والإدراك في البشر فلم لا يجوز أن يكون لهذين النوعين من الأرواح الموجودة في هذا الكون نوع من الاتصال يقتبس به أحدهما من الآخر شيئاً من العلم ، كما يقتبس البشر بعض العلم البشري من الجو إذ يبث الأخبار فيه بعضهم بالآلات



الكهربائية (المعروفة بالتلغراف اللاسلكي - أو الأثيري والهوائي) ويقتبسها آخرون؟ بل ثبت أن الأنفس البشرية يقتبس بعضاً العلم من الموجودات - بشراً كانت أو غير بشر - بغير واسطة الحواس والاستنباط العقلي كما روى بعض الأطباء الماديين الذين كانوا ينكرون مثل هذا عن مريض كان يعالجه في القاهرة أنه قال إن فلاناً - وذكر قريباً له في الإسكندرية - يريد أن يسافر الآن إلى مصر لأجل عيادتي، ثم إنه عين القطار الحديدي الذي ركب فيه ثم الوقت الذي وصل فيه إلى محطة مصر، ثم لم تكن إلا مسافة سير المركبة بين المحطة ودار المريض إلا وقد وصل هذا القريب، وكان ينتظره لاستبانه المكاشفة ذلك الطيب، وروي عنه غير ذلك من المكاشفات، ومثل هذا يقع كثيراً في كل عصر، فلم لا يجوز أن يقتبس البشر العلم بمثل هذه المكاشفة عن الملائكة وأرواح البشر الميتين كما يقتبسونها من أحياء البشر ومن غير البشر من الأشياء؟

نقول إن هذا جائز عقلاً ومروياً نقلاً، ولكنه كغيره يتوقف على الفاعل والقابل، فإذا تدبرنا ما ورد في الكتاب والسنة من خبر الوحي والإلهام يظهر لنا منه أن الإنسان ليس له سلطان على ملائكة السماء، كسلطانه على ما في الأرض من أبناء جنسه وسائر الأشياء، فلا يستطيع كل فرد من أفرادها أن يدرك هؤلاء الملائكة ويقتبس منهم العلم شأواً أم أبواً، ولكن بعض الأرواح البشرية قد تصل بطهارتها وعلو مكانتها إلى قابلية التلقي عن الملائكة، لما بينها وبينهم من القرب والمناسبة، وهذه القابلية نوعان:

**أحدهما:** ما يختص به الله تعالى أنبياءه ورسله بدون سعي منهم ولا كسب، فيؤهلهم لنبوته ورسالته، وينزل عليهم الملائكة بالروح من أمره، فلا القابل الذي يتلقى عن الملك يكون له كسب أو اختيار فيما يوحى إليه، ولا الفاعل وهو الملك الذي ينزل بالوحي يكون له اختيار فيما يوحى به، بل يفعل ما يأمره الله تعالى به ولا يستطيع أن يعصيه. ولكمال استعداد الأنبياء وعلو أرواحهم يرون الملائكة في صورهم الأصلية قليلاً. ويتمثل الملك لهم بصورة البشر أو يلبسهم ملابس روحية فيلقى في أرواحهم ما شاء الله أن يلقيه وهو الأكثر، وهذا النوع قد ختم وتم ببعثة محمد خاتم النبيين، عليه أفضل الصلاة والتسليم، وما هو من شؤون البشر الكسبية، فيبقى ببقائهم.

**النوع الثاني:** ما يمنحه الله تعالى من الثبوت في الحق والإلهام لمن دون الأنبياء من خيار خلقه الذين سلمت فطرتهم، وصفت سريرتهم، وزكت بالعمل الصالح أنفسهم، حتى غلبت فيها الصفات الملكية، على النزعات الحيوانية والنزعات الشيطانية، فالأرواح البشرية العالية، قد تقوى المناسبة بينها وبين الملائكة فتستفيد من أرواح الملائكة قوة في الخير والحق وثباتاً على الصلاح والإصلاح، ﴿إذ يوحى ربك إلى الملائكة إني معكم فثبتوا الذين آمنوا﴾ [الأنفال: ١٢] وقد تستفيد منها علماء



بالحق وبشارة بالخير، وهو ما يسمى التحديث والإلهام، ومنه بشارة الملائكة لمريم بعيسى عليه السلام وتمثل جبريل لها عند ما أراد الله أن تحمل بنفخه فيها، وقد ثبت في الحديث الصحيح أن عمر بن الخطاب كان من المحدثين<sup>(١)</sup>، وقد عبر عن ملك الإلهام بأنه «واعظ الله في قلب كل مؤمن» في حديث النواس بن سمعان عند أحمد والترمذي، ويوضحه حديث ابن مسعود «إن للشيطان لمةً بابن آدم وللملك لمة، فأما لمة الشيطان فإيعاد بالشر وتكذيب بالحق، وأما لمة الملك فإيعاد بالخير وتصديق بالحق، فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله تعالى فليحمد الله، ومن وجد الأخرى فليتعوذ بالله من الشيطان»<sup>(٢)</sup> رواه الترمذي والنسائي وابن حبان. وعلم عليه في الجامع الصغير بالصحة.

وقد أطال الإمام الغزالي في إيضاح هذا المطلب في كتاب شرح عجائب القلب من الإحياء، وتقدم في تفسير سورة البقرة من الجزء الأول بحث فيه. والماديون المحجوبون ينكرون مثل هذا «ومن جهل شيئاً عاداه» ولو قيل لمن كان على شاكلتهم قبل اكتشاف هذه الجنة (الميكروبات) أن في العالم أنواعاً كثيرة من المخلوقات الخفية التي لا يمكن أن يراها أحد بعينه هي سبب الأدواء والأمراض التي لا تحصي، وهي سبب التغيرات والاختمارات التي نراها في المائعات والفواكه وغيرها - لقالوا إنما هذه خرافة من الخرافات. وقد كان غير المسلمين يعدون من هذا القبيل حديث أبي موسى «الطاعون وخز أعدائكم من الجن وهو لكم شهادة» رواه الحاكم وصححه، ثم صاروا بعد اكتشاف باشلس الطاعون يتعجبون منه بصدق كلمة الجن على ميكروب الطاعون كغيره، وقد ورد أن الجن أنواع منها ما هو من الحشرات وخشاش الأرض.

وقد بين الأستاذ الإمام النوع الأول في رسالة التوحيد أكمل بيان، وبأوضح برهان، واختصر في بيان النوع الثاني فقال:

«أما أرباب النفوس العالية والعقول السامية من العرفاء، ممن لم تدن مراتبهم من مراتب الأنبياء، ولكنهم رضوا أن يكونوا لهم أولياء، وعلى شرعهم ودعوتهم أمناء، فكثير منهم نال حظه من الإنس، بما يقارب تلك الحال في النوع أو الجنس، لهم مشاركة في بعض أحوالهم على شيء من عالم الغيب ولهم مشاهد صحيحة في عالم المثال لا تنكر عليهم لتحقق حقائقها في الواقع، فهم لذلك لا يستبعدون شيئاً مما

(١) لفظ الحديث: «قد كان يكون في الأمم قبلكم مُحدثون، فإن يكن في أمي منهم أحد، فإن عمر بن الخطاب منهم». أخرجه البخاري في فضائل الصحابة باب ٦، والأنبياء باب ٥٤، ومسلم في فضائل الصحابة حديث ٢٣، والترمذي في المناقب باب ١٧، وأحمد في المسند ٥٥/٦.

(٢) أخرجه الترمذي في تفسير سورة ٢، باب ٣٥.



يحدث به عن الأنبياء صلوات الله عليهم . ومن ذاق عرف، ومن حرم انحراف، ودليل صحة ما يتحدثون به وعنه ظهور الأثر الصالح منهم وسلامة أعمالهم مما يخالف شرائع أنبيائهم، وطهارة فطرهم مما ينكره العقل الصحيح، أو يمجه الذوق السليم، واندفاعهم بباعث من الحق الناطق في سرائرهم، المتلألئ في بصائرهم، إلى دعوة من يحف بهم إلى ما فيه خير العامة، وترويح قلوب الخاصة، ولا يخلو العالم من متشبهين بهم، ولكن ما أسرع ما ينكشف حالهم، ويسوء مآلهم، ومآل من غرروا به، ولا يكون لهم إلا سوء الأثر في تضليل العقول وفساد الأخلاق وانحطاط شأن القوم الذين رزوا بهم، إلا أن يتداركهم الله بلطفه، فتكون كلمتهم الخبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار فلم يبق بين المنكرين لأحوال الأنبياء ومشاهدتهم وبين الإقرار بإمكان ما أنبؤا به بل وبوقوعه الإحجاب من العادة، وكثيراً ما حجب العقول حتى عن إدراك أمور معتادة.

﴿وَلَقَدْ آسْتَهْزِئُوا بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ فَحَقَّ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ﴿١٠﴾ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ أَنْظِرُوا كَيْفَ كَانَتْ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴿١١﴾﴾

بعد أن بين الله تعالى لخاتم رسله سنته في شبهات الكفار المعاندين على الرسالة، وإصرارهم الجحود والتكذيب بعد إعطائهم الآيات التي كانوا يقترحونها وعقابه تعالى إياهم على ذلك - بين له شأناً آخر من شؤون أولئك الكفار مع رسلهم وسنته تعالى في عقابهم عليه فقال: ﴿وَلَقَدْ آسْتَهْزِئُوا بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ فَحَقَّ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ ظاهر كلام نقلة اللغة أن الهزء (بضمين وبضم فسكون) والاستهزاء بمعنى السخرية، وأن قولهم هزىء به واستهزأ به مرادف لقولهم سخر منه، ويفهم من كلام بعض المدققين أن الحرفين متقاربا المعنى ولكن بينهما فرقا لا يمنع من استعمال كل منهما حيث يستعمل الآخر كثيراً، قال الراغب: الهزؤ مزح في خفية (كذا ولعل صوابه في خفة) وقد يقال لما هو كالمزح، فمما قصد به المزح قوله: ﴿اتخذوها هزواً ولعباً﴾ [المائدة: ٥٨] ﴿وإذا علم من آياتنا شيئاً اتخذها هزواً﴾ [الجاثية: ٩] ﴿وإذا رأوك إن يتخذونك إلا هزواً﴾ [الفرقان: ٤١]... والاستهزاء ارتياد الهزؤ وإن كان قد يعبر به عن تعاطي الهزؤ. كالأستجابة في كونها ارتياداً إدالة الدولة، وقد كان جزاء المستهزئين بمن قبله من الرسل عذاب الخزي بالاستئصال، ولكن الله كفاه المستهزئين به فأهلكهم ولم يجعلهم سبباً لهلاك قومهم، وامتن عليه بذلك في سورة الحجر إذ قال: ﴿إنا كفيناك المستهزئين﴾ [الحجر: ٩٥] والمشهور أنهم خمسة من رؤساء قريش هلكوا في يوم واحد.

ولما كان كون أمر المستهزئين بالرسول إلى الهلاك بحسب سنة الله المطردة فيهم



مما يرتاب فيه مشركو مكة الذين يجهلون التاريخ، ولا يأخذون خبر الآية فيه بالتسليم، أمر الله تعالى رسوله بأن يدلهم على الطريق الذي يوصلهم إلى علم ذلك بأنفسهم فقال: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ أَنْظِرُوا كَيْفَ كَانَتْ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ أي قل أيها الرسول للمكذبين بك من قومك - الذين قالوا: لولا أنزل عليه ملك - سيروا في الأرض كشأنكم وعادتكم، وتنقلوا في ديار أولئك القرون الذين مكناهم في الأرض ومكنا لهم فيها ما لم نمكن لكم، ثم انظروا في أثناء كل رحلة من رحلاتكم آثار ما حل بهم من الهلاك، وتأملوا كيف كانت عاقبتهم بما تشاهدون من آثارهم، وما تسمعون من أخبارهم. وإنما قال: «عاقبة المكذبين» ولم يقل «عاقبة المستهزئين» أو الساخرين - والكلام الأخير في هؤلاء لا في جميع المكذبين - لأن الله تعالى أهلك من القرون الأولى جميع المكذبين، وإن كان السبب المباشر للإهلاك اقتراح المستهزئين الآيات الخاصة على الرسل، فلما أعطوها كذب بها المستهزئون المقترحون وغيرهم من الكافرين الذين كانوا مشغولين بأنفسهم ومعايشهم عن مشاركة كبراء مترفيهم بالاستهزاء والسخرية، وإذا كان المكذبون قد استحقوا الهلاك وإن لم يستهزؤوا ولم يسخروا فكيف يكون حال المستهزئين والساخرين؟ لا ريب أنهم أحق بالهلاك وأجدر، ولذلك أهلك الله المستهزئين من قوم نبي الرحمة ولم يجبههم إلى ما اقترحوه لئلا يعم شؤمهم سائر المكذبين معهم، ومنهم المستعدون للإيمان الذين اهتموا من بعد.

ومن نكت البلاغة في الآية أنه قال فيها: «ثم انظروا» وقد ورد الأمر بالسير في الأرض والحث عليه في آيات أخرى من عدة سور وعطف عليه الأمر بالنظر بالفاء (راجع ٩٩ من سورة النمل و ٤٢ من سورة الروم و ١٠٩ من سورة يوسف و ٤٤ من سورة فاطر الخ) قال الزمخشري في نكتة الخلاف بين التعبيرين: (فإن قلت) أي فرق بين قوله: «فانظروا» وقوله: «ثم انظروا» قلت: جعل النظر مسبباً عن السير في قوله: «فانظروا» فكانه قيل سيروا لأجل النظر ولا تسيروا سير الغافلين. وأما قوله: «سيروا في الأرض ثم انظروا» فمعناه إياحة السير في الأرض للتجارة وغيرها من المنافع وإيجاب النظر في آثار الهالكين، ونبه على ذلك بشم لتباعد ما بين الواجب والمباح اهـ.

وقال أحمد بن المنير في الانتصاف: وأظهر من هذا التأويل أن يجعل الأمر في المكانين واحداً ليكون ذلك سبباً في النظر، فحيث دخلت الفاء فلاظهار السببية وحيث دخلت ثم فللتنبية على أن النظر هو المقصود من السير، وأن السير وسيلة إليه لا غير، وشتان بين المقصود والوسيلة. والله أعلم اهـ.

وفي روح المعاني عن بعضهم أن التحقيق أنه سبحانه قال هنا: «ثم انظروا» وفي غير ما موضع «فانظروا» لأن المقام هنا يقتضي «ثم» دونه في هاتيك المواضع، وذلك



لتقدم قوله تعالى فيما نحن فيه ﴿ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم في الأرض﴾ [الأنعام: ٦] مع قوله سبحانه وتعالى: ﴿وأنشأنا من بعدهم قرناً آخرين﴾ [الأنعام: ٦] والأول يدل على أن الهالكين طوائف كثيرة، والثاني يدل على أن المنشأ بعدهم أيضاً كثيرون، فيكون أمرهم بالسير دعاء لهم إلى العلم بذلك، فيكون المراد به استقرار البلاد، ومنازل أهل الفساد على كثرتها، ليروا الآثار في ديار بعد ديار، وهذا مما يحتاج إلى زمان ومدة طويلة تمنع من التعقب الذي تقتضيه الفاء، ولا كذلك في المواضع الأخر اهـ.

قال الألوسي بعد إيراد: ولا يخلو عن دغدغة، واختار غير واحد أن السير متحد هناك وهنا ولكنه أمر ممتد يعطف النظر عليه بالفاء تارة نظراً إلى آخره، وبشم أخرى نظراً إلى أوله، وكذا شأن كل ممتد اهـ ما أورده الألوسي، والظاهر في الأخير أن يكون العطف بالفاء نظراً إلى الأول وبشم نظراً إلى الآخر عكس ما ذكره فتأمل.

ثم أقول: ولعل من يتأمل ما وجهنا به الكلام في تفسير الآية، قبل النظر في هذه النكت كلها يرى أنه هو المتبادر من النظم بغير تكلف، وأنه يشبه أن يكون مستنبطاً من مجموع تلك النكت، مع زيادة عليها تقتضيها حال المخاطبين بالأمر بالسير هنا وهم كفار مكة المعاندون الكثيرو الأسفار للتجارة الغافلون عن شؤون الأمم والاعتبار بعاقبة الماضين وأحوال المعاصرين.

﴿قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كُنَّ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ لِيَجْمَعَكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٢﴾ وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي الْأَيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿١٣﴾ قُلْ أَضْرَبُ اللَّهُ أَخْبَدُ وَإِلَّا فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يَطْعَمُ قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسَلُ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٤﴾ قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٥﴾ مَنْ يُصْرَفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَجِمَهُ وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ ﴿١٦﴾ وَإِنْ يَمَسُّكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَمَسُّكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٧﴾ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْغَنِيُّ ﴿١٨﴾ قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَهْلُكُمْ لِتَشْهَدُونَ أَتَىٰ مَعَ اللَّهِ إِلَهَةً أُخْرَىٰ قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌُ وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ ﴿١٩﴾﴾

بين تعالى في الآيات السابقة أصول الدين وما يدل عليها، وشبهات الكفار على الرسالة مع ما يدحضها، وهدى رسوله إلى سنته في الرسل وأقوامهم لتسليته وتثبيت قلبه، المعين له على المضي في تبليغ دعوة ربه، ثم قفى سبحانه على ذلك بتلقيه في هذه الآيات أسلوباً آخر من إقامة الحجج على قومه، وهو أسلوب السؤال والجواب، في موضع فصل الخطاب، وإن كان تكراراً لمعنى سبق أو اشتمل على التكرار،



وحكمة ذلك أن التنوع في الاحتجاج والتفنن في أساليبه من ضروريات الدعوة إلى الدين - وإلى غير الدين من المقاصد البشرية أيضاً - لأن التزام دليل واحد على المطلوب الذي لا بد من تكرار ذكره أو إيراد عدة أدلة بأسلوب واحد قد يفضي إلى سامة الداعي من التكرار على رغبته في الدعوة وتفانيه في نشرها وإثباتها، فكيف يكون تأثيره في المدعويين الكارهين له ولها، إذا لم يعقلوا الدليل الأول أو لم تتوجه قلوبهم إلى تدبر الأسلوب الواحد المشتمل على عدة أدلة؟ لا جرم أنهم يكونون في منتهى السامة والضجر من سماع ذلك، وفي غاية النفور منه، كيف وقد كان المعاندون منهم ينهون عن هذا القرآن وينأون عنه على ما امتاز به في مقام التفنن والتنوع، والبلاغة المعجزة في كثرة الأساليب.

قال عز وجل: ﴿قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ أي قل أيها الرسول لقومك الجاحدين لرسالتك المعرضين عما جثتهم به من أمر التوحيد والبعث والجزاء: لمن هذه المخلوقات في العالم كله علويه وسفليه؟ السؤال تمهيد لحجة جديدة، وقد بينا في تفسير الآيات السابقة أن العرب كانت تؤمن بأن الله تعالى هو خالق السموات والأرض وأن كل ما فيهما ومن فيهما ملك وعبيد له. ولفظ «ما» يشمل العقلاء مع غيرهم، وجزم في الكشاف بأن السؤال للتبكيك وأن قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّهِ﴾ تقرير لهم، أي هو الله لا خلاف بيني وبينكم في ذلك ولا تقدر أن تضيفوا شيئاً منه إلى غيره. وقال غيره: تقرير للجواب نيابة عنهم أو إلباء لهم إلى الإقرار. وقال الرازي أمره بالسؤال أولاً ثم بالجواب ثانياً، وهذا إنما يحسن في الموضع الذي يكون الجواب فيه قد بلغ في الظهور إلى حيث لا يقدر على إنكاره منكر، ولا يقدر على دفعه دافع. ثم بين أن هذا من هذا، واحتج على أن كل ذلك لله بما في العالم المادي من آثار الحدوث والإمكان، على طريقة المتكلمين في الاستدلال.

ونقول: إن إتيان السائل بالجواب يحسن في غير الموضع الذي حصر الرازي الحسن فيه، وهو أن يكون ما يأتي به عين ما يعتقد المسؤل وما يجيب به إن أجاب، وإنما يسبقه إليه ليبني عليه شيئاً آخر من لوازمه هو مما يجهله المسؤل أو يغفل عنه أو ينكره لجهله أو غفلته عن كونه لازماً لما يعرفه ويعتقده. وليس المسؤل عنه هنا مما لا يقدر على إنكاره منكر ولا على دفعه دافع، فقد أنكره أهل الإلحاد والتعطيل، فالظاهر أن يقال إن الله تعالى أمره بالجواب وأن يبدأ بما كانوا يجيبون به كما علم من آيات أخرى ليبني عليه قوله ﴿كُنْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ لِيَجْمَعَكُمْ إِلَى يَوْمِ الْفَيْئَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ والمعنى أن الله تعالى الذي تقرون معي بأن له ما في السموات وما في الأرض قد أوجب على ذاته العلية الرحمة بخلقه كما يعلم ذلك من إفاضة نعمه عليهم ظاهرة وباطنة. ومن مقتضى هذه الرحمة أن يجمعكم إلى يوم القيامة حال كونه



لا ريب فيه - أو جمعاً لا ريب فيه - أي ليس من شأنه أن يرتاب فيه من تدبر دلائل رحمة الله وحكمته، فإن هذا الجمع لأجل الحساب والجزاء فهو رحمة بالمكلفين ينافي الفوضى والإهمال واستباحة الظلم، والعلم به رحمة أيضاً، لأنه وازع نفسي لا يتم تهذيب النفس بدونه، بل الرحمة أعم من ذلك. فمن رحمته تعالى بالناس ما منحهم من هدايات الحواس والوجدان والعقل وهداية الدين المقوم لما يجنونه على تلك الهدايات باستعمالها فيما يضرهم ولا ينفعهم، والمساعدة لهم على تكميل فطرتهم وتزكية أنفسهم.

بيان ذلك أن من أصول دينه القويم - الذي هو مظهر رحمته العليا الموافق لفطرتة التي فطر الناس عليها - أن لأعمال البشر جزاءً فطرياً هو أثر لازم للعمل بحسب سنته تعالى في تأثير الأعمال النفسية والبدنية في إصلاح الأنفس أو إفسادها، وجزاءً آخر وضعياً أو شرعياً تابعاً له هو إنشاء فضل أو عدل منه عز وجل، فالأول - وهو الأصل - ما يترتب على تزكية النفس بالعقائد الصحيحة والعلوم الثابتة والأخلاق الكريمة التي تطبعها فيها عبادة الله تعالى وحسن المعاملة مع خلقه من هناء المعيشة في الدنيا بالجمع بين لذة الحياء العقلية والروحية ولذة الحياة الجسدية المعتدلة وهو أدنى الجزاءين وأقلهما وغير المطرد منهما - وما يترتب على ذلك من النعيم المقيم في الآخرة - وهو الكامل المطرد - وما يترتب على تدسية النفس وإفساد فطرتها بالعقائد الباطلة كخرافات الوثنية وأوهامها أو ويسفساف الأخلاق والملكات الرديئة التي تطبعها فيها تلك الأوهام السخيفة والأعمال القبيحة والعبادات الوثنية من شقاء المعيشة في الدنيا وعذاب الآخرة وكل منهما من لوازم تلك العقائد والأخلاق والأعمال، فهي كالأعمال الضارة والوساوس العصبية (الهستيرية) التي تترتب عليها الأمراض المعضلة والأدواء القاتلة.

كما أن ما تقدم من مقابلها يشبه الأعمال البدنية والنفسية التي يرتاض بها البدن والعقل حتى يبلغ بهما المرء من الصحة والاعتدال، ما هو مقدر له من الكمال، فعلى هذا تكون هداية الدين للعقائد الصحيحة والفضائل والآداب والعبادات وزجره عن الوثنية والخرافات والردائل والشرور - كل ذلك كبث الوصايا الصحية والعلوم الطبية في الناس، ليكون لهم وازع من أنفسهم يتقون به ما يضرهم ويقبلون على ما ينفعهم - وتلك رحمة عظيمة بهم، ولا ينافي كون ذلك من الرحمة ما يترتب على الباطل والشر من شقاء الدنيا وعذاب الآخرة. لأنه جنابة منهم على أنفسهم، فمثلهم فيه كمثل المريض يخالف أوامر الطبيب ونواهيه الخاصة ويخالف الوصايا الصحية العامة فيزداد أمراضاً وأسقاماً، ولا ينافي ذلك كون تلك الوصايا رحمة بالناس ونعمة عليهم.

وأما الجزاء الثاني الذي هو إنشاء من مقتضى الفضل أو العدل فهو مترتب على الجزاء الأول وتابع له وهو قسمان أحدهما: ما يزيد الله المحسنين من الكرامة والنعيم



بفضله، على ما استحقوه بإيمانهم وأعمالهم الصالحة بحسب وعده، ولما كانت الرحمة أعم وأوسع وأعظم كان هذا النوع من الجزاء خاصاً بالمحسنين من عباده، فهو رحمة خاصة نسأله تعالى أن يجعلنا من خيار أهلها.

**وثانيهما:** القصاص في الحقوق وإن قلت وما يقتص به تعالى في الآخرة للمظلومين من الظالمين بحسب عدله. ولما كان مقتضى الرحمة والفضل، أعم وأسبق من مقتضى العدل، كان جزاء الظالمين المسيئين على قدر استحقاقهم، ومنهم من يعفو الله عنهم، فالجزاء على الإساءة قد ينقص منه بالعفو والمغفرة، ولكن لا يزداد فيه شيء قط. وإنما الزيادة في الجزاء على الإحسان: ﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها﴾ [الأنعام: ١٦٠] ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾ [يونس: ٢٦] ﴿فأما الذين آمنوا و عملوا الصالحات فيوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله، وأما الذين استنكفوا واستكبروا فيعذبهم عذاباً أليماً﴾ [النساء: ١٧٣] وبيان الدين لهذا النوع من الجزاء رحمة أيضاً فهو كيان الحكومة العادلة للأمة ما تؤاخذ عليه من الأعمال الضارة، وما ينال المحسنين من الأمن والعز والترقي في خدمة الدولة. روى الشيخان وغيرهما عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «إن الله لما خلق الخلق كتب كتاباً عنده فوق العرش: إن رحمتي تغلب غضبي» وفي رواية «إن رحمتي سبقت غضبي»<sup>(١)</sup> وإنما سبق والغلب في أثري الرحمة والغضب وتعلقهما لا في الصفات أنفسها، وستزيد هذا البحث بياناً في تفسير ﴿ورحمتي وسعت كل شيء﴾ [الأعراف: ١٥٦] من سورة الأعراف إن أحياناً الله تعالى.

أما تعلق جمع الناس إلى يوم القيامة بكتابة الرحمة من جهة نظم الكلام وإعرابه فقيل إن كتابة الرحمة تأكيد لها في معنى القسم وجملة «ليجمعنكم» جواب لقسم محذوف حل محله ما في معناه. وقيل إن الجملة استئناف بياني. كأنه قيل وما مقتضى هذه الرحمة، وما موقعها من موضوع دعوة الرسالة؟ فقيل إنه تعالى أقسم ليجمعنكم، إذ لو لم يجمعنكم للحساب والجزاء لظل كثير من المحسنين منكم مغبونين محرومين، وكثير من المظلومين مهضومين. وكثير من الظالمين المسيئين غير مؤاخذين، ذلك بأن ما يترتب على الأعمال الحسنة في الدنيا من حسن الأثر وعلى الأعمال السيئة من قبح الأثر ليس عاماً مطرداً في جميع الأفراد كما تقدم آنفاً وهو يعلم من الاختيار ومن سنن الله الاجتماعية والكونية، وذلك ينافي الرحمة، كما ينافي العدل والحكمة، فمن

(١) أخرجه بهذين اللفظين: البخاري في التوحيد باب ١٥، ٢٢، ٢٨، ٥٥، وبدء الخلق باب ١، ومسلم في التوبة حديث ١٤ - ١٦، والترمذي في الدعوات باب ٩٩، وابن ماجه في المقدمة باب ١٣، والزهد باب ٣٥، وأحمد في المسند ٢/٢٤٢، ٢٥٨، ٢٦٠، ٣١٣، ٣٥٨، ٣٨١، ٣٩٧، ٤٣٣.



مقتضى كتابته سبحانه الرحمة على نفسه أن يجمع الناس للفصل بينهم وجزاء كل منهم بما يقتضيه العدل في الكل والفضل في البعض . والجمع بمعنى الحشر ويتعديان بالي، يقال: جمعهم إليه وحشرهم إليه . وجمع الناس إلى يوم القيامة معناه حشرهم إلى موقفه أو حسابه، أو معناه ليجمعنكم منتهين إلى ذلك اليوم . وقيل إن «إلى» صلة وقيل إنها بمعنى في، وكلاهما ضعيف .

وأما قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ فمعناه أخص هؤلاء ممن يُجمعون إلى يوم القيامة بالذكر أو التذكير أو بالذم والتوبيخ فإنهم لخسرانهم أنفسهم في الدنيا لا يؤمنون بالآخرة . ولا شك في أن هؤلاء أولى بأن يتعتعوا بالتذكير، أو بالذم المفضي إلى التفكير، وقيل إن المعنى ليجمعنكم إلى يوم القيامة أنتم أيها الذين خسروا أنفسهم الخ خاطبهم كافة ثم أبدل من الكل بعضه الأجدر بالخطاب الأحوج إليه - أو وصف أولئك المخاطبين بهذا الوصل الدال على أنه هو مناط الإنذار والوعيد . وقيل إن الجملة مستقلة معناها أن الذين خسروا أنفسهم لا يؤمنون بهذا الجمع ولا ينتفعون بخبره . والأول أقوى وأظهر: وخسارة الأنفس عبارة عن إفساد فطرتها وعدم اهتدائها بما منحها الله تعالى من الهدايات التي أشرنا إليه آنفاً . فالمقلدون قد خسروا أنفسهم لأنهم حرّموا أنفسهم من استعمال أشرف النعم الغريزية وهو العقل، وحرّموا على أنفسهم أفضل الفضائل الكسبية وهو العلم والفهم .

وإذا كانت بعض الأئمة قد صرح بأن المجتهد المخطيء أفضل من المقلد لمجتهد مصيب، فكيف يكون حال المقلد في الشرك والكفر والعياذ بالله تعالى . والحرمان من مضاء العزيمة وقوة الإرادة خسران للنفس يضاهي خسارنها بفقد العلم الاستدلالي، فإن ضعف الإرادة إن أوتي حظاً من العلم لا يقوم بحقه ولا يعمل به كما يجب، لأن ما يهدي إليه العلم الصحيح من وجوب نصر الحق وخذل الباطل ومجاهدة الأهواء الرديئة وعمل الخير والتعاون على البر - كل ذلك لا يخلو من مشقة لا يحملها إلا ذو العزيمة الصادقة، والإرادة الثابتة .

فمن خسر نفسه بالتقليد لا ينظر ولا يستدل حتى يهتدي إلى الإيمان، ومن خسر نفسه بوهن الإرادة قلما ينظر ويستدل أيضاً، فإن هو نظر وظهر له الحق بما قام من البرهان عليه قعد به ضعف الإرادة عن احتمال لوم اللائمين، واحتقار الأهل والمعاشرين، لمن ترك دين آبائه وأجداده، وصبا إلى حزب أعدائهم وأعدائه . هذا ما يقال في مثل حال المشركين في عهد نزول هذه السورة . وإن ضعف الإرادة ليصد صاحبه في كل زمان ومكان عن الواجبات وسائر الأعمال التي لا بد فيها من احتمال مشقة بدنية أو نفسية وإن كانت من أعمال الإيمان ومصالح الأمة والوطن، ولو بحثت عن خسران الأفراد المعلمين الذين يعرفون الحقوق والواجبات لكرامة أنفسهم،



وخسران الجماعات والأمم التي تولي زعامتها أمثال هؤلاء الأفراد لاستقلالها وصلاح أمرها - لرأيت سبب هذا وذاك وهن العزيمة وذبذبة الإرادة. فالفوز والفلاح في الدين والدنيا لا يتم إلا بالعلم الصحيح والعزيمة الحافزة إلى العمل بالعلم، فمن خسر إحدى الفضيلتين يصدق عليه أنه خسر نفسه سواء كان فرداً أو أمة، فما بال من خسرهما كليهما والعياذ بالله تعالى.

وقد لمح الزمخشري خسران النفس في الآخرة فأورد على الآية إشكالاً وأجاب عنه على طريقة المتكلمين جواباً في غير محله. قال: (فإن قلت) كيف جعل عدم إيمانهم مسبباً عن خسرانهم والأمر على العكس؟ (قلت) معناه الذين خسروا أنفسهم في علم الله لا اختيارهم الكفر فهم لا يؤمنون.

﴿وَلَوْ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ الظاهر المختار أن هذا عطف على ما قبله، أي الله ما في السموات وما في الأرض، وله ما سكن في الليل والنهار، واستظهر أبو حيان أنه استئناف أخبار غير مندرج تحت السؤال والجواب، وسكن من السكنى، أو من السكون ضد الحركة، وفيه اكتفاء بما ذكر عما يقابله، أي له ما سكن وما تحرك، على حد قوله: ﴿سرابيل تقيكم الحر﴾ [النحل: ٨١] أي والبرد. ويجوز الجمع بين المعنيين على مذهب من يجوز ذلك في المشترك بما يحتمله المقام، والحكمة في ذكر هذا الملك الخاص على دخوله في عموم ما في السموات والأرض التذكير بتصرفه تعالى بهذه الخفايا فإن السكنى والسكون من دواعي خفاء الساكن، فإذا كان في الليل كان أشد خفاءً، ولذلك قدم ذكر الليل، لأن ما يسكن فيه هو المقصود بالذات وعطف النهار عليه تكميل، ولما ذكرنا تعالى بأنه المالك لما ذكر المتصرف فيه بقدرته بما يشاء كما هو شأن الربوبية الكاملة - ذكرنا بأنه هو السميع العليم أي المحيط سمعه بكل ما من شأنه أن يسمع مهما يكن خفياً عن غيره، فهو يسمع دبيب النملة في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء. «وكل سميع غيره يصم عن لطيف الأصوات ويصمه كبيرها ويذهب عنه ما بعد منها» كما قال أمير المؤمنين على المرتضى كرم الله وجهه. وهو المحيط علمه بكل شيء ﴿يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور﴾ [غافر: ١٩] وإذا كان كذلك فلا يمكن أن تدق عن سمعه دعوة داع، أو تغرب عن علمه حاجة محتاج، حتى يخبره بها الأولياء، أو يقنعه بها الشفعاء، ﴿يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء﴾ [البقرة: ٢٥٥].

بعد كتابة ما تقدم راجعت التفسير الكبير فإذا فيه من نكت البلاغة في الآية ما نقله الرازي عن أبي مسلم الأصفهاني وقال إنه أحسن ما قيل في نظمها وهو: ذكر في الآية الأولى السموات والأرض إذ لا مكان سواهما، وفي هذه الآية ذكر الليل والنهار إذ لا زمان سواهما، فالزمان والمكان ظرفان للمحدثات. فأخبر سبحانه أنه مالك



للمكان والمكانيات، والزمان والزمانيات. (قال الرازي) وهذا بيان في غاية الجلالة. وأقول: ههنا دقيقة أخرى وهو أن الابتداء وقع بذكر المكان والمكانيات، ثم ذكر عقيب الزمان والزمانيات، وذلك لأن المكان والمكانيات، أقرب إلى العقول والأفكار من الزمان والزمانيات، لدقائق مذكورة في العقلية الصرفة. والتعليم الكامل هو الذي يبدأ فيه بالأظهر فالأظهر مترياً إلى الأخفى فالأخفى اهـ.

بعد هذا القول الذي أمر الله به رسوله للتذكير بأنه الرب المالك لكل شيء المتصرف بالفعل والتدبير في كل شيء حتى دقائق الأشياء والأمور وخفاياها، وأن تصرفه هذا عن علم محيط لا يعزب عنه مثال ذرة ولا ديبب نملة، أمره بقول آخر بين فيه ما يستلزمه ما قبله من وجوب ولايته تعالى وحده والتوجه إليه دون سواه في كل ما هو فوق كسب البشر، والاعتماد على توفيقه فيما هو من كسبهم، ولا يتم به المراد بمحض سعيهم، فقال:

﴿قُلْ أَغْيَرَ اللَّهُ وَلياً﴾ الولي الناصر ومتولي الأمر المتصرف فيه، والاستفهام هنا لإنكار اتخاذ غير الله ولياً لا لإنكار اتخاذ الولي مطلقاً ولهذا لم يقل: أأخذ ولياً غير الله، ولا: أأخذ غير الله وكلياً. ومثله ﴿أغْيَرَ اللَّهُ تَأْمُرُونَ أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ﴾ وإنما يتحقق اتخاذ غير الله ولياً في صورة واحدة وهو أن يطلب من غيره النصر أو غير النصر من ضروب التصرف في النفع والضرر فعلاً ومنعاً فيما هو فوق كسب ذلك الغير وتصرفه الذي منحه الله لأبناء جنسه، ولذلك فسر الولي بالمعبود في هذا المقام، وأما تناصر المخلوقين وتولي بعضهم لبعض فيما هو من كسبهم العادي فلا يدخل في عموم اتخاذ غير الله ولياً أو اتخاذهم أولياء من دون الله. فقد أثنى الله تعالى على المؤمنين بأن بعضهم أولياء بعض. وبين أيضاً أن الكفار بعضهم أولياء بعض. وقد تقدم بيان هذا من قبل.

وقد كان المشركون من الوثنيين ومن طراً عليهم الشرك من أهل الكتاب يتخذون معبوداتهم وأنبياءهم وصلحاءهم أولياء من دون الله تعالى بمعنى أنهم بندائهم ودعائهم والتوجه إليه والاستغاثة بهم يشفعون لهم عند الله تعالى في قضاء حاجتهم من نصر على عدو وشفاء من مرض وسعة في رزق وغير ذلك، فكان هذا عبادة منهم لهم وجعلهم شركاء لله باعتقاد كون حصول المطلوب من غير أسبابه العادية التي مضت بها السنن الإلهية العامة قد كان بمجموع إرادة هؤلاء الأولياء وإرادة تعالى، فمقتضى هذا الاعتقاد أن إرادة الله تعالى ما تعلقت بفعل ذلك المطلب إلا بالتبع لإرادة الولي الشافع أو المتخذ ولياً شافعاً، والحق أن إرادة الله تعالى أزلية لا يمكن أن تؤثر فيها المحدثات، كما تقدم تقريره مراراً بشواهد الآيات القرآنية: ثم وصف الله تعالى بما ينافي اتخاذ غيره ولياً فقال:



﴿فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ مبدعهما أي مبدئهما على غير مثال سابق، وروي عن ابن عباس أنه قال ما عرفت ما فاطر السموات والأرض حتى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر فقال أحدهما: أنا فطرتها. أي ابتدعتها. وأصل الفطر الشق، ومنه ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾ [الانفطار: ١] بمعنى ﴿إِذَا السَّمَاءُ انشقت﴾ [الانشقاق: ١] وقيل للكفاءة فطر لأنها فطر الأرض فتخرج منها، وإيجاد البشر إنما يبدأ بشق الأرض بالحفر. وقد كانت المادة التي خلق الله منها السموات والأرض كتلة واحدة دخانية، ففتق رتقها وفصل منها أجرام السموات والأرض، وذلك ضرب من الفطر والشق ﴿أَو لَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ [الأنبياء: ٣٠] - الرؤية هنا علمية - .

وصف الله تعالى بفاطر السموات والأرض - وهو لا نزاع فيه - يؤيد إنكار اتخاذ غيره ولياً يستنصر ويستعان به أو يتخذ واسطة للتأثير في الإرادة الإلهية، فإن من فطر السموات والأرض بمحض إرادته من غير تأثير مؤثر ولا شفاعة شافع يجب أن يتوجه إليه وحده بالدعاء. وإياه يستعان في كل ما وراء الأسباب، وأكد هذا بقوله ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ أي يرزق الناس الطعام ولا يحتاج إلى من يرزقه ويطعمه لأنه من منزله عن الحاجة إلى الطعام وغيره غني بنفسه عن كل ما سواه. وقرأ أبو عمرو «ولا يطعم» بفتح الياء، أي لا يأكل. وهذه الجملة حالية مؤيدة لإنكار اتخاذ ولي غير الله، وفيها تعريض بمن اتخذوا أولياء من دونه من البشر بأنهم محتاجون إلى الطعام لا حياة لهم ولا بقاء إلى الأجل المحدود بدونه، وإن الله تعالى هو الذي خلق لهم الطعام فهم عاجزون عن البقاء بدونه وعاجزون عن خلقه وإيجاده فكيف يتخذون أولياء مع الغني الحميد، الرزاق الفعال لما يريد، كما قال في الاحتجاج على النصارى في عبادة المسيح وأمه عليهما السلام ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صَدِيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾ [المائدة: ٧٥] وأما الأولياء المتخذة من غير البشر كالأصنام، فهي أضعف وأعجز من البشر، لاتفاق عقلاء الأمم كلها على تفضيل الحيوان على الجماد، وتفضيل الإنسان على جميع أنواع الحيوان.

﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ﴾ أي قل أيها الرسول بعد إيراد هذه الآيات والحجج على وجوب عبادة الله وحده وعدم اتخاذ غيره ولياً: إنني أمرت من لدن ربي الموصوف بما ذكر من الصفات أن أكون أول من أسلم إليه وانقاد لدينه من هذه الأمة التي بعثت فيها، فلست أدعو إلى شيء لا آخذ به، بل أنا أول مؤمن وعامل بهذا الدين ﴿وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ أي وقيل لي بعد هذا الأمر بالسبق إلى إسلام الوجه له: لا تكونن من المشركين الذين اتخذوا من دونه أولياء يزعمون أنهم يقربونهم إليه زلفى. فأنا أتبرأ من دينكم ومنكم. وحاصل المعنى أنني أمرت بالإسلام ونهيت عن الشرك. كذا قيل، والأولى أن يقال: إن حاصله الجمع بين الإسلام والبراءة من الشرك وأهله.



وبعد هذا القول المبين لأصل الدعوة وأساس الدين وكون الداعي إليه مأموراً به كغيره - أمر الله رسوله بقول آخر في بيان جزاء من خالف ما ذكر من الأمر والنهي آنفاً وأنه عام لا هوادة فيه ولا شفاعاة تحول دونه فقال ﴿قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ قدم ذكر الخوف على شرطه الذي شأنه أن يتقدمه لأنه هو الأهم المقصود بالذكر، وشرط «إن» لا يقتضي الوقوع، فالمعنى إن فرض وقوع العصيان مني لربي فإنني أخاف أن يصيبني عذاب يوم عظيم، وهو يوم القيامة، وصف بالعظم لعظمة ما يكون فيه من تجلي الرب سبحانه ومحاسبته للناس ومجازاته لهم. وحكمة هذا التعبير ما أشرنا إليه من أن هذا الدين دين الله الحق لا محاباة فيه لأحد مهما يكن قدره عظيماً في نفسه. وأن يوم الجزاء لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعاة - بالمعنى المعروف عند المشركين - ولا سلطان لغير الله تعالى فيتكل عليه من يعصيه، ظنا أنه يخفف عنه أو ينجيّه، ﴿يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله﴾ [الانفطار: ١٩] وإذا كان خوف النبي ﷺ من العذاب على المعصية منتفياً لانتفائها بالعصمة فخوف الإجلال والتعظيم ثابت له دائماً.

﴿مَنْ يَصْرِفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ﴾ أي من يُصرف ويحول عن ذلك العذاب في ذلك اليوم العظيم حتى يكون بمعزل عنه، أو من يصرف عنه ذلك العذاب في ذلك اليوم - فقد رحمه الله بإنجائه من الهول الأكبر، وبما وراء النجاة من دخول الجنة، لأن من لا يعذب يومئذ يكون منعماً حتماً. وذلك الجمع بين النجاة من العذاب والتمتع بالنعيم في دار البقاء هو الفوز المبين الظاهر. وقد حققنا في تفسير آخر السورة السابقة (المائدة) أن الفوز إنما يكون بمجموع الأمرين السلبي والإيجابي، ولا ينافي ذلك ما قيل في أهل الأعراف على ما يأتي تحقيقه في سورتها. وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم (مَنْ يَصْرِفْ عَنْهُ) بالبناء للفاعل، أي من يصرفه الله عنه أي عن العذاب الخل ويؤيدها قراءة أبي (مَنْ يَصْرِفْ اللهُ) بإظهار الفاعل وحذف المفعول، ولعله قال ذلك بقصد التفسير. ولا يمنعنا من الجزم بذلك إلا أن يصح أنه كتب اسم الجلالة في مصحفه.

وقد استدلت الأشعرية بالآية على أن الطاعة لا توجب الثواب والمعصية لا توجب العقاب لأنها ناطقة بأن ذلك من رحمة الله تعالى وفعل الواجب لا يسمى رحمة، وضربوا لذلك الأمثال في أفعال البشر. والحق أن من أفعال الرحمة البشرية ما هو واجب ومن الواجب على الناس ما هو رحمة أي واجب لأنه رحمة، وأما الخالق عز وجل فلا يوجب عليه أحد شيئاً إذ لا سلطان فوق سلطانه، وله أن يوجب على نفسه ما شاء، وقد كتب على نفسه الرحمة أي أوجبها كما نص عليه كتابه في هذا السياق. فهذه كتابة مطلقة، وسيأتي في سورة الأعراف كتابتها للمتقين المزكين من



مؤمني هذه الأمة . ولو لم يكتب الرب على نفسه الرحمة لجاز أن لا يرحم أحداً وأن لا يكون رحيماً بخلقه ، وإذا أجاز بعض المتكلمين هذا فكتاب الله لا يجيزه ولما بين سبحانه أن صرف العذاب والفوز بالنعيم بعده من رحمته في الآخرة بين أن الأمر كذلك في الدنيا وأن التصرف فيه لله الولي الحميد وحده فقال .

﴿وإن يمسسك الله بضرٍ فلا كاشف له إلا هو وإن يمسسك بخير فهو على كل شيء قدير﴾  
 المس أعم من اللمس في الاستعمال . يقال مسه سوء والكبر والعذاب والتعب والضراء والضر والخير ، أي أصابه ذلك ونزل به ، ويقال مسه غيره بذلك أي أصابه به . وقد وردت هذه المعاني كلها في القرآن ، ولكن المس بالخبر ذكر هنا في مقابل المس بالضر مسنداً إلى الله تعالى ، وفي سورة المعارج في مقابل المس بالشر غير مسند إلى الله تعالى ، والضر بالضم والفتح - لغتان أو الضر بالفتح مصدر وبالضم اسم مصدر ، والاستعمال فيه أن يضم إذا ذكر وحده ويفتح إذا مع النفع . وهو ما يسوء الإنسان في نفسه أو بدنه أو عرضه أو ماله أو غير ذلك من شؤونه . ويقابله النفع .

وقال الرازي : الضر اسم للآلم والحزن والخوف وما يفضي إليها أو إلى أحدها ، والنفع اسم للذة والسرور وما يفضي إليهما أو إلى أحدهما ، والخير اسم للقدر المشترك من دفع الضر وحصول الخير . وقال الراغب الخير ما يرغب فيه الكل كالعقل مثلاً والعدل والفضل والشيء النافع وضده الشر . وأقول : إن الخير ما كان فيه منفعة أو مصلحة حاضرة أو مستقبلية ، فمن الضار المكروه الذي يسوء ما يكون خيراً بحسن أثره أو عاقبته ، والشر ما لا مصلحة ولا منفعة فيه البتة أو ما كان ما ضره أكبر من نفعه . قال تعالى : ﴿وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم﴾ [البقرة: ٢١٦] - وقال في النساء - ﴿فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً﴾ [النساء: ١٩] - وقال - ﴿إن الذين جاؤوا بالإفك عصبة منكم لا تحسبوه شراً لكم بل هو خير لكم﴾ [النور: ١١] والشر لا يسند إلى الله تعالى ولكنه مما يتلي به الناس ويختبرهم . وقوله تعالى : ﴿ولو يعجل الله للناس الشر استعجالهم بالخير لقضي إليهم أجلهم﴾ [يونس: ١٠] ليس من هذا الإسناد شيء . وفي الحديث «الخير كله بيدك والشر ليس إليك»<sup>(١)</sup> .

ومن دقائق بلاغة القرآن المعجزة تحري الحقائق بأوجز العبارات وأجمعها لمحاسن الكلام مع مخالفة بعضها في بادي الرأي لما هو الأصل في التعبير كالمقابلة هنا بين الضر والخير ، وإنما مقابل الضر النفع ومقابل الخير الشر ، فنكتة المقابلة أن الضر من الله تعالى ليس شراً في الحقيقة بل هو تربية واختبار للعبد يستفيد به من هو

(١) أخرجه مسلم في المسافرين حديث ٢٠١ ، والنسائي في الافتتاح باب ١٧ .



أهل للاستفادة أخلاقاً وأدباً وعلماً وخبرة. وقد بدأ بذكر الضر لأن كشفه مقدم على نيل مقابله، كما أن صرف العذاب في الآخرة مقدم على النعيم فيها، وهذه الآية مقابلة لما قبلها كما تقدم. ثم ذكر الخير في مقابل الضر دون النفع فأفاد أن ما ينفع الناس من النعم إنما يحسن إذا كان ذلك النفع خيراً لهم بعدم ترتب شيء من الشر عليه فكأنه قال: إن أصابك أيها الإنسان ضرٌّ كمرض وتعب وحاجة وحزن وذو اقتضته سنة الله تعالى فلا كاشف له أي لا مزيل له ولا صارف يصرفه عنك إلا هو دون الأولياء الذين يتخذون من دونه ويتوجه إليهم المشرك لكشفه، فهو إما أن يكشفه عنك بتوفيقك للأسباب الكسبية التي تزيله، وإما أن يكشفه بغير عمل منك ولا كسب، ولطفه الخفي لا حد له فله الحمد، وإن يمسك بخير كصحة وغنى وقوة وجاه فهو قادر على حفظه عليك كما أنه قادر على إعطائك إياه لأنه على كل شيء قدير، وأما أولئك الأولياء الذين اتخذوا من دونه فلا يقدرون على مسك بخير ولا ضر.

فالآية كما قال الرازي دليل آخر على أنه لا يجوز للعاقل أن يتخذ غير الله ولياً. وقد تبين بها وبما قبلها أن كل ما يحتاج إليه المرء في الدنيا والآخرة من كشف ضرٍّ وصرف عذاب أو إيجاد خير ومنح ثواب فإنما يطلب من الله تعالى وحده، والطلب من الله تعالى نوعان: طلب بالعلم ومراعاة الأسباب، التي تقتضيها سننه تعالى في خلقه، وطلب بالتوجه والدعاء للذين نذبت إليهما آياته تعالى في كتابه وأحكامه الشرعية.

هذا ما فتح الله به، وبعد كتابته راجعنا كتاب روح المعاني فوجدنا فيه نقلاً في نكتة البلاغة في المقابلة بين الضر والخير أحببنا نقلها إتماماً للفائدة قال:

«فسروا الضر (بالضم) بسوء الحال في الجسم (وبالفتح) بضد النفع وعدل عن الشر المقابل للخير إلى الضر على ما في البحر لأن الشر أعم، فأتى بلفظ الأخص مع الخير الذي هو عام رعاية لجهة الرحمة. وقال ابن عطية إن مقابلة الخير بالضر مع أن مقابله الشر وهو أخص منه من خفي الفصاحة للعدول عن قانون الصنعة وطرح رداء التكلف وهو أن يقرن بأخص من ضده ونحوه لكونه أوفق بالمعنى وألصق بالمقام كقوله تعالى: ﴿إِنَّ لَكَ أَنْ لَا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى وَأَنْكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى﴾ [طه: ١١٨، ١١٩] فجيء بالجوع مع العري وبالظمأ مع الضحو وكان الظاهر خلافه، ومنه قول امرئ القيس:

كأنني لم أركب جواداً للذة      ولم أتبطن كاعباً ذات خلخال<sup>(١)</sup>  
ولم أسأل الزق الرومي ولم أقل      لخيلي كرى كرة بعد أجفال

(١) البيتان من الطويل، وهما لامرئ القيس في ديوانه ص ٣٥، والبيت الأول في لسان العرب (بطن)، وتهذيب اللغة ٣٧٦/١٣، وتاج العروس (خلل)، (بطن)، وأساس البلاغة (بطن).



وإيضاحه أنه في الآية قرن الجوع الذي هو خلو الباطن بالعري الذي هو خلو الظاهر، والظماً الذي فيه حرارة الباطن بالضحي الذي فيه حرارة الظاهر، وكذلك قرن امرؤ القيس علوه على الجواد بعلوه على الكاعب لأنهما لذتان في الاستعلاء، وبذل المال في شراء الراح، ببذل الأنفس في الكفاح، لأن في الأول سرور الطرب وفي الثاني سرور الظفر، وكذا هنا أوتر الضر لمناسبته ما قبله من الترهيب، فإن انتقام العظيم عظيم، ثم لما ذكر الإحسان أتى بما يعم أنواعه، والآية من قبيل اللف والنشر، فإن مس الضر ناظر إلى قوله تعالى (إني أخاف) الخ ومس الخير ناظر إلى قوله سبحانه (من يصرف عنه) «الخ».

﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ، وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ فسر أهل اللغة القهر بالغلبة والأخذ من فوق وبالإذلال، وقال الراغب القهر الغلبة والتذليل معاً ويستعمل في كل واحد منهما. وقد جاءت هذه الآية بعد إثبات كمال القدرة لله تعالى فيما قبلها تثبت له جل وعلا كمال السلطان والتسخير لجميع عبادته والاستعلاء عليهم مع كمال الحكمة والعلم المحيط بخفايا الأمور، ليرشدنا إلى أن من اتخذ منهم ولياً من دونه، فقد ضل ضلالاً بعيداً لإشراكه ومقارنته بين الرب القاهر العلي الكبير الحكيم الخبير، وبين العبد المربوب المقهور المذل المسخر الذي لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. فإذا كان هكذا شأن الرب وهذه صفاته فلا ينبغي للمؤمن به أن يتخذ ولياً من عبادته المقهورين تحت سلطان عزته، المذللين لسنته التي اقتضتها حكمته وعلمه بتدبير الأمر في خلقه، لأن أفضل المخلوقات وأكملهم مساوون لغيرهم في العبودية لله والذل له، وكونهم لا حول لهم ولا قوة بأنفسهم، ولم يجعل من خصائص أحد منهم أن يشاركه في التصرف في خلقه ولا في كونه يدعى معه ولا وحده لكشف ضر ولا جلب نفع ﴿فلا تدعوا مع الله أحداً﴾ [الجن: ١٨] ﴿بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون إليه إن شاء﴾ [الأنعام: ٤١] ﴿قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلاً﴾ [الإسراء: ٥٦] الخ.

وقد فسر ابن جرير الآية بقوله: والله الغالب عبادته المذل لهم العلي عليهم بتذليله لهم وخلقهم إياهم فهو فوقهم بقهره إياهم وهم دونه، وهو الحكيم في علوه على عبادته وقهره إياهم بقدرته وسائر تدبيره، الخبير بمصالح الأشياء ومضارها، الذي لا تخفى عليه عواقب الأمور وبواديبها، ولا يقع في تدبيره خلل، ولا يدخل حكمته دخل. اهـ.

وذهبت المعتزلة والأشاعرة إلى أن قوله تعالى: ﴿فوق عبادته﴾ تصوير لقهره وعلوه بالغلبة والقهر. صرح بذلك الزمخشري وتبعه بعض الأشاعرة (كالبيضاوي) بنقل عبارته بنصها، وبعضهم (كالرازي) بنقلها وإطالة الدلائل النظرية بإثبات مضمونها، ومنع إرادة فوقية الذات وإطلاق صفة العلو على الله، إذ جعل ذلك قولاً



بتحيز الباري في جهة معينة وأطال في سرد الدلائل النظرية على استحالة ذلك، ولفظ الآية لا يأبى ما فسره به الزمخشري وأمثاله، لأن له نظيراً ذكره في تفسيرها وهو قوله تعالى حكاية عن فرعون ﴿وإنا فوقهم قاهرون﴾ [الأعراف: ١٢٧] وبديهي أنه يعني فوقية المكانة المعنوية لا المكان، ولو اكتفوا بهذا لكان حسناً لأنه في معنى ما نقل عن مفسري السلف كابن جرير ولكن منهم من شنع على السلف الصالحين وسماهم حشوية لعدم تأويلهم الآيات والأحاديث الصحيحة الناطقة بإثبات صفة العلو المطلق لله تعالى، فسلف الأمة يَمرون هذه الآيات بغير تأويل، ويقولون إن الله مستو على عرشه فوق السموات وفوق العالم كله، وإنه بائن من خلقه، وإنه مع ذلك ليس كمثله شيء، فليس بمحدود ولا محصور ولا متحيز، فهذه اللوازم التي يبني عليها الجهمية وتلاميذهم تأويل صفة العلو مبنية كلها على قياس الخالق على المخلوق والقديم على المحدث.

ومن المعلوم أن جميع ما أطلق على الله تعالى من الصفات حتى العلم والقدرة والإرادة فإنما وضع في أصل اللغة لصفات البشر وهي مباينة لصفات الله تعالى، فلماذا يخصصون بعضها بالتأويل دون بعض، فالحق الذي مضى على سلف الأمة أن الله تعالى يوصف بكل ما وصف به نفسه ووصفه به رسوله ﷺ وإن جميع تلك الصفات تطلق عليه مع تنزيهه عن مشابهة من تطلق عليهم ألفاظها من الخلق، فعلم الله وقدرته وكلامه وعلوه وسائر صفاته شؤون تليق به لا تشبه علم المخلوقين وقدرتهم وكلامهم وعلو بعضهم على بعض. وقد انتهى سخف بعض المتكلمين في التأويل إلى جعل صفات الباري تعالى سلبية، وقد تقدم شيء من هذا البحث وسنعود إليه إن شاء الله تعالى.

ثم ختم الله تعالى هذه الأقوال أو الأوامر القولية المبينة لحقيقة الدين ودلائله بشهادته لرسوله وشهادة رسوله له فقال:

﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ أخرج ابن إسحاق وابن جرير من طريق سعيد أو عكرمة عن ابن عباس قال: جاء النحام بن زيد وقردم بن كعب وبحري بن عمرو [من اليهود] فقالوا: يا محمد ما نعلم مع الله إلهاً غيره. فقال: «لا إله إلا الله، بذلك بعثت وإلى ذلك أدعو» فأنزل الله في قولهم ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً﴾ الآية - كذا في لباب النقول: وهذا الرواية لا تصح ففي سندها محمد بن محمد مولى زيد بن ثابت. قال الحافظ في تهذيب التهذيب: مدني مجهول تفرد عنه ابن إسحاق اهـ وابن جرير رواه من طريق ابن إسحاق. والتحقيق أن السورة نزلت بمكة دفعة واحدة إلا ما استثني منها ولم يصح أن هذه الآية منه كما علمت مما كتبناه في مقدمة تفسير السورة.



أما معنى الآية فهو أن الله تعالى أمر رسوله ﷺ أن يسأل كفار قريش: أي شيء شهادته أكبر شهادة وأعظمها وأجدر بأن تكون أصحابها وأصدقها؟ ثم أمره بأن يجيب هو عن هذا السؤال بأن أكبر الأشياء شهادة الذي لا يجوز أن يقع في شهادته كذب ولا زور ولا خطأ هو الله تعالى وهو شهيد بيني وبينكم، وأوحى إليّ هذا القرآن من لدنه لأنذرکم به عقابه على تكذبي فيما جئت به مؤيداً بشهادته سبحانه، وأنذر من بلغه هذا القرآن في كل مكان وكل زمان؛ إذ كل من بلغه فهو مدعو إلى اتباعه حتى تقوم الساعة.

شهادة الشيء حضوره ومشاهدته، والشهادة به الإخبار به عن علم ومعرفة واعتقاد مبني على المشاهدة بالبصر أو بالبصيرة أي العقل والوجدان ومنه الشهادة بالتوحيد، وإثبات الشيء بالدليل والبرهان شهادة به، وشهادة الله بين الرسول وبين قومه قسمان: شهادة سبحانه برسالة الرسول ﷺ وشهادته بما جاء به. وشهادته عز وجل برسالة رسوله ثلاثة أنواع (أحدها) إخباره بها في كتابه بمثل قوله: ﴿محمّد رسول الله﴾ [الفتح: ٢٩] ﴿إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً﴾ [فاطر: ٢٤] ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً﴾ [سبأ: ٢٨] ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ [الأنبياء: ١٠٧] ﴿تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وإنك لمن المرسلين﴾ [البقرة: ٢٥٢] ﴿يس، والقرآن الحكيم إنك لمن المرسلين﴾ [يس: ١ - ٣].

فهذه شهادات وردت بغير لفظ الشهادة وهو غير شرط في صحتها خلافاً لبعض الفقهاء، ولا يقتضي التلفظ به حقيتها فقد حكى الله عن إخوة يوسف أنهم ﴿قالوا يا أبانا إن ابنك سرق وما شهدنا إلا بما علمنا﴾ [يوسف: ٨١] وهم لم يقولوا: نشهد إن ابنك سرق. وقد سموا قولهم شهادة لأنه عن علم بما ثبت عليه عند عزيز مصر، وإن كان ذلك الإثبات مصنوعاً. وقال تعالى: ﴿إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد أنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله، والله يشهد إن المنافقين لكاذبون﴾ [المنافقون: ١] فإنهم صرحوا بلفظ الشهادة ولما كانوا غير مؤمنين بها شهد الله تعالى بكذبهم فيها. وقال تعالى: ﴿لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه﴾ [النساء: ١٦٦] فهذه شهادة صرح فيها باللفظ، وكذلك قوله تعالى: ﴿ويقول الذين كفروا لست مرسلًا، قل كفى بالله شهيداً بيني وبينكم﴾ [الرعد: ٤٣] وهي بمعنى هذه الآية التي نفسرها.

**النوع الثاني من شهادة الله تعالى لرسوله:** تأييده بالآيات الكثيرة وأعظمها القرآن - وهو الآية العلمية العقلية الدائمة بما ثبت بالفعل عن عجز البشر عن الإتيان بسورة من مثله. وبما اشتمل عليه من الآيات الكثيرة كأخبار الغيب ووعده الرسول والمؤمنين بنصره تعالى لهم وإظهارهم على أعدائهم وغير ذلك مما ثبت بالفعل عند أهل عصره ونقل إلينا بالتواتر. ومنها غير القرآن من الآيات الحسية والأخبار النبوية بالغيب التي ظهر بعضها في زمنه وبعضها بعد زمنه عليه أفضل الصلاة والسلام، كقوله في سبطه



الحسن وهو طفل «ابني هذا سيد ولعل الله يصلح به بين فئتين من المسلمين»<sup>(١)</sup>، وقوله في عمار بن ياسر: «تقتله الفئة الباغية»<sup>(٢)</sup>، وقوله: «صنفان من أهل النار لم أرهما بعد رجال بأيديهم سياط كأذنان البقر يضربون بها الناس ونساء كاسيات عاريات مائلات مميلات، على رؤوسهن كأسنمة البخت»<sup>(٣)</sup>.

**النوع الثالث من شهادته لرسوله:** شهادة كتبه السابقة له وبشارة الرسل الأولين به، ولا تزال هذه الشهادات والبشائر ظاهرة فيما بقي عند اليهود والنصارى من تلك الكتب وتواريخ أولئك الرسل عليهم السلام على ما طرأ عليها من التحريف، وقد تقدم بيان ذلك في تفسير السور السابقة ولا سيما المائدة. ولا تنسى هنا أخذه تعالى العهد على الرسل وقوله لهم: ﴿أقررتم وأخذتم على ذلكم إصري؟ قالوا أقررنا، قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين﴾ [آل عمران: ٨١] [ج ٣].

وأما شهادته تعالى لما جاء به رسوله من التوحيد والبعث - وهو ما كانوا ينكرونه دون الآداب والفضائل والأحكام العلمية فهو ثلاثة أنواع: أحدها - شهادة كتابه معجز الخلق بذلك كقوله: ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم \* إن الدين عند الله الإسلام﴾ [آل عمران: ١٨، ١٩]، وقوله: ﴿زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا، قل بلى وربي لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم وذلك على الله يسير﴾ [التغابن: ٧].

**ثانيها:** ما أقامه من الآيات البيِّنات في الأنفس والآفاق على توحيده واتصافه بصفات الكمال. وفي بيان ذلك في هذه السورة ما ليس في غيرها.

**ثالثها:** ما أودعه جل شأنه في الفطرة البشرية من الإيمان الفطري وبالألوهية وبقاء النفس وما هدى إليه العقول السليمة من تأييد هذا الشعور الفطري بالدلائل والبراهين. ولعلنا نشرح معنى الإيمان الفطري الذي بيناه من قبل بياناً موجزاً في تفسير آية العهد الإلهي الذي أخذه على بني آدم، وهي قوله تعالى في سورة الأعراف: ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم: ألست بربكم؟ قالوا بلى شهدنا﴾ [الأعراف: ١٧٢].

(١) أخرجه البخاري في الصلح باب ٩، وفضائل أصحاب النبي باب ٢٢، والفتن باب ٢٠، والمناقب باب ٢٥، وأبو داود في النسبة باب ١٢، والمهدي باب ٨، والترمذي في المناقب باب ٣٠، والنسائي في الجمعة باب ٢٧.

(٢) أخرجه البخاري في الصلاة باب ٦٣، ومسلم في الفتن حديث ٧٠، ٧٢، ٧٣، والترمذي في المناقب باب ٣٤، وأحمد في المسند ١٦١/٢، ١٦٤، ٢٠٦، ٥/٣، ٢٢، ٢٨ - ٢٨، ٩١، ١٩٧/٤، ١٩٩، ١٩٩/٥، ١٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٢٨٩/٦، ٣٠٠، ٣١١، ٣١٥.

(٣) أخرجه مسلم في اللباس حديث ١٢٥، والجنة حديث ٥٢، وأحمد في المسند ٢٢٣/٢، ٣٥٦.



علم مما بيناه أن شهادته تعالى هي شهادة آياته في القرآن، وآياته في الأكوان وآياته في العقل والوجدان، اللذين أودعهما في نفس الإنسان، وهذه الآيات قد بينها القرآن وأرشد إليها، فهو الدعوى والبينة، والشاهد والمشهود له، وكفى به ظهوراً بالحق وإظهاراً له، أنه لا يحتاج إلى شهادة غيره له، على أن الشهود والأدلة على حقيقته كثيرة. وقد جاءت جملة «وأوحى إليّ هذا القرآن» معطوفة على جملة «الله شهيد بيني وبينكم» مصدرية بالفعل المبني للمفعول لأن المراد بنصها بيان أن القرآن هو موضوع الدعوة والرسالة المقصود منها بالذات، وتدلل بموضعها دلالة إيماء على أنه أعظم شهادة لله تعالى.

وقوله تعالى: ﴿لأنذركم به ومن بلغ﴾ نص على عموم بعثة خاتم الرسل عليه أفضل الصلاة والسلام، أي لأنذركم به يا أهل مكة أو يا معشر قريش أو العرب وجميع من بلغه ووصلت إليه دعوته من العرب أو العجم، أو المعنى لأنذركم به أيها المعاصرون لي وجميع من بلغه إلى يوم القيامة. قال البيضاوي: وهو دليل على أن أحكام القرآن تعم الموجودين وقت نزوله ومن بعدهم وأنه لا يؤاخذ بها من لم تبلغه. اهـ. يعني أن العبرة في دعوة الإسلام بالقرآن فمن لم يبلغه القرآن لا يصدق عليه أنه بلغته الدعوة، وحينئذ لا يكون مخاطباً بهذا الدين. ومفهومه أن الحجة لا تقوم بتبليغ دعوة الإسلام بالقواعد الكلامية والدلائل النظرية التي بني عليها ذلك العلم ولكننا نرى المسلمين قد تركوا دعوة القرآن وتبليغه بعد السلف الصالح وترك العلم به وبما بينه من السنة إلى تقليد المتكلمين والفقهاء. والقرآن حجة عليهم وإن جعلوا أنفسهم غير أهل للحجة.

ومما روي عن تفسير السلف في الآية من الأحاديث والآثار ما أخرجه ابن مردويه وأبو نعيم والخطيب عن ابن عباس قال: «من بلغه القرآن فكأنما شافهته به - ثم قرأ - ﴿وأوحى إليّ هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ﴾» ويؤيد الرواية أن القرآن لما كان متواتراً بلفظه ومعناه كان من بلغه بعده ﷺ كمن سمعه منه وإن كثرت الوسائط، لأنه هو الذي بلغه بلا زيادة ولا نقصان. وليس للأحاديث المروي كثيرها بالمعنى هذه المزية. فهي موضع اجتهاد: وأخرج ابن أبي شيبة وابن الضريس وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن محمد بن كعب القرظي في الآية قال: من بلغه القرآن فكأنما رأى النبي ﷺ وفي لفظ: من بلغه القرآن حتى يفهمه ويعقله كان كمن عاين النبي ﷺ وكلمه. وأخرج أبو الشيخ عن أبي بن كعب قال أتني رسول الله ﷺ بأسارى فقال لهم: «هل دعيتم إلى الإسلام؟ قالوا لا. فخلى سبيلهم ثم قرأ: ﴿وأوحى إليّ هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ﴾ ثم قال - خلوا سبيلهم حتى يأتوا مأمئهم من أجل أنهم لم يدعوا».



ثم أمر الله تعالى رسوله ﷺ بالشهادة له بالوحدانية التي جحدتها المشركون وبرأته من قولهم وشهادتهم بالشرك فقال: ﴿أَيْتَكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ إِلَهَةً أُخْرَى قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌُ وَحِيدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾ قالوا إن الاستفهام هنا للتقرير مع الإنكار والاستبعاد. وقد أمره تعالى أن يجيب بأنه لا يشهد كما يشهدون، ثم أمره أمراً آخر بأن يشهد بنقيض ما يزعمون ويتبرأ منه وهو أن يصرح بأن الإله لا يكون إلا واحداً، ويتبرأ مما يشركونه به من الأصنام وغيرها أو من إشراكهم مهما يكن موضوعه، وإنما قال: ﴿قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌُ وَاحِدٌ﴾ فأعاد الأمر ولم يعطف المأمور به على ما قبله لإفادة أن الإقرار بالوحدانية مقصود بذاته لا يغني عنه نفي الشهادة بالشرك.

﴿الَّذِينَ آتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمُ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (٢٠) وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ﴿٢١﴾ وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا آيِنَ شُرَكَائِكُمُ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿٢٢﴾ ثُمَّ لَنْ نَكُنَّ فِتْنَتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ﴿٢٣﴾ أَنْظِرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَصَلَّ عَلَيْنِهِمْ مَا كَانُوا يَفْقَهُونَ ﴿٢٤﴾

روي أن قريشاً أرسلت إلى المدينة من سأل اليهود عن النبي ﷺ ورجعوا إلى مكة فزعموا أن اليهود قالوا ليس له عندنا ذكر، فلما صار لهم عهد باليهود كان مما رد الله تعالى به عليهم في هذه السورة قوله بعدما تقدم من الحجج ﴿الَّذِينَ آتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ أي يعرفون محمداً النبي الأمي خاتم الرسل ﷺ كما يعرفون أبناءهم لأن نعتهم واضح ظاهر. وقد تقدم نص هذه الجملة في سورة البقرة كآيات أخرى في معناها وبيتنا في تفسيرها ما يؤيدها من شواهد التوراة والإنجيل.

ثم بين تعالى علة إنكار المكابرين منهم لما يعرفونه من أمر نبوته ﷺ فقال: ﴿الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ قيل إن ﴿الذين﴾ هنا بيان للذين الأولى أو بدل منها، ويجوز أن يكون مبتدأ، أي الذين خسروا أنفسهم منهم فهم لا يؤمنون به بل يكفرون كبراً وعناداً فهم لذلك ينكرون ما يعرفون. وقد بينا قريباً معنى هذه الجملة إذ وردت بنصها في الآية الثالثة عشرة من هذه السورة والعهد بها قريب، وموقعها هنا أن علة إنكار من أنكر نبوة محمد ﷺ من علماء اليهود كعلة إنكار من أنكروا من المشركين بعد ظهور آياتها وأنكر ما هو أعظم منها وأظهر وهو وحدانية الله تعالى، وهي أنهم خسروا أنفسهم فهم يؤثرون ما لهم من الجاه والمكانة والرياسة في قومهم، على الإيمان بالرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم، لعلمهم بأن هذا الإيمان يسلبهم تلك الرياسة ويجعلهم مساوين لسائر المسلمين في جميع الأحكام وكذلك كان بعض رؤساء قريش يعز عليه أن يأمن فيكون مرؤوساً وتابِعاً [ليتيم أبي طالب] فكيف وهو يكون بعد ذلك مساوياً لبلال الحبشي وصهيب الرومي وغيرهم من فقراء المسلمين، فخرسان



هؤلاء الذين نزلت فيهم هذه الآية لأنفسهم هو من قبيل ضعف الإرادة لا من نوع فقد العلم والمعرفة لأن الله تعالى أخبر أنهم على معرفة صحيحة في هذا الباب. وروي أن خسران النفس هنا عبارة عن خسرانها في الآخرة فقط بخسران أمكتهم التي كانت معدة لهم في الجنة لو آمنوا بالرسول وإعطائها للمؤمنين، ولما كان هذا الخسران أعظم ظلم ظلم به هؤلاء الكفار أنفسهم قال تعالى فيهم:

﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ﴾ أي لا أحد، أظلم ممن افتري على الله كذباً كزعم من زعم أن له ولداً أو شريكاً أو أن غيره يدعى معه أو من دونه ويتخذ ولياً له بقرب الناس إليه زلفى ويشفع لهم عنده، أو زاد في دينه ما ليس منه - أو كذب بآياته المنزلة كالقرآن المجيد، أو آياته الكونية الدالة على وحدانيته والتي يؤيد بها رسله، وإذا كان كل من هذا التكذيب وذلك الكذب والافتراء يعد وحده غاية في الظلم ويطلق على صاحبه اسم التفضيل فيه فكيف يكون حال من جمع بينهما فكذب على الله وكذب بآياته المثبتة للتوحيد والمثبتة للرسالة؟

ثم بين سوء عاقبة الظالمين فقال: ﴿إِنَّهُمْ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ هذا استئناف بياني وقع موقع جواب السؤال أي الحال والشأن أن الظالمين عامة لا يفوزون في عاقبة أمرهم يوم الحساب والجزاء بالنجاة من عذاب الله تعالى ولا بنعيم الجنة مهما يكن نوع ظلمهم، فكيف تكون عاقبة من وصف بأنه لا أحد أظلم منه لافتراءه على الله تعالى أو لتكذيبه بآياته؟ ثم كيف تكون عاقبة من جمع بين هذين الأمرين الأقبحين فكان أظلم الظالمين؟

الآية نزلت في الكافرين فلماذا يغفل الناس عن صدقها على من كذب على الله تعالى وهو يسمي نفسه أو يسميه الناس مؤمناً أو مسلماً، كأن يقول بقول أولئك المشركين فيتخذ غير الله ولياً ويدعوه ليشفع له عنده، أو يزيد في دين الله برأيه فيقول: هذا واجب، وهذا حلال وهذا حرام فيما لم ينزل الله به وحياً ولا كان مما بلغه رسوله ﷺ من دينه.

ثم بين تعالى ما في نفي الفلاح من الإجمال فقال: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا أَيْنَ شُرَكَائِكُمُ الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ أي واذكر لهم أيها الرسول يوم نحشرهم جميعاً على اختلاف درجاتهم في ظلم أنفسهم بأنواعه وظلم غيرها بأنواعه ثم نقول للذين أشركوا منهم وهم أشدهم ظلماً أين الشركاء الذين كانوا يضافون إليكم لاتخاذكم إياهم أولياء فيكم الذين كنتم تزعمون في الدنيا أنهم شركاء لله يدعون ويستعانون كما يدعى ويستعان، وأنهم يقربونكم إلى الله زلفى ويشفعون لكم عنده؟ فأين ضلوا عنكم فلا يرون معكم؟ كما قال في آية أخرى: ﴿وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون﴾ [الأنعام: ٩٤] وقد قرأ



يعقوب: «يحشرهم جميعاً ثم يقول» بالياء والمعنى ظاهر. والاستفهام للتوبيخ والاحتجاج.

﴿ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهُ رَبُّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ قرأ ابن كثير وابن عامر وحفص «لم تكن فتنتهم» بالتاء والرفع، ونافع وأبو عمرو وأبو بكر عنه بالتاء والنصب، والباقون «لم يكن فتنتهم» بالياء والنصب. ولا فرق بين هذه القراءات في المعنى فإن بعضها يقدم اسم تكن عليها وبعضها يؤخره. وبعضهم يذكر الفعل وبعضهم يؤنثه، وكل ذلك جائز في العربية. وقرأ حمزة والكسائي «ربنا» بالفتح على النداء أي يا ربنا. والباقون بالجر على الصفة. والفتنة الاختبار وفسرت هنا بالقولة والكلام والجواب وبالشرك، وقد ر بعضهم مضافاً محذوفاً فقال: إن المعنى ثم لم تكن عاقبة هذا الاختبار أو الشرك إلا إقسامهم بالله يوم القيامة إنهم ما كانوا مشركين.

ظاهر الآية أنهم ينكرون في بعض مواقف الحشر شركهم بالله توهماً منهم أن ذلك ينفعهم أي ويعترفون به في بعضها كما يعلم من آيات أخرى، واستشكل بعض المفسرين هذا المعنى، واحتجوا بأن الإنكار في القيامة متعذر وبأن اعترافهم بالشرك ثابت في بعض الآيات كقوله تعالى حكاية عنهم: ﴿هؤلاء شركاؤنا الذين كنا ندعوا من دونك﴾ [النحل: ٨٦]، وقوله: ﴿ولا يكتُمون الله حديثاً﴾ [النساء: ٤٢] وروي أن ابن عباس سئل عن الآية وعن قوله تعالى: ﴿ولا يكتُمون الله حديثاً﴾ فقال: أما قوله: ﴿والله ربنا ما كنا مشركين﴾ فإنهم لما رأوا أنه لا يدخل الجنة إلا أهل الإسلام فقالوا تعالوا لنجحد ﴿قالوا والله ربنا ما كنا مشركين﴾ فحتم الله على أفواههم وتكلمت أيديهم وأرجلهم ﴿ولا يكتُمون الله حديثاً﴾ وذهب بعضهم إلى أن المعنى ما كنا مشركين في اعتقادنا لأننا ما كنا ندعو غيرك استقلالاً بل توسلاً إليك ليكون من ندعوهم شفعاء لنا عندك يقربونا إليك زلفى، لأننا كنا نستصغر أنفسنا أن تتسامى إلى دعائك كفاحاً بلا واسطة وما هذا إلا تعظيم لك. وقد أورد على هذا التفسير أنه لا يلتزم مع قوله بعد هذه الحكاية عنهم ﴿أَنْظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ﴾ وأجيب عن الإيراد بأن المراد أنهم كذبوا على أنفسهم في دار الدنيا بزعمهم أنهم اتخذوا شفعاء يشفعون لهم عند الله وأن هذا تعظيم لله لا كفر به. ويرد هذا القول تصريح مشركي قريش بأن ما كانوا عليه شرك ولكن بعضهم كان يرى أنه لا بأس به لأنه بمشيئة الله، وهؤلاء كجبرية المسلمين، وقد أنكر القرآن عليهم هذه الشبهة في قوله من هذه السورة: ﴿وقال الذين أشركوا لو شاء ما أشركنا﴾ [الأنعام: ١٤٨] الخ نعم إن كثيراً ممن يسمون مسلمين يدعون غير الله تعالى حتى في حال الشدة والضيق التي كان مشركو العرب يخلصون فيها الدعاء لله تعالى، ولكنهم لا يسمون هذا شركاً كما كان يسميه المشركون، بل توسلاً أو استشفاعاً أو وساطة.



وقوله تعالى هنا: ﴿انظروا﴾ من النظر العقلي؛ وكذب الكفار في الآخرة ثابت بمثل قوله تعالى: ﴿يوم يبعثهم الله جميعاً فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون أنهم على شيء ألا إنهم هم الكاذبون﴾ [المجادلة: ١٨].

قال الزجاج: تأويل هذه الآية حسن في اللغة لا يعرفه إلا من وقف على معاني كلام العرب، وذلك أنه تعالى بين كون المشركين مفتونين بشركهم متهاككين في حبه، فذكر أن عاقبة كفرهم - الذي لزموه أعمارهم وقاتلوا عليه وافتخروا به وقالوا إنه دين آبائنا - لم تكن إلا الجحود والتبرأ منه والحلف على عدم التدين به. ومثاله أن ترى إنساناً يحب شخصاً مذموم الطريقة فإذا وقع في محنة بسببه تبرأ منه، فيقال له: ما كانت محبتك - أي عاقبة محبتك - لفلان إلا أن تبرأت منه وتركته. فعلى هذا تكون فتنهم هي شركهم في الدنيا كما فسرها ابن عباس، ولكن لا بد من تقدير مضاف وهو العاقبة.

﴿وَمِنْهُمْ مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا كَلِمًا مَّا يَأْتِيهِمْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءَهُمْ بُعِدُوا مِنْكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا أَسْطُورُ الْأَوَّلِينَ ﴿٢٥﴾ وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْهَوْنَ عَنْهُ وَإِنْ يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿٢٦﴾﴾

كان المشركون أصنافاً متفاوتين في الفهم والعقل وفي الكفر وأسبابه، وقد بين الله أحوال كل فريق منهم في كتابه فمنهم أصحاب الذكاء واللوزعية الذين كانوا يسمعون هذا القرآن ويعقلون أنه لا يمكن أن يكون من كلام محمد ﷺ ولا هو بالذي يستطيع الإتيان بمثله في نظمه وفصاحته وبلاغته، ولا في علومه وحكمه ومعارفه، إذ لو كان مثله مما تصل إليه قدرته لظهر على لسانه شيء من مثله أو ما يقرب منه فيما مضى من حياته - وهو أربعون سنة ونيف - . وقد أمره الله تعالى أن يقيم عليهم هذه الحجة بقوله: ﴿فقد لبثت فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون﴾ [يونس: ١٧] وما كان كفر أمثال هؤلاء إلا عن كبر وعناد ومكابرة للحق. ومنهم من كان يعرض عن سماع القرآن خشية أن يؤثر في قلبه، وينتزع من الدين الذي ألفه طول عمره، ومنهم من كان يصغي سمعه إلى القرآن بقصد الاكتشاف والاختبار، ولكنه لا يعقل المراد منه، ولا يفقه حججه وبياناته، إما لعدم توجه ذهنه إلى ذلك لعراقة في التقليد والإنس بما درج عليه الآباء وهو الأكثر، وإما للبلادة وانحطاط الفكر عن التسامي إلى هذه المعارف العالية فيه، وكان هذا قليلاً في العرب ولا سيما أهل مكة وهم أفصح قريش التي هي أفصح العرب.

وقد بين الله تعالى حال هذا الفريق الذي لم يكن حظه من الاستماع إلى النبي ﷺ إلا كحظ النعم من سماع أصوات البشر فقال: ﴿وَمِنْهُمْ مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ﴾ أيها الرسول



إذا تلوت القرآن داعياً إلى توحيد الله منذراً يوم القيامة ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ أي وجعلنا على آلة الفهم والإدراك من أنفسهم - وهي قلب الإنسان ولبه - أغطية حائلة دون فقهه، ونفوذ الأفهام إلى أعماق علمه، وفي آذانهم وقراً أي ثقلاً أو صمماً حائلاً دون سماعه بقصد التدبر واستبانة الحق منه. ومعنى هذا الجعل ما مضت به سنة الله تعالى في طباع البشر من كون التقليد الذي يختاره الإنسان لنفسه يكون مانعاً له باختياره من النظر والاستدلال والبحث عن الحقائق، فهو لا يستمع إلى متكلم ولا داع لأجل التمييز بين الحق والباطل، وإذا وصل إلى سمعه قول مخالف لما هو دين له أو عادة لا يتدبره ولا يراه جيداً بأن يكون موضوع المقابلة والتنظير مع ما عنده من عقيدة أو رأي أو عادة. وجعل الأكنة على القلوب والوقر في الأذان في الآية من تشبيه الحجب والموانع المعنوية، بالحجب والموانع الحسية، فإن القلب الذي لا يفقه الحديث ولا يتدبره كالوعاء الذي وضع عليه الكن أو الكنان وهو الغطاء حتى لا يدخل فيه شيء، والأذان التي لا تسمع الكلام سماع فهم وتدبر كالآذان المصابة بالثقل أو الصمم لأن سمعها وعدمه سواء. والأكنة جمع كنان كالأسنة جمع سنان، والوقر بالفتح الثقل في السمع والصمم وبالكسر الحمل، يُقال وقر سمعه يقر فهو موقور، إذا كان لا يسمع، وأوقر الدابة فهي موقرة.

﴿وَإِنْ يَرَوْا كُفْرًا كَلَّ آيَةً لَا يُؤْمِنُوا بِهَا﴾ يقول الله تعالى في هؤلاء الذين لا يسمعون ما يتلو عليهم الرسول سماع تدبر ولا يفقهون كنه ما يدعو إليه: وإن يروا كل آية من الآيات الدالة على صحة نبوتك وصدق دعوتك وحقية ما تدعو إليه لا يؤمنوا بها لأنهم لا يفقهونها ولا يدركون كنه المراد منها، لعدم التوجه أو لوقوف أسماعهم عند ظواهر الألفاظ.

﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ﴾ أي حتى إذا صاروا إليك أيها الرسول مجادلين لك في دعوتك ﴿يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ أي يقولون لإصرارهم على كفرهم وانتفاء فقههم: ما هذا القرآن إلا أساطير الأولين من الأمم، أي قصصهم وخرافاتهم. يعني أنهم لا يعقلون مما في القرآن من أنباء الغيب في قصص الأمم مع رسلهم إلا أنها حكايات وخرافات تسطر وتكتب كغيرها، فلا علم فيها ولا فائدة منها، وربما جعلوا القرآن كله من هذا القبيل، قياساً لما لم يسمعوا على ما سمعوا، أو لغير القصص على القصص. وهكذا شأن من ينظر إلى الشيء نظراً سطحياً لا يستنبط منه علماً ولا برهاناً، ويسمع الكلام جرساً لفظياً لا يتدبره ولا يفقه أسرارها، فمثل هذا وذاك كمثل الطفل الذي يشاهد ألعاب الصور المتحركة يديرها قوم لا يعرف لغتهم فكل حظه مما يرى من المناظر ومن المكتوبات المفسرة لها لا يعدو التسلية. ولو عقل هؤلاء المقلدون الغافلون قصص القرآن وتدبروا معانيها لكان لهم منها آيات بينة



على صدق دعوة الرسول ﷺ ونذرٌ عظيمة مما فيها من بيان سنن الله تعالى في الأمم، وعاقبة أمرهم مع الرسل، وغير ذلك من الحكم والعبر.

وإن في أهل هذا العصر من لا يفكر في إتيان الأمي الناشئ بين الأميين بخلصة أخبار أشهر الرسل مع أقوامهم لأنه يرى أو يسمع أن ما في القرآن من ذلك يشبه ما في غيره من كتب اليهود والنصارى وكتب التاريخ ولا يرى في هذا ما يبعثه إلى البحث في الفرق بين ما في القرآن وما في غيره، وهو من وجوه أهمها في باب إثبات نبوته ﷺ كونه ظهر على لسان رجل أمي لم يقرأ ولم يطلع على شيء من كتب الدين ولا كتب التاريخ، وقد احتج بهذا على قومه فلم يستطع أحد ممن انتصبوا لعداوته أن يرفع في الإنكار عليه رأساً أو ينسب في الرد عليه بكلمة ﴿تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا﴾ [هود: ٤٩].

فإذا كان في أهل هذا العصر من لا يفكر في هذه الآية البينة على نبوة محمد ﷺ وهي خاصة بقصص القرآن لما ذكرنا من السبب، ومن لا يفكر في إعجاز القرآن ببلاغته بعد أن عاش النبي ثلثي عمره قبله ولم يكن في كلامه ما هو معجز - فإن كفار قريش لم يكونوا يستطيعون إنكار كون محمد ﷺ كان أمياً مثلهم وأنه لم يكن يعرف شيئاً من أخبار الرسل مع أقوامهم، ولا كان ممتازاً بالبلاغة والفصاحة فيهم، ولكن كان بعضهم يجهل ما يعرفه أهل هذا العصر من كون تلك القصص كانت صحيحة لا من أساطير الأولين وأوضاعهم الخرافية التي لا يثبت لها أصل، ولأجل هذا سأل بعضهم اليهود عنها، كما كان بعضهم يجهل ما فيها من الآيات والعبر لعدم تدبرها. قال أبو عبيدة معمر بن المثنى: الأسطورة لغة الخرافات والترهات، وهي التي تجمع على أساطير، وقال الأخفش واحد الأساطير أسطورة.

﴿وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ ضمير ﴿وهم﴾ عائد إلى المشركين المعاندين للنبي ﷺ الجاحدين لنبوته الذين ورد هذا السياق بطوله فيهم. لا إلى الفريق الذي ذكر أخيراً في قوله: ﴿ومنهم من يستمع إليك﴾ والمعنى أنهم ينهون الناس عن سماع القرآن من النبي ﷺ وينأون أي يبعدون عنه ليكونوا ناهين منتهين، والنأي عنه يشمل الإعراض عن سماعه والإعراض عن هدايته. وقيل إن المعنى ينهون عن النبي ﷺ أي ينهون العرب عن حمايته ومنعه وعن اتباعه والسماع له جميعاً ويبعدون عنه بعد جفاء وعداوة ﴿وَأَن يَهْلِكُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ أي وما يهلكون بذلك إلا أنفسهم وما يشعرون بذلك بل يظنون أنهم يقضون عليه صلوات الله وسلامه عليه. وهذا من معجزات القرآن وإخباره بالغيب فقد هلك جميع الذين أصروا على عداوة الرسول ﷺ بعضهم بالنقم الخاصة وبعضهم في بدر ثم في غيرهم من الغزوات، ويلى هذا الهلاك الدنيوي هلاك الآخرة، ولفظ الآية يشملها وهو في هلاك الدنيا أظهر.



﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَىٰ النَّارِ فَقَالُوا يَلَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نَكَذَّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٧﴾ بَلْ بَدَأْتُمْ مَآ كَانُوا يَخْفَوْنَ مِنْ قَبْلُ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴿٢٨﴾﴾

بين الله تعالى لنا في الآيتين اللتين قبل هاتين حال من فقدوا الاستعداد للإيمان من المشركين الظالمين لأنفسهم، وخص بالذكر طائفة منهم وهي التي تلقي السمع مصغية للقرآن ولا يدخل من باب سمعها إلى بيت قلبها شيء منه، لما على القلب من أكنة التقليد، والاطمئنان بالشرك التليد، والاستنكار لكل شيء جديد؛ فهم يستمعون ولا يسمعون، ولا يكتفون بذلك بل ينهون عنه وينأون وهم ناؤون منتهون، وما يهلكون إلا أنفسهم وما يشعرون. ثم بين في هاتين الآيتين بعض ما يكون من أمرهم وأمر أمثالهم يوم القيامة، وقفى عليه ببيان كنه حالهم في فقد الاستعداد للإيمان، وإنه بلغ مبلغاً لا يؤثر فيه كشف الغطاء ورؤية العيان، فقال عز من قائل:

﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَىٰ النَّارِ﴾ ﴿لو﴾ شرطية حذف جوابها لتذهب النفس في تصويره كل مذهب، وذلك أبلغ من ذكره، ومنه المثل «ولو غير ذات سوار لطمتني» و «وقفوا» بالبناء للمفعول أي وقفهم غيرهم، يقال: وقف الرجل على الأرض وقوفاً، ووقف على الاطلاع أي عندها مشرفاً عليها، أو قاصراً همه عليها - وعلى الشيء: عرفه وتبينه. ووقف نفسه على كذا وقفاً: حبسها كوقف العقار على الفقراء، ووقف الدابة وقفاً جعلها تقف. والمعنى ولو ترى أيها الرسول - أو أيها السامع - بعينيك هؤلاء الضالين المكذبين إذ تقفهم ملائكة العذاب على النار فيقفون عندها مشرفين عليها من أرض الموقف - وهي هاوية سحيقة، أو مقصورين عليها لا يتعدونها - أو يقفون فوقها على الصراط؛ أو لو ترى إذ يدخلونها فيقفون على ما فيها من العذاب الأليم بذوقهم إياه و «من ذاق عرف» - أي لو ترى ما يحل بهم حينئذ وما يكون من أمرهم ومن ندمهم على كفرهم ومن حسرتهم وتمنيهم ما لا ينال - لرأيت أمراً عظيماً لا تدركه العبارة ولا يحيط به الوصف.

وقد ذكر ما يكون من وقفهم على النار وما يترتب عليه من قولهم بصيغة الماضي الواقع في حيز فعل الشرط المستقبل للإعلام بتحقيق وقوعه، على القول المشهور في مثله، وقال الرازي في تعليقه: إن كلمة «إذ» تقام مقام «إذا» إذا أراد المتكلم المبالغة في التكرير والتوكيد وإزالة الشبهة لأن الماضي قد وقع واستقر فالتعبير عن المستقبل باللفظ الموضوع للماضي يفيد المبالغة من هذا الاعتبار.

وأما قوله تعالى: ﴿فَقَالُوا يَلَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نَكَذَّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ فقد عطف بالفاء للدلالة على أن أول شيء يقع حينئذ في قلوبهم، ويسبق التعبير عنه إلى الستهم، هو الندم على ما سلف منهم، وتمني الرجوع إلى الدنيا ليؤمنوا. اختلف



القراء في إعراب «نكذب ونكون» فرفعهما الجمهور ونصبهما حمزة وحفص عن عاصم، ونصب ابن عامر «نكون» فقط. فقراءة الجمهور بالعطف على نرد تفيد أنهم تمنوا أن يردوا إلى الدنيا، وأن لا يكذبوا بعد عودتهم إليها بآيات ربهم كما كذبوا من قبل، وأن يكونوا من المؤمنين بما جاء به الرسول، أي تمنوا هذه الثلاثة، وقيل بل تمنوا الأول فقط.

وقوله: ﴿ولا نكذب﴾ الخ معناه ونحن لا نكذب الخ وعلى هذا يكون الإيمان وعدم التكذيب غير داخلين في التمني، وشبهه سيبويه بقولهم: دعني ولا أعود. وهو طلب للترك فقط، والوعد بعدم العود مستأنف مقطوع عما قبله، والتقدير: وأنا لا أعود تركتني أم لم تتركني. وفيه وجه ثالث وهو أن قوله: ﴿ولا نكذب﴾ جملة حالية قال الزمخشري: على معنى غير مكذابين وكائنين من المؤمنين، فيدخل في حكم التمني. اهـ.

وقد يتوهم أن دخوله في حكم التمني يجعله بمعنى الوجه الأول وليس كذلك، فإن معنى الوجه الأول أنهم يتمنون الرد وعدم التكذيب والإيمان على سواء، ومعنى الثاني أنهم يتمنون الرد فقط ويعدون بالإيمان وعدم التكذيب وعداً خبرياً مؤكداً غير مقيد بإجابتهم إلى ما يتمنون. وأما إذا جعلنا ﴿ولا نكذب﴾ الخ جملة حالية - وهو الوجه الثالث - فإنها تصدق بحصول كل من عدم التكذيب والإيمان قبل الرد إلى الدنيا. فلا يكون التمني متعلقاً بهما لذاتهما لأنهما حاصلان والحاصل لا يتمنى، وإنما يكون متعلقاً بالرد المصاحب لهما، الذي تمنى وقوعه بعد وقوعهما، وذلك وعد غير خبري ولا إنشائي بهما، لأن الحاصل لا يوعد به كما أنه لا يتمنى.

وقد بينا في تفسير ﴿لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى﴾ [النساء: ٤٣] - الآية - الفرق بين الحال المفردة والجملة الحالية، وأن الأصل في مضمون الجملة الحالية أن يكون سابقاً للفعل العامل في الحال. وهؤلاء رجعوا عن التكذيب عند وقفهم على النار وحصل لهم الإيمان القاطع بصدق الرسول فتمنوا أن يعودوا إلى الدنيا مصاحبين لذلك، فيصح أن يُقال في الجملة إن عدم التكذيب والإيمان داخلان تحت حكم التمني من حيث اشتراطهما فيه، لا انهما متمنيان كالرد سواء.

وأما قراءة حمزة وحفص بنصب الفعلين فليل إنه على جواب التمني وقيل إن الواو للحال كقولهم: لا تأكل السمك وتشرب اللبن. وقيل إنها أجريت مجرى فاء السببية أو أبدلت منها وأيدوه بقراءة ابن مسعود «فلا نكذب» وقيل إن العطف على مصدر متوهم أي يا ليت لنا رداً وانتفاء تكذيب وكوناً من المؤمنين. فعلى التوجيهين الأولين لهذه القراءة يدخل ما ذكر في حكم التمني على الوجه الذي وجهنا به جعل



الجملة حالية في قراءة الجمهور وظاهر التوجيه الثالث تعلق التمني بالأمر الثلاثة على سواء، وقد علم من توجيه هذه القراءة توجيه قراءة ابن عامر أيضاً. ولعل حكمة اختلاف القراءات بيان اختلاف أحوال أولئك المشركين في تمنيتهم: بأن يكون منهم من يتمنى أن يرد إلى الدنيا وأن يكون فيها غير مكذب بآيات الله الكونية والمنزلة وأن يكون من المؤمنين، ومنهم من يتمنى الرد مصاحباً لما حدث له في الآخرة من الندم على التكذيب ومن الإيمان بما جاء به الرسول إذ لا تلازم بين الرد وبقاء ذلك الأمر الحادث، ومنهم من يتمناه ليكون سبباً للإيمان وعدم التكذيب، ومنهم من يعد بذلك وعداً، وهذا الاختلاف في كفيات ذلك التمني أقرب إلى الحصول من اتفاق أولئك الكفار الكثيرين على كيفية واحدة مما يدل عليه اختلاف القراءات، لأنه هو المعهود من البشر. ولعلمهم يتمنون ذلك جاهلين أنه محال، على أن الناس يتمنون المحال ولو على سبيل التحسر.

قال تعالى مبيناً كنه حالهم وما ظهر لهم منه في الآخرة وما يقتضي أن يكونوا عليه في الدنيا لو ردوا إليها ﴿بَلْ بَدَأْتُمْ مَّا كَانُوا يَخْفَوْنَ مِنْ قَبْلُ﴾ قالوا إن الإضراب في هذه الآية إضراب عما يدل عليه تمنيتهم من إدراكهم لقبح الكفر وسوء مغبته، ولحقية الإيمان وحسن عاقبته، وعزمهم على الإيمان وترك التكذيب لو أعطوا ما تمنوا من الرد إلى الدنيا ووعدهم بذلك نصاً أو ضمناً، كأنه يقول ليس الأمر كما يوهمه كلامهم في التمني بل ظهر لهم ما كانوا يخفونه في الدنيا وفيه أقوال:

١ - إنه أعمالهم السيئة وقبائحهم الشائنة، ظهرت لهم في صحائفهم، وشهدت بها عليهم جوارحهم.

٢ - إنه أعمالهم التي كانوا يغترون بها، ويظنون أن سعادتهم فيها، إذ يجعلها الله تعالى هباءً منثوراً.

٣ - إنه كفرهم وتكذبتهم الذي أخفوه في الآخرة من قبل أن يوقفوا على النار كما تقدم حكايته عنهم في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فَتْنَتَهُمْ إِلَّا قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٢٣].

٤ - إنه الحق أو الإيمان الذي كانوا يسرونه ويخفونه بإظهار الكفر والتكذيب عناداً للرسول واستكباراً عن الحق، وهذا إنما ينطبق على أشد الناس كفراً من المعاندين المتكبرين الذين قال في بعضهم ﴿وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً﴾ [النمل: ١٤].

٥ - إنه ما كان يخفيه الرؤساء عن اتباعهم من الحق الذي جاءت به الرسل - بدأ للإتباع الذين كانوا مقلدين لهم، ومنه كتمان بعض علماء أهل الكتاب لرسالة نبينا ﷺ وصفاته وبشارة أنبيائهم به.



٦ - إنه ما كان يخفيه المنافقون في الدنيا من أسرار الكفر والتظاهر بالإيمان والإسلام.

٧ - إنه البعث والجزاء ومنه عذاب جهنم، وأن إخفاءهم له عبارة عن تكذيبهم به، وهو المعنى الأصلي لمادة كفر.

٨ - إن في الكلام مضافاً محذوفاً، أي بدا لهم وبال ما كانوا يخفونه من الكفر والسيئات ونزل بهم عقابه فتبرموا وتضجروا وتمنوا التفصي منه بالرد إلى الدنيا وترك ما أفضى إليه من التكذيب بالآيات وعدم الإيمان، كما يتمنى الموت من أمضه الداء العضال لأنه ينقذه من الآلام، لا لأنه محبوب في نفسه.

ونحن لا نرى رجحان قول من هذه الأقوال بل الصواب عندنا قول آخر.

٩ - وهو أنه يظهر يومئذ لكل من أولئك الذين ورد الكلام فيهم ولأشباههم من الكفار ما كان يخفيه في الدنيا مما هو قبيح في نظره أو نظر من يخفيه عنهم، فالذين كفروا عناداً واستكباراً كالرؤساء الذين ظهر لهم الحق كانوا يخفون ذلك الحق، ومنهم بعض علماء أهل الكتاب - والمنافقون الذين أظهروا الإيمان جبناً وضعفاً أو مكرراً وكيداً، كانوا يخفون الكفر عن المؤمنين - وأصحاب الأعمال الفبيحة من الفواحش والمنكرات يخفونها عمن لا يقترفها معهم - والذين يعتذرون عن ترك الواجبات بالأعذار الكاذبة يخفون حقيقة حالهم عمن يعتذرون إليهم، والمقلدون يخفون في أنفسهم ما يلوح فيها أحياناً من برق الدليل المظهر لما كمن، في أعماق الفطرة من الحق، سواء أومض ذلك البرق من آيات الله في الآفاق، وألسنة حملة الحجية والبرهان، أو من آيات الله في أنفسهم، قبل أن تحيط بهم خطيئتهم ويختم على قلوبهم، وهؤلاء المقلدون العميان هم الذين بينت الآيات حالهم في الدنيا، وإنما جعلنا ما تلا ذلك من بيان حالهم في الآخرة عاماً لكل من مات على الكفر لتساويهم فيه وعدم استفادة أحد منهم من استعداده للإيمان، لعدم استعمالهم لذلك الاستعداد.

وقد يعم الإخفاء للشيء ما كان منه بالقصد إليه والإرادة له في ذاته، وما كل ظاهراً في نفسه وخفي عن أهله بأعمال وتقاليد لهم عدواً بها مخفين له، كالعقائد والفضائل التي أودعت في الفطرة، ودلت عليها آيات الله البينة، وأعرض عنها الضالون والتزموا ما يضادها فأخفوها بذلك حتى عن أنفسهم، فإذا كان يوم الله الذي تبلى فيه السرائر، وتنكشف جميع الحقائق، وتشهد على الناس الأعضاء والجوارح، إذ تنشر كتب الأعمال، التي كانت مطوية في زوايا الأرواح، فتتمثل لكل فرد أعماله النفسية والبدنية كلها، في كتابه الذي لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، كما تتمثل الوقائع المصورة، في المنظرة التي يعرض فيها ما يعرف الآن بالصور المتحركة، فإن حفظ ألواح الأنفس المدركة لما ترسمه وتطبعه العقائد والأعمال فيها،



أقوى وأثبت من حفظ ألواح الزجاج الحساسة لما يرسمه ويطبعه نور الشمس عليها، وعرض الصور الشمسية في الدنيا دون عرض الصور النفسية في الآخرة.

وبهذا البيان تعلم أن كل أحد يظهر له في الآخرة كل ما كان خفياً عنه من خير نفسه وشرها، ﴿يومئذ تعرضون لا تخفى منكم خافية﴾ [الحاقة: ١٨] أي لا تخفى على أنفسكم، فضلاً عن خفائها على ربكم. وقد خص بالذكر هنا بدو ما كان يخفيه الكفار، ولكل مقام مقال، بين الله تعالى لنا أن تمنى أولئك الكفار لما تمنوا لا يدل على تبدل حقيقتهم، بل بدا لهم ما كان خفياً عنهم منها، بإخفائهم إياه عن الناس أو عنها، ﴿وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون وبدا لهم سيئات ما كسبوا وحاق بهم ما كانوا به يستهزءون﴾ [الزمر: ٤٧، ٤٨] فتمنوا الخروج مما حاق بهم، ولكن الحقيقة لا تتغير، وإنما يكون لها أطوار، تختلف باختلاف الأحوال والأوطار.

﴿وَلَوْ رَدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ من الشرك والكفر والنفاق والكيد والمكر والمعاصي، لأن مقتضى ذلك من أنفسهم ثابت فيها، وما دامت العلة ثابتة فإن أثرها وهو المعلول لا يتخلف عنها، ﴿وإنهم لكاذبون﴾ فيما تضمنه تمنيه من الوعد بترك التكذيب بآيات الله، وبالكون من المؤمنين بالله ورسوله، سواء علموا حين تمنوا ووعدوا أنهم كاذبون في هذا الوعد أم لم يعلموا، فلو ردوا إلى الدنيا لرد المعاند المتسكير منهم مشتملاً بكبره وعناده، وكل من الماكر والمنافق مرتدياً بمكره ونفاقه، والمقلد مقيداً بتقليده لغيره، وعدم ثقته بفهمه وعلمه، والشهواني ملوثاً بشهواته المالكة لرقه. وأما ما ظهر لهم إذ وقفوا على النار من حقية ما جاء به الرسل، فإنما مثله كمثل ما كان يلوح لهم في الدنيا من البيئات والعبير، ألم تر كيف يكابرون فيها أنفسهم، ويغالطون عقلهم ووجدانهم، ويمارون مناظريهم وأخدانهم، يشرب الفاسق الخمر فيصدع، أو يلعب بالقمار فيخسر، ويأكل المريض أو ضعيف البنية الطعام الشهي أو يكثر منه فيتضرر، ويرى غير هؤلاء من المخالفين لشرع الله المنزل بالحق، أو لسننه الثابتة التي أقام بها نظام الخلق، ما حل من الشقاء بغيره ممن سبقه إلى مثل عمله - فيندم كل واحد ممن ذكرنا ويتوب، ويعزم على أن لا يعود، وإنما يكون هذا عند فقد داعية العمل، ووجود داعية الترك، فإذا عادت الداعية إلى العمل عاد إليه خضوعاً لما اعتاد وألف، وترجيحاً لما يلد على ما ينفع.

ومن وقائع العبر في ذلك ما حدث لأخ لي عملت له عملية جراحية خدر قبلها البنج (كلورفورم) فكان من تأثيره فيه أنه شعر بأن روحه تسل من بدنه، وقد طال الأمد على اندمال جرحه، وكان قبل ظهور أمارات الشفاء منه يخاف أن يذهب بنفسه، فيندم ويتحسر على ما كان منه من التفريط والتقصير في الواجبات، وإضاعة الأوقات الطويلة في البطالة واللهو وإن كان من المباحات، وعزم على الجد والتشمير فيما بقي من



عمره، إن عافاه الله من مرضه، حتى هزم على الاستمرار على ترك شرب الدخان، الذي منعه الطبيب منه في أثناء أخذه بالعلاج، ولكنه لما عاد إلى مثل ما كان عليه من الصحة على أنها لم تكن سابغة، عاد كذلك لجميع أعماله وعاداته السابقة، على أنه تذكر من تلقاء نفسه هذه الآية: ﴿ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه﴾ وعد ما وقع له شاهداً لها، ومثالاً تعرف به حقيقة تفسيرها.

ويستنبط من الآية أن الطريقة المثلى لإقامة الناس على صراط الحق والفضيلة إنما هي حملهم على ذلك بالعمل والتعويد، مع التعليم وحسن التلقين، كما يربي الأطفال في الصغر، وكما يمرن الرجال على أعمال العسكر، وأن من أكبر الخطأ أن يسمح للأحداث بطاعة شهواتهم واتباع أهوائهم بشبهة تربيتهم على الحرية والاستقلال، الذي يهديهم إلى الحق والفضيلة بما يفيدهم العلم في سن الرشد من الاقتناع بطريق الاستدلال. أقول: إن هذا من أكبر الخطأ - وأنا عالم بفضل التربية الاستقلالية ومن الدعاة إليها - لأنه كلما يوجد في الناس من يتبع هواه وشهواته في الصغر، ثم يرجع عن ذلك كله في الكبر، بعد أن يصير ملكة وعادة له، لقيام الدليل عنده على أنه ينافي الحق أو العدل والفضيلة. وإنما يقع مثل هذا من أفراد من الناس خلقوا مستعدين للحكمة، بما أوتوا من سلامة الفطرة وقوة العزيمة، أو من اتباع الرسل في زمن البعثة.

وأكثر البشر مسخرون لعاداتهم، منقادون لما ألفوا في أول نشأتهم، لا يخالفون ذلك إلا قليلاً، يتكلفون المخالفة تكلفاً عند عروض ما يقتضي ذلك، فإذا زال المقتضي عادوا إلى عادتهم وشهواتهم، وعملوا على سابق شاكلتهم؛ وإنما تربية الصغار على ما عرف من الحق وتقرر من أصول الفضيلة والأدب، كتربيتهم على النظافة ومراعاة قوانين الصحة، لا يشترط أن يعرفوا من أول النشأة فائدة ذلك بالدليل والبرهان، وتأخير تلقينهم هذه الفائدة إلى وقت الاستعداد لها في الكبر لا ينافي تربية الاستقلال، وأوضح الشواهد والأمثلة المعروفة على ما قلنا فشو السكر في أمم الإفرنج ومقلداتهم من الشرقيين، فإن أكثرهم يعلمون أنه ضار قبيح، ولا يكاد يوجد في مئة ألف منهم واحد يتركه، بعد أن اعتاده وأدمنه، لاقتناعه بضرره بما ثبت من الدلائل الطيبة، والتجارب القطعية.

﴿وَقَالُوا إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ﴿٢٩﴾ وَكَلَّا تَرَى إِذْ وُقِفُوا عَلَى رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَرَبِّنَا قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ ﴿٣٠﴾ قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِإِلْقَاءِ اللَّهِ كَذِبًا حَقًّا إِذَا جَاءَتْهُمْ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا يَحْسِرُنَا عَلَىٰ مَا فَرَطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ إِلَّا سَاءَ مَا يَزُرُونَ ﴿٣١﴾ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهُمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٣٢﴾﴾

بين الله تعالى لنا في هذه الآيات شأنا آخر من شؤون الكفار المكذبين بآياته في



الدنيا وهو غرورهم بها، وافتتانهم بمتاعها، وإنكارهم البعث والجزاء، وما يقابله من حالهم في الآخرة يوم يكشف الغطاء، وهو ما يكون من حسرتهم وندمهم على تفريطهم السابق، وافتتانهم بذلك المتاع الزائل، وقفى عليه ببيان حقيقة الدنيا والمقابلة بينها وبين الآخرة، فقال عز من قائل:

﴿وَقَالُوا إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾ قيل إن هذه الآية تنمة لما سبقها، وأن «قالوا» فيها معطوف على «عادوا» فيما قبلها، أي لو رُدُّ أولئك إلى الدنيا لعادوا لما نهوا عنه من الكفر والأعمال، وصرحوا ثانية بما كانوا عليه من إنكار البعث والجزاء، والظاهر المختار ما بيناه آنفاً، فالعطف فيه عطف جمل مستأنف، و (إن) في ابتداء مقول القول نافية بمعنى «ما» أي وقال أولئك المشركون: ما الحياة إلا حياتنا الدنيا لا حياة بعدها، وما نحن بمبعوثين بعد الموت. وسنذكر ما يستلزمه هذا الاعتقاد من الشر والفساد في آخر تفسير هذه الآيات.

﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ﴾ تقدم تفسير مثل هذا التعبير قريباً. ووقفهم على ربهم عبارة عن وقف الملائكة إياهم في الموقف الذي يحاسبهم فيه ربهم، وإمساكهم فيه إلى أن يحكم بما شاء فيهم، فهو من قبيل:

### وقوفاً بها صحبي عليّ مطيهم<sup>(١)</sup>

أي يقفون مطيهم عندي وقوفاً، ولا يشترط في هذا أن يكونوا في مكان أعلى من المكان الذي هو فيه. أو المعنى يحبسونها عليّ بإمساكها عندي. وإنما عدي الوقف والوقوف الذي بهذا المعنى بعلى - وكذا الحبس والإمساك الذي فسر به - لدلالته على معنى القصر، قال تعالى: ﴿فكُلُوا مما أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٤] أي مما أمسكته الجوارح مقصوراً عليكم فلم تأكل منه لأجلكم، وكذلك حبس العقار ووقفه على الفقراء وسائر وجوه البر فيه معنى قصره على ذلك. والذين تقفهم الملائكة وتحبسهم في موقف الحساب امتثالاً لأمر الله تعالى فيهم ﴿وقفوهم إنهم مسؤولون﴾ [الصفات: ٢٤] يكونون مقصورين على أمر الله تعالى، أو يكون أمرهم مقصوراً على الله تعالى لا يتصرف فيه غيره ﴿يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله﴾ [الإنفطار: ١٩] وإنما أطلت في بيان كون استعمال وقف هنا متعدياً بعلى ما تقدم قريباً في تفسير قوله تعالى: ﴿وقِفُوا على النار﴾ [الأنعام: ٢٧] لأن المفسرين اضطربوا في التعدية هنا فحمل الكلام بعضهم على التمثيل وبعضهم على الكناية

(١) عجزه:

يقولون: لا تهلك أنسى وتجنل

والبيت من الطويل، وهو لامرئ القيس في ديوانه ص ٩، ويلا نسبة في رصف المباني ص ٢٦٨.



وبعضهم على مجاز الحذف أو على غيره من أنواع المجاز، وجعله بعضهم من الوقوف على الشيء معرفة وعلماً، وجاء بعضهم بتأويلات أخرى لا حاجة إلى ذكرها.

بيناً آنفاً في تفسير ﴿ولو ترى إذ وقفوا على النار﴾ أن جواب لتذهب النفس في تصويره كل مذهب يقتضيه المقام. وللإيدان بأنه لا يحيط به نطاق الكلام، ومن شأن السامع لمثل هذا أن ينتظر بياناً لما يقع في تلك الحال، فإن لم يوافه المتكلم به، توجهت نفسه إلى السؤال عنه، فلهذا جاء البيان جواباً لسؤال مقدر وهو قوله تعالى: ﴿قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ﴾ إدخال الباء على الحق يفيد تأكيد المعنى أي قال لهم ربهم أليس هذا الذي أنتم فيه من البعث هو الحق لا ريب فيه؟ ﴿قَالُوا بَلَىٰ وَرَبِّنَا﴾ أي بل هو الحق الذي لا ريب فيه ولا باطل يحوم حوله، اعترفوا وأكدوا اعترافهم باليمين، فشهدوا بذلك على أنفسهم أنهم كانوا كافرين، فبماذا أجابهم رب العالمين؟ ﴿قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ أي إذا كان الأمر كذلك فذوقوا العذاب الذي كنتم به تكذبون، بسبب كفركم الذي كنتم عليه دائمون. ثم قف على ذكر ما ربحوا من الشقاء والعذاب، بيان ما خسروا من السعادة والثواب - وإنما هو خسر على خسر - فقال:

﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِقَوْلِهِمْ﴾ أي خسر أولئك الكفار الذين كذبوا بلقاء الله تعالى كل ما ربحه وفاز به المؤمنون بلقاءه من ثمرات الإيمان وعبادة الله ومناجاته في الدنيا كالقناعة والإيثار والرضاء من الله في كل حال، والشكر له عند النعمة، والصبر والعزاء والطمأنينة عند المصيبة، وغير ذلك من المزايا التي تصغر معها المصائب والشدائد، ويكبر قدر النعم والمواهب. ومن ثمرات الإيمان في الآخرة من الحساب اليسير، والثواب الكبير، والرضوان الأكبر، وهو ﴿ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر﴾ كل ذلك مما يخسره المكذبون بلقاء الله بسبب تكذيبهم، لأنهم يخسرون في الحقيقة أنفسهم، وإنما حذف مفعول «خسر» للدلالة على ذلك كله، وجعل فاعله موصولاً لدلالة صلته على سبب الخسران، لأن التكذيب بلقاء الله تعالى يستلزم ما سيأتي بيانه من الأعمال والأحوال التي تفسد النفس، ومن خسر نفسه بفسادها خسر كل شيء.

﴿حَوْجٌ إِذَا جَاءَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً﴾ أي كذبوا إلى أن جاءتهم الساعة مباغتة مفاجئة، وقيل إن الغاية للخسران بقصره على ما كان منه في الدنيا. والساعة في أصل اللغة الزمن القصير المعين بعمل يقع فيه، يقال جلست إليه ساعة وغاب عني ساعة. وأطلق في كتب الدين على الوقت الذي ينقضي به أجل هذه الحياة ويخرب هذا العالم وإنما يكون ذلك في زمن قصير. وعلى ما يلي ذلك من البعث والحساب وهو يوم القيامة، فإن كان إطلاقه عليه بالتبع لإطلاقه على ساعة خراب العالم فذاك وإلا كان وجه



تسميته ساعة باعتبار سرعة الحساب فيه (راجع ج ٢ تفسير) أو بالإضافة إلى ما بعده - قولان وهذه الساعة ساعة هذا العالم كله، ومن دونها ساعة كل فرد وقيامته وهو الوقت الذي يموت فيه ويقدم على ذلك العالم، وكذا ساعة الأمة أو الجيل؛ ولذلك قالوا إن القيامة ثلاث كبرى ووسطى وصغرى، وقد تقدم هذا البحث في الجزء الخامس من التفسير.

وفسر الراغب الساعة هنا بالقيامة الصغرى، إذ هو الذي ينطبق على الكفار الذين نزلت فيهم هذه الآيات والقيامة الكبرى إنما تقوم على آخر من يكون من الخلق على هذه الأرض. والجمهور يفسرونها بالقيامة الكبرى وهي باعتبار غايتها - وهو يوم يقوم الناس لرب العالمين - تصدق على من نزلت الآية فيهم وعلى غيرهم، وباعتبار بدايتها تصدق على آخر من يعيش في الدنيا فقط. ويرون أن البغثة لا تظهر في موت الأفراد لما يكون له في الغالب من المقدمات والعلامات التي يعرف بها وقته في الجملة.

وقد ذكر مجيء الساعة بغثة في عدة آيات غير هذه يتعين أن يكون بها القيامة الكبرى العامة، وهي التي ورد في الكتاب والسنة أن الله تعالى أخفى علمها عن كل أحد حتى الرسل والملائكة. وأما قوله تعالى: ﴿وما تدري نفس بأي أرض تموت﴾ [لقمان: ٣٤] فلا يدل على مجيء الموت بغثة ولا على جهل كل أحد بوقته فقد يعرف بأسبابه كالأمراض والجروح. وقد يقال إن المرض ونحوه لا يدل على الموت مهما يكن شديداً، فكم من مريض جزم الأطباء بأنه لا يعيش إلا أياماً أو ساعات قد شفي من مرضه ذلك وعاش بعده عدة أعوام، على أن المريض لا ييأس من الحياة ما دام فيه رمق، فبهذا الاعتبار يصح أن يقال فيه موت الفجأة، ومن لم يجئه الموت فجأة جاءه المرض الذي يعقبه الموت فجأة ولات حين استعداد، ولا رجوع عن شرك وإلحاد، بل يموت المرء على ما عاش عليه، ويبعث على ما مات عليه، ويندر أن يظهر لأحد في مرض مماته، ضلاله الذي عاش عليه طول حياته، ولا ينكشف الغطاء عن الإنسان ويعلم أنه فارق هذه الحياة إلى العالم الآخر إلا عند خروج روحه من بدنه، وحينئذ يتحسر المفرطون، ويندم المجرمون، ثم تتجدد الحسرة في موقف الحساب، وتتضاعف عند حلول العذاب.

﴿قَالُوا يَحْسَرْتْنَا عَلَىٰ مَا فَرَّطْنَا فِيهَا﴾ هذا جواب «إذا» أي قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله وأصروا على ذلك حتى إذا جاءتهم منيتهم وهي بالنسبة إليهم مبدأ الساعة العامة، والمرحلة الأولى من مقدمات القيامة، مفاجئة لهم من حيث لم يكونوا ينتظرونها، ولا يحسبون حساباً ولا يعدون عدة لمجيئها، قالوا: يا حسرتنا على تفريطنا! هذا أوانك فاحضري، وبرحي بالأنفوس ما شئت أن تبرحي؛ والحسرة - كما قال الراغب - الغم على ما فات والندم عليه، كأن المتحسر قد انحسر (أي زال وانكشف) عنه الجهل



الذي حمله على ما ارتكبه، أو انحسرت عنه قواه من فرط الغم، أو أدركه إعياء عن تدارك ما فرط منه. ونداء الحسرة فسرّه سيبويه بالمعنى الذي بيناه آنفاً.

وقال الزجاج: إن معنى حرف النداء تنبيه المخاطبين، وقيل بل المراد به تنبيه المتكلم لنفسه، وتذكيرها بسبب ما حل به. والتفريط التقصير، ممن قدر على الجد والتشمير، وهو من الفرط بمعنى السبق ومنه الفارط والفرط الذي يسبق المسافرين لإعداد الماء لهم. والتضعيف فيه للسلب والإزالة كجلدت البعير إذا سلخت جلده وأزلته عنه. فيكون معنى التفريط الحقيقي عدم الاستعداد لما ينفع في المستقبل كتقديم الفرط. أي يا حسرتنا وغمنا وندمنا على ما كان من تفريطنا فيها أي في حياتنا الدنيا، التي كنا نزعم أن لا حياة لنا بعدها، أو في الساعة أو ما هي مفتاح له من الدار الآخرة وهي تشمل الجنة والنار، وقد جعلها بعضهم مرجعين مستقلين، أي على تفريطنا في شأنها بعدم الاستعداد لها بالإيمان والعمل الصالح، وقيل إن الضمير للأعمال الصالحات المفهومة من كلمة «فرطنا» لأن التقصير إنما يكون في العمل. وقيل للصفقة المفهومة من كلمة «خسر» وهي بيعهم الآخرة بالدنيا. وهذا أضعف الأقوال، وأقواها أولها، وهو مروى عن ابن عباس (رض).

ومن غرائب غفلات المفسرين ما نقله بعض أذكيائهم عن بعض من دعوى أن مرجع الضمير في هذا القول غير مذكور في كلامهم، على كونه هو المذكور فيه دون سواه من المراجع الثلاثة الأخرى. ولكنهم ذهلوا عن قوله تعالى حكاية عنهم ﴿وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا﴾ الخ وعن كون ما بعده بياناً لعاقبته وما ترتب عليه لا سياقاً جديداً مستقلاً، وأما الساعة فهي مذكورة فيما حكاها الله من شأنهم لا عنهم، فكان عود الضمير عليها في المرتبة الثانية من القوة.

﴿وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ﴾ الأوزار جمع وزر وهو بالكسر الحمل الثقيل، ووزره (بوزن وعده) حمله على ظهره، ويطلق الوزر على الإثم والذنب، لأن ثقله على النفس كثقل الحمل على الظهر، وهو المراد في الآية، وجعل الذنوب محمولة على الظهر مجاز من باب التمثيل بالاستعارة لأن حالة الأنفس فيما تقاسيه من سوء تأثير الذنوب فيها وما يترتب على ذلك من التعب والشقاء والآلام يشبه هيئة الأبدان في حال نوثها بالأحمال الثقيلة وما تقاسيه في ذلك من التعب والجهد والزحير، أو هو محمول على القول بتجسم المعاني والأعمال في الآخرة، وتمثلها هي ومادتها بصور تناسبها في الحسن أو القبح، كما ورد في الغلول والمال الذي لا تؤدي زكاته.

وروى ابن جرير وابن أبي حاتم عن السدي وعمرو بن قيس الملائي أن الأعمال القبيحة تتمثل بصورة رجل قبيح يحمله صاحبها يوم القيامة، والصالحة بصورة رجل



حسن أو صورة حسنة تحمل صاحبها يوم القيامة، ويجوز أن يكون هذا القول من قبيل التمثيل أيضاً. والمعنى أنهم ينادون الحسرة التي أحاطت بهم أسبابها وهم في أسوأ حال بما يحملون من أوزارهم على ظهورهم، وقد بين الله تعالى سوء تلك الحال، التي تلابسهم عند اللهج بذلك المقال، بقوله: ﴿أَلَا سَاءَ مَا يَزُونُ﴾ فبدء هذه الجملة بالأفتاحية التي يراد بها العناية بما بعدها وتوجيه ذهن السامع إليه - يفيد المبالغة في تقريره وتأكيد مضمونه، ووجوب الاهتمام بالاعتبار به، و «ساء» فعل ذم أشرب معنى التعجب أو التعجيب، أي ما أسوأ حملهم ذلك أو ما أسوأ تلك الأثقال التي يحملونها، وقيل إن «ساء» هنا هو الفعل المتعدي أي ساءهم وأحزنهم حملهم لتلك الأوزار، أو ساءتهم تلك الأوزار التي يحملونها. والأول أبلغ.

ثم بين تعالى حقيقة ما يغر الناس من الحياة الدنيا وهو التمتع الخاص بها، والمقابلة بين ذلك وبين حظ المتقين لله فيها من الدار الآخرة، إثر بيان ما يلقاه أولئك المفتونون بالأولى، عند ما يصيرون إلى الثانية التي كانوا يكذبون بها، فقال:

﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾ اللعب هو الفعل الذي لا يقصد به فاعله مقصداً صحيحاً من تحصيل منفعة أو دفع مضرة، كأفعال الأولاد الصغار التي يتلذذون بها لذاتها، فما يعالجونه من كسر حبة نقل أو إزالة غشاء عن قطعة حلوى لأجل أكلها لا يسمى لعباً. واللهو ما يشغل الإنسان عما يعنيه ويهمه، ويعبر عن كل ما به استمتاع باللهو. كذا قال الراغب، وفي اللسان: اللهو ما لهوت به ولعبت به وشغلك من هوى وطرب ونحوهما. ثم قال: يقال لهوت بالشيء أهو به لهواً وتلهيت به - إذا لعبت به وتشاغلت وغفلت به عن غيره. وأقول إن الأصل في اللهو إذا أطلق يراد به ما يشغل الإنسان من لعب وطرب ودواعي سرور وارتياح عما يتعبه ويشق عليه من الجهد أو يحزنه أو يسؤه من خطوب الدنيا ونكباتها. ثم توسع به فصار يطلق أحياناً على ما يسر ويلذ وإن لم يقصد به التشاغل عن أمور الجد، كمغازلة النساء والاستمتاع بهن. ومنه قول امرئ القيس:

ألا زعمت بسباسة اليوم أنني كبرت وأن لا يحسن اللهو أمثالي<sup>(١)</sup>

وقد يطلق أيضاً على جد يتشاغل به عن جد آخر، ولكن الذي عرف استعماله في ذلك الفعل لا المصدر، فلا يقال إن هذا الفعل لهو بل يقال لهوت بكذا عن كذا أو تلهيت والتهيت به عنه. ومنه ﴿فأنت عنه تلهي﴾ [عبس: ١٠] وإنما تشاغل رسول الله ﷺ عن الأعمى بالتصدي لدعوة كبراء قريش إلى الإسلام لا بشيء فيه طرب ولا سرور نفسي يسمى لهواً بإطلاق.

(١) البيت من الطويل، وهو لامرئ القيس في ديوانه ص ٢٨، وديوان الأدب ٣/ ٣٠.



والمعنى أن هذه الحياة الدنيا التي قال الكفار أنه لا حياة غيرها - وهي ما يتمتعون به من اللذات المقصودة عندهم لذاتها، أو الملهية لهم عن همومها وأكدارها - ليست إلا لعباً ولهواً أو كاللعب واللهو في عدم استتباعها لشيء من الفوائد والمنافع يكون في حياة بعدها، أو هي دائرة بين عمل لا يفيد في العاقبة فهو كلعب الأطفال، وبين عمل له فائدة عاجلة سلبية كفائدة اللهو وهو دفع الهموم والآلام، ويوضح هذا قول بعض الحكماء أن جميع لذات الدنيا سلبية إذ هي إزالة لآلام - فلذة الطعام مزيلة لألم الجوع وبقدر هذا الألم تعظم اللذة في إزالته، ولذة شرب الماء مزيلة لألم العطش كذلك. وأما شرب المنبهات والمخدرات كالخمر والحشيش والدخان فإنه يكون أولاً بالتكلف واحتمال المكروه والألم - فإن هذه الأشياء كلها مكروهة بالطبع كما أخبر المجربون - وإنما يتكلفونه طلباً للذة متوهمة بها الشارب غيره، ثم يصير المؤلم بالتعود ملائماً بإزالته للألم المتولد منه إزالة موقته. ذلك بأن هذه الأشياء سموم مكروهة في نفسها ومتى أثر سمها في الأعصاب بالثنيبه الزائد وغيره أعقب ذلك ضده من الفتور والألم الذي يطارد بالعود إلى الشرب كما قال أشعر السكيرين وأقدرهم على تمثيل تأثير السكر:

\* وداوني بالتي كانت هي الداء<sup>(١)</sup> \*

قال:

وكأس شربت على لذة وأخرى تداويت منها بها<sup>(٢)</sup>

وهذه اللذة الأولى التي ذكرها وهمية كما قلنا لأنه لم يكن ذاقها بل توهمها وقلد بها المفتونين بالسكر. وقد يقصد بالسكر إزالة آلام أخرى غير ألم سم الخمر كالهوموم والأكدار، فإن السكران يغيب عن عقله ووجدانه فلا يشعر بالآلمها في تلك الحال، وقد يتضاعف عليه ألم الشعور والوجدان، وكثيراً ما يقع في آلام أخرى بدنية كالصداع والغثيان، أو نفسية كالتي فرّ ما هو شر منها، ويصدق عليه في كل حال قول أبي الطيب:

إذا استشفيت من داء بداء فأقتل ما أصلك ما شفاك<sup>(٣)</sup>

(١) صدره:

دع عنك لومي فإن السوم أغراء

والبيت من البسيط، وهو لأبي نواس في ديوانه ٢١/١، وخزانة الأدب ٤٣٤١١، والدرر اللوامع ٤/

١٤٣، ومغني اللبيب ص ١٥٠، وجمع الهوامع ٢٩/٢، وبلا نسبة في لسان العرب (شفع).

(٢) يروي البيت:

وكأس شربت على لذة دهاق ترئع من ذاقها

والبيت من المتقارب، وهو بلا نسبة في أساب البلاغة (رنج)، وتاج العروس (رنج).

(٣) البيت من الوافر، وهو في ديوان المتنبي ٣٣٥/٢.



وقد قيل إن سماع الغناء وآلات الطرب لا يدخل في عموم هذه القاعدة لأنها لذة روحية لا تعد داعيتها من الآلام، ومن دقق النظر في هذه المسألة علم أن السماع ليس من ضروريات الحياة الشخصية ولا النوعية ولذلك كانت داعيته ضعيفة ليست كداعية الغذاء والوقاع فكان فقده غير مؤلم إلا لمن اشتد ولوعه به، وهذا يدخل في عموم القاعدة، ولذة السماع عند غيره - وهم الجمهور - ضعيفة بقدر ضعف الداعية. فالسماع لا يعد من أركان هذه الحياة ولا من مقاصدها الذاتية للناس، وإنما يستروح إليه أكثر أهله لترويح النفس من آلام الحياة لا من ألم الداعية إليه، وإنما غلب اسم «اللهو» عليه واسم «الملاهي» على آياته، لأنه غير مقصود لذاته وفي الآية وجه آخر يصح جمعه مع الأول وهو أن متاع هذه الحياة الدنيا الخاص بها متاع قليل، أجله قصير، لا يصح أن يغتر به العاقل الراشد، فهو ليس إلا كلعب الأطفال في قصر مدته من حيث إن الطفل يسرع إليه الملل من كل لعبة، أو من حيث إن زمن الطفولة قصير كله غفلة، أو كلهو المهموم في قصر مدته، على كونه غير مطلوب لذاته.

﴿وَاللَّذَارِ الْأَخْرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ هذا خبر مؤكد بلام القسم يفيد بمقابلته لما قبله أن نعيم الآخرة ليس كنعيم الدنيا لعباً ولهواً يعيث به العابثون، أو يتشاغلون ويتسلون به عن الأكدار والهموم، بل هو مما يقصده العاقل لفوائده ومنافعه الثابتة الدائمة - وأن تلك الدار للذين يتقون الشرك والشور المحرمة خير من هذه الدار للمشركين المنكرين للبعث الذين لا حظ لهم من حياتهم إلا التمتع الذي هو من قبيل اللعب في قصر مدته وعدم فائدته، أو من قبيل اللهو في كونه دفعاً لألم الهم والكدر، أو ضجر الشقاء والتعب، - دع ما يستلزمه من المعاصي المفضية إلى عذاب الآخرة - ذلك بأن نعيم الآخرة البدني أعلى وأكمل من نعيم الدنيا في ذاته، وفي دوامه وثباته، وفي كونه إيجابياً لا سلبياً، وفي كونه غير مشوب ولا منغص بشيء من الآلام، وفي كونه لا يعقبه ثقل ولا مرض ولا إزالة أقدار، فما القول بنعيمها الروحاني من لقاء الله ورضوانه وكمال معرفته. والمعبر عنه عند أهل السنة برؤيته؟ أي أتغفلون فلا تعقلون هذا الفرق أيها المكذبون بالآخرة؟ أما لو عقلتم لآمتتم:

قال المنجم والطبيب كلاهما لا تبعث الأموات قلت إليكما

إن صح قولكما فلست بخاسر أو صح قولي فالخسار عليكم

قرأ ابن عامر (ولدار الآخرة) بإضافة الصفة للموصوف لمغايرتها له، ولا نزاع بين النحاة في وقوع مثل هذا في الكلام العربي وحسبك وروده في الكتاب العزيز، وإنما اختلف الكوفيون والبصريون في اطراده وطريقة إعرابه، فالأولون يعربونه بغير تأويل، والآخرين يرون أنه لم يرد إلا بمسوخ وهو هنا استعمال «الآخرة» استعمال الأسماء في مثل قوله تعالى: ﴿وَاللَّذَارِ الْأَخْرَةُ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْأُولَى﴾ [الضحى: ٤] أو مراعاة



مضاف محذوف تقديره: ولدار الحياة الآخرة. لأنه في مقابلة الحياة الدنيا، ويصح تقدير النشأة أيضاً. وقرأ بعض القراء يعقلون بالياء التحتية مراعاة للغيبة، وبعضهم بالتاء الفوقية للخطاب.

ومن مباحث نكت البلاغة أنه ورد في معنى هذه الآية قوله تعالى في سورة محمد: ﴿إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وإن تؤمنوا وتتقوا يؤتكم أجوركم ولا يسألكم أموالكم﴾ [محمد: ٣٧] وقوله: ﴿اعلموا إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد﴾ [الحديد: ١٩] وقد قدم في الآيات الثلاث اللعاب على اللهو، وقال تعالى في سورة العنكبوت: ﴿وما هذه الحياة الدنيا إلا لهو ولعب وأن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون﴾ [العنكبوت: ٦٤] وقد قدم في هذه ذكر اللهو على اللعب، وأكثر المفسرين لا يعنون ببيان نكتة لذلك لأن العطف بالواو لا يفيد ترتيباً بل مطلق الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه. ومنهم من يرى أن مثل هذا لا يقع في كتاب الله تعالى إلا لفائدة، وقد نقل السيد الألوسي في روح المعاني كلاماً ركيكاً في الفرق بين الاستعمالين عزاه إلى الدرّة وقال في آخره: قاله مولانا شهاب الدين فليفهم. وهو أمر بما لا يستطاع من فهم ذلك الكلام المضطرب المبهم. والذي يظهر لنا في نكتة ذلك أن تقديم اللعب على اللهو لا يحتاج إلى تعليل لأنه الأصل المقدم في الوجود، وقد فصلت آية الحديد متاع الحياة الدنيا بحسب ترتيبه الذي تقتضيه الفطرة البشرية فقدم فيها اللعب لأن أول عمل للطفل يلذ له هو اللعب المقصود عنده لذاته، وذكر بعده اللهو لما فيه من القصد الذي لا يأتي من الطفل، لأنه لا يحصل إلا لذي الفكر، وبعده الزينة التي هي شأن سن الصبا، وبعده التفاخر الذي هو شأن الشبان، وبعده التكاثر في الأموال والأولاد الذي هو شأن الكهول والشيوخ، فالنكتة ينبغي أن تلمس في آية العنكبوت لا في هذه الآية ولا في آيتي محمد والأنعام.

وقد وردت في سياق إقامة الحجج العقلية على المشركين، فذكر فيها اللهو قبل اللعب على طريقة التذلي المؤذن بالانتقال من الشيء إلى ما هو دونه في نظر العقلاء، فإن اللعب من العاقل الذي لا يليق به العبث أقبح من اللهو، إذ اللهو تقصد به فائدة ولو سلبية، واللعب هو العبث الذي لا تقصد به فائدة البتة، فهو شأن الأطفال لا العقلاء العالمين بالمصالح، الذين يقصدون بكل عمل من أعمالهم إما دفع بعض المضار، وأما تحصيل بعض المنافع. ولذلك بين جهلهم بقوله: ﴿وأن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون﴾ وقال في الحجة التي قبلها ﴿ولكن أكثرهم لا يعقلون﴾ ولا حاجة إلى مثل هذا التذلي في آية الأنعام التي نفسرها، فإنها لم ترد في سياق حجج الإيمان العقلية التي يراد بها بيان ضعف نظر المشركين وجهلهم وإن ذيلت



بالتوبيخ على عدم عقل ما قرر فيها، بل وردت في بيان حقيقة الدنيا بعد الإعلام بما يصيب المفتونين بها في الآخرة بحصر مهمهم في لذاتها، وتلاه بيان المقابلة بينهم وبين المؤمنين الذين يتقون الله فيها، ففي مثل هذا السياق - كآية سورة محمد - يحسن الترتيب الوجودي، بتقديم اللعب على اللهو الذي هو طريق الترقى، لأنه انتقال من عبث ليس له عاقبة نافعة، إلى لهو فائدته سلبية عاجلة، ولذلك بين بعده أن عمل المؤمنين المتقين فيها - ومنه تمتعهم بلذاتها - يؤجرون عليه في الآخرة، وأنها بسبب التقوى خير لهم من العاجلة.

هذا وأني عند بلوغي هذا البحث ظفرت بكتاب [درة التنزيل . وغرة التأويل] لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الخطيب الإسكافي<sup>(١)</sup> فراجعته بعد استقرار فهمي على ما تقدم، فعلمت أنه هو الذي نقل الألويسي عن الشهاب عنه ما لا يكاد يفهم، وما ذلك إلا للنقل بالمعنى دون النص، الذي كثر بسببه الخطأ في النقل، وقد ذكر الإسكافي هذا البحث عند ذكر الآية الثامنة مما أورده من سورة الأنعام - (وهي الآية الـ ٧٠) الواردة في اتخاذ الكفار دينهم لعباً ولهواً - مع ما يقابلها في سورة الأعراف (٧: ٥٠) من اتخاذهم دينهم لهواً ولعباً. وبهذه المناسبة ذكر آيتي الحديد والعنكبوت اللتين بينهما مثل هذا الاختلاف، ونسي ذكر الآية التي نحن بصدد تفسيرها، وسيأتي ذكر اتخاذ الدين لعباً ولهواً في محله.

وقد اعتمد الخطيب في تفسير اللهو في الآيات أنه اجتلاب المسرة بمخالطة النساء، وهو مخطيء في ذلك. وقال في تعليل تقديم اللعب على اللهو في سورة الحديد أن الحياة الدنيا لمن اشتغل بها ولم يتعب لغيرها مقسومة من الصبا وهو وقت اللعب، وبعده اللهو وهو الترويح عن النفس بملاعبة النساء، ويتبع ذلك أخذ الزينة لهن ولغيرهن، ومن أجل الزينة نشأت مباحاة الاكتفاء، ومفاخرة الأشكال والنظراء، ثم بعده المكاثرة بالأموال والأولاد، فترتبت الحياة على هذه الأحوال، فوجب تقديم حال اللعب على اللهو - ثم قال في آية العنكبوت إنه لا يراد بها أن الحياة الدنيا كلها لعب ولهو الخ. ثم قال ما نصه: -

«بل المراد المبالغة في وصف قصر مدة الدنيا بالإضافة إلى مدة الأخرى فكأنه قال: ما أمد الحياة الدنيا إلا كأمد أزمدة اللهو واللعب وهي أزمدة تستقصر، لشغل النفس بحلاوة ما يستعجل، كما قال القائل:

شهور ينقضين وما شعرنا بأنصاف لهن ولا سرار<sup>(٢)</sup>

(١) رأيت الكتاب مطبوعاً يباع في مكتبة المنار ولم أكن عالماً بذلك (المؤلف).

(٢) البيت من الوافر، وهو للصمة بن عبد الله القشيري من لسان العرب (عرر)، وتاج العروس (عرر).



وقال المتأخر:

وليلة إحدى الليالي الغر لم تك غير شفق وفجر  
والدليل على أن المراد ما ذكرت قبل ما ذكره الله بعد من قوله: ﴿وإن الدار  
الآخرة لهي الحيوان﴾ أي أن حياتها تبقى أبداً، ولا تعرف أمداً. وإنما قدم الله هنا  
على اللعب لأن الأزمنة التي يقصرها الله، أكثر من الأزمنة التي يقصرها اللعب، لأن  
التشاغل به أكثر، فلما كانت معظم ما يستقصر، وجب تقديم ما يكثر على ما هو دونه  
في الكثرة، لأن ذلك أخذ بالشبه، وأبلغ في وصف المشبه، ولا خلاف أن الناس  
أزمتهم المشغولة باللهو، أكثر من أزمتهم المشغولة باللعب، وأن طيبها لهم، يخيل  
قصرها إليهم، ويتفاوت طيبها، على حسب تفاوت ميل النفس إلى محبوبها، فمعظم  
ما ترى الزمان الطويل قصيراً زمان اللهو بالنساء، وهو الذي نشأت منه فتنة الرجال  
وهلاك أهل الحب اه وما قلناه أقرب من اللفظ نسباً، وأشد ارتباطاً بالمعنى وأقوى  
سبباً.

هذا وأنا قد وعدنا بأن نبين في آخر تفسير هذه الآيات ما يترتب على إنكار  
البعث والجزاء من فساد الفطرة البشرية المفضي إلى الشرور الكثيرة فنقول: إن الكفر  
بالبعث والجزاء، واعتقاد أنه لا حياة بعد هذه الحياة، يجعل هم الكافر محصوراً في  
الاستمتاع بلذات الدنيا وشهواتها البدنية والنفسية كالجاه والرياسة والعلو في الأرض  
ولو بالباطل وهو ما يسمونه الشرف، ومن كان كذلك يكون في اتباع هواه ولذاته  
الشهوانية أسفل من البهائم كالبقرة والقردة والخنازير، وفي اتباعه لهواه في لذته الغضبية  
أضرى وأشد أذى من الوحوش الضارية المفترسة كالذئب والنمور، وفي اتباعه لهواه  
ولذته النفسية شراً من الشياطين، يکید بعضهم لبعض ويفترس بعضهم بعضاً، لا  
يصددهم عن باطل ولا شر يهوونه إلا العجز، ولا يرجعون إلى حكم يفصل بينهم إلا  
القوة التي جعلوها فوق الحق، وطالما غشوا أنفسهم وفتنوا غيرهم في هذا الزمان،  
بما كان من تأثير التوازن في القوى من منع كثير من البغي والعدوان، الذي كان يصل  
به قوي الأمم على ضعيفها، والحكومات الجائرة على رعيتهما، فزعموا أن الحضارة  
المادية، والعلوم والفنون البشرية، هي التي تفيض روح الكمال على الإنسان، إذا لم  
يؤمن بالبعث والجزاء بل ولا بالإله الديان، واستدلوا على ذلك بما أجمعت عليه  
أممهم ودولهم من ذم الحرب، والتفاخر ببناء سياستهم على أمتن قواعد السلم.  
وزعموا أن الباعث لهم على ذلك حب الإنسانية، والرغبة في العروج بجميع البشر إلى  
قمة السعادة المدنية.

فإن قيل: فما بالكم تسابقون إلى استدلال الأمم الضعيفة في الشرق،  
وتسخرونها لمنافعكم وتوفير ثروتكم بغير حق؟ قالوا: كلا إنما نريد أن نخرجها من



ظلمات الهمجية والجهل، لتشاركنا فيما نحن فيه من نور الحضارة والعلم. فإن قيل: فما بالنا نراها لم تنل من علومكم إلا بعض القشور، ولم تستفد من مدنيتمكم إلا الفسق والفجور؟ قالوا إنما ذلك لضعف الاستعداد، وما تمكن في نفوس هذه الشعوب من الفساد، على أننا خير لها من حكامها الأولين، بما قمنا به من حفظ الأمن وتوفير أسباب النعيم للعاملين! ذلك شأنهم لا تقام عليهم حجة، إلا ويقابلونها بشبهة تؤيدها القوة، وقد قوضت الحرب المشتعلة نارها في أوروبا هذه الأعوام، جميع ما بنيت عليه هذه الشبهات من المزاعم والأوهام، إذ رأينا فيها أرقى أهل الأرض في الحضارة والعلوم والفلسفة يخربون بيوتهم بأيديهم، ويقوضون صروح مدنيتمهم بمدافعهم، ويستعينون بكل ما ارتقوا إليه من العلوم والفنون والصناعات والحكمة والنظام، لإهلاك الحرث والنسل وتخريب العمران، بمنتهى القسوة والشدة، التي لا تشوبها عاطفة رافة ولا رحمة، ولو كان من بأيديهم أزمة الأمور منهم يؤمنون بالله واليوم الآخر وما فيه من الحساب والجزاء بالحق، لما انتهوا في الطغيان إلى هذا الحد.

نعم إن هذه الشعوب كانت تتقاتل لنصر المذهب أو الدين، في القرون التي كانت تعمل فيها كل شيء باسم الدين، ولكنها لم تصل في التقتيل والتخريب في ذلك الزمان، إلى عشر معشار ما هي عليه الآن، وإن كانوا يسمون هذا العصر عصر النور وتلك العصور بعصور الظلمات، على أن الرؤساء كانوا يتخذون اسم الدين وتأويل نصوصه وسيلة لأهوائهم التي ليست من الدين في شيء، كما يعلم جميع علماء هذا العصر؛ ومن العجائب أن أقسى أهل هذه الحرب وأشدهم تخريباً وتدميراً هم الذين يزعمون أنهم يحاربون لله وأن الله معهم على أعدائهم. وإنما الحرب الدينية الصحيحة حرب الأنبياء والخلفاء الراشدين، ومن على مقربة من سيرتهم من الملوك الصالحين، ولم يكن يستحل في شيء منها ما يستحل الآن من القسوة والتخريب. وقد فصلنا في المنار القول في المقابلة بين هذه الحرب المدنية، وحروب المسلمين الدينية، التي كانت دفاعاً عن النفس، وتقريراً للحق والعدل، والمساواة في الحقوق بين أصناف الخلق، يسيرون فيها على القواعد الشرعية العادلة في الضرورات ككونها تبيح ما ضرره دون ضررها، وكونها تقدر بقدرها، وتراعى فيها الرحمة، لا العدل وحده، وقد شهد بذلك لسلفنا أعلم حكماء الإفرنج بتاريخنا [غوستاف لوبون] فقال كلمة حق حقيقة بأن تكتب بماء الذهب، وهي: «ما عرف التاريخ فاتحاً أعدل ولا أرحم من العرب».

وجملة القول إن شبهات المفتونين بالمدينة المادية قد دحضت بهذه الحرب الساحقة وقويت بها حجة أهل الدين عليهم، بل تنبه بها الشعور الديني في الجم الغفير من الأوروبيين حتى الفرنسيين منهم، بعد أن كانوا قد نبذوه وراء ظهورهم، وآثروا



عليه الشهوات البدنية الحقيرة، حتى ضاقت بهم المعابد التي كانت مهجورة، فلما تفتح أبوابها وقلما يلم بها أحداً إن فتحت. وذلك شأن المسرفين في أمرهم من الناس، لا يتوجهون إلى خالقهم إلا عند الشدة والبأس، ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِداً أَوْ قائماً، فلما كشفنا عنه ضره مَرَّ كأن لم يدعنا إلى ضره، كذلك زين للمسرفين ما كانوا يعملون﴾ [يونس: ١٢].

﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يَكْذِبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بَيَّاتُوا اللَّهَ بِمَجْحَدُونَ ﴿٣٣﴾ وَلَقَدْ كَذَّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَى مَا كُذِّبُوا وَأَوْدُوا حَتَّى أَنَّهُمْ نَصَرْنَا وَلَا مَبْدَلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبِيِّ الْأَمْسَلِينَ ﴿٣٤﴾ وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَاتٍ وَكَوْشَاءَ اللَّهُ لَجَمْعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٣٥﴾﴾

لا ننسى أن هذه السورة نزلت في دعوة مشركي مكة إلى الإسلام ومحاجتهم في التوحيد والنبوة والبعث، وأنها تكثر فيها حكاية أقوالهم في ذلك بلفظ (وقالوا..). وتلقين الرسول ﷺ الحجج بلفظ (قل.. قل..). حتى أن الأمر بالقول تكرر فيها عشرات من المرات. وقد سبق في الآيات التي فسرناها منها قوله تعالى: ﴿وقالوا لولا أنزل عليه ملك﴾... ﴿وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا..﴾ وأمره تعالى بالرد على كل من القولين وإقامة الحجج عليهم في موضوعهما بما فيه بيان فقد بعضهم الاستعداد للإيمان - بعد هذا كله ذكر في هذه الآيات تأثير كفرهم في نفس النبي ﷺ وحزنه مما يقولون في نبوته، وسلاه عن ذلك ببيان سنته سبحانه وتعالى في الرسل مع أقوامهم، وإيثاره من إيمان الجاحدين المعاندين منهم - وقد تكرر هذا المعنى في السور المكية - فقال عز وجل:

﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ﴾ الحزن ألم يلم بالنفس عند فقد محبوب، أو امتناع مرغوب، أو حدوث مكروه، وتجب معالجته بالتسلي والتأسي وإن كان بالحق للحق، كحزن الكاملين على إصرار الكافرين على الكفر، وقد أثبت تعالى لرسوله هذا الحزن إثباتاً مؤكداً بتعلق علمه التنجيبي به في بعض الأحيان، أي عند ما كان يعرض له عليه السلام، وبيان مع ضمير الشأن وباللام، فكلمة «قد» على أصلها للتقليل، وقيل إنها هنا للتكثير، وإنما القلة والكثرة في متعلقات العلم لا العلم نفسه، وقد نهاه تعالى عن هذا النوع من الحزن بقوله في سورة يونس: ﴿ولا يحزنك قولهم إن العزة لله جميعاً أنه هو السميع العليم﴾ [يونس: ٦٥] وفي سورة يس: ﴿فلا يحزنك قولهم إنا نعلم ما يسرون وما يعلنون﴾ [يس: ٧٦] كما نهاه عن الحزن عليهم لعدم إيمانهم في سورة الحجر (١٥: ٨٨) والنحل (١٦: ١٢٧) والنمل (٢٧: ٧٢) وتقدم تفسير الحزن



والمراد بالنهي عنه وأن لغة قريش فيه أن الثلاثي منه يتعدى بنفسه فيقال حزنه الأمر، وتميم تقول أحزنه، ومنها قراءة نافع (لِيُحْزِنَكَ) بضم الياء وكسر الزاي.

والمراد بالقول الذي يحزنه منهم هو ما كانوا يقولونه فيه وفي دعوته ونبوته من تكذيب وطعن وتنفير للعرب، ومنه بالأولى ما حكاه عنهم في الآيات السابقة وسيأتي توضيحه. وروي عن أهل التفسير المأثور أن سبب نزول الآية أقوال خاصة من بعض رؤسائهم المستكبرين تنطبق على قوله في تنمة الآية ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يَكْذِبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِقَائِبَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ أي فإنهم لا يجدونك كاذباً ولا يعتقدون أنك كذبت على الله فيما جئت به - وهم لم يجربوا عليك كذباً على أحد - ولكنهم يجحدون بالآيات الدالة على صدقك بإنكارها بالسنتهم فقط كما جحد قوم فرعون من قبلهم بآيات الله لأخيك موسى ﴿وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً﴾ [النمل: ١٤].

فالجحود كما قال الراغب: نفي ما في القلب إثباته وإثبات ما في القلب نفيه. يقال جحد جحوداً وجحداً. اهـ وعبارة اللسان الجحد والجحود ضد الإقرار كالإنكار. ثم نقل قول الجوهرى فيه أنه الإنكار مع العلم. ويتعدى بنفسه وبالباء فيقال جحده وجحد به.

قال الحافظ ابن كثير في تفسيره:

«يقول تعالى مسلماً لنبيه ﷺ في تكذيب قومه له ومخالفتهم إياه ﴿قد نعلم إنه ليحزنك الذي يقولون﴾ أي قد أحطنا علماً بتكذيبهم لك وحزنك وتأسفك عليهم كقوله: ﴿فلا تذهب نفسك عليهم حسرات﴾ [فاطر: ٨] كما قال تعالى في الآية الأخرى ﴿لعلك باخع نفسك أن لا يكونوا مؤمنين﴾ [الشعراء: ٣] ﴿فلعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفاً﴾ [الكهف: ٦] وقوله: ﴿فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون﴾ [الأنعام: ٣٣] أي لا يتهمونك بالكذب في نفس الأمر ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون، أي ولكنهم يعاندون الحق ويدفعونه بصدورهم كما قال سفيان الثوري عن أبي إسحاق عن ناجية بن كعب عن علي قال: قال أبو جهل للنبي ﷺ: إنا لا نكذبك ولكن نكذب بما جئت به. فأنزل الله: ﴿فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون﴾ ورواه الحاكم من طريق إسرائيل عن أبي إسحاق، ثم قال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

وقال ابن أبي حاتم: حدثنا محمد بن الوزير الواسطي بمكة، حدثنا بشر بن المبشر الواسطي عن سلام بن مسكين عن أبي يزيد المدني أن النبي ﷺ لقي أبا جهل فصافحه فقال له رجل ألا أراك تصافح هذا الصابىء؟ فقال: والله إنني لأعلم إنه لنبي ولكن متى كنا لبني عبد مناف تبعاً؟ وتلا أبو يزيد ﴿فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين



بآيات الله يجحدون ﴿٣٣﴾ وقال أبو صالح وقتادة: يعلمون أنك رسول الله ويجحدون.

وذكر محمد بن إسحاق عن الزهري في قصة أبي جهل حين جاء يستمع قراءة النبي ﷺ من الليل هو وأبو سفيان صخر بن حرب والأخنس بن شريق ولا يشعر أحد منهم بالآخر: فاستمعوها إلى الصباح، فلما هجم الصبح تفرقوا فجمعتهم الطريق، فقال كل منهم للآخر ما جاء به، ثم تعاهدوا أن لا يعودوا لما يخافون من علم شبان قريش بهم لئلا يفتنوا بمجيئهم، فلما كانت الليلة الثانية جاء كل منهم ظناً أن صاحبيه لا يجيآن لما سبق من العهود، فلما أصبحوا جمعتهم الطريق فتلاوموا ثم تعاهدوا أن لا يعودوا، فلما كانت الليلة الثالثة جاءوا أيضاً فلما أصبحوا تعاهدوا أن لا يعودوا لمثلها ثم تفرقوا، فلما أصبح الأخنس بن شريق أخذ عصاه ثم خرج حتى أتى أبا سفيان بن حرب في بيته فقال: أخبرني يا أبا حنظلة عن رأيك فيما سمعت من محمد؟ قال: يا أبا ثعلبة! والله لقد سمعت أشياء أعرفها وأعرف ما يراد بها، وسمعت أشياء ما عرفت معناها ولا ما يراد بها. قال الأخنس: وأنا والذي حلفت به. ثم خرج من عنده حتى أتى أبا جهل فدخل عليه بيته فقال يا أبا الحكم ما رأيك فيما سمعت من محمد؟ قال ماذا سمعت؟ قال: تنازعنا نحن وبنو عبد مناف الشرف، أطعموا فأطعمنا، وحملوا فحملنا<sup>(١)</sup>، وأعطوا فأعطينا، حتى إذا تجاثينا على الركب وكنا كفرسي رهان قالوا منا نبي يأتيه الوحي من السماء، فمتى ندرك هذه؟ والله لا نؤمن به أبداً ولا نصدقه. قال: فقام عنه الأخنس وتركه.

«وروى ابن جرير من طريق أسباط عن السدي في قوله: ﴿قد نعلم إنه ليحزنك الذي يقولون فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون﴾ لما كان يوم بدر قال الأخنس بن شريق لبني زهرة: يا بني زهرة إن محمداً ابن أختكم فأنتم أحق من ذب عن ابن أخته فإنه إن كان نبياً لم تقاتلونه اليوم؟ وإن كان كاذباً فأنتم أحق من كف عن ابن أخته، قفوا ههنا حتى ألقى أبا الحكم فإن غلب محمد رجعتم سالمين، وإن غلب محمد فإن قومكم لا يصنعون بكم شيئاً، فيومئذ سمي الأخنس وكان اسمه أبي، فالتقى الأخنس وأبو جهل فخلا الأخنس بأبي جهل فقال: يا أبا الحكم أخبرني عن محمد أصادق هو أم كاذب فإنه ليس ههنا من قريش غيري وغيرك يستمع كلامنا؟ فقال أبو جهل: ويحك والله أن محمداً لصادق وما كذب محمد قط، ولكن إذا ذهبت بنو قصي باللواء والسقاية والحجابه والنبوة فماذا يكون لسائر قريش؟ فذلك قوله: ﴿فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون﴾ فآيات الله محمد ﷺ اهـ. وما ذكر سبباً لنزول الآية يصح أن يكون سبباً لنزولها في ضمن السورة ولا يصح نص في

(١) الحمل هنا إعطاء الناس ما يركبونه.



نزولها منفردة، وإلا فهو من قبيل التفسير كخبر الأحنس مع أبي جهل يوم بدر، وذلك بعد الهجرة قطعاً والسورة مكية قطعاً ولم يستثن أحد هذه الآية فيما استثنى.

ونقول إن في (يكذبونك) قراءتين - قراءة نافع والكسائي بضم الياء وتخفيف الذال من أكذبه أي وجده كاذباً أو نسبه إلى رواية الكذب بأن قال إن ما جاء به كذب وإن لم يكن هو الذي افتراه بأن كان ناقلاً له مصداقاً به. وقراءة الجمهور بتشديد الذال من التكذيب وهو الرمي بالكذب بمعنى إنشائه وابتدائه وبمعنى نقله وروايته. وبهذا نجمع بين قول من قال إن الصيغتين بمعنى واحد ومن قال إن معناهما مختلف. قال ثعلب: أكذبه وكذبه بمعنى، وقد يكون «أكذبه» بمعنى بين كذبه أو حمله على الكذب وبمعنى وجده كاذباً، اهـ قال في اللسان: وكان الكسائي يحتج لهذه القراءة (أي قراءته) بأن العرب تقول كذبت الرجل إذا نسبته إلى الكذب، وأكذبتة إذا أخبرت أن الذي يحدث به كذب، قال ابن الأنباري ويمكن أن تكون «فإنهم لا يكذبونك» على معنى لا يجدونك كاذباً عند البحث والتدبر والتفتيش اهـ. فعلم من هذه النقول أن الإكذاب يشترك مع التكذيب في معنى رواية الكذب، وينفرد التكذيب بمعنى الرمي بافتراء الكذب إما مخاطبة كأن يقول له كذبت فيما قلت، وإما بإسناده إليه في غيبته كأن يقول كذب فلان وافتري، وينفرد الإكذاب بمعنى وجدان المحدث كاذباً فيما قاله بمعنى أن خبره غير مطابق للواقع، لا بمعنى أنه افتراه، وبمعنى الإخبار بذلك أي بعدم مطابقة الخبر للواقع.

فعلى هذا يكون المراد من مجموع القراءتين أن أولئك الكفار لا ينسبون النبي ﷺ إلى افتراء الكذب ولا يجدونه كاذباً في خبر يخبر به بأن يتبين أنه غير مطابق للواقع، لأن جميع ما يخبر به من أمر المستقبل كنصر الله تعالى له وإظهار دينه وخذل أعدائه وقهرهم سيكون كما أخبر، وكذلك كان. وإنما يدعون إن ما جاء به أخبار الغيب - وأهمها البعث والجزاء - كذب غير مطابق للواقع. ولا يقتضي ذلك أن يكون هو الذي افتراه، فإن التكذيب قد يكون للكلام دون المتكلم الناقل، ولكن هذا النفي يصدق على بعض المشركين لا على جميعهم كما يأتي.

وذكر الرازي في نفي التكذيب والإكذاب مع إثبات الجحود أربعة أوجه ١ - إنهم ما كانوا يكذبونه ﷺ في السر ولكنهم كانوا يكذبونه في العلانية ويجحدون القرآن والنبوة ٢ - إنهم لا يقولون له: إنك كذاب لأنهم جربوه الدهر الطويل فلم يكذب فيه قط، ولكنهم جحدوا صحة النبوة والرسالة واعتقدوا أنه تخيل أنه نبي وصدق ما تخيله فدعا إليه ٣ - إنهم لما أصروا على التكذيب مع ظهور المعجزات القاهرة على وفق دعواه كان تكذيبهم تكذيباً لآيات الله المؤيدة له أو تكذيباً له سبحانه وتعالى قال: فالله تعالى قال له إن القوم ما كذبوك ولكن كذبوني: أي على معنى أن تكذيب الرسول



كتكذيب المرسل المصدق له بتأييده. وذكر أنه على حد ﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله﴾ [الفتح: ١٠] ومثله ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾ [الأنفال: ١٧] ٤ - قال وهو كلام خطر بالبال - إن المراد إنهم لا يخصوصونك بهذا التكذيب بل ينكرون دلالة المعجزة على الصدق مطلقاً ويقولون في كل معجزة إنها سحر «فكان التقدير إنهم لا يكذبونك على التعيين ولكن يكذبون جميع الأنبياء والرسل» اهـ ملخصاً بالمعنى غالباً وفيه قصور. وسكت عن أقوال أخرى قديمة (منها) قول بعضهم فإنهم لا يكذبونك فيما وافق كتبهم وإن كذبوك في غيره، وهو أضعف ما قيل لأن الكلام في مشركي مكة ولا كتب عندهم، ومنها قول بعضهم فإنهم لا يتفقون على تكذيبك ولكن يكذبك الظالمون منهم الذين يجحدون بآيات الله (ومنها) أن المعنى فإنهم لا يعتقدون كذبك ولا يتهمونك به ولكنهم يجحدون بالآيات لظلمهم لأنفسهم وهذا أقواها كما ترى.

تقدم أن المختار عندنا هو أن المراد هنا بما يحزنه ﷺ من قولهم ما تقدم في أوائل السورة في قوله تعالى حكاية عنهم ﴿وقالوا لولا أنزل عليه ملك﴾ [الأنعام: ٨] وما في معناه. ويوضحه ما روي في موضوع الآية ونزولها - وهو المتبادر من النظم الكريم - فالكلام إذاً في طائفة الجاحدين كبراً وعناداً كأبي جهل والأخنس وأضرابهما، وهؤلاء لم يكونوا يعتقدون كذب النبي ﷺ ولا يمكن أن يجدوه كاذباً في خبر يخبرهم به في المستقبل كما أنهم لم يجدوه كاذباً في يوم من أيامه الماضية، بل عصمته من الكذب في المستقبل أظهر وأولى، ولكنهم لظلمهم أنفسهم بالكبر والاستعلاء يجحدون بآيات الله الدالة على نبوته ورسالته بمثل زعمهم أن القرآن نفسه سحر يؤثر، وهم لم يكونوا يعتقدون ذلك وإنما يريدون به صد العرب عنه. وأما إذا جعلت الآية عامة وأريد بما يحزنه ﷺ ما كان يقوله المشركون من ضروب الأقوال في إنكار التوحيد والبعث والنبوة وسائر مسائل الدين، ففي هذه الحالة يظهر اتجاه غير واحد من تلك الأقوال المنقولة بصدق بعضها على أناس وبعضها على آخرين، فإن نفي التكذيب إنما يصدق على بعضهم كالجاحدين المعاندين دون جمهور الضالين الجاهلين، وإنما كان الجحود من الرؤساء المستكبرين ظلماً وعناداً على علم، ومن المقلدين جهلاً واحتقاراً منهم لأنفسهم بترك النظر، وغلوا في ثقتهم بكبرائهم وآبائهم. ولا شك في أن بعض المشركين كان يكذب النبي ﷺ تكذيب الافتراء عن اعتقاد أو غير اعتقاد، قال تعالى في سورة الفرقان: ﴿وقالوا إن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون﴾ [الفرقان: ٤] إلى قوله: ﴿أصيلاً﴾ ولم تكن كل العرب تعرف من سيرته وصدقه ﷺ ما كان يعرفه معاشروه من قريش. وسيأتي التصريح بتكذيبهم إياه في جمل شرطية من هذه السورة وغيرها كالشواهد التي تراها في تفسير الآية التالية:



﴿وَلَقَدْ كَذَّبْتَ رَسُولٌ مِّن قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَىٰ مَا كَذَّبُوا وَآوَدُوا﴾ أكد الله تعالى لرسوله ﷺ بصيغة القسم أن الرسل الذين أرسلوا قبله قد كذبتهم أقوامهم فصبروا على تكذيبهم وإيذائهم لهم إلى أن نصرهم الله تعالى عليهم، أي فإن كذبت فلك أسوة بمن قبلك فلست بدعاً من الرسل، وقد صرح بالشرطية في آيات أخرى كقوله تعالى في سورة الحج: ﴿وإن يكذبوك فقد كذبت قبلهم قوم نوح﴾ [الحج: ٤٠] الخ وقوله في سورة فاطر: ﴿وإن يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك﴾ [فاطر: ٢٤] الخ ﴿فإن يكذبوك فقد كذبك الذين من قبلهم﴾ [فاطر: ٥] الخ والآية تسلية للرسول ﷺ بعد تسلية، وإرشاد له إلى سنته تعالى في الرسل والأمم أو هي تذكير بهذه السنة، وما تتضمنه من حسن الأسوة، إذ لم تكن هذه الآية أول ما نزل في هذا المعنى، وقد صرح بوجوب هذا الصبر عليه تأسياً في قوله: ﴿فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل﴾ [الأحقاف: ٣٥] واستقلالاً في آيات كثيرة منها ما نزل قبل هذه السورة كقوله تعالى في سورة المزمل: ﴿واصبر على ما يقولون واهجرهم هجرًا جميلاً﴾ [المزمل: ١٠] وقد ثبت بالتجارب أن التأسى يهون المصائب ويفيد شيئاً من السلوة. قالت الخنساء:

ولولا كثرة الباكين حولي      على إخوانهم لقتلت نفسي<sup>(١)</sup>  
وما يبكون مثل أخي ولكن      أهزي النفس عنه بالتأسي

ولولا أن مقتضى الطبع البشري التأثر بالتأسي لما ظهرت حكمة تكرار التسلية بأمثال هذه الآية، فإن النبي ﷺ كان يتلو القرآن في الصلاة ولا سيما صلاة الليل فربما يقرأ السورة ولا يعود إليها إلا بعد أيام يفرغ فيها من قراءة ما نزل من سائر السور، فاحتاج إلى تكرار تسليته وأمره بالصبر المرة بعد المرة لأن الحزن والأسف اللذين كانا يعرضان له ﷺ من شأنهما أن يتكررا بتكرر سببهما ويتذكره حتى عند تلاوة الآيات الواردة في بيان حال الكفار ومحاجتهم وإنذارهم.

و «ما» في قوله تعالى: (على ما كذبوا) مصدرية (وأودوا) عطف على (كذبوا) أي فصبروا على تكذيب أقوامهم لهم وإيذائهم إياهم. والإيذاء فعل الأذى وهو ما يؤلم النفس أو البدن من قول أو فعل<sup>(٢)</sup>. وقد أودى الرسول ﷺ بضروب من الإيذاء

(١) البيتان من الوافر، والبيت الثاني بلا نسبة في المخصص ٢٢.

(٢) قال الراغب: الأذى ما يصل إلى الحيوان من الضرر إما في نفسه أو جسمه أو تبعاته دنيوياً كان أو أخروياً. يقال أذى بالشيء (كرض) أذى. وتأذى. والاسم الأذية والأذاة، وأذى الرجل فعل الأذى. وأذى غيره. كل هذا منصوب لا نزاع فيه. وجعل الصحاح الأذى والأذاة والأذية مصادر لأذى ولم يذكر الإيذاء الذي هو المصدر القياسي لأذى فنقل عبارته الفيروزآبادي في قاموسه وزاد «ولا تقل إيذاء» على كونه قال قبيل ذلك: والأذى كغني الشديد التأذي ويخفف والشديد الإيذاء، ضد. اهـ وذكر في اللسان مثل عبارة الجوهرى ثم قال: قال ابن بري صوابه أذى إيذاء، فأما أذى فمصدر أذى وكذلك =



كما أودى الرسل قبله - آذاه المشركون في مكة بأقوالهم وأفعالهم، واليهود والمنافقون في المدينة بقدر استطاعتهم.

وقوله تعالى: ﴿حَقَّ أَنْتَهُمْ نَصْرًا﴾ غاية للصبر أي صبروا على التكذيب وما قارنه من الإيذاء إلى أن جاءهم نصرنا العظيم بالانتقام من أقوامهم، وإنجاننا إياهم هم ومن آمن معهم من أذاهم وكيدهم، وفيه بشارة للرسول مؤكدة للتسلية بأنه سينصره على المكذبين الظالمين من قومه، وعلى كل من يكذبه ويؤذيه من أمة البعثة، وإيماء إلى حسن عاقبة الصبر، فمن كان أصبر كان أجدر بالنصر، إذا تساوت بين الخصمين سائر أسباب الغلب والقهر. وإضافة النصر إلى ضمير العظمة العائد على العزيز القدير تشعر بعظمة شأنه، وتشير إلى كونه من الآيات المؤيدة لرسوله.

﴿وَلَا مَبْدَلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾ في وعده ووعيده التي منها وعده للرسول بالنصر، وتوعده لأعدائهم بالغلب والخذلان، ولا في غير ذلك من الشرائع والسنن التي اقتضتها الحكمة. والمراد من هذه الكلمات هنا قوله في سورة الصافات: ﴿ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين \* إنهم لهم المنصورون \* وإن جندنا لهم الغالبون﴾ [الصافات: ١٧١ - ١٧٣] اقرأ الآيات إلى آخر السورة، فنفي جنس المبدل لكلمات الله مثبت لكلمته في نصر المرسلين بالدليل - أي أن ذلك النصر قد سبقت به كلمة الله، وكلمات الله لا يمكن أن يبدلها مبدل، فنصر الرسل حتم لا بد منه. وكلمات الله جنس يشمل كلمات الأخبار وإنشاء الأحكام. كما سيأتي في تفسير ﴿وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته﴾ [الأنعام: ١١٥] من هذه السورة. وإضافة الكلمات هنا إلى الاسم الأجل الأعظم تشعر بعلة القطع بأنه لا مبدل لها، لأن المبدل لكلمات غيره لا بد أن تكون قدرته فوق قدرته. وسلطانه أعلى من سلطانه. والتبديل عبارة عن جعل شيء بدلاً من شيء آخر.

وتبديل الأقوال والكلمات نوعان - تبديل ذاتها بجعل قول مكان قول وكلمة مكان كلمة. ومنه ﴿فبدل الذين ظلموا قولاً غير الذي قيل لهم﴾ [البقرة: ٥٩] وتبديل مدلوها ومضمونها كمنع نفوذ الوعد بالوعد أو وقوعه على خلاف القول الذي سبق. والمتكلمون الذين يجوزون إخلاف الوعيد يقولون إن الله أن يبدل ما شاء من كلماته، وإنما يستحيل ذلك على غيره، وتبديله إياها لا يشملها النفي في الآية. فإن قيل لهم: قد يشملها ما هو أعم منه في المعنى كقوله تعالى في سورة ق: ﴿ما يُبدل القول لدي﴾ [ق: ٢٩] - قالوا إن

= آذاه وأذية. وذكر شارح القاموس عبارة ابن بري وتعقب غيره من العلماء والمفسرين للقاموس في نهيهم إن الإيذاء مسموع مقيس ثم ذكر أن شيخه قال إنه لم يجد كلمة الإيذاء في كلام العرب بعد استقراء نظمهم ونثرهم. ولكن المثبت مقدم والاستقراء غير مسلم.



النصوص الواردة في العفو تخصص العام من نصوص الوعيد، أو: لا نسلم أن العفو عن بعض المذنبين من قبيل التبديل، وسيأتي بسط هذا البحث في موضع آخر.

﴿وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبِيِّ الرُّسُلِ﴾ هذا تقرير وتأكيد لما قبله أي ولقد جاءك بعض نبي المرسلين في ذلك، أو ولقد جاءك ما ذكر - أو ذلك الذي أشير إليه - من خبر التكذيب والصبر والنصر، من نبي المرسلين الذي قصصناه عليك من قبل، والنبي الخبير أو ذو الشأن من الأخبار لا كل خبر. وقد روي أن الأنعام نزلت بعد الشعراء والنمل والقصص وهود والحجر المشتملة على نبي المرسلين بالتفصيل. وكلمة نبي رسمت في المصحف الإمام بياء هكذا (نبي) والياء كرسي للهمزة المحذوفة كالنقط، فينطق بالهمزة دونها كما ترسم في وسط الكلمة في مثل نبئهم.

ومن العبرة في الآية أن الله تعالى وعد المؤمنين ما وعد المسلمين من النصر فقال: ﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا يَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ﴾ [غافر: ٥١] وقال: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ رُسُلًا إِلَى قَوْمِهِمْ فَجَاؤُوهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَاَنْتَقَمْنَا مِنَ الَّذِينَ أَجْرَمُوا وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الروم: ٤٥] وهي نص في تعليل النصر بالإيمان. ولكننا نرى كثيراً من الذين يدعون الإيمان في هذه القرون الأخيرة غير منصورين، فلا بد أن يكونوا في دعوى الإيمان غير صادقين، أو يكونوا ظالمين غير مظلومين، ولأهوائهم لا لله ناصرين، ولسنته في أسباب النصر غير متبعين؛ وإن الله لا يخلف وعده، ولا يبطل سنته، وإنما ينصر المؤمن الصادق، وهو من يقصد نصر الله وإعلاء كلمته، ويتحرى الحق والعدل في حربه، لا الظالم الباغي على ذي الحق والعدل من خلقه، يدل على ذلك أول ما نزل في شرع القتال من سورة الحج ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا﴾ [الحج: ٣٧] - إلى قوله - ﴿وَلِيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾.

فأما الرسل الذين نصرهم الله تعالى ومن معهم فقد كانوا كلهم مظلومين، وبالحق والعدل معتصمين، والله ناصرين. وقد اشترط مثل ذلك في نصر سائر المؤمنين في سورة القتال ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾ [محمد: ٨] والإيمان سبب حقيقي من أسباب النصر المعنوية يكون مرجحاً بين من تساوت أسبابهم الأخرى، فليس النصر به من خوارق العادات. وأما تأييد الله تعالى للرسل بإهلاك أقوامهم المعاندين فهو أمر آخر زائد على تأثير الإيمان في الثبات والصبر، والاتكال على الله تعالى عند اشتداد البأس، وعروض أسباب اليأس، ومن كان حظه من صفات الإيمان ولوازمه أكبر، كان إلى نيل النصر أقرب، إذا كان مساوياً لخصمه في سائر أسباب القتال، ولا سيما حسن النظام وجودة السلاح، وقد سبق لنا كلام في هذه المسألة في مواضع من التفسير وغيره (راجع كلمة «نصر» من فهارس أجزاء التفسير ومجلدات المنار).



﴿وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلْمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَاتٍ﴾ مما اقترحوه عليك من الآيات ليؤمنوا فافعل أو فأتهم بها. يقال كبر على فلان الأمر أي عظم عنده وشق عليه وقعه. والإعراض التولي والانصراف عن الشيء رغبة عنه أو احتقاراً له، وهو من إبداء المرء عرضه عند توليه عن الشيء واستدباره له، واستطعت الشيء: صار في طوعك منقاداً لك باستيفاء الأسباب التي تمكنك من فعله، والابتغاء طلب ما في طلبه كلفة ومشقة أو تجاوز للمعتاد أو للاعتدال، أو طلب غايات الأمور وأعاليتها، لأنه افتعال من البغي وهو تجاوز الحد في الطلب أو الحق. ويكون في الخير كابتغاء رضوان الله وهو غاية الكمال، وفي الشر كابتغاء الفتنة وهو غاية الضلال؛ والنفق السَّرْب في الأرض، وهو حفرة نافذة لها مدخل ومخرج، كنافقاء اليربوع وهو جحره يجعل له منافذ يهرب من بعضها إذا دخل عليه من غيره ما يخافه، والسلم المرقاة مشتق من السلامة، قال الزجاج لأنه الذي يسلمك إلى مصعدك. وتذكيره أفصح من تأنيثه وإنما يؤنث بمعنى الآلة. وأتى بكان فعلاً للشرط ليبقى الشرط على الماضي ولا ينقلب مستقبلاً كما قالوا، فإن «إن» لا تقلب «كان» مستقبلاً لقوة دلالة على الماضي. والنحوي يأول مثل هذا التركيب بنحو: وإن تبين وظهر أنه كبر عليك إعراضهم. وجواب الشرط محذوف للعلم به تقديره فافعل كما تقدم.

تقدم في أوائل السورة أنهم كانوا يقترحون الآيات على النبي ﷺ وكأنه كان يتمنى لو آتاه الله بعض ما طلبوا حرصاً على هدايتهم، وأسفاً وحزناً على إصرارهم على غوايتهم، وتألماً من كفرهم وأذيتهم، ولكن الله تعالى يعلم أن أولئك المقترحين الجاحدين لا يؤمنون، وإن رأوا من الآيات ما يطلبون وفوق ما يطلبون، كما تقدم شرحه في تفسير أوائل السورة (راجع تفسير الآية السابعة وما بعدها) وقد أراد تعالى أن يؤكد لرسوله ما يجب من الصبر على تكذيب المشركين وأذاهم الدال عليه ما قبله، وأن يريح قلبه الرؤوف الرحيم من إجابتهم إلى ما اقترحوا من الآيات لما تقدم من حكمة ذلك، فقال له: وإن كان شأنك معهم أنه كبر عليك إعراضهم عن الإيمان وعن الآيات القرآنية والعقلية الدالة عليه - ومنها ما سبق في هذه السورة - وظننت أن إتيانهم بآية مما اقترحوا يدحض حججتهم، ويكشف شبهتهم، فيعتصمون بعروة الإيمان، عن بينة ملزمة وبرهان، - فإن استطعت أن تبغني لنفسك نفقاً كائناً في الأرض - أو معناه تطلبه في الأرض - فتذهب في أعماقها، أو سلماً في جوف السماء ترقى عليه إلى ما فوقها، فتأتيهم بآية مما اقترحوه عليك منهما، فأت بما يدخل في طوع قدرتك من ذلك، كتفجير ينبوع لهم من الأرض، أو تنزيل كتاب تحمله لهم من السماء وقد كانوا طلبوا أحد النوعين كما حكاها الله تعالى عنهم بقوله في سورة الإسراء: ﴿وقالوا لن



نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً - إلى قوله - أو ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتاباً نقرؤه ﴿ [الإسراء: ٩٠] وقد أمره الله تعالى أن يجيب عن ذلك بقوله عقب هذا: ﴿قل سبحان ربي! هل كنت إلا بشراً رسولاً؟﴾ أي وليس ذلك في قدرة البشر وإن كان رسولاً، لأن الرسالة لا تخرج الرسول عن طور البشر في صفاتهم البشرية كالقدرة والاستطاعة، فهم لا يستطيعون إيجاد شيء مما يعجز عنه البشر ولا يقدر عليه غير الخالق تعالى. والمراد من هذه الآية أنك لا تستطيع أيها الرسول الإتيان بشيء من تلك الآيات، ولا ابتغاء السبل إليها في الأرض ولا في السماء، ولا اقتضت مشيئة ربك أن يؤتيك ذلك لعلمه بأنه لا يكون سبباً لما تحب من هدايتهم، ولأن من سنته أن يترتب على الجحود بعده إنزال العذاب عليهم، - وتقدم بيان هذا في تفسير الآيتين السابعة والثامنة من هذه السورة -.

﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ أي ولو شاء الله تعالى جمعهم على ما جئت به من الهدى لجمعهم عليه بجعل الإيمان ضرورياً لهم كالملائكة، أو بخلقهم على استعداد واحد للخير والحق فقط، لا متفاوتي الاستعداد مختلفي الاختيار، باختلاف العلوم والأفكار والأخلاق والعادات، كما اقتضته حكمته في خلق الناس، ولكنه شاء أن يخلق البشر على ما هم عليه من الاختلاف والتفاوت في الاستعداد، وما يترتب عليه من اختلاف أسباب الاختيار؛ - فإذا عرفت سنته هذه في خلق هذا النوع، وأنه لا تبديل لخلق الله، فلا تكونن من القوم الجاهلين بسنن الله تعالى في خلقه، الذين يتمنون ما يرونه حسناً ونافعاً، وإن كان حصوله ممتنعاً، لكونه مخالفاً لتلك السنن التي اقضتها الحكمة الإلهية.

فالجهل هنا ضد العلم لا ضد الحلم، وليس كل جهل بهذا المعنى عيباً، لأن المخلوق لا يحيط بكل شيء علماً، وإنما يذم الإنسان بجهل ما يجب عليه، ثم يجهل ما ينبغي له ويعد كمالاً في حقه، إذا لم يكن معذوراً في جهله. قال تعالى في الفقراء المتعطفين: ﴿يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف﴾ [البقرة: ٢٧٣] فوصف الجاهل هنا غير ذم، وكان عدم علم خاتم الرسل بالكتابة من أركان آياته، وعدم علمه بالشعر من أدلة الوحي وبياناته، وكل ما يتوقف علمه على الوحي الإلهي لا يكون جهل الرسول إياه قبل نزوله عليه عيباً يذم به، إذ لا يذم الإنسان إلا بما يقصر في تحصيله وكسبه. وقد أمر الله تعالى رسوله بأن يسأله زيادة العلم، وكان يزيده كل يوم علماً وكمالاً بتنزيل القرآن وبفهمه، وبغير ذلك من العلم والحكمة، ولا يقتضي ذلك الذم قبل هذه الزيادة، وإنما الذي يذم مطلقاً هو الجهل المرادف للسفه وهو ضد الحلم.

ويشبه ما هنا قوله تعالى لنوح حين طلب نجاته ابنه الكافر بناء على أنه من أهله الذين وعده الله بإنجائهم معه ﴿يا نوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح فلا



تسألن ما ليس لك به علم إني أعظك أن تكون من الجاهلين ﴿ [هود: ٤٦] أي بإدخال ولدك الكافر في عموم أهلك المؤمنين، وإنما اقترن النهي هنا بالوعظ لأن عاطفة الرحمة الوالدية حملته على سؤال ما ليس له به علم اعتماداً على استنباط اجتهادي غير صحيح، ورحمة خاتم الرسل ﷺ كانت أعم وأشمل، وغاية ما تشير إليه الآية أنه تمنى ولكنه لم يسأل، ولو سأل لسأل آية يهتدي بها الضال من قومه، لا نجاة الكافر من أهله، فاكتفي في إرشاده بالنهي، وحسن في إرشاد نوح التصريح بالوعظ.

﴿ إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتُ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴿٣٦﴾ وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٧﴾ ﴾

بين لنا تعالى في الآية السابقة أنه لو شاء لجمع الناس على الهدى ولكنه لم يشأ أن يجعل البشر مفطورين على ذلك، ولا أن يلجئهم إليه إلجاء بالآيات القاسرة، بل اقتضت حكمته ومضت سنته في البشر بأن يكونوا متفاوتين في الاستعداد، عاملين بالاختيار، فمنهم من يختار الهدى على الضلال، ومنهم من يستحب العمى على الهدى، ثم بين لنا في هاتين الآيتين أن الأولين هم الذين ينظرون في الآيات، ويعقلون ما يسمعون من البيئات، وأن الآخرين لا يسمعون ولا ينظرون حتى كأنهم من الأموات، فقال عز وجل.

﴿ إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ ﴾ يُقال أجاب الدعوة إذا أتى ما دعي إليه من قول أو عمل، وأجاب الداعي إذا لباه وقام بما دعاه إليه؛ ويُقال: استجاب له وهو في القرآن كثير، واستجاب دعاءه، وكذا استجابه، نعرف منه قول كعب بن مرثد الغنوي في رثاء أخيه:

وداع دعا يا من يجيب إلى النداء فلم يستجبه عند ذاك مجيب<sup>(١)</sup>

قالوا إن الاستجابة بمعنى الإجابة ولذلك قال فلم يستجبه مجيب. وقال الراغب والاستجابة قيل هي الإجابة، وحيقتها هي التحري للجواب والتهيؤ له لكن عبر به عن الإجابة لقلة انفكاكها منها. اهـ. وهذا من دقائق تحديده للمعاني رحمه الله تعالى ولكنه لم يحط به، وحيقة الجواب والإجابة كما يؤخذ من قوله - قطع الصوت أو الشخص الجوب أو الجوبة وهي المسافة بين البيوت أو الحفرة ووصوله إلى الداعي، أي وصول ما سأله إليه بالفعل، وأما الاستجابة فهي: التهيؤ للجواب أو للإجابة، أي المستلزم للشروع والمضي فيها عند الإمكان وغايته الإجابة التامة عند عدم المانع. فالسين والتاء على معناهما.

(١) البيت من الطويل، وهو لكعب بن سعد الغنوي في الأصمعيات ص ٩٦، ولسان العرب (جوب)، والتنبيه والإيضاح ٥٥/١، وجمهرة أشعار العرب ص ٧٠٥، وتاج العروس (جوب)، ولا نسبة في تهذيب اللغة ٢١٩/١١.



ومن دقق النظر في استعمال الصيغتين في القرآن الحكيم يظهر له أن أفعال الإجابة كلها قد ذكرت في المواضع المفيدة لحصول السؤال كله بالفعل حقيقة أو ادعاء دفعة واحدة. ومنه الإجابة بالقول مثل نعم ولبيك ولك ذلك. وأن الاستجابة قد ذكرت في المواضع المفيدة لحصول السؤال بالقوة أو التهيؤ والاستعداد له - ومنه قوله تعالى: ﴿الذين استجابوا لله وللرسول من بعد ما أصابهم القرح﴾ [آل عمران: ١٧٢] فهو قد نزل في تهيؤ المؤمنين للقتال في حمراء الأسد بعد أحد - أو بالفعل التدريجي، كاستجابة دعوة الدين التي تبدأ بالقبول والشهادتين ثم تكون سائر الأعمال بالتدرج، وشواهد كثيرة. والاستجابة من الله القادر على كل شيء إنما يعبر بها في الأمور التي تقع في المستقبل ويكون الشأن فيها أن تقع بالتدرج كاستجابة الدعاء بالوقاية من النار، وبالمغفرة وتكفير السيئات، وإيتاء ما وعد به المؤمنين في الآخرة، قال تعالى بعد حكاية هذا الدعاء بذلك عن أولي الألباب ﴿فاستجاب لهم ربهم إني إلا أضيع عمل عامل منكم﴾ [آل عمران: ١٩٤] الخ وكاستجابته للمؤمنين في بدر بإمدادهم بالملائكة تشبهم كما في سورة الأنفال (٨/٩ - ١٢) ومن ذلك استجابته لأيوب وذو النون وزكريا عليهم السلام كما في سورة الأنبياء (٢١/٨٢ - ٨٩) كل ذلك مما يقع بالتدرج في الاستقبال.

وأما قوله تعالى لموسى وهارون حين دعوا على فرعون وملئه: ﴿قد أجيبت دعوتكما﴾ [يونس: ٨٩] فهو تبشير لهما بأنه تعالى قد قبلها بالفعل، وهذا من الإجابة القولية جاءت بصيغة الماضي للإيدان يتحقق مضمونها في المستقبل حتى كأنها أجيبت وانتهى أمرها. وهذا المعنى تؤديه مادة الإجابة دون مادة الاستجابة. ولو ذكرت هذه المسألة بصيغة الحكاية لعبر عن إعطائهما ما سألا بلفظ الاستجابة كما قال في شأن كل من أيوب وذو النون وزكريا ﴿فاستجبنا له﴾ فيالله العجب من هذه الدقة والبلاغة في هذا الكلام الإلهي المعجز للبشر حتى في وضع مفرداته في مواضعها، دع بلاغة أساليبه وجملته، وعلومه وحكمه، وما فيه من أخبار الغيب، وغير ذلك من الآيات البيّنات. هذا تحقيق معنى الاستجابة. وقيل إن الفرق بين الإجابة والاستجابة هو أن الاستجابة تدل على القبول، ولا يعرف له أصل منقول ولا معقول.

والسمع والسمع يطلق بمعنى إدراك الصوت، وبمعنى فهم ما يسمع من الكلام، وهو ثمرة السمع - وبمعنى قبول ما يفهم منه والاعتبار به والعمل بموجبه، وهذه ثمرة الثمرة، فهي المرتبة الكاملة العليا من مراتب السمع، فمن سمع ولم يفهم، كان كمن لم يسمع، ومن فهم ولم يعمل، كان كمن لم يفهم، وهذا القول أقرب إلى الحقيقة وأبعد عن قصد المبالغة من قول الشاعر:

خُلِقُوا وَمَا خُلِقُوا الْمَكْرَمَةَ فَكَأَنَّهُمْ خُلِقُوا وَمَا خُلِقُوا



رُزِقُوا وَمَا رَزَقُوا سَمَاحَ يَدٍ فَكَانَهُمْ رَزَقُوا وَمَا رُزِقُوا

ذلك بأن للخلق والرزق ثمرات وغايات غير المكارم وسماح اليد، وأما سماع الكلام فلا فائدة له إلا فهمه، وفهمه لا فائدة له إلا الانتفاع به، ولأجل هذا أطلق القرآن على من لا يستفيدون من سماع الآيات والعلم النافع لفظ الصم ولفظ الموتى في عدة آيات منها قوله فيهما معاً: ﴿إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمَعُ الصَّمَّ الدَّعَاءَ إِذْ لَوْا مُدْبِرِينَ﴾ [النمل: ٨٢] والآية التي نفسرها من هذا القبيل.

فمعنى صدر الآية: إنما يستجيب لك أيها الرسول - أو الله ولسوله - الذين يسمعون كلام الله الداعي إليه بآياته سماع فهم وتدبر فيعقلون الآيات ويذعنون لما عرفوا بها من الحق، لسلامة فطرتهم واستقلال عقولهم، دون الذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون كالمقلدين الجامدين، ودون الذين قالوا سمعنا وعصينا من المستكبرين الجاحدين، فكل أولئك من موتى القلوب والأرواح، الذين هم أبعد عن الانتفاع من موتى الجسوم والأبدان.

﴿وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ أي وموتى القلوب الذين لا يسمعون هذا السماع، يخرجهم الله تعالى من قبورهم ويرسلهم إلى موقف الحساب، ثم ترجعهم الملائكة إليه فينالون ما استحقوه من الجزاء. فأصل البعث في اللغة إثارة الشيء وتوجيهه كما قال الراغب، يقال بعثت البعير أي أثرته من مبركه وسيرته إلى المرعى ونحوه. ويُرجعون مبني للمفعول من الرجوع، ورجع جاء لازماً ومتعدياً، يقال رجع فلان رجوعاً، أي انصرف. ورجعته رجعاً، ومنه ﴿قال رب ارجعون لعلي أعمل صالحاً﴾ [المؤمنون: ٩٩، ١٠٠] وأرجعته لغة هذيل.

فالظاهر مما تقدم أن المراد بالموتى هنا الكفار الراسخون في الكفر، المطبوع على قلوبهم، الميؤوس من سماعهم سماع فهم واعتبار، تتبعه الاستجابة لداعي الإيمان. أي والذين لا ترجى استجابتهم لأنهم كالموتى لا يسمعون السماع النافع يترك أمرهم إلى الله فهو يبعثهم بعد موتهم، ثم يرجعون إليه فيجازيهم على كفرهم وأعمالهم، ولا يضررك أيها الرسول كفرهم، وليس في استطاعتك هدايتهم، فالواجب عليك أن تفوض إلى الله أمرهم. وقيل إن لفظ الموتى على حقيقته وإن الكلام تمثيل وتعريض بالإيماء إلى عدم قدرة الرسول على هدايتهم كما أنه لا يقدر على إحياء الموتى. وهو بعيد وفيه ما لا يخفى من التكلف.

﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ﴾ أي وقال أولئك الظالمون لأنفسهم، الذين يجحدون بآيات ربهم، ويعاندون رسوله إليهم: هلا أنزل عليه - أي الرسول - آية من ربه، من الآيات المخالفة لسنته تعالى في خلقه، مما اقترحنا عليه، وجعلناه شرطاً



لإيماننا به؟ وقيل إن مرادهم آية ملجئة إلى الإيمان، والإلجاء اضطرار لا اختيار، فلا وجه إليه الطلب، ولا يعتد به إن حصل.

﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ أي قل أيها الرسول إن الله تعالى قادر على تنزيل آية مما اقترحوا وإنما ينزلها إذا اقتضت حكمته تنزيلها، لا إذا تعلق شهورتهم بتعجيز الرسول بطلبها؛ فإن إجابة المعاندين إلى الآيات المقترحة لم يكن في أمة من الأمم سبباً للهداية، وقد مضت سنته تعالى في الأقوام، بأن يعاقب المعجزين للرسول بذلك بعذاب الاستئصال، فتنزيل آية مقترحة لا يكون خيراً لهم بل هو شر لهم، ولكن أكثرهم لا يعلمون شيئاً من حكم الله تعالى في أفعاله، ولا من سنته في خلقه، ولا أنك أرسلت رحمة للعالمين، فلا يأتي على يدك سبب استئصال أمتك، بإجابة المعاندين منها إلى ما اقترحوا عليك لإظهار عجزك؛ ولا يعلمون أيضاً أن إجابة اقتراح واحد يؤدي إلى اقتراحات كثيرة لا حد لها، ولا فائدة منها. وقد يعلم أفراد منهم بعض ذلك علماً ناقصاً لا يهدي إلى الاعتبار، ولا يصد صاحبه عن مثل هذا الاقتراح. ومن قال إنهم اقترحوا آية ملجئة يقول: ولكن أكثرهم لا يعلمون أن تنزيلها يزيل الاختيار الذي هو أساس التكليف فلا يبقى لدعوة الرسالة فائدة.

قرأ ابن كثير (ينزل) بالتخفيف من الإنزال. والباقون بالتشديد من التنزيل، الدال بصيغته على التدرج أو التكثير، وقال المفسرون إن معناهما ههنا واحد، والذي نراه هو أن كل صيغة منهما على أصل معناها. وإن الجمع بينهما لبيان أن بعضهم اقترح آية واحدة تنزل دفعة واحدة كنزول ملك من السماء عليهم أو عليه، وهو المشار إليه بقراءة ابن كثير، وبعضهم اقترح عدة آيات منها ما لا يكون إلا بالتدرج، وهي المشار إليها بقراءة الجمهور. ولا ينافي أفراد الآية هنا طلب بعضهم لعدة آيات إذ المراد بها آية مما اقترحوا، وقد صرح بلفظ الجمع في آية العنكبوت الواردة بمعنى هذه الآية وسيأتي نصها قريباً.

هذا وأن بعض الكفار، وبعض الشاكين والمشككين في الإسلام، يقولون لو أن محمداً ﷺ أوتي آية بينة ومعجزة واضحة تدل على نبوته ورسالته لما طلب قومه الآية؛ وأن هذا الجواب بقدره الله على تنزيل الآية ونفي العلم عن أكثرهم، ولا تقوم به الحجة عليهم، المبطله لحقية طلبهم. وإليك الجواب عن هذه الشبهة:

إن الآية الكبرى لخاتم الرسل ﷺ على نبوته هي القرآن، وإنها لآية مشتملة على آيات كثيرة، وقد احتج عليهم به وتحداهم بسورة من مثله فعجزوا، واحتج عليهم أيضاً ببعض ما اشتمل عليه من الآيات كأخبار الغيب. ومما نزل في ذلك قبل سورة الأنعام فاكتفي فيها بالإحالة عليه قوله تعالى في سورة العنكبوت: ﴿وكذلك أنزلنا إليك الكتاب فالذين آتيناهم الكتاب يؤمنون به، ومن هؤلاء من يؤمن به، وما يجحد



بآياتنا إلا الكافرون \* وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك، إذا لارتاب المبطلون \* بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم وما يجحد بآياتنا إلا الظالمون \* وقالوا لولا أنزل عليه آيات من ربه، قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين \* أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم؟ إن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون ﴿العنكبوت: ٤٧ - ٥١﴾.

فالقرآن في جملته آية علمية، وفي تفصيله آيات كثيرة عقلية وكونية، وهي دائمة لا تزول كما زالت الآيات الكونية كعصا موسى مثلاً، عامة لا تختص ببعض من كان في عصر الرسول كما كانت آية موسى الكبرى خاصة بمن رآها في عصره، وهي أدل على الرسالة من الآيات الكونية، لأن موضوع الرسالة علمي فهو علم موحى به غير مكسوب يقصد به هداية الخلق إلى الحق، فظهور أعلى علوم الهداية على لسان أمي كان هو وقومه أبعد الناس عن كل علم بعبارة أعجزت ببلاغتها قومه كما أعجزت غيرهم، على أنه لم يكن من قبل معدوداً من بلغائهم، أدل على كون ذلك موحى به من الله عز وجل من عصا موسى على كون ما جاء به من التوراة موحى به منه تعالى، وهي غير معجزة في نفسها، وقد نشأ من جاء بها في دار ملك أربى على سائر ممالك الأرض بالعلوم والشرائع.

فالآية العلمية القطعية لا يمكن المراء فيها كالمراء في الآية الكونية التي هي أمر غريب غير معتاد يشتهه بكثير من الأمور النادرة التي لها أسباب خفية كالسحر وغيره، ولذلك اختلف علماء المعقول في دلالة المعجزة على النبوة هل هي عقلية أو عادية أو وضعية، وقد جاء في الفصل الثالث عشر من سفر تثنية الاشتراع أن من أتى بآية أو أعجوبة من نبي أو حالم وأمر بعبادة غير الله تعالى لا يسمع له بل يجب قتله لأنه تكلم بالزيغ. فالآيات الكونية إذاً لا تدل على صدق كل من تظهر على يديه، بل تختلف دلالتها باختلاف أحوال من تظهر على أيديهم، وبذلك يقول كثير من المتكلمين.

وأما طلبهم للآية أو الآيات، مع وجود هذه الآيات البينات، فسببه محاولة تعجيز الرسول، لا كونه هو الدليل الذي يروونه موصلاً إلى المدلول، وقد قال تعالى لرسوله في هذه السورة: ﴿ولو نزلنا عليك كتاباً في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين﴾ [الأنعام: ٧] وقال في أول سورة القمر: ﴿وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر﴾ [القمر: ٢] وأكثرهم يقول مثل هذا في كل آية كونية عن اعتقاد، وأما قول بعضهم إن القرآن سحر يؤثر فقد كان عن تضليل وعناد. على أن الله تعالى قد أيد رسوله بآيات أخرى غير الآيات التي اقترحها الجاحدون المعاندون، ازداد بها المؤمنون إيماناً، والجاحدون عناداً وطغياناً. وقد سبق لنا بحث في هذه المسألة من قبل، وسيجيء ما يقتضي العودة إليها بعد.



﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴿٣٨﴾ وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُغُرَ عَلَيْكُمْ فِي الظُّلُمَاتِ مَنْ يَشَاءُ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَنْ يَشَاءُ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٣٩﴾﴾

إن هاتين الآيتين مؤيدتان لما قبلهما ومتممتان له، فإنه بين في الآيات قبلهما أن الظالمين من مشركي مكة جحدوا بآيات الله جحود عناد لا تكذيب وضرب لهم مثل الذين كذبوا الرسل من قبل ولم يهتدوا بما أوتوا من الآيات المقترحة ولا غيرها - بعد هذا بين في هاتين الآيتين أنواعاً من آياته تعالى في أنواع الحيوان، وإن المكذبين بآيات الله لم يهتدوا بها، بل ظلوا في ظلمات جهلهم حتى كأنهم لم يروها ولم يسمعوا بها.

وذكر الرازي في وجه النظم ومناسبة الآية الأولى لما قبلها وجهان: الأول - أنه تعالى بين في الآية الأولى أنه لو كان إنزال سائر المعجزات مصلحة لفعالها ولأظهرها إلا أنه لما لم يكن إظهارها مصلحة للمكلفين لا جرم ما أظهرها. وهذا الجواب إنما يتم إذا ثبت أنه تعالى يراعي مصالح المكلفين ويتفضل عليهم بذلك، فبين أن الأمر كذلك وقرره بأن قال: ﴿وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم﴾ في وصول فضل الله وعنايته ورحمته وإحسانه إليهم، وذلك كالأمر المشاهد المحسوس، فإذا كانت آثار عنايته وأصلته إلى جميع الحيوانات فلو كان في إظهار هذه المعجزات القاهرة مصلحة للمكلفين لفعالها ولأظهرها، ولا تمتنع أن يبخل بها، مع ما ظهر أنه لم يبخل على شيء من الحيوانات بمصالحها ومنافعها، وذلك يدل على أنه تعالى إنما لم يظهر تلك المعجزات لأن إظهارها يخل بمصالح المكلفين، فهذا هو وجه النظم والمناسبة بين هذه الآية وبين ما قبلها والله أعلم (الوجه الثاني في كيفية النظم) قال القاضي إنه تعالى لما قدم ذكر الكفار وبين أنهم يرجعون إلى الله ويحشرون، بين أيضاً بعده بقوله: ﴿وما من دابة...﴾ في أنهم يحشرون. والمقصود بيان أن الحشر والبعث كما هو حاصل في حق الناس فهو أيضاً حاصل في حق البهائم. اهـ بنصه.

والقاري يرى أن الوجه الثاني الذي اعتمده القاضي من كبار مفسري المعتزلة ليس مبنياً على مسألة خاصة بهم. وأما الوجه الأول الذي اعتمده الرازي من كبار مفسري الأشعرية ومتكلميهم فهو مبني على مذهب المعتزلة وفريق من أهل السنة دون الأشعرية في رعاية مصلحة المكلفين في أحكام الباري تعالى وأفعاله المتعلقة بشؤونهم. والإمام الرازي قد أثبت المصلحة هنا وفي مواضع أخرى ولكنه كثيراً ما يردّها أو يرد ما بني عليها. والذي عليه المحققون أن مسألة الصلاح والأصلح ثابتة لا



ريب فيها وأن الخطأ والضلال إنما هو في قولهم أن ذلك واجب عليه سبحانه وتعالى، وليس عندنا نقل صحيح صريح عن المعتزلة في ذلك، ونقل المخالف لا يعتد به كما قال الفقهاء. وإنما يقال في كل ما ثبت له من صفات الكمال وما تتعلق به من الأفعال المطردة أنها واجبة له لا عليه، لأنه سبحانه هو الأعلى فلا يعلو عليه شيء في شيء ومذهب الأشعرية أن مراعاة المصلحة ليست من الكمال الواجب له تعالى ويحتجون على ذلك بأمراض الأطفال والبهائم. وفي هذه الحجة بحث لا محل له هنا. وقد أشار الرازي بقوله: «ويتفضل عليهم بذلك» إلى أن مراعاة المصلحة تفضل لا يجب اطراده. فهو مما يجوز في حقه لا مما يجب في حقه تعالى.

وقال أبو السعود في أول تفسير الآية: كلام مستأنف مسوق لبيان كمال قدرته عز وجل وشمول علمه وسعة تدبيره ليكون كالدليل على أنه تعالى قادر على تنزيل الآية وإنما لا ينزلها محافظة على الحكم البالغة اهـ ونقل الألويسي مثله عن الطبرسي، وقد أخذه أبو السعود من البيضاوي.

﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمٌّ أَمْثَلُكُمْ﴾ (الدابة) ما يدب على الأرض من الحيوان. والدب والدبيب المشي الخفيف - زاد بعضهم - مع تقارب الخطو و (الطائر) كل ذي جناح يسبح في الهواء وجمعه طير، كراكب وركب. (والأمم) جمع أمة وهي الجيل أو الجنس من الأحياء، وهذا أحد معاني اللفظ، وقال الراغب: الأمة كل جماعة يجمعهم أمر ما إما دين واحد أو زمان واحد أو مكان واحد، سواء كان ذلك الأمر الجامع تسخيراً أو اختياراً، وجمعها أمم. اهـ وذكر بعده الآية، وكان ينبغي أن يزيد: أو صفات وأفعال واحدة.

والمعنى أنه لا يوجد نوع ما من أنواع الأحياء التي تدب على الأرض ولا من أنواع الطير التي تسبح في الهواء إلا وهي أمم مماثلة لكم أيها الناس. كما يقول عالم النبات ما من شجرة قامت على ساقها وتشعبت في الهواء أغصانها ولا نجم نبت في هذه الأرض إلا فصائل لها صفات وخواص مشتركة يمتاز بها بعضها عن بعض. فالدابة والطائر هنا مفرد اللفظ مراد به الجنس اللغوي. تقول طائر الحمام وطائر النحل، ودابة الحمير ودابة الأرض، كما تقول شجرة التين وشجرة الزقوم. وناهيك بوصف الدابة بكونها في الأرض ووصف الطائر بكونه يطير بجناحيه. فهو يشعر بذلك. وإن كان في وصف الطائر بما ذكر تنصيص على الحقيقة وسد لطريق المجاز، فقد تجوزوا بالطيران عن السرعة كما قال الحماسي:

قوم إذا الشرُّ أبدى ناجذيه لهم طاروا إليه زرافاتٍ ووحداناً<sup>(١)</sup>

(١) البيت من البسيط، وهو لقريظ بن أنيف العنبري في تاج العروس (طير)، (زرف)، وشرح ديوان =



ولاحتمال التجوز بدون القيد المذكور مناسبة قوية وهي عطف الطائر على الدابة إذ هي من الدب الذي هو المشي الخفيف كما تقدم ويقابله السريع الذي يشبه بالطيران. وذكر بعضهم لوصف الطائر بما ذكر نكتة أخرى وهي تصوير هيئة الطيران الغربية الدالة على قدرة الباري وحكمته لذهن السامع والقارىء، وهو حسن لا ينافي ما تقدم، ولا تزحم بين النكت المتفقة، ولا بين الحكم المؤتلفة، ويرى الكثيرون أنه لا مانع من جعل كلمتي دابة وطائر على أصل معناهما وهو الدلالة في سياق النفي على استغراق الأفراد، وإنما أخبر عنها بالأمم باعتبار الحمل على معنى الجمعية المستفاد من العموم.

وأما السمك فهو أقرب إلى الطير منه إلى الدواب وله أجنحة قد تسمى الزعانف أكثرها صغير ومنها ما هو كبير كجناح الخفاش، وهو يطير في الماء غالباً وعلى سطحه أحياناً، وقد يسف إلى قاعة فيلاصق أرضه في سيره فيكون أشبه بالزاحف منه بالطائر، ولعل حكمة ترك التصريح به قلة من كان يراه ممن نزلت السورة في مخاطبتهم قبل كل أحد بالدعوة إلى الإسلام وإقامة الدلائل عليهم وهم مشركو مكة. ولمثل هذا المعنى خص دواب الأرض بالذكر لأنها هي التي يراها المخاطبون عامة، ويدركون فيها معنى المماثلة، دون دواب الأجرام السماوية، القابلة للحياة الحيوانية، التي أعلمنا بوجودها في قوله: ﴿ومن آياته خلق السموات والأرض وما بث فيهما من دابة وهو على جمعهم إذا يشاء قدير﴾ [الشورى: ٢٧] فهي قد ذكرت هنا بالتبع لذكر خلق السموات والأرض، فكان الإعلام بها نافلة وفائدة زائدة على ما يقوم به دليل الآية، وهي من أخبار عالم الغيب وردت بعبارة تشعر بما يدل عليها من القياس على عالم الشهادة، وإنما تظهر صحة هذا القياس حتى لغير المؤمن بالقرآن بعد البحث وسعة العلم بالهيئة الفلكية.

وقد علم أهل هذا العلم من المتأخرين أن بعض هذه الكواكب (كالمريخ) فيه ماء ونبات، فلا بد أن يكون فيه أنواع من الحيوان، بل فيه إمارات على وجود عالم اجتماعي صناعي كالإنسان، منها ما يرى على سطحه بالمرآة المقربة (المِرْقَب - التلسكوب) من الجداول المنظمة والخلجان، فالآية التي نفسرها ترشدنا بهذا وبوصف أنواع الحيوان بأنها أمم أمثالنا إلى البحث في طبائع الأحياء لنزداد علماً بسنن الله تعالى وأسراره في خلقه، ونزداد بآياته فيها إيماناً وحكمة وحضارة وكمالاً، ونعتبر بحال المكذبين بها، الذين لم يستفيدوا مما فضلهم الله به على الحيوان شيئاً فكانوا أضل من جميع أنواعه التي لا تجني على نفسها ما يجنيه الكافر على نفسه.

= الحماسة للخطيب التبريزي ٥/١، وشرح ديوان الحماسة للمرزوقي ٢٧/١، وللعنبري في تاج العروس (طير)، ولسان العرب (طير).



وقد اختلف المفسرون في وجه المماثلة بين الدواب والطيور وبين الإنسان ففي الدر المنثور عن مجاهد في قوله تعالى: ﴿إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالَكُمْ﴾ قال أصنافاً مصنفة تعرف بأسمائها - وعن قتادة: الطير أمة والإنس أمة والجن أمة - وعن السدي: خلق أمثالكم، فالأولان على أن المماثلة بالصفات المشتركة التي يتميز به بعض الأنواع والأصناف عن بعض، وهي التي نسميها المقومات والمشخصات، والثالث على أن المماثلة في أصل الخلق؛ أي كونها مخلوقة مثلنا، ويتبع ذلك ما يلزمه من حكمة الله وتدبيره فينا وفيها. ونقل الواحدي عن ابن عباس أن المراد بالمماثلة أنها تعرف الله وتوحده وتسبحه وتحمده كما يفعل المؤمنون منا، وتوسع بعض الصوفية في هذا وما قبله فقالوا إنها عاقلة ومكلفة وإن لها رسلاً منها. وقيل إن المماثلة بإحصاء الكتاب لجميع الأحوال المتعلقة بحياتها وموتها كالشجر، وقيل إنها بحشر الله تعالى إياها كما يحشرنا وحسابه لها كما يحاسبنا، واختار الرازي أنها بعناية الله تعالى ورحمته بها وفضله عليها، كما تقدم عنه في وجه النظم ومناسبة الآية لما قبلها.

ونقل عن سفيان بن عيينة أنه لما قرأ الآية قال: ما في الأرض آدمي إلا وفيه شبه من بعض البهائم، فمنهم من يقدم إقدام الأسد ومنهم من يعدو عدو الذئب ومنهم من ينبع نباح الكلب ومنهم من يتطوَّس (أي يتزين) كفعل الطاووس، ومنهم من يشبه الخنزير فإنه لو ألقى إليه الطعام الطيب تركه وإذا قام الرجل عن رجليه ولغ فيه، فكذلك نجد من الآدميين من لو سمع خمسين حكمة لم يحفظ واحدة منها فإن أخطأت مرة واحدة حفظها ولم يجلس مجلساً إلا رواه عنه (؟) -

ثم قال - فاعلم يا أخي أنك إنما تعاشر البهائم والسباع، فبالغ في الحذر والاحتراز اهـ. وهذا القول - إذا صح دخوله في ضمن الصفات الحيوانية المشتركة بين الإنسان والحيوان - لا يصح أن يكون هو المراد من الآية وإن جعل الخطاب بها للمشركين خاصة، لأن السياق هنا ليس لبيان عدم استعمال عقولهم وحواسهم في آيات الله كقوله: ﴿أولئك كالأنعام بل هم أضل، أولئك هم الغافلون﴾ [الأعراف: ١٧٩]، وقوله: ﴿أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون؟ إن هم إلا كالأنعام بل أضل سبيلاً﴾ [الفرقان: ٤٤].

والمختار عندنا أن الله تعالى أرشدنا إلى أن أنواع الحيوان أمم أمثال الناس، ولم يبين لنا وجه المماثلة بينهما لأجل أن نستعمل حواسنا وعقولنا في البحث الموصول إلى ذلك كما قلنا آنفاً، وللمماثلة وجوه كثيرة اهتدى بعض العلماء إلى بعضها ويجوز أن يهتدي غيرهم إلى غير ما اهتدوا إليه، ولا سيما في هذا العصر الذي كثر فيه الأخصائيون في كل علم وفن، وتيسرت فيه أسباب البحث، إذ يوجد في بلاد العلم والحضارة بساتين لتربية أنواع السباع والحشرات والبهائم الوحشية والأنسة والطيور



والسمك، فالعلماء الذين يعنون بتربيتها ودرس غرائزها وطباعها وأعمالها في تلك البساتين وفي غيرها قد وصلوا إلى علم جم ووقفوا على أسرار غريبة.

ومما ثبت من مشابهة النمل للناس أنه يغزو بعضه بعضاً، وأن المنتصر يسترق المنكسر ويسخره في حمل قوته وبناء قراه وغير ذلك، وقد صارت أمم العلم والحضارة تحرص على بقاء كل نوع من أنواع الحيوان فإذا رأت بعض ما يصاد من الطير وغيرها قل في بلادها وخشي انقراضه منها تحرّم على الناس صيده. ولهذا العمل أصل في السنة عندنا فقد روي أن النبي ﷺ كان أحب أن تقتل الكلاب في المدينة لمثل السبب الذي تقتل به حكومة مصر وغيرها الكلاب الضالة، بل كان أمر بذلك ثم نهى عنه وقال: «لولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها كلها فاقتلوا منها الأسود البهيم»<sup>(١)</sup> رواه أحمد وأصحاب السنن وصححه الترمذي عن عبد الله بن مغفل، وعلل قتل الكلب الأسود البهيم في حديث آخر عند أحمد ومسلم بأنه شيطان<sup>(٢)</sup>، أي ضار مؤذ فإن اسم الشيطان يطلق لغة على العارم الخبيث من الإنس والجان والحيوان، وقد سأل المنصور العباسي عمرو بن عبيد عن سبب هذا الحديث فلم يعرف فقال المنصور: لأنه ينبج الضيف ويروع السائل.

﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ التفريط في الأمر التقصير فيه وتضييعه حتى يفوت - كما في الصحاح - ويُقال فرطه وفرط فيه كما في القاموس ولسان العرب. ومنه قوله صخر الغي:

### وذلك بزّي فلن أفرطه

البز هنا السلاح. ويُقال فرط فلاناً - إذا تركه وتقدمه. روي عن ابن عباس تفسير الكتاب هنا بأم الكتاب. وفسروا أم الكتاب بأنه أصله وجملته، وقالوا إنه اللوح المحفوظ، وهو خلق من عالم الغيب أثبت الله تعالى فيه مقادير الخلق ما كان منها وما يكون بحسب النظام المعبر عنه بالسنن الإلهية. ومنهم من يفسر الكتاب هنا - وكذا أم الكتاب في آيتي الرعد والزخرف - بالعلم الإلهي المحيط بكل شيء، شبه بالكتاب بكونه ثابتاً لا ينسى. وقال بعضهم أن المراد بالكتاب هنا القرآن، ولا يصح أن يكون القرآن أم الكتاب لأن أم الكتاب شامل له ولغيره من كتب الله تعالى ومن مقادير خلقه. قال تعالى بعد ذكر القرآن

(١) أخرجه مسلم في المساقاة حديث ٤٧، وأبو داود في الأضاحي باب ٢١، والترمذي في الصيد باب ١٠، وابن ماجه في الصيد باب ٢، ٤، والدارمي في الصيد باب ٣، وأحمد في المسند ٣/٣٣٣، ٤/٨٥، ٥/٥٤، ٥٦، ٥٧، ١٥٨.

(٢) لفظ الحديث: «إن الكلب الأسود البهيم شيطان»، أخرجه مسلم في المساقاة حديث ٤٧، والترمذي في الصيد باب ١٦، وأحمد في المسند ٦/١٥٧.



في أول الزخرف: ﴿وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم﴾ [الزخرف: ٤].

ومعنى الجملة ما تركنا في الكتاب شيئاً لم نثبت فيه تقصيراً وإهمالاً بل أحصينا فيه كل شيء أو جعلناه تبياناً لكل شيء. فإذا أريد بالكتاب العلم الإلهي أو اللوح المحفوظ فالاستغراق على ظاهره. وإذا أريد به القرآن فالمراد بقوله «من شيء» - الدال على العموم - الشيء الذي هو من موضوع الدين الذي يرسل به الرسل وينزل به الكتب وهو الهداية، لأن العموم في كل شيء بحسبه. أي ما تركنا في الكتاب شيئاً ما من ضروب الهداية التي نرسل الرسل لأجله إلا وقد بيناه فيه، وهي أصول الدين وقواعده وأحكامه وحكمها والإرشاد إلى استعمال القوى البدنية والعقلية في الاستفادة من تسخير الله كل شيء للإنسان ومراعاة سننه تعالى في خلقه التي يتم بها الكمال المدني والعقلي، فالقرآن قد بين ذلك كله بالنص أو الفحوى ومنه ما أرشد إليه هنا من علم الحيوان، الذي يهدي إلى كمال المعرفة والإيمان. وقد بينا وجه اشتمال الكتاب على جميع أمر الدين في تفسير ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم﴾ [المائدة: ١٠١] من هذا الجزء وتفسير ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ [المائدة: ٣] من تفسير الجزء السادس. وتفسير ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ [النساء: ٥٩] من تفسير الجزء الخامس، فليرجع إليها من شاء.

ومن الناس من قال إن القرآن قد حوى علوم الأكوان كلها، وإن الشيخ محيي الدين بن العربي وقع عن حمارة فرضت رجله فلم يأذن للناس بحمله إلا بعد أن استخرج حادثة وقوعه ورض رجله من سورة الفاتحة. وهذا القول لم يقل به أحد من الصحابة ولا علماء التابعين ولا غيرهم من علماء السلف الصالحين، ولا يقبله أحد من الناس إلا من يرون أن كل ما كتبه الميتون في كتبهم حق، وإن كان لا يقبله عقل، ولا يهدي إليه نقل، ولا تدل عليه اللغة. بل قال أئمة السلف إن القرآن لا يشتمل على جميع فروع أحكام العبادات الضرورية بدلالة النص ولا الفحوى، وإنما أثبت وجوب اتباع الرسول فصار دالاً على كل ثبت في السنة وأثبت قواعد القياس الصحيح وقواعد أخرى فصار مشتملاً على جميع فروعها وجزئياتها، ولا يخرج شيء من الدين عنها. وإن قبول الناس للخرافة المروية عن ابن العربي هي التي جرأت مثل مسيح الهند أحمد القادياني على ذلك التفسير الذي فسر به الفاتحة وزعم أنه معجزته الدالة على كونه هو المسيح المنتظر. وكله لغو وهذيان، ومن أغربه أن اسم الرحمن في الفاتحة دليل على بعثة خاتم الرسل محمد ﷺ واسم الرحيم دليل على بعثته هو.

﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾ أي ثم يبعث أولئك الأمم من الناس والحيوان يوم القيامة ويساقون مجتمعين إلى ربهم المالك لأمرهم لا إلى غيره فيحاسب كلا على ما فعل، ويقتص للمظلوم ممن ظلم، وإنما حسن عود ضميري الغيبة في ربهم وفي



يحشرون إلى الدواب والطيور والناس جميعاً لأنه خبر من الله تعالى عطف على خطاب الناس وغلب فيه ضمير الأشرف، وإذا جعل من جملة الخطاب تعين رجوع الضميرين إلى الدواب والطيور، ونكتة جعلهما من ضمائر العقلاء حينئذ تشبيه أمهما بأمم البشر وذلك إجراء لهما مجرى العقلاء. ويؤيد حشر تلك الأمم كلها قوله تعالى: ﴿وإذا الوحوش حشرت﴾ [التكوير: ٥] وحديث أبي ذر عند أحمد وعبد الرزاق وابن جرير أن رسول الله ﷺ رأى عنزان ينتطحان فقال «يا أبا ذر هل تدري فيم ينتطحان؟ - قال لا، لكن الله يدري وسيقضي بينهما»<sup>(١)</sup> وفي رواية أتدرون فيم انتطحتا؟ قلنا لا. وزاد في رواية ابن جرير: عن أبي ذر: ولقد تركنا رسول الله ﷺ وما يقلب طائر جناحيه إلا ذكر لنا منه علماً. والحديث مروى من طريق منذر الثوري وهو ثقة ولكن رواه أحمد عن شيوخ لم يسموا. وفيه حجة على كون علم الحيوان من علوم الهداية المشروعة في الإسلام لما ذكرنا من فائدته آنفاً.

وروى البيهقي في شعب الإيمان والخطيب في تالي التلخيص وابن عساكر عن عبيد الله بن أبي زيادة البكري قال: دخلت على ابني بشر المازنيين صاحب رسول الله ﷺ فقلت يرحمكما الله، الرجل منا يركب الدابة فيضربها بالسوط أو يكبحها باللجام فهل سمعتما من رسول الله ﷺ في ذلك شيئاً؟ فقالا لا. قال عبيد الله فنادتني امرأة من الداخل فقالت يا هذا إن الله يقول في كتابه ﴿وما من دابة في الأرض ولا طائر...﴾ الآية فقالا هذه اختنا وهي أكبر منا وقد أدركت رسول الله ﷺ - فهذه الصحابية استدلت بالآية على وجوب الرفق والرحمة بالدواب وغيرها من الحيوان وأنه تعالى يحاسب الناس على ظلمهم لها يوم يحشرهم إليه جميعاً ويؤيده ما ورد في ذلك من الأحاديث كحديث «ما من إنسان يقتل عصفوراً فما فوقها بغير حقها إلا سأله الله عز وجل عنها يوم القيامة»<sup>(٢)</sup> وذكر أن حقها أكلها، رواه النسائي والحاكم وصححه. وفي معناه حديث آخر عند النسائي وابن حبان في صحيحه وحديث «إن الله كتب الإحسان على كل شيء فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، وليحذ أحدكم شفرته، وليرح ذبيحته»<sup>(٣)</sup> رواه أحمد ومسلم وأصحاب السنن الأربعة من حديث شداد بن أوس مرفوعاً.

وأخرج رواية التفسير المأثور والحاكم وصححه عن أبي هريرة في تفسير الآية إن

(١) أخرجه أحمد في المسند ١٦٢/٥، بلفظ: «أن رسول الله رأى شاتين تنتطحان».

(٢) أخرجه النسائي في الضحايا باب ٤٢، والصيد باب ٣٤.

(٣) أخرجه مسلم في الصيد حديث ٥٧، وأبو داود في الأضاحي باب ١١، والترمذي في الديات باب

١٤، والنسائي في الضحايا باب ٢٢، ٢٦، ٢٧، وابن ماجه في الذبائح باب ٣، والدارمي في

الأضاحي باب ١٠، وأحمد في المسند ١٢٣/٤، ١٢٤، ١٢٥.



الله يحشر هذه الأمم يوم القيامة ويقتصر لبعضها من بعض حتى يقتصر للجلحاء من ذات القرن. وفي رواية للجماء من القرناء. وغلط الآلوسي فعزاه إلى حديث الصحيحين، ولكن روى مسلم والترمذي عنه مرفوعاً «لتؤذن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء»<sup>(١)</sup>. ونقل عن المعتزلة أن العقل يدل على وجوب إعادة الحيوان كالإنسان للتعويض على كل لا لمحض العقاب على الجناية فكل حي أصابه ألم يجب أن ينال عوضاً عنه فإذا كان الألم بفعل الله أو بشره كالذي يذبح ليؤكل أو يقتل اتقاء ضرره فله يعوضه عن ذلك.

وروى ابن جرير وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن ابن عباس في قوله: ﴿ثم إلى ربهم يحشرون﴾ قال: موت البهائم حشرها. وفي لفظ قال يعني بالحشر الموت. قال السيد الآلوسي: ومراده رضي الله تعالى عنه - على ما قيل - إن قوله سبحانه ﴿ثم إلى ربهم يحشرون﴾ مجموع مستعار على سبيل التمثيل للموت كما ورد في الحديث «من مات فقد قامت قيامته» فلا يرد عليه أن الحشر بعث من مكان إلى آخر وتعديته إلى تنصيب على أنه لم يرد به الموت مع أن في الموت أيضاً نقلاً من الدنيا إلى الآخرة، اهـ وصوب ابن جرير أن المراد الحشران جميعاً حشر الموت وحشر البعث، وعلله بأن الحشر في كلام العرب الجمع وهو يشملهما ولا مرجح لأحدهما من كتاب ولا سنة. هذا محصل قوله، والصواب أن الحشر جمع وبعث أو كما قال الراغب إخراج الجماعة عن مقرهم وإزعاجهم إلى الحرب ونحوها، ففيه معنى الجمع لأنه لا يطلق على الواحد. ومعنى الحشر بالموت سوق الإحياء إليه حتى يكون هو غايتهم.

وأحسن ما قاله ابن جرير في تفسير الآية بيان وجه العبرة والموعظة فيها، قال: يقول الله تعالى لنبيه محمد ﷺ قل لهؤلاء المعرضين عنك المكذبين بآيات الله أيها القوم لا تحسبن الله غافلاً عما تعملون، أو أنه غير مجازيكم على ما تكسبون؛ وكيف يغفل عن أعمالكم، أو يترك مجازاتكم، وهو غير غافل عن عمل شيء دب على الأرض صغيراً أو كبيراً، 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 عيها 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 البهائم والدواب في الأرض والطير في الهواء حتى حفظ عليها حركاتها وأفعالها، وأثبت ذلك منها في أم الكتاب، وحشرها ثم جازاها على ما سلف منها في دار البلاء، أحرى أن لا يضيع أعمالكم ولا يفرط في

(١) أخرجه مسلم في البر حديث ٦١، والترمذي في القيامة باب ٢، وأحمد في المسند ٢/٢٣٥، ٣٠١ -



حفظ أفعالكم التي تجترحونها أيها الناس، حتى يحشركم فيجاز لكم على جميعها إن خيراً فخييراً وإن شراً فشراً، إذ كان قد خصكم من نعمه وبسط عليكم من فضله ما لا يعم غيركم في الدنيا، وكنتم بشكره أحق، وبمعرفة واجبه عليكم أولى، لما أعطاكم من العقل الذي به بين الأشياء تميزون، والفهم الذي لم يعطه البهائم والطيور الذي به بين مصالحكم ومضاركم تفرقون اهـ.

## مسائل مستنبطة من الآية منقولة عن روح المعاني وتقدم ذكر بعضها

الاستدلال بها على التناسخ:

قال الألوسي بعد تفسير الآية: هذا وفي رسالة المعاد لأبي علي: قال المعترفون بالشرعية من أهل التناسخ إن هذه الآية دليل عليه لأنه سبحانه قال: ﴿وما من دابة﴾ الخ وفيه الحكم بأن الحيوانات الغير الناطقة أمثالنا وليسوا أمثالها بالفعل فيتعين كونهم أمثالنا بالقوة ضرورة صدق هذا الحكم وعدم الوساطة بين الفعل والقوة وحينئذ لا بد من القول بحلول النفس الإنسانية في شيء من تلك الحيوانات وهو التناسخ المطلوب. ولا يخفى أنه دليل كاسد على مذهب فاسد.

هل للبهائم نفوس ناطقة:

قال: ومن الناس من جعلها دليلاً على أن للحيوانات بأسرها نفوساً ناطقة كما لأفراد الإنسان وإليه ذهب الصوفية وبعض الحكماء الإسلاميين وأورد الشعراني في (الجواهر والدرر) لذلك أدلة غير ما ذكر (منها) أنه صلى الله تعالى عليه وسلم لما هاجر وتعرض كل من الأنصار لزماد ناقتة قال عليه الصلاة والسلام «دعوها فإنها مأمورة» ووجه الاستدلال بذلك أنه صلى الله تعالى عليه وسلم أخبر أن الناقة مأمورة ولا يعقل الأمر إلا من له نفس ناطقة، وإذا ثبت أن للناقة نفساً كذلك ثبت للغير إذ لا قائل بالفرق (ومنها) ما يشاهد في النحل وصنعتها أقراص الشمع، والعناكب واحتياها لصيد الذباب والنمل، وادخاره لقوته على وجه لا يفسد معه ما ادخره. وأورد بعضهم دليلاً لذلك أيضاً النملة التي كلمت سليمان عليه الصلاة والسلام بما قص الله تعالى لنا عنها مما لا يهتدي إلى ما فيه إلا العالمون، وخوف الشاة من ذئب لم تشاهد فعله قبل، فإن ذلك لا يكون إلا عن استدلال وهو شأن ذوي النفوس الناطقة، وعدم افتراس الأسد المعلم مثلاً صاحبه فإن ذلك دليل على اعتقاد النفع ومعرفة الحسن، وهو من شأن ذوي النفوس.

القول بتكليف البهائم:

قال: وأغرب من هذا دعوى الصوفية ونقله الشعراني عن شيخه على الخواص قدس الله تعال سره إن الحيوانات مخاطبة مكلفة من عند الله تعالى من حيث لا يشعر المحجوبون. ثم قال ويؤيده قوله تعالى: ﴿وإن من أمة إلا خلا فيها نذير﴾ [فاطر:



[٢٤] حيث نكر سبحانه وتعالى الأمة والنذير وهم من جملة الأمم. ونقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه كان يقول جميع ما في الأمم فينا (?) حتى أن فيهم ابن عباس مثلي، وذكر في الأجوبة المرضية أن فيهم أنبياء. وفي الجواهر أنه يجوز أن يكون النذير من أنفسهم وإن يكون خارجاً عنهم من جنسهم. وحكى شيخه عن بعضهم أنه قال إن تشبيه الله تعالى من ضل من عباده بالأنعام في قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ﴾ [الفرقان: ٤٤] ليس لنقص فيها وإنما هو لسان كمال مرتبتها في العلم بالله تعالى حتى حارت فيه فالتشبيه في الحقيقة واقع في الحيرة لا في المحار فيه فلا أشد حيرة من العلماء بالله تعالى. فأعلى ما يصل إليه العلماء بربهم سبحانه وتعالى هو مبتدأ البهائم الذي لم تنتقل عنه أي عن أصله وإن كانت متقلبة في شؤونه بتنقل الشؤون الإلهية لأنها لا تثبت على حال، ولذلك كان من وصفهم الله عز وجل من هؤلاء القوم أضل سبيلاً من الأنعام، لأنهم يريدون الخروج من الحيرة من طريق فكرهم ونظرهم ولا يمكن ذلك لهم، والبهائم علمت ذلك ووقفت عنده ولم تطلب الخروج عنه، وذلك لشدة علمها بالله تعالى اهـ.

قال: ونقل الشهاب عن ابن المنير أن من ذهب إلى أن البهائم والهوام مكلفة لها رسل من جنسها فهو من الملاحدة الذين لا يعول عليهم كالجاحظ وغيره، وعلى إكفار القائل بذلك نص كثير من الفقهاء، والجزاء الذي يكون يوم القيامة للحيوانات عندهم ليس جزاء تكليف، على أن بعضهم ذهب إلى أن الحيوانات لا تحشر يوم القيامة وأول الظواهر الدالة على ذلك. وما نقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لا أصل له. والمثلية في الآية لا تدل على شيء مما ذكر.

القول بأن كل موجود حي:

قال: وأغرب الغريب عند أهل الظاهر أن الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم جعلوا كل شيء في الوجود حياً ذراكاً يفهم الخطاب، ويتألم كما يتألم الحيوان، وما يزيد الحيوان على الجماد إلا بالشهوة، ويستندون في ذلك إلى الشهود، وربما استدلون بقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤] وينحو ذلك من الآيات والأخبار.

- والذي ذهب إليه الأكثر من العلماء أن التسبيح حالي لا قالي. ونظير ذلك

شكا إلي جملي طول السري<sup>(١)</sup>

(١) يروى الرجز بتمامه:

يشكو إلي جملي طول السري صبر جميل فكلانا مبتلى =



### امتلاً الحوض وقال قطني<sup>(١)</sup>

وما يصدر عن بعض الجمادات من تسبيح كتسبيح الحصى في كفه الشريف صلى الله تعالى عليه وسلم مثلاً إنما هو عن خلق إدراك إذ ذلك، وما يشاهد من الصنائع العجيبة لبعض الحيوانات ليس كما قال الشيخ الرئيس مما يصدر عن استنباط وقياس بل عن إلهام وتسخير، ولذلك لا تختلف ولا تتنوع والنقض بالحركة الفلكية لا يرد بناءً على قواعدنا، وعدم افتراس الأسد المعلم مثلاً صاحبه ليس عن اعتقاد بل هناك هشة أخرى نفسانية وهي أن كل حيوان يحب بالطبع ما يلذه. والشخص الذي يطعمه محبوب عنده فيصير ذلك مانعاً عن افتراسه، وربما يقع هذا العارض عن إلهام إلهي مثل حب كل حيوان ولده. وعلى هذا الطرز يخرج الخوف مثلاً الذي يعتري بعض الحيوانات.

قال: وقد أطالوا الكلام في هذا المقام وأنا لا أرى مانعاً من القول بأن للحيوانات نفوساً ناطقة وهي متفاوتة الإدراك حسب تفاوتها في أفراد الإنسان، وهي مع ذلك كيفما كانت لا تصل في إدراكها وتصرفها إلى غاية يصلها الإنسان. والشواهد على هذا كثيرة وليس في مقابلتها قطعي يجب تأويلها لأجله، وقد صرح غير واحد أنها عارفة بربها جل شأنه.

قال: وأما إن لها رسلاً من جنسها فلا أقول به ولا أفتي بكفر من قال به. وأما إن الجمادات حية مدركة فأمر وراء طور عقلي والله تعالى على كل شيء قدير وهو العليم الخبير اهـ.

نقول: أما مذهب التناسخ. فهو من الأساطير الخرافية، التي ولدتها الخيالات الشعرية، فلا نضيع الوقت بالخوض في بيان بطلانها.

= وهو للملبد بن حرمة في شرح أبيات سيويه ٣١٧/١، وبلا نسبة في أمالي المرتضى ١٠٧/١، وشرح اوشموني ١٠٦/١، والكتاب ٣٢١/١، ولسان العرب (شكا)، وتهذيب اللغة ٢٩٩/١٠، وتاج العروس (شكا).

(١) تمامه:

امتلاً الحوض وقال قطن مهلاً رويداً قد ملأت بطني والرجز بلا نسبة في إصلاح المنطق ص ٥٧، ٣٤٢، والإنصاف ص ١٣٠، وأمالي المرتضى ٣٠٩/٢، وتخليص الشواهد ص ١١١، وجواهر الأدب ص ١٥١، والخصائص ٢٣/١، ووصف المباني ص ٣٦٢، وسمط اللاكي ص ٤٧٥، وشرح الأشموني ٥٧/١، وشرح المفصل ٨٢/١، ١٣١/١، ٣/١٢٥، وكتاب اللامات ص ١٤٠، ولسان العرب (قطط)، (قطن)، ومجالس ثعلب ص ١٨٩، والمقاصد النحوية ٣٦١/١، وتاج العروس (قطط)، (قول)، ومقاييس اللغة ١٤/٥، والمخصص ٦٢/١٤، وتهذيب اللغة ٢٦٤/٨، وكتاب العين ١٤/٥.



وأما قول من قال إن للحيوانات أنفساً ناطقة فإن أريد به أنها كنفس الإنسان فتحقيقه يتوقف على معرفة كنه هذه النفس وأين من يدعي هذا ويثبت دعواه؟ ولا ينكر من له أدنى إلمام بعلم الحيوان وما أوتيته من أنواعه من أنواع الإدراك الذي يفوق ببعضه إدراكات الناس ولكنها تنحصر في مناطق ضيقة جداً لأنها متعلقة بحفظ حياته الفردية والتنوعية وهي محدودة ضيقة. ولعلنا نفصل القول فيها في تفسير آية أخرى، وإدراك البشر لا تنحصر أنواعه ولا أفرادها، وإنما كان استعداده العلمي غير محدود بحد، لأنه خلق حياة غير محدودة بحد، وهي حياة الآخرة. ودعوى تكليف الحيوان الأعجم وبعثة رسل منه في كل أمة من أممه لا يدل عليها عقل ولا نقل. وقوله تعالى: ﴿وإن من أمة إلا خلا فيها نذير﴾ [فاطر: ٢٤] نزل في سياق الكلام عن البشر.

وأما القول بحياة الجماد فهو منقول عن بعض الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين، وعن بعض الطبيعيين والكيمائيين، ولهم عليه دلائل علمية ونظرية. ويتوقف بيان ذلك على تعريف الحياة ومظاهرها وخواصها كالتغذي والنمو والتولد والموت، وفي تلك الجمادات ولا سيما الأجسام المتبلورة شيء من ذلك. وكان شيخنا الأستاذ الإمام يعتقد أن الحياة منبثة في العالم كله، ولعلنا نعود إلى هذا البحث بعد.

﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُورًا وَبُكْمًا فِي الظُّلُمَاتِ﴾ أي والكفار الذين كذبوا بآياتنا المنزلة وما أرشدت إليه من آياتنا الدالة على وحدانيتنا وصدق ما جاء به رسولنا تكذيب جحود واستكبار، أو تكذيب جمود على تقليد الآباء وطاعة الكبراء، صم لا يسمعون دعوة الحق والهدى سماع فهم وقبول، وبكم لا ينطقون بما عرفوا من الحق ولا يقرون بما يدعوهم إليه الرسول، متسكعون - أو حال كونهم متسكعين خابطين - في تلك الظلمات الحالكة - ظلمة الشرك والوثنية، وظلمة تقاليد الجاهلية، وظلمة كبرياء العصبية، - وظلمة الجهل والامية، - ظلمات بعضها فوق بعض، لا ينفذ منها إليهم من نور الهداية شيء، فهم لا يبصرون صراطها، ولا يرون منهاجها، وذلك ما جنوه على أنفسهم بسوء اختيار الأفراد وفساد تربية المجموع، ولكل سيرة غاية تنتهي إليها بحسب سنن الله التي قضت بها حكمته، ونفذت بها مشيئته.

﴿مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ﴾ أي من تعلق مشيئة الله بإضلاله يضلله كما أضل هؤلاء الذين استحيوا العمى على الهدى فلم يستعملوا أسماعهم ولا أفواههم ولا عقولهم في آيات الله تعالى الدالة على حقية ما جاء به رسول ﷺ، وإنما إضلاله إياهم اقتضاء سننه في عقول البشر وغرائزهم وأخلاقهم أن يعرض المستكبر عن دعوة من يراه دونه، واتباع من يراه مثله، وإن ظهر له أن الحق معه، وأن يعرض المقلد عن النظر في الآيات والدلائل التي تنصب لبيان بطلان تقاليدته وإثبات خلافها، ما دام مغروراً بها



مكبراً لمن جرى من الآباء والكبراء عليها. وليس معنى ذلك أن يخلق الله تعالى الضلال لمن شاء إضلاله خلقاً، ويجعله له غريزة وطبعاً، ولا أن يلجئه إليه إلباءً، ويكرهه عليه إكراهاً، فيكون إعراضه عن الحق والخير وإقباله على الباطل والشر كحركة الدم في الجسد، وعمل المعدة في الهضم، ﴿وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ أي ومن يشأ هدايته واستقامته يجعله على طريق مستقيم، وهو طريق الحق الذي لا يضل سالكه، ولا ينجو تاركه، بأن يوفقه لاستعمال سمعه وبصره وعقله في آيات الله المنزلة وآياته المكونة، استعمالاً يعرف به الحق ويعترف به، ويعرف به الخير ويعمل به، بحسب سننه سبحانه وتعالى في الارتباط بين الأعمال البدنية، والعقائد والوجدانات النفسية، وليس معناه أن يخلق له الهداية خلقاً كما خلق روحه وبدنه، ولا أنه يجبره عليها فيلصق به كارهاً غير مختار، وفي القرآن آيات كثيرة تدل على أن مشيئة الإضلال إنما تتعلق بأصحاب الأعمال الكتابية التي هي الضلال أو سبب الضلال ومشية الهداية تتعلق بما يقابل ذلك.

قال تعالى: ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يعقلون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها، أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون﴾ [الأعراف: ١٧٩] وقال تعالى: ﴿ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء﴾ [إبراهيم: ٢٧] وقال: ﴿وما يضل به إلا الفاسقين﴾ [البقرة: ٢٦] كما قال: ﴿يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور﴾ [المائدة: ١٦] فالجمع بين الآيات هو الموافق لفطر البشر وعقولهم وإن خالف بعض نظريات المعتزلة والجبرية والأشعرية، فليس الإنسان خالقاً لأفعال نفسه مستقلاً بها دون مشيئة خالقه وسننه في خلقه، ولم يجعل الرب ما يصدر عن الناس من الإيمان والكفر والخير والشر من قبيل ما خلقه لهم من حركات دمائهم في أبدانهم، وأعمال معدهم وأمعانهم، ولا من قبيل حركات المرتعش منهم، فلا نغلو في التنزيه والحكمة الإلهية غلواً نجعل به ضلال من ضل واقعاً بغير مشيئة الله تعالى مقدر المقادير وواضع السنن الحكيمة في الخلق كله، ولا نغلو في المشيئة منافية للحكمة والرحمة، سالة لما علم من فطرة الله بالضرورة.

وقد زعم بعض المعتزلة أن الآية في بيان ما يكون عليه الكافرون والمؤمنون في الآخرة كما قال في آية أخرى: ﴿ونحشرهم يوم القيامة علىٰ وجوههم صماً وبكماً وعمياً﴾ [الإسراء: ٩٧] قال وإن المراد بالإضلال إضلالهم عن طريق الجنة جزاء لهم، ويقابله جعل المتقين علىٰ صراط موصل إلى الجنة. ويرد هذا التأويل ورود الآية في وصف حال المكذبين بآيات الله في سياق إقامة الحجج عليهم، وليس فيها ذكر للآخرة ولا هي واردة في سياق الجزاء، وإسناد الإضلال إلى الله تعالى لا يقتضي إخراجها عن ظاهرها فمثله في القرآن كثير.



ومن نكت البلاغة في الآية أن قوله تعالى: ﴿صم وبكم في الظلمات﴾ في معنى قوله في سورة البقرة ﴿صم بكم عمي﴾ [البقرة: ١٨] فلماذا سردت الصفات الثلاث في البقرة مفصولة ووصلت كلها بالعطف في آية الإسراء التي ذكرناها آنفاً، وعطفت الثانية على الأولى هنا دون قوله: ﴿في الظلمات﴾ الذي هو في معنى الثالثة؟ لم أر لأحد كلاماً في الفرق بين هذه الآيات ولكن ذكر في روح المعاني أن العطف بين الصم والبكم لتلازمهما وتركه فيما بعدهما للإيماء إلى أنه كاف للإعراض عن الحق.

والذي يظهر لنا في المقابلة أن ترك العطف في آيتي البقرة لبيان أن هذه الصفات لاصقة بالموصوفين بها مجتمعة في آن واحد - والأولى منهما في المختوم على قلوبهم الميثوس من إيمانهم من المنافقين وغيرهم، والثانية في المقلدين الجامدين - وكل منهما لا يستمع الدعوة الحق عند تلاوة القرآن وغيره ولا يسأل الرسول ولا غيره من المؤمنين عما يحوك في قلبه ويجول في ذهنه من الكفر والشك، ولا ينطق بما عساه يعرف من الحق، ولا يستدل بآيات الله المرثية في نفسه ولا الآفاق، فكأنه أصم أبكم أعمى في آن واحد.

وأما الآية التي نفسرها فهي في مشركي مكة ولم يكونوا كلهم من المختوم على قلوبهم الميثوس من إيمانهم، ولا من المقلدين الجامدين الذين لا ينظرون في شيء من الآيات الإلهية المنزلة والمكونة، بل كان منهم الجامد على التقليد والإعراض عن سماع القرآن حتى كأنه أصم ﴿وإذا تتلى عليه آياتنا ولى مستدبراً كأن لم يسمعها كأن في أذنيه وقراً﴾ [لقمان: ٧] ومنهم من يسمع ويعلم أنها الحق ولكنه لا ينطق بما يعلم عناداً، فهذان فريقان منفصلان عطف أحدهما على الآخر لبيان هذا الانفصال.

وقوله «في الظلمات» إما حال منهما لبيان أن كلا منهما خابط في الظلمات المشتركة كظلمتي الشرك والجهل، أو الخاصة بفريق دون آخر كظلمتي التقليد والكبر، فبعض المقلدين غير مستكبرين وهم الفقراء، وبعض المستكبرين غير جامدين على تقليد الآباء، وأما صفة البكم فيكون المكذبون المحكي عنهم قسمين كل منهما فريقان:

الأول: الذين شبهوا بالصم وهم الذين لا يسمعون القرآن مطلقاً، استغناء عن هدايته بضلالهم ومشغبة للداعي إليه ﴿وقالوا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون﴾ [فصلت: ٣٦] والذين لا يسمعون سماع فهم وتأمل، لتوهمهم عدم الحاجة إلى دين غير دين آبائهم، أو لأن رؤساءهم ينهونهم ويصدونهم عنه، ولم يوصف هؤلاء. بأنهم في الظلمات - على هذه الوجه لأن سماعهم مرجو وهدايتهم مأمولة عند زوال المانع.



الثاني: الذين شبهوا بالكم وهم الذين عرفوا الحق واستيقنوا صدق الرسول بالآيات والدلائل، ولكنهم يكتُمونها أو يجحدوا بها كبراً وعناداً، لا تكذيباً له ولا إكذاباً، كما تقدم قريباً في الآية ٣٧ - والذين لم يعرفوا الحق ولم يسألوا ولم يبحثوا فهم كالبعك لعدم استفادتهم من الكلام. ووصف هذا الفريق من البكم - وهم الجاهلون - بأنهم في الظلمات لأنهم لا ينظرون في دلالة الآيات المرثية، ووصف بذلك الفريق الأول أيضاً - وهم المستكبرون - لأنهم لا تؤثر في قلوبهم رؤية الرسول ﷺ وصفاته القدسية، وقد كانت شمائله الشريفة المرضية، وروحانيته التي هي أقوى من الكهربائية، تؤثر في النفوس المستعدة فتجذبها إلى الإيمان، من غير حاجة إلى إقامة حجة ولا تأليف برهان، وقد كان يجيئه الأعرابي السليم الفطرة ممتحناً أو معادياً فإذا رآه آمن وقال ما هذا وجه كذاب. ودخل عليه رجل فأخذته رعدة شديدة من مهابته فقال له ﷺ «هون عليك فإني لست بملك ولا جبار إنما أنا ابن امرأة من قريش تأكل القديد بمكة»<sup>(١)</sup> فنطق الرجل بحاجته. رواه الحاكم من حديث جابر وقال صحيح على شرط الشيخين.

ومن الشواهد المؤيدة لما ذكرنا من التقسيم قوله تعالى في سورة يونس ﴿ومنهم من يستمعون إليك أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون ومنهم من ينظر إليك أفأنت تهدي العمي ولو كانوا لا يبصرون﴾ [يونس: ٤٢، ٤٣] وأما آية الإسراء فلا يظهر فيها هذا التقسيم، ولا معنى ما دلت عليه آيتا البقرة من إرادة اجتماع تلك الصفات الثلاث الحائلة دون جميع طرق الهداية. وإنما تفيد أن هذه العلة تعرض لهم حالات وأوقات مختلفة من يوم الحشر والجزاء، فيكونون عمياً هائمين في الظلمات على وجوههم ﴿يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم﴾ [الحديد: ١٢] فلا يرون الطريق الموصل إلى الجنة عند ما يساق أهلها إليها، ويكونون بكماً يوم ﴿لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون﴾ [المرسلات: ٣٥، ٣٦] وذلك في بعض مواقف القيامة وأحوالها، ويكونون صماً لا يسمعون شيئاً يسرهم، عندما يسمع المؤمنون المتقون بشري المغفرة من ربهم. ويؤيد هذا التفسير مجموع ما ورد في الآيات والروايات من بيان حال الكفار في الآخرة وروي نحوه عن ابن عباس ﷺ فظهر الفرق بينه وبين آيتي البقرة المراد بهما اجتماع الصم والبكم والعمى في حال واحدة ووقت واحد كأنها صفة واحدة، ولو حصل بعضها دون بعض لما أفادت أنهم لا يؤمنون.

وتأمل كيف بدأ بذكر الصم في سياق الكلام عن دعوة الإسلام وبيان إعراضهم عن قبولها، وبدأ يذكر العمى في سياق الكلام عن الحشر، فيالله العجب من دقائق

(١) أخرجه ابن ماجه في الأطلعة باب ٣٠.



بلاغة هذا القرآن التي أعجزت البشر، ولكما غاص غائص في بحارها استفاد شيئاً جديداً من فرائد الدرر، فلا تنفذ عجائب إعجاز مبانية، ولا تنتهي عجائب إعجاز معانيه .

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَنْتُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَنْتُمْ السَّاعَةُ أَغَيَّرَ اللَّهُ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٤٠﴾ بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَتَنْسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ ﴿٤١﴾ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُم بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضُرَّعُونَ ﴿٤٢﴾ فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَلَكِن قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٤٣﴾ فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ ﴿٤٤﴾ فَقُطِعَ دَابِرَ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٤٥﴾﴾

هذا قول مستأنف أمر الله تعالى رسوله ﷺ أن يوجهه إلى المشركين مذكراً إياهم بما أودع في فطرتهم من توحيده عز وجل ليعلموا أن ما تقلدوه من الشرك عارض فاسد يشغل أذهانهم ومخيلاتهم في وقت الرخاء، وما يخف حمله من البلاء، حتى إذا ما نزل بهم ما لا يطاق من اللأواء، وأثار تقطع الأسباب في أنفسهم ضراعة الدعاء، دَعُوا اللَّهَ وَحده مخلصين له الدين ﴿لئن أنجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين﴾ [يونس: ٢٢]، وضل عنهم ما كانوا يدعون من الأصنام والأوثان، وما وضعت رمزاً له من ملك أو إنسان، لأن هذا دعاء القلب لا دعاء اللسان، - ذكرهم بهذا بعد تذكيرهم بالمشابهة بين أمم الناس وأمم الحيوان، وحال من فسدت قواهم الفطرية من الناس، ولذلك قفى عليه بذكر من تركوا التضرع له تعالى حين البأس، وقبل أن يحيط بهم اليأس، فابتلاهم بالسراء والنعماء، بعد البأساء والضراء، فأعقبهم بدل الشكر فرح البطر، فأخذهم أخذ عزيز مقتدر. قال تعالى:

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَنْتُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَنْتُمْ السَّاعَةُ أَغَيَّرَ اللَّهُ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ قوله تعالى (أرأيتمكم) هو عند جمهور علماء العربية بمعنى «أخبروني» والتاء ضمير رفع والكاف حرف خطاب أكد به الضمير لا محل له وتغيير حركته باختلاف المخاطب دون التاء فتظل مفتوحة في المؤنث والمثنى والجمع وقد أطلوا القول في المذاهب والآراء في إعرابه ومعناه في كتب اللغة وبعض كتب التفسير. وأقول إن هذه الصيغة «أرأيتمكم» في خطاب الجمع بالكاف والميم لم تذكر إلا في هذه الآية وفي الآية الآتية بعد بضع آيات وذكرت في خطاب المفرد بالكاف في قوله تعالى من سورة الإسراء ﴿أرأيته الذي كرمت علي﴾ [الإسراء: ٦٢] الخ وليس في هذه الآية استفهام في الجملة الشرطية ولكن المفسرين قدروا فيها استفهاماً محذوفاً. قال البيضاوي كغيره: والمعنى أخبرني عن هذا الذي كرمت علي بأمرى بالسجود له لم كرمته علي؟ وجعل



قوله بعد ذلك ﴿لئن أخرجتني إلى يوم القيامة﴾ [الإسراء: ٦٢] الخ - كلاماً مبتدأ.

وقد استعمل رأيت وأرأيتم - بدون كاف - مثل هذا الاستعمال في أكثر من عشرين آية أكثرها قد صرح فيه بعدها بالاستفهام فمنه في جملة غير شرطية قوله تعالى: ﴿أرأيت من اتخذ إلهه هواه أفانت تكون عليه وكيلاً﴾ [الفرقان: ٤٣] وقوله: ﴿قل أرأيتم ما تدعون من دون الله أروني ماذا خلقوا من الأرض﴾ [الأحقاف: ٤] ومثلها الآيات التي في سورة الواقعة. ومنه في الجمل الشرطية ﴿أفرأيت إن متعنهم سنين ثم جاءهم ما كانوا يوعدون ما أغنى عنهم ما كان يمتعون﴾ [الشعراء: ٢٠٥ - ٢٠٧] ومثلها الآيات التي في آخر سورة العلق والآيات التي في آخر سورة الملك. فمن تأمل هذه الآيات كلها لا يظهر له فيها ما قالوه من إن معناها أخبرني وأخبروني إلا بما يأتي من التوجيه، قال القاضي البيضاوي في (أرأيتمكم): استفهام وتعجيب. وقال الراغب في مفرداته بعد الإشارة إلى عدة آيات مصدرة بهذا اللفظ: كل ذلك فيه معنى التنبيه. وقد سدد كل منهما وقارب.

والذي أراه جامعاً بين الأقوال أن «أرأيتمكم» و «أرأيتم» استفهام عن الرأي، أو عن الرؤية التي بمعنى العلم، وأن الاستفهام في هذا الاستعمال للتقرير، وأن المراد منه التنبيه والتمهيد، لما يذكر بعده من نبي غريب أو عجيب، أو استفهام تقوم به في المسألة الحجة، وتدحض الشبهة، ولولا أن الاستفهام للتقرير، لما كان لقول الجمهور إنه بمعنى طلب الأخبار وجه وجيه، والمفعول الأول لأرأيت أو أرأيتم التي تتلوها الجملة الشرطية محذوف يفهم من مضمونها ويقدر بحسب المقام وقد تسد الجملة الاستفهامية سد المفعولين.

والمعنى: قل أيها الرسول لهؤلاء المشركين المكذبين أرأيتم أنتم أنفسكم كيف تكون حالكم مع من تعبدون - أو أرأيتم ما تدعون من دون الله - أي أخبروني عن رأيكم أو عن مبلغ علمكم في ذلك - إن أتاكم عذاب الله الذي نزل بمن كان من أقوام الرسل قبلكم، كالريح الصرصر العاتية، والصاعقة أو الرجفة القاضية، ومياه الطوفان المغرقة، وحرارة الظلة المحرقة، أو أتكم الساعة بمقدمات أهوالها، أو ما يلي البعث من خزيبها ونكالها، أغير الله في هذه الحالة تدعون؟ أم إلى غيره فيها تجأرون؟ إن كنتم صادقين في دعواكم ألوهية هؤلاء الشركاء، الذين اتخذتموهم أولياء، وزعمتم أنهم فيكم شفعاء. أو إن كان من شأنكم الصديق فأخبروني أغير الله تدعون إذا أتاكم أحد هذين الأمرين، اللذين يحلو دونهما طعم الأمرين؟ وذهب بعض المفسرين إلى كون متعلق الاستخبار محذوف تقديره أخبروني إن أتاكم ما ذكر من تدعون لكشفه؟ أتخصون غير الله بالدعاء كما هو شأنكم في وقت الرخاء؟ أم تخصصونه وحده بالدعاء، وتنسون ما اتخذتم من الشركاء، إذ يضل عنكم من ترجون من الشفعاء؟ ثم أجاب تعالى عنهم، مخبراً إياهم عما تقتضيه فطرتهم. فقال:



﴿بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَتَنْسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ﴾ أي لا تدعون غيره لا وحده ولا معه، بل تخصصونه وحده بالدعاء، فيكشف أي يزيل ما تدعونه إلى كشفه إن شاء، لأنه هو القادر عليه دون جميع العباد، وتنسون ما تشركون به الآن من الشفعاء والأنداد، لأن الفزع إليه سبحانه عند شدة الضيق واليأس من الأسباب مركز في فطرة البشر، تنبعث إليه بذاتها كما تنبعث إلى طلب الغذاء عند الجوع مثلاً، فلا يذهب به ما يتلقى بالتعليم الباطل من مسائل الدين غالباً، إلا من تم فساد فطرته، وانتهت سفالة طبيئته، حتى كان كالأعجم، لا يفهم ولا يفهم، وإنما مثل تعاليم الشرك مع هذه الغريزة الفطرية كمثل ما كان عند المشركين من أحكام الطعام الباطلة مع غريزة التغذية، فإنهم كانوا يحرمون بعض الطيبات كالبخائر والسواائب ويبيحون بعض الخبائث كالميتة والدم المسفوح، فيجنون على غريزة التغذية بأكل هذا والحرمان من ذلك، ثم يأكلون كل شيء عند الاضطرار، كذلك يجنون على غريزة التوجه إلى خالقهم وخالق العالم كله بما يتخذون من الأنداد والأولياء والشفعاء، الذين يتوجهون إليهم كما يتوجهون إلى الله ويحبونهم كحب الله، ذلك الحب الذي منشؤه التقديس واعتقاد القدرة على النفع ودفع الضر من غير طريق الأسباب. عند الشدة ينسونها ويدعون الله وحده.

ولهذا الاعتقاد وما يستلزمه من الحب والتعظيم ثلاث درجات: أسفلها وأعرقها في الجهل أن يعتقد في شيء من المخلوقات أنه هو الإله الذي ينفع ويضر بذاته فيتوجه إليه ويدعوه ويتضرع إليه حتى عند اشتداد البأس باكياً متضرعاً، لأن غريزة الإيمان بالسلطة الغيبية حصرت عنده في هذا المخلوق أو هذه المخلوقات كما تلقى عن قومه وهو لا يفكر في كون ذلك معقولاً أو غير معقول، ويولي هذه الدرجة أن يعتقد أن الإله نفسه قد حل في بعض المخلوقات واتحد بها كما تحل الروح في البدن وتدبره فيكونان بذلك شيئاً واحداً، والفصل بين هذه الدرجة وما قبلها هو أن هذه مفرغة في قالب من النظريات الفلسفية، مزينة بحلي وحلل من التخيلات الشعرية، وتلك ساذجة غفل من الفلسفة الجدلية، عطل من المزينات الخيالية، ويشتركان في أن منتحليهما يعبدون ذلك المخلوق المدرك بالحواس، ويدعونه تضرعاً وخفية حتى عند اشتداد الكرب والبأس.

ورائهما الدرجة الثالثة التي هي أرقى درجات الشرك إذ هي أرقها وأضعفها، وهي أن يعتقد أن الله تعالى هو الخالق لكل شيء القادر على كل شيء، المتصرف في كل شيء، ولا يستطيع أحد من دونه شيئاً، ولكن له وسطاء بينه وبين عباده، يقربونهم إليه زلفى ويشفعون لهم عنده، فهو لأجلهم يعطي ويمنع، ويضر وينفع، ويغفر ويرحم ويوجد ويعدم. وهذه هي الدرجة التي ارتقت إليها وثنية مشركي قريش، فقد



حكى الله تعالى عنهم في كتابه أنهم يقرون بأنه هو الخالق لكل شيء، الذي بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه، وأنهم يقولون فيما اتخذوه من دونه من الأولياء ﴿ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾ [الزمر: ٣] ﴿هؤلاء شفعاؤنا عند الله﴾ [يونس: ١٨] فلما كانوا يعتقدون أن لهم تأثيراً ووساطة في أفعال الله تعالى - كدفع الضر وجلب النفع - يدعونهم ويعظمونهم لأجلها، كان دعاؤهم وتعظيمهم إياهم عبادة، إذ لا معنى للعبادة إلا هذا. ولما كانوا عندهم غير مستقلين بذلك من دون الله، وكان الله تعالى - بزعمهم - غير فاعل ذلك بمحض إرادته الأزلية من دون شفاعتهم ووساطتهم سموا شركاء لله.

وأما التوحيد الخالص فهو الإيمان الجازم بأن الله يفعل ما يشاء ويختار بمحض إرادته الأزلية المنزهة عن تأثير الحوادث فيها، وأن جميع الخلق مسخرون بإرادته وتدبيره، خاضعون لسننه وتقديره، لا يملك أحد منهم لنفسه ولا لغيره شيئاً، إلا في دائرة الأسباب التي جعلها بينهم شرعاً، وأن الوساطة بين الله تعالى وعباده محصورة في تبليغ رسالته إليهم، دون تصرفه فيهم، وأن شفاعاة الآخرة لله وحده، يأذن لمن شاء إذا شاء بما شاء من الدعاء لمن يشاء ممن ارتضى. ومن دلائل ذلك قوله تعالى لخاتم رسله ﴿ليس لك من الأمر شيء﴾ [آل عمران: ١٢٨] ﴿قل إن الأمر كله لله﴾ [آل عمران: ١٥٤] قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضراً إلا ما شاء الله﴾ [الأعراف: ١٨٨] ﴿إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء﴾ [القصص: ٥٦] ﴿قل إني لا أملك لكم ضراً ولا رشداً﴾ [الجن: ٣١] ﴿قل إني لن يجيرني من الله أحد ولن أجد من دونه ملتحداً إلا بلاغاً من الله ورسالاته﴾ [الجن: ٢٢، ٢٣] .. ﴿قل لله الشفاعة جميعاً﴾ [الزمر: ٤٤] ﴿من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء﴾ [البقرة: ٢٥٥] ﴿ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون﴾ [الأنبياء: ٢٨] الخ.

ولما كانت تلك الوساطة الشركية وهمية لا أثر لها في الوجود وإنما هي تقاليد موروثة كأن أولئك الأذكياء جديرين بأن ينسوها إذا جد الجد وعظم الخطب، كالحالتين اللتين ذكرهما الله تعالى في هذه الآية أو ما دونهما كالحالة التي بينها الله تعالى في قوله: ﴿فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البر إذا هم يشركون﴾ [العنكبوت: ٦٥]، وقوله: ﴿وإذا غشيهم موج كالظلل دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البر فمنهم مقتصد وما يجحد بآياتنا إلا كل ختار كفور﴾ [لقمان: ٣١] ومثلها في سورة يونس. وقال تعالى في سورة الإسراء: ﴿وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه، فلما نجاكم إلى البر أعرضتم وكان الإنسان كفوراً﴾ [الإسراء: ٦٧] فسروا الضلال هنا بالنسيان فهو بمعنى الآية التي



نفسرها . وأما ضلال ألتهتهم عنهم في الآخرة، فقد ذكر في آيات كثيرة في سور متفرقة، ويُراد ببعضها غيبتها عنهم بعدم وجودها معهم هنالك وحرمانهم مما كانوا يرجون من شفاعتها، لا غيبتها عن قلوبهم وخواطرهم كما هو المراد هنا .

وروي عن بعض المفسرين أن المراد بنسيانهم إياها جعلها بمنزلة المنسيّ بعدم دعائها فقد ذكر الرازي في النسيان قولين قال الأول: قال ابن عباس: المراد تتركون الأصنام ولا تدعونهم لعلمكم أنها لا تضر ولا تنفع، الثاني: قال الزجاج أن يكون المعنى أنكم في ترككم دعاءهم بمنزلة من قد نسيهم، وهذا قول الحسن لأنه قال: يعرضون عنه إعراض الناسي . اهـ . أقول: لم ينقل ابن جرير ولا ابن كثير في تفاسيرهما ولا السيوطي في الدر المنثور شيئاً في الآية عن ابن عباس ولا الحسن ولا غيرهما من مفسري الصحابة والتابعين .

وقد استشكل المفسرون ما دلت عليه الآية من جواز كشف عذاب الاستئصال وعذاب الساعة من المشركين بدعائهم لمخالفته لما عرف من سائر النصوص مع قوله تعالى: ﴿وما دعاء الكافرين إلا في ضلال﴾ [الرعد: ١٤] وأجيب بأن ما مضت به سنته تعالى في الأمم وما دلت عليه النصوص إنما دل على عدم وقوع هذا الكشف لا على عدم جوازه، وقد علق كشف ذلك هنا بمشيئته تعالى، فهو يقول أنه يكشف ذلك إن شاء، لأن مشيئته نافذة حتى في كشف عذاب الاستئصال وأهوال الساعة، وهما النوعان اللذان لا تتعلق قدر المخلوقين الموهوبة لهم من الله تعالى بشيء من أمرهما، لأنهما فوق الأسباب التي سخرها الله تعالى لخلقه . ولكنه تعالى لا يشاء ذلك لأنه ينافي حكمته وتقدير الذي جرت به سنته في الأمم . ويمكن أن يجاب أيضاً بأن المراد بإتيان عذاب الله ظهور إماراته ومقدماته وبالساعة القيامة الصغرى إلى الموت بظهور علاماته، ونزول سكراته، والإيمان يقبل قبل وصول عذاب الاستئصال إلى مستحقه بالفعل وقبل بلوغ الروح الحلقوم من المحتضر؛ وقيل إن بعض كرب الساعة تكشف حتى عن الكفار ككرب طول الوقوف بالشفاعة العظمى، ولكن هذا لا يصلح جواباً لأنه لا يكون بدعائهم .

ومن مباحث اختلاف الأداء في القراءة أن نافعاً قرأ - رأيت وأرأيتم - بكاف وبغير كاف . في جميع القرآن بتسهيل الهمزة الثانية بأن جعلها بين الهمزة والألف، وقرأ الكسائي بحذفها . والباقون بإثباتها، وهي لغات للعرب معروفة، ومن شواهد حذف الهمزة (سل بني إسرائيل) أصلها: أسأل . ومنها في الشعر:

إن لم أقاتل فألبسوني برقماً

أصله فألبسوني .



﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُم بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضُرَّعُونَ﴾ أقسم الله تعالى لرسوله ﷺ أنه أرسل رسلاً قبله إلى أمم قبل أمته فكانوا أرسخ من قومه في الشرك، وأشد منهم إصراراً على الظلم. فإن قومه يدعون الله تعالى وحده عند شدة الضيق وينسون ما اتخذوه من دونه من الأولياء والأنداد، وأما تلك الأمم فلم تلن الشدائد قلوبهم، ولم تصلح ما أفسد الشيطان من فطرتهم.

الأخذ بالباء والضرء عبارة عن إنزالهما بهم، وأخذ الشيء يطلق على حوزة وتحصيله بالتناول والملك أو الاستيلاء والقهر، وقد يسند هذا إلى الأسباب غير الفاعلة المريدة كقوله تعالى: ﴿أَخَذْتَهُ الْعِزَّةَ بِالْإِثْمِ﴾ [البقرة: ٢٠٦] ﴿فَأَخَذَهُمِ الطُّوفَانَ﴾ [العنكبوت: ١٤] ﴿فَأَخَذَهُمِ الْعَذَابَ﴾ [الشعراء: ١٥٨] ﴿فَأَخَذْتَهُمِ الصَّيْحَةَ﴾ [الحجر: ٧٣] ﴿الصَّاعِقَةَ﴾ [النساء: ١٥٣] ﴿الرَّجْفَةَ﴾ [الأعراف: ٩١] والباء اسم يطلق على الحرب والمشقة، والباء الشدة في الحرب والخوف في الشدة والعذاب الشديد والقوة والشجاعة. والبؤس الخضوع والفقير. كذا في لسان العرب. وقال الراغب البؤس البأس والباء الشدة والمكروه إلا أن البؤس في الفقر والحرب أكثر، والبأس والباء في النكايه، وأورد الشواهد على ذلك. والضرء فعلاء من الضر - وهو ضد النفع وتطلق على السنة أي الجذب والأذى وسوء الحال حسياً كان أو معنوياً - كالسراء من السرور وهي ضدها التي تقابلها كالنعماء. وأما الضر فيقابلة النفع. وفسر ابن جرير البأساء بشدة الفقر والضيق في المعيشة والضرء بالأسقام والعلل العارضة في الأجسام، ونقل نحوه الرازي عن الحسن. وأخرج أبو الشيخ عن سعيد بن جبير أن البأساء خوف السلطان وغلاء السعر.

والأقوال في الكلمتين متقاربة والفرق بينهما - كما أفهم - أن البأساء يقع في الخارج من الأمور الشديدة الوقع على من يمسه تأثيرها كالحرب الحاضرة الآن فإن وقعها أليم شديدة على من أصيبوا بفقد أولادهم أو تخريب بلادهم أو ضيق معاشهم، وأما الضرء فهي كل ما يؤلم النفس المأ شديداً سواء كان سببه نفسياً أو بدنياً أو خارجياً - فعلى هذا تكون البأساء من أسباب الضرء. وقالوا إنهما جاءتا على وزن حمراء ولم يرد في مذكرهما وزن أحمر صفة بل ورد اسم تفضيل. والتضرع إظهار الضراعة بتكلف أو تكثر وهي الضعف أو الذل والخضوع.

ومعنى الآية: نقسم أننا قد أرسلنا رسلاً إلى أمم من قبلك فدعوهم إلى توحيدنا وعبادتنا فلم يستجيبوا لهم فأخذناهم أخذ ابتلاء واختبار بالباء والضرء ليكون ذلك معداً لهم لما يترتب عليه بحسب طباع البشر وأخلاقهم، من التضرع والجوار بالدعاء لربهم، إذ مضت سنتنا بجعل الشدائد مربية للناس، بما ترجع المفرورين عن غرورهم، وتكف الفجار عن فجورهم، فما أجدرها بإرجاع أهل الأوهام، عن دعاء



أمثالهم من البشر دع ما دونهم من الأصنام، ولكن من الناس من يضل إلى غاية من الشرك والفسق، لا يزيلها بأس ولا يزلزلها بؤس، فلا تنفع معهم العبر، ولا تؤثر فيهم الغير، وكان أولئك الأقوام منهم، ولذلك قال تعالى فيهم:

﴿فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا﴾ جعل ابن جرير لولا هنا للتحضيض بمعنى هلاً، وجعلها الجمهور نافية، أي فهلاً تضرعوا خاشعين لنا تائبين إلينا، عند ما جاءهم البئس من عذابنا، فرأوا بوادره، وحذروا أواخره، لنكشفه عنهم، قبل أن يحيط بهم؟ أو فما خشعوا ولا تضرعوا إذا جاءهم بأسنا. ﴿وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ فكانت أقسى من الحجر، إذ لم تؤثر فيها النذر، ﴿وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ من الكفر والمعاصي، بما يوسوس إليهم من تحسين الثبات على ما كان عليه آباؤهم وأجدادهم، وتقبيح الطاعة والانقياد إلى رجل منهم لا مزية له عليهم، وقد فصلنا القول من قبل في تزيين أعمال الناس إليهم وما ينسب منها إلى الشيطان لقبحه، وما ينسب إلى الله تعالى لأنه تعبير عن خلقه وتقديره وسننه في عباده، وما يحسن إسناده إلى المجهول، فيراجع في تفسير ﴿زين للناس حب الشهوات﴾ [آل عمران: ١٤] من جزء التفسير الثالث.

﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ أي فلما أعرضوا عما أنذرهم ووعظهم به الرسل وتركوا الاهتداء به حتى نسوه أو جعلوه كالمنسي في عدم الاعتبار والاتعاظ به لإصرارهم على كفرهم، وجمودهم على تقليد من قبلهم؛ بلوناهم بالحسنات بما فتحنا عليهم من أبواب كل شيء من أنواع سعة الرزق وورخاء العيش وصحة الأجسام، والأمن على الأنفس والأموال، كما قال تعالى في قوم موسى: ﴿وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون﴾ [الأعراف: ١٦٨] فلم يتربوا بالنعمة، ولا شكروا المنعم، بل أفادتهم النعم فرحاً وبطراً، كما أفادتهم الشدائد قسوة وشرأ.

﴿حَقَّ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا﴾ منها، فسقوا عن أمر ربهم بطراً وغروراً بها ﴿أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ﴾ أي أخذناهم بعذاب الاستئصال حال كوننا مباغتين لهم أو حال كونهم مبغوتين إذ فجأهم على غرة من غير سبق أمانة ولا إمهال للاستعداد أو للهرب، فإذا هم مبلسون أي متحسرون يائسون من النجاة. أو هالكون منقطعة حججهم. والإبلاس في اللغة اليأس والقنوط من الخير والرحمة، والتحير والدهشة، وانقطاع الحجة، والسكوت من الحزن أو الخوف والغم، واستشهدوا له بقول العجاج:

يا صاح هل تعرف رسماً مكرساً قال نعم أعرفه، وأبلساً<sup>(١)</sup>



ولقولهم: أبليت الناقة إذا لم ترع من شدة الضبعة، وهي بالتحريك شدة شهوة الفحل. يُقال ضبعت الناقة ضبعاً وضبعة (من باب فرح).

والآية تفيد أن البأساء والضراء، وما يقابلهما من السراء والنعماء، مما يتربى ويتهدب به الموفقون من الناس، وإلا كانت النعم، أشد وبالاً عليهم من النقم، وهذا ثابت بالاختيار، فلا خلاف في أن الشدائد مصلحة للفساد، وأجدر الناس بالاستفادة من الحوادث المؤمن، كما ثبت في حديث صهيب مرفوعاً في صحيح مسلم «عجباً لأمر المؤمن أن أمره كله له خير وليس ذلك لأحد إلا للمؤمن، إن أصابته سراء شكر فكان خيراً له. وإن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له»<sup>(١)</sup> وقد بينا وجه استفادة المؤمن من الشدائد في تفسير الآيات التي نزلت في شأن غزوة أحد من سورة آل عمران، وهاك بعض ما رواه في ذلك من الآثار، قال الحافظ ابن كثير في تفسير الآية.

قال الحسن البصري: من وسع الله عليه فلم ير أنه يمكر به فلا رأي له ومن قتر عليه فلم ير أنه ينظر له فلا رأي له ثم قرأ: ﴿فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء﴾ الآية قال الحسن مكر بالقوم ورب الكعبة: أعطوا حاجتهم ثم أخذوا، رواه ابن أبي حاتم. وقال قتادة بغت القوم أمر الله وما أخذ الله قوماً قط إلا عند سكرتهم وغرثهم ونعمتهم فلا تغتروا بالله فإنه لا يغتر بالله إلا القوم الفاسقون، رواه ابن أبي حاتم أيضاً. وقال مالك عن الزهري: ﴿فتحنا عليهم أبواب كل شيء﴾ قال رخاء الدنيا وسترها.

وقد قال الإمام أحمد حدثنا يحيى بن غيلان حدثنا رشدين بن سعد أبو الحجاج المهري عن حرمة بن عمران التجيبي بن عقبة عن مسلم عن عقبة بن عامر عن النبي ﷺ قال: «إذا رأيت الله يعطي العبد من الدنيا على معاصيه ما يحب فإنما هو استدراج» ثم تلا رسول الله ﷺ ﴿فلما نسوا ما ذكروا به﴾ الآية<sup>(٢)</sup> ورواه ابن جرير وابن أبي حاتم من حديث حرمة وابن لهيعة عن عقبة بن مسلم عن عقبة بن عامر به. وقال ابن أبي حاتم حدثنا أبي حدثنا هشام بن عمار حدثنا عراك بن خالد بن يزيد حدثني أبي عن إبراهيم بن أبي عبلة عن عبادة بن الصامت أن رسول الله كان يقول: «إذا أراد الله بقوم اقتطاعاً فتح لهم أو فتح عليهم باب خيانة» حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فإذا

= والرجز للعجاج في ديوانه ١/١٨٥، ولسان العرب (بلس) (كرس)، والتنبيه والإيضاح ٢/٢٦٢، وتهذيب اللغة ١٢/٤٤٢، وتاج العروس (بلس)، (عجنس)، (كرس)، (وكف)، وجمهرة اللغة ص ٧١٩، وأساس البلاغة (بجس)، وبلا نسبة في لسان العرب (حلب)، ومقاييس اللغة ٥/١٦٩، والمخصص ١/١٢٦، ٥/١٢٣، وتاج العروس (حلب)، وتهذيب اللغة ١٠/٥٣.

(١) أخرجه مسلم في الزهد حديث ٦٤، وأحمد في المسند ٤/٣٣٢، ٣٣٣، ٦/١٥.

(٢) أخرجه أحمد في المسند ٤/١٤٥.



هم مبلسون» كما قال ﴿فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين﴾ [الأنعام: ٤٥] ورواه أحمد وغيره اهـ.

وسيعاد هذا البحث إن شاء الله تعالى في تفسير (٧/ ٩٣ - ٩٨) وغيرها مما في معناها.

ومن مباحث اللفظ النحوية أن إذا من قوله: ﴿فإذا هم مبلسون﴾ هي التي يسمونها الفجائية لإفادتها ترتب ما بعدها على ما قبلها فجأة وهي حرف عن الكوفيين، وظرف زمان أو مكان عند البصريين (قولان): منصوبة بخبر المبتدأ، فالمعنى عليه هنا أنهم أبلسوا في مكان إقامتهم أو في زمانها، على أن الفاء وحدها تفيد التعقيب وهو ترتب ما بعدها على ما قبلها من غير فاصل، ولكن الفرق بين «فهم مبلسون» وبين «فإذا هم مبلسون» عظيم، لا يخفى على ذي ذوق سليم، فذاك خبر مجرد، وهذا تمثيل لمعنى مؤكد مجدد.

﴿فَقُطِعَ دَابِرَ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ أي فهلك أولئك القوم الذين ظلموا أنفسهم بتكذيب الرسل والإصرار على الشرك وأعماله واستؤصلوا فلم يبق منهم أحد، كنى عن ذلك بقطع دابرهم وهو آخر القوم الذي يكون في أدبارهم، وقيل دابرهم أصلهم وهو مروى عن السدي من المفسرين والأصمعي من نقلة اللغة، والأول أظهر، والمعنى على القولين واحد، ووضع المظهر الموصوف بالموصول موضع المضمرة للإشعار بعللة الإهلاك وسببه وهو الظلم، ولا بد من زهوق الباطل فظهور الحق.

﴿وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ أي والثناء الحسن في ذلك الذي جرى من نصر الله تعالى لرسله بإظهار حججهم، وتصديق نذرهم، وإهلاك المشركين الظالمين وإراحة الأرض من شركهم وظلمهم، - ثابت ومستحق لله رب العالمين المدبر لأموارهم، المقيم لأمر اجتماعهم، بحكمته البالغة، وسنته العادلة. فهذه الجملة بيان للحق الواقع من كون الحمد والثناء على ذلك مستحق لله تعالى وحده، وإرشاد لعباده المؤمنين، يذكرهم بما يجب عليهم من حمده على نصر المرسلين المصلحين، وقطع دابر الظالمين المفسدين، وحمده في عاقبة كل أمر، وخاتمة كل عمل، كما قال في عبادة المتقين ﴿وآخر دعوانهم أن الحمد لله رب العالمين﴾ [يونس: ١٠] وسواء كان ذلك الأمر الذي تم من السراء أو الضراء، فإن للمتقين في كل منهما عبرة وفائدة، ونعمة ظاهرة أو باطنة.

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَمَّ عَلَى قُلُوبِكُمْ مَنَ إِلَهُ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ أَنْظَرُ كَيْفَ نَصَرَفُ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِقُونَ ﴿٤٦﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَنْكَمَ عَذَابُ اللَّهِ بَفْتَةً أَوْ جَهْرَةً هَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٤٧﴾ وَمَا تُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ فَمَنْ ءَامَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا



خَوْفٍ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٤٨﴾ وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ﴿٤٩﴾

إن القول في مناسبة هذه الآيات لما قبلها كالقول فيما قبلها سواء، فهي ضرب من ضروب الدعوة إلى التوحيد والرسالة بوجه آخر من وجوه الاحتجاج، قال تعالى:

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَنْتُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَنْتُمْ السَّاعَةُ أَعْبَرِ اللَّهُ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ؟﴾

أي قل أيها الرسول لهؤلاء المشركين المكذبين بك وبما جئت من التوحيد والهدى رأيتم ماذا يكون من شأنكم مع أهتكم الذين تدعونهم راجين شفاعتهم إن أصمكم الله تعالى فذهب بسمعكم، وأعماكم فذهب بأبصاركم، وختم على قلوبكم وألبابكم، التي هي مراكز الفهم والشعور والعقل من أنفسكم، فأصبحتم لا تسمعون قولاً، ولا تبصرون طريقاً، ولا تعقلون نفعاً ولا ضرراً، ولا تدركون حقاً ولا باطلاً، - من إله غير الله يأتيكم بذلك، أو بما ذكر مما أخذ الله منكم؟ أي لا إله غيره فيقدر على إتيانكم به، ولو كان ما اتخذتم من دونه من الأنداد والأولياء آلهة لقدروا على ذلك، وإذ كنتم تعلمون أنهم لا يقدرون فلماذا تدعونهم والدعاء عبادة لا يكون إلا للإله القدير؟

﴿أَنْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْذِقُونَ﴾ أي انظر كيف ننوع الحجج

والبيانات الكثيرة ونجعلها على وجوه شتى ليتذكروا ويقتنعوا، فينبوا ويرجعوا، ثم هم يعرضون عنها، ويتجنبون التأمل فيها، يُقال صدف عن الشيء صدفاً وصدوفاً إذا عرض إعراضاً شديداً، قيل إنه مأخوذ من صدفة الجبل أي جانبه ومنقطعه. والعطف بضم يفيد الاستبعاد لأن تصريح الآيات والدلائل سبب غاية الإقبال، فكان من المستبعد في المعتاد والمعقول أن يترتب عليه منتهى الإعراض، وقد سبق مثل هذا في أول السورة. ويليه في أوائلها الكلام في إعراضهم عن الآيات، وقد فصلنا القول في تفسيره تفصيلاً.

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَنْتُمْ عَذَابُ اللَّهِ بَفْتَةً أَوْ جَهْرَةً هَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الظَّالِمُونَ﴾ أي قل

أيها الرسول لهؤلاء المشركين الظالمين رأيتمكم أنتم أنفسكم كيف يكون شأنكم - أو أخبروني عن مصيركم - إن أتاكم عذاب الله الذي مضت سنته في الأولين، بإنزاله بأمثالكم من المكذبين المعاندين، مباغتاً ومفاجئاً لكم - أو إتيان مباغتة - فأخذكم على غرة لم تتقدمه إمارة تشعركم بقرب نزوله بكم، أو أتاكم ظاهراً مجاهراً - أو إتيان جهرة - بحيث ترون مبادئه ومقدماته بأبصاركم. هل يهلك به إلا القوم الظالمون منكم، وهم المصرون على الشرك وأعماله عناداً وجحوداً، إذا مضت سنته تعالى في مثل هذا العذاب أن ينجي منه الرسل ومن اتبعهم من المؤمنين. فكأنه قال لا يهلك به غيركم، وإنما تهلكون بظلمكم لأنفسكم وجنائتكم عليها.

وقد ظن بعض المفسرين أن هذا من العذاب الذي يكون عاماً يؤخذ فيه غير



الظالم بجريرة الظالم كالمصائب التي تحل بالأمم من جراء ظلمهم وفجورهم، الذي يفضي إلى ضعفهم والاعتداء على استقلالهم، أو إلى تفشي الأمراض أو المجاعات فيهم، فتكلفوا في تفسير الآية تكلفاً يصححون به ظلمهم، فزعموا أن هلاك غير الظالم بهذا العذاب لا ينافي الحصر لأنه يكون عذاباً في الظاهر فقط وأما في الباطن والحقيقة فهو سعادة، لما يترتب عليه من الثواب والدرجات الرفيعة، ومن أشهر هؤلاء الظالمين في الآية غير الحق الرازي والطبرسي، ويدل على ما اخترناه ما ذكر من الجزاء على تكذيب الرسل في قوله تعالى:

﴿وَمَا تُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ أي تلك سنتنا في إهلاك المكذبين للرسول: ما نرسل المرسلين إليهم إلا مبشرين من آمن وأصلح عملاً بالجزاء الحسن اللائق بهم، ومنذرين من أضر على الشرك والإفساد في الأرض بالجزاء السيئ الذي يستحقونه ﴿فَمَنْ ءَامَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ أي فلا خوف عليهم من عذاب الدنيا الذي ينزل بالجاحدين، ولا من عذاب الآخرة الذي أعده الله للكافرين، ولا هم يحزنون يوم لقاء الله تعالى على شيء فأنهم لأن الله تعالى يقيهم من كل فزع ﴿لَا يَحْزَنُهُمُ الْفَزَعُ الْأَكْبَرُ وَتَتَلَقَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ هَذَا يَوْمُكُمْ الَّذِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠٣] وهم الذين قيل فيهم: ﴿وَجُوهُ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] ﴿وَجُوهُ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ﴾ [عبس: ٣٨، ٣٩] ولك أن تقول إن هؤلاء الكملة لا يحزنون في الدنيا أيضاً مما يحزن منه الكفار والفساق كفوات شهوات الدنيا ولذاتها، أو لا يكون حزنهم كحزنهم في شدته وطول أمده، فإنهم إذا عرض لهم الحزن لسبب صحيح، كموت الولد والقريب والصديق، أو فقد المال وقلة النصير، يكون حزنهم رحمة وعبرة، مقروناً بالصبر وحسن الأسوة، لا يضرهم في أنفسهم ولا أبدانهم، ولا يغير شيئاً من عاداتهم وأعمالهم، فالإيمان بالله يعصمهم من إرهاب البأساء والضراء، ومن بطر السراء والنعماء، عملاً بقوله عز وجل: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا، إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم، والله لا يحب كل مختال فخور﴾ [الحديد: ٢٢، ٢٣].

﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ أي والذين كذبوا بآياتنا التي أرسلنا بها الرسل يصيبهم العذاب في الدنيا أحياناً ولا سيما عند الجحود والعناد، الذي يكون من المجموع دون بعض الأفراد، وفي الآخرة على سبيل الشمول والإطراد، وذلك بسبب فسقهم أي كفرهم وإفسادهم. فهؤلاء قد ذكروا في مقابل الذين آمنوا وأصلحوا أنفسهم وأعمالهم ومعاملاتهم، فالتكذيب يقابل الإيمان؛ والفسق يقابل الإصلاح، وإن كان أعم منه في اللغة والاصطلاح، فهو يطلق على الكفر



والخروج من الطاعة. وفسر ابن زيد الفسق بالكذب هنا وفي كل القرآن وهو تفسير غير مسلم.

والمس للمس باليد وما يدرك به، ويطلق على ما يصيب المدرك مما يسوءه غالباً من ضر وشر وكبر ونصب ولغوب وعذاب الضراء والبأساء. وهذا الاستعمال كثير في القرآن يعد بالعشرات، ويسند الفعل فيه إلى سبب السوء والألم، وقد أسند إلى ما يسر في مقابلة إسناده إلى ما يسوء في قوله تعالى: ﴿إِنْ تَمَسَّكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا﴾ [آل عمران: ١٢٠] وفي الآية السابعة عشرة من هذه السورة وقد تقدم، وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خَلَقَ هَلُوعاً \* إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً \* وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً \* إِلَّا الْمُصَلِّينَ﴾ [المعارج: ١٩ - ٢٢] وذكر مس الضر في أواخر سورة يونس (١٠: ١٠٧) وقابله بإرادة الخير. وقد ورد المس بمعنى الوقاع في سورة البقرة ولم يرد في القرآن بمعنى اللمس باليد إلا في قوله تعالى: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: ٧٩] أي القرآن. وفسر بعضهم المس بالإطلاع والمطهرين بالملائكة.

﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِن آتَيْتُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴿٥٠﴾ وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِنَّ رَبَّهُمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وِئَاءٌ وَلَا شَفِيعٌ لَهُمْ يَفْعَلُونَ ﴿٥١﴾ وَلَا تَطْرُدُ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْفَدَوِّ وَالْمِشْيِ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٥٢﴾ وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ ﴿٥٣﴾﴾

إن الآيات الأربع التي قبل هذه الآيات قد بينت أركان الدين وأصول العقائد وهي توحيد الله عز وجل والرسالة أو وظيفة<sup>(١)</sup> الرسل عليهم الصلاة والسلام والجزاء على الأعمال. وقد جاءت الآيات الأولى من هذه الآيات بعدهن مفصلتين لما فيهن من بيان وظيفة الرسل العامة بتطبيقها على خاتم الرسل صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وإزالة أوهام الناس فيها، ومن بيان أمر الجزاء في الآخرة وكون الأمر فيه لله تعالى وحده، على الوجه الذي يزيد عقيدة التوحيد تقريراً وتأكيذاً، وبياناً وتفصيلاً. وذهب الرازي إلى أن هذا من بقية الكلام على قوله: ﴿وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه﴾ [الأنعام: ٣٨] وما قلناه أظهر. وقد بدئت الآية الأولى بالأمر بالقول على ما علمنا من

(١) تستعمل كلمة الوظيفة بمعناها العرفي وهو عمل المرء الدائم الذي تكلفه إياه الدولة وما في معناها فيسمى القضاء وظيفية والكتابة وظيفية وإنما الوظيفة في الأصل الراتب الذي يعطى للعامل أو غيره وهذه التسمية مجازية علاقتها للزوم (المؤلف).



أسلوب هذه السورة في بيان المسائل التي يتعلق بها التبليغ فقال عز وجل:

﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ﴾ أي قل أيها الرسول الذي لم يبعث إلا كما بعث غيره من الرسل مبشراً من أجاب دعوته بحسن الثواب، ومنذراً من ردها سوء العقاب، لهؤلاء الكفار المشاغبين لك بغير علم يميزون به بين شؤون الألوهية وحقيقة الرسالة، الذين يقترحون عليك من الآيات الكونية ما يعلمون أن البشر لا يقدرّون عليه، لأنهم - وإن قالوه تعجيزاً - يتوهمون أن الرجل من البشر لا يكون رسولاً إلا أن يخرج من حقيقة البشرية ويصير إلهاً قادراً على ما لا يقدر عليه البشر وعالمماً بكل ما يعجز عن علمه البشر، وإن لم يكن من موضوع الرسالة التي عهد إليه أمر تبليغها، أو يصير ملكاً من الملائكة في متعلق قدرته ومتناول علمه، لأن أمر الرسالة في خيالهم ينافي البشرية التي حقرها في أنفسهم جهلهم وسوء حالهم وفساد أعمالهم.

قل لهؤلاء: لا أقول لكم عندي خزائن الله أتصرف بما خزنه وحفظه فيها من أرزاق العباد وشؤون المخلوقات، فالخزائن جمع خزينة أو خزانة وهي ما يخزن فيها الشيء من يريد حفظه ومنع غيره من التصرف فيه، ﴿والله خزائن السموات والأرض﴾ [المنافقون: ٧] يتصرف فيها كما يشاء، ولا يقدر أحد من خلقه على التصرف في شيء منها إلا ما أعطاه تعالى إياه ومكنه من التصرف فيه، والمتصرف بما يعطى من الخزانة لا يكون متصرفاً في الخزانة نفسها. فالمستخدمون عند الملك أو الرجل الغني يعطون أجورهم من خزانته فيتصرفون فيها دون الخزانة، وجميع الأحياء العاملين يتصرفون بما يعطيهم الله تعالى من خزائن الموجودات، كل بحسب ما أوتي من الاستعداد، في دائرة ارتباط الأسباب بالمسببات، ولا يقدر أحد منهم أن يتجاوز إلى ذلك ما لم يؤته ولم يصل إليه استعداده، فالتصرف المطلق في كل شيء إنما هو لله القادر على كل شيء، وليس من موضوع الرسالة أن يكون الرسول - المبلغ عن الله تعالى أمر دينه - قادراً على ما لا يقدر عليه البشر من التصرف في المخلوقات بالأسباب، فضلاً عن التصرف الذاتي بغير سبب الذي طلبه المشركون منه، وجعلوه شرطاً للإيمان له، كتفجير الينابيع والأنهار من أرض مكة وإيجاد الجنات والبساتين فيها، وإسقاط السماء عليهم كسفاً، والإتيان بالله والملائكة قبلاً، وغير ذلك مما اقترحوه وحكاه الله تعالى عنهم في سورة الإسراء وغيرها.

بدأ بنفي القدرة على التصرف فيما ليس من شأن البشر التصرف فيه لعدم تسخير الله تعالى إياه لهم بأقدارهم على أسبابه. وثنى بنفي علم الغيب الخاص بالله تعالى فقال: ﴿ولا أعلم الغيب﴾ أي ولا أقول لكم إنني أعلم الغيب وهو ما حجب الله علمه عن الناس بعدم تمكينهم من أسباب العلم به ككونه مما لا تدركه مشاعرهم الظاهرة



ولا الباطنة لأنها لم تخلق مستعدة لإدراكه ولا لطرق الاستدلال عليه، أو لأنها مستعدة له بالقوة غير متمكنة من أسبابه بالفعل كعالم الآخرة. فالغيب من جنس المعلومات، كخزائن الله من جنس المقدورات، يُراد بهما ما اختص بالله تعالى فلم يمكن عباده من علمه والتصرف فيه، أي لم يعطهم القوى ولم يسخر لهم الأسباب الموصلة إلى ذلك.

والغيب قسمان غيب حقيقي مطلق وهو ما غاب علمه عن جميع الخلق حتى الملائكة وفيه يقول الله عز وجل: ﴿قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله﴾ [النمل: ٦٥] وغيب إضافي وهو ما غاب علمه عن بعض المخلوقين دون بعض كالذي يعلمه الملائكة من أمر عالمهم وغيره ولا يعلمه البشر مثلاً، وأما ما يعلمه بعض البشر بتمكينهم من أسبابه واستعمالهم لها، ولا يعلمه غيرهم لجهلهم بتلك الأسباب أو عجزهم عن استعمالها، فلا يدخل في عموم معنى الغيب الوارد في كتاب الله، وهذه الأسباب منها ما هو علمي كالدلائل العقلية والعلمية، فإن بعض علماء الرياضيات وغيرها يستخرجون من دقائق المجهولات ما يعجز عنه أكثر الناس، ويضبطون ما يقع من الخسوف والكسوف بالدقائق والثواني قبل وقوعه بالألوف من الأعوام، ومنها ما هو عملي كالتلغراف الهوائي أو اللاسلكي الذي يعلم المرء به بعض ما يقع ما في أقاصي البلاد وأجواز البحار التي بينه وبينها ألوف من الأميال، ومنها ما قد يصل إلى حد العلم من الإدراكات النفسية الخفية كالفراسة والإلهام - وأكثر هذا النوع من الانكشاف لوائح تلوح للنفس لا تجزم بها إلا بعد وقوعها - فما يصل منها إلى حد العلم الذي تجزم به صاحبه لاستكمال شروطه يشبه ما ينفرد بإدراكه بعض الممتازين بقوة الحاسة كزرقاء اليمامة التي كانت ترى على بعد عظيم ما لا يراه غيرها، أو بقوة بعض المدارك العقلية كالعلماء الذين أشرنا إليهم آنفاً.

وأظهر شروط هذا النوع من الإدراك قوة الاستعداد الفطرية في النفس لذلك وتوجه النفس إلى المدرك توجهاً قوياً لا يعارضه اشتغال قوي بغيرها من المدركات، وكثيراً ما يقع هذا في حال مرض عصبي أو انفعال نفسي قوي يحصر هم النفس كله فيه. وقد تقدم في تفسير ﴿ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً﴾ [الأنعام: ٩] من هذه السورة في هذا الجزء كلام نفيس في هذه الإدراكات الخفية الخاصة، ومن الناس من يعدها من خوارق العادات لخباء أسبابها عنه، ويرده أنها مما يكثر ويتكرر حتى صار معتاداً من أهله الكثيرين المختلفين في الملل والنحل والأخلاق والآداب، وما كان كذلك لا يكون من الخوارق كما قال محيي الدين بن العربي. ولكننا مع هذا نقول إن بعضه يصح أن يسمى كرامة كما يعلم من تفسيرنا للآية التاسعة من هذه السورة.

فإن قيل قد علمنا أن الرسالة الإلهية لا تتوقف على إقدار الرسول على التصرف



في المخلوقات من غير طريق الأسباب التي سخرها الله للناس لأن موضوعها علمي تعليمي فهي عبارة عن تبليغ ما علمه الله للرسول بوحيه إليه وليس من موضوعها تغيير شيء من خلق الله، ولذلك لم يعط الله تعالى أحداً من رسله قدرة على هداية أحد بالفعل، قال تعالى لخاتم رسله: ﴿ليس عليك هداهم ولكن يهدي من يشاء﴾ [البقرة: ٢٧٣] - وقال له - ﴿إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء﴾ [القصص: ٥٦] ولو كان لهم شيء من التصرف في الخلق لجعله نوح نبي الله في هداية ولده، وإبراهيم خليل الله في هداية أبيه آزر، ولكن علم الغيب من موضوع الرسالة فإن أصل موضوعها رؤية الملائكة والتلقي عنهم وذلك من عالم الغيب الذي أمرنا بالإيمان به اتباعاً للرسول ﷺ الذي رأى بعينه وسمع بأذنيه ووعى بقلبه، وقد أثبت تعالى علم الغيب المتعلق بالرسالة للرسول عليهم السلام فقال في آخر سورة الجن: ﴿عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً \* إلا من ارتضى من رسول فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصداً \* ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم وأحاط بما لديهم وأحصى كل شيء عدداً﴾ [الجن: ٢٦ - ٢٨] فكيف أمر رسوله أن يتنصل في هذه الآية من ادعاء علم الغيب، وأن يستدل على ذلك بعد نفي التصرف بقوله في أواخر الأعراف: ﴿قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله، ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء، إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون﴾ [الأعراف: ١٨٨]؟

نقول أولاً: إن ما يظهر الله تعالى عليه الرسل هو من الغيب الإضافي لا الحقيقي المطلق الذي لم يؤت أحداً من خلقه الاستعداد لعلمه، و ثانياً: إن اظهاره تعالى إياهم على شيء خاص من هذا الغيب لا يجعل ذلك داخلاً في علومهم الكسبية فإن الوحي ضرب من العلم الضروري يجده النبي في نفسه عند ما يظهره الله تعالى عليه فإذا حبس عنه لم يكن له قدرة ولا وسيلة كسبية إليه كما يعلم مما ورد في فترات الوحي وهو مقتضى الإجماع على أن النبوة غير مكتسبة. نعم قد كان يكون توجه قلب الرسول إلى الله تعالى عند بعض الحوادث مقدمة لنزول الوحي في الحكم الذي استشرف له وتوجه إلى الله تعالى لبيته له كما يرشد إليه قوله تعالى: ﴿قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها﴾ [البقرة: ١٤٣] الخ وكذلك رؤية نبينا ﷺ للملك على هيئته التي خلقه الله عليها مرتين، هي خصوصية لا يعد مثلها من علوم الرسل الكسبية. وأما رؤية الملك متمثلاً بصورة بشر أو جسم آخر فهو سبب عام لرؤيته، ولكنه لا يتمثل إلا لأمر عظيم، أو آية لنبي أو صديق.

فعلم مما قررناه أن الرسل عليهم الصلاة والسلام لم يعطوا علم الغيب بحيث يكون إدراكه من علومهم الكسبية، كما أنهم لم يعطوا قوة التصرف في خزائن ملك الله وهي ما لم يمكن البشر من أسبابه فيكون من أعمالهم الكسبية، ولا أعطاهم إياه أيضاً



على سبيل الخصوصية، كما أظهرهم على بعض الغيب الذي هو موضوع الرسالة. ونفي ادعاء الرسول لكل من الأمرين يتضمن التبرؤ من ادعاء الإلهية - كما قيل - أو ادعاء شيء من صفات الإله - وهو أولى ويستلزم الأول - لأن كلاً منهما خاص بالإله الذي هو على كل شيء قدير وبكل شيء عليم، وقدرته وعلمه صفتان ذاتيتان له، ويتضمن بيان جهل المشركين بحقيقة الإلهية وحقيقة الرسالة إذ كانوا يقترحون على الرسول من الأعمال، ما لا يقدر عليه إلا من له التصرف فيما وراء الأسباب، ومن الإخبار بما يكون في مستقبل الزمان، ما لا يعلمه إلا من كان علم الغيب صفة له كسائر الصفات، فقد سألوه عن وقت الساعة وعن وقت نزول العذاب الدنيوي بهم. وعن وقت نصر الله تعالى إياهم، وغير ذلك من أمور الغيب.

وإذا كان الله تعالى لم يؤت الرسل ما لم يؤت غيرهم من أسباب التصرف في المخلوقات ومن علم الغيب، وكان كل من التصرف بالقدرة الذاتية وعلم الغيب خاصاً به عز وجل يستحيل أن يشاركه غيره فيه - فمن أين جاءت دعوى التصرف في الكون وعلم الغيب لمن هم دون الرسل منزلة وكرامة عند الله تعالى من المشايخ المعروفين وغير المعروفين حتى صاروا يدعون من دون الله تعالى لما عز نيله بالأسباب والسنن الإلهية «والدعاء هو العبادة» كما صحح عن النبي عليه الصلاة والسلام؟ وقد قال المفسرون إن نفي النبي ﷺ لهذين عن نفسه هو عبارة عن نفي ادعاء الإلهية وبيان لكون ما اقترحوه عليه مما لا يقدر عليه غير الله تعالى، فضلال المشركين في فهم الرسالة وجعلهم إياها شعبة من الربوبية لا يزال منتشراً في أذهان الناس، حتى بعض المؤمنين باسم القرآن، المتبركين بجلد مصحفه وورقه وبالتغني به في المآتم وغيرها، الجاهلين بما أنزل لبيانه من توحيد الله تعالى وشؤون ربوبيته وألوهيته ومن حقيقة الرسالة ووظيفة الرسل ومن معنى الجزاء على العقائد والأعمال - دع ما دون هذه الأصول الثلاثة من أمور الدين - إذ نرى بعض هؤلاء المعدودين في عرفهم وعرف الناس من أتباع القرآن يدعون التصرف في خزائن الله وعلم الغيب لمن دون الرسل كما قلنا آنفاً.

ومن مباحث البلاغة في قوله: ﴿ولا أقول لكم إني ملك﴾ إنه أعاد فيه «لا أقول لكم» ولم يعدها في نفي علم الغيب، ونكتة ذلك أن نفي علم الغيب ونفي التصرف في خزائن الله يؤلفان التبرؤ من دعوى واحدة هي دعوى الصفات الخاصة بالله تعالى. وأما نفي ادعاء الملكية فهو شيء آخر فأعيد العامل لإفادة ذلك، كأنه قال إني لا أدعي صفات الإله حتى تطلبوا مني ما لا يقدر عليه أو ما لا يعلمه إلا الله، ولا أدعي أنني ملك وهو دون ما قبله حتى تطلبوا مني ما جعله الله في قدرة الملائكة ولم يجعله من مقدور البشر، بل ادعيت أنني عبد الله ورسوله، وإنما وظيفة العبد الطاعة ووظيفة



الرسول التبليغ، وعبر عن هذا بقوله: ﴿إِن أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ أي ما أفعل من حيث أنا عبد رسول إلا اتباع ما يوحيه إلي من أرسلني من تبليغ دينه بالتبشير والإنذار والعمل به كما بينت لكم آنفاً - أي في الآيتين اللتين قبل هذه الآية.

ثم قال عز وجل: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ أي قل أيها الرسول لهؤلاء المشركين هل يستوي أعمى البصيرة الضال عن الصراط المستقيم الذي دعوتكم إليه فلا يميز بين التوحيد والشرك، ولا بين صفات الله وصفات الخلق، المقلد في ضلاله وجهلاته، لمن لا علم عنده ولا عقل من آبائه وأجداده، وذو البصيرة المهتدي إليه، المستقيم في سيره عليه، على بينة وبرهان، يجعل ما يرى القلب أوضح مما ترى العينان؟ الاستفهام إنكاري أي لا يستويان كما أن أعمى العينين وبصيرهما لا يستويان، بل الفرق بين الأولين أقوى وأظهر، فكأين من أعمى العينين بصير القلب كان من أعلم العلماء وأهدى الفضلاء، وكأين من بصير العينين أعمى القلب هو أضل من الأنعام، ولذلك قال مقررأ لهم: (أفلا تتفكرون) أي في ذلك فتميزوا بين ضلالة الشرك وهداية الإسلام، وتفرقوا بين صفات الرب الإله وصفات الإنسان، وتعقلوا حجة الرسالة مما في هذا القرآن، من أنواع الهداية والعرفان، وأخبار الغيب التي لم يؤتها أنس ولا جان، على ما فيه من بلاغة البيان، والأسلوب البديع الذي لم تعهدوه قبل الآن، فمتى كان في قدرة مثلي شيء من ذلك، ولقد لبثت فيكم عمراً من قبله يزيد على الأربعين سنة، عاطلاً من هذه البلاغة وهذه المعرفة.

هذه الآية حجة من حجج الله تعالى للمستقلين في هداية الدين، على المقلدين فيه لأبائهم ومشايخهم الجاهلين.

ومن مباحث استنباط المذاهب في الآية أن المعتزلة استدلت بها على تفضيل الملائكة على الأنبياء والرسول وناقشهم جمهور الأشاعرة في ذلك لمخالفته لمذهبهم، وقد قرر الطوفي المسألة في تفسيره (الإشارات الإلهية، إلى المباحث الأصولية) عند قوله: «ولا أقول لكم أني ملك» بقوله: يحتج به من يرى الملائكة أفضل من الأنبياء وقد سبق ذلك، وتقريره ههنا أن الكفار كانوا يعتقدون أن الملك أفضل من النبي ولذلك طلبوا رؤية الملائكة وأن يرسل إليهم ملك، ثم أن النبي ﷺ أقرهم على هذا الاعتقاد وقال أنا لا أدعي أني ملك كما يعتقدون في الملك. بل أنا بشر اتبع ما يوحى إلي، وحينئذ يقال: النبي عليه السلام أقرهم على اعتقاد تفضيل الملك وكل ما أقر النبي عليه السلام عليه فهو حق، وللخصم منع الأولى. اهـ كلام الطوفي ومراده بمنع الأولى منع المقدمة الأولى من القياس التي يسمونها الصغرى وهي أن النبي ﷺ أقرهم على التفضيل.



وقرر الزمخشري ذلك في ضمن تفسير الآية فقال: أي لا أدعي ما يستبعد في العقول أن يكون لبشر من ملك خزائن الله وهي قسمة بين الخلق وأرزاقه وعلم الغيب وأني من الملائكة الذين هم أشرف جنس خلقه الله تعالى وأفضله وأقربه منزلة منه، أي لم ادع إلهية ولا ملكية، لأنه ليس بعد الإلهية منزلة أرفع من منزلة الملائكة حتى تستبعدوا دعواي وتستنكروها، وإنما أدعي ما كان مثله لكثير من البشر وهو النبوة. اهـ.

وقال أحمد بن المنير في تعقبه له: «هو يبني على القاعدة المتقدمة في تفضيل الملائكة على الأنبياء ولعمري أن ظاهر هذه الآية يؤيده فلذلك انتهز الفرصة في الاستدلال بها». ثم ذكر أن لمخالفه أن يجعلها رداً على إنكارهم الشؤون البشرية على الرسول كأكل الطعام والمشي في الأسواق، بأن يقال أنه لم يدع الملكية حتى يستنكر منه ذلك، وهذه التفرقة بين الرسول والملك لا تستلزم تفضيلاً. وقد أراد ابن المنير بالقاعدة المتقدمة له ما ذكره في تفسير ﴿لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون﴾ [النساء: ١٧٢] وقد ذكرنا ملخص ما قرره الزمخشري فيها وما رد عليه ابن المنير في تفسيرها وهي في أواخر سورة النساء من الجزء السادس.

وقال الرازي في ذلك: قال الجبائي الآية دالة على أن الملك أفضل من الأنبياء لأن معنى الكلام لا أدعي منزلة فوق منزلتي، ولولا أن الملك أفضل لم يتم ذلك. قال القاضي إن كان الغرض بما نفي طريقة التواضع فالأقرب أن يدل ذلك على أن الملك أفضل، وإن كان المراد نفي قدرته عن أفعال لا يقوى عليها إلا الملائكة لم يدل على كونهم أفضل. اهـ.

واختار أبو السعود وتبعه الألوسي ما ذهب إليه ابن المنير من كون نفي دعوى الملكية للرد على استنكارهم أكل الطعام والمشي في الأسواق، وتكليفهم إياه نحو الرقي في السماء، وكون هذا لا يقتضي التفضيل فيما هو محل النزاع. قال الألوسي: وهذا الجواب أظهر مما نقل عن القاضي زكريا من أن هذا القول منه ﷺ من باب التواضع وإظهار العبودية نظير قوله ﷺ: «لا تفضلوني على ابن متى» في رأي. بل هو ليس بشيء كما لا يخفى. وقيل إن الأفضلية مبنية على زعم المخاطبين، وهو من ضيق العطن اهـ.

وما نقله الألوسي عن القاضي زكريا لا بد أن يكون غير ما نقله الرازي عن القاضي، وإذا أطلق القاضي عند متكلمي الأشاعرة كالرازي ينصرف إلى أبي بكر البلاقلاني. والقاضي زكريا عند المتأخرين كالألوسي هو زكريا الأنصاري. وقد علمت أن القاضي الذي ذكره الرازي جعل إرادة التواضع بنفي الملكية مقتضياً تفضيل الملك على الرسول. وما نقله الألوسي عن القاضي زكريا ضده.



وقد ذكروا في هذا المقام الفرق بين الانتقال هنا من نفي دعوى الإلهية إلى نفي دعوى الملكية، والانتقال في آية سورة النساء من عدم استنكاف المسيح من العبودية لله إلى نفي استنكاف الملائكة عنها على طريقة الترقى. وقد بين المحققون أن كلاً من الانتقالين وقع في موقعه الذي اقتضته البلاغة، فإن مقام الاستنكاف يقتضي أن يكون المتأخر فيه هو الأعلى لئلا يكون ذكره لغواً، ومقام نفي الادعاء يقتضي العكس لأن من لا يتجرأ على دعوى الإلهية قد يتجرأ على ما دونها ولا عكس، أي أن من لا يتسامى إلى دعوى الملكية لا يتسامى إلى ما فوقها من دعوى الإلهية بالأولى. هذا صفة ما قالوه في هذه المسألة.

والحق أن ظواهر القرآن الواردة في الملائكة والرسول تدل على أن الملائكة أفضل من البشر، ولعله لولا ذلك لما قال تعالى في بني آدم ﴿وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً﴾ [الإسراء: ٧٠] بل لقال على جميع من خلقنا، ومقتضى ذلك أن خواص الملائكة كالمقربين أفضل من خواص الرسل، ولا يتحتم أن يقتضي كون عوام الملائكة أفضل من خواص البشر كالرسل، وقد ينافيه كون بعض الملائكة مسخرين لمصالح البشر، ولكن ليس في المسألة نص قاطع في المعنى الذي جعلوه محل الخلاف كما قلنا في تفسير آية النساء المشار إليها هنا. وأن نفي الملكية هنا وارد في بيان تحقيق معنى الرسالة ووظيفة الرسول، وكونها لا تستلزم أن يقدر على ما لا يقدر عليه إلا الله أو أن يعلم بكسبه ما لا يعلمه إلا الله، ولا تستلزم أن يكون من الملائكة يقدر على ما يقدرون ويعلم ما يعلمون، والأشاعرة لا ينكرون تفضيل الملائكة من هذه الجهة وإنما يفضلون الأنبياء عليهم بكثرة الثواب في الآخرة لما احتملوه من المشقة في سبيل الله... والأولى أن يفوض هذا الأمر إلى الله تعالى ولا يجعل محل القيل والقال إذ لا فائدة لنا في ذلك، ولا علم لنا بما يترتب على أعمال الملائكة من الجزاء عند الله تعالى.

واستنبطوا من الآية أيضاً أصليين من أصول الفقه وقواعد الشرع. قال الرازي في بيانهما: قوله: ﴿إن أتبع إلا ما يوحى إلي﴾ ظاهره يدل على أنه لا يعمل إلا بالوحي وهو يدل على حكيمين: -

**الحكم الأول:** إن هذا النص يدل على أنه ﷺ لم يكن يحكم من تلقاء نفسه في شيء من الأحكام وأنه ما كان يجتهد، بل جميع أحكامه صادرة عن الوحي. ويتأكد هذا بقوله ﴿وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى﴾ [النجم: ٣، ٤].

**الحكم الثاني:** إن نفاة القياس قالوا: ثبت بهذا النص أنه عليه السلام ما كان يعمل إلا بالوحي النازل عليه فوجب أن لا يجوز لأحد من أمته أن يعملوا إلا بالوحي



النازل عليه لقوله تعالى (فاتبعوه) وذلك ينفي جواز العمل بالقياس . ثم أكد هذا الكلام بقوله: ﴿قل هل يستوي الأعمى والبصير﴾ [الأنعام: ٥٠] وذلك لأن العمل بغير الوحي يجري مجرى عمل الأعمى، والعمل بالوحي يجري مجرى عمل البصير. ثم قال (أفلا تتفكرون) والمراد منه التنبيه على أنه يجب على العاقل أن يعرف الفرق بين هذين البابين وأن لا يكون غافلاً من معرفته والله أعلم اهـ كلامه .

أقر الرازي هنا هاتين المسألتين وأيدهما أشد التأييد ولم يحام عن القياس وهو الركن الذي بني عليه جل فقه أصحابه الشافعية والجمهور حتى كأنه من غلاة الظاهرية، وقد حررنا هذه المسألة في هذا الجزء من التفسير (السابع) عند الكلام على قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء أن تبد لكم تسؤكم﴾ [المائدة: ١٠١] بعد كلام في ذلك في الجزء السادس عند تفسير ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ [المائدة: ٣] ونقول هنا رداً على المسألتين إن الآية لا تدل على أن النبي ﷺ لم يكن يجتهد في الأحكام وإن جميع أحكامه يجب أن تكون بالنص، فإن هذه الآية مكية نزلت في أوائل الإسلام، حيث لا حكومة للإسلام ولا أحكام، وحيث الدعوة الإسلامية قاصرة على أصول الدين وكتلياته وهي التوحيد والرسالة والبعث والجزاء، والترغيب في الفضائل والعمل الصالح، والتنفير عن الرذائل وعمل السوء، ولا حاجة إلى الاجتهاد في شيء من ذلك.

ويقول مثبتو الاجتهاد له ﷺ إن الله تعالى أذن له به عند الحاجة إليه، واستدل بعضهم على ذلك بقوله تعالى: ﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله﴾ [النساء: ١٠٥] أي بما أراكه فيه نصاً أو دلالة واجتهاداً، وبيننا في تفسيرها أن المانعين يستدلون بها أيضاً وأنها ليست نصاً في المنع ولا الإثبات (راجع ج ٥ تفسير) وبيننا هنالك أن آية النجم خاصة بالقرآن إذ لم يقل أحد أن النبي ﷺ لم ينطق إلا بالوحي، بل ثبت أن الوحي كان ينقطع عنه أياماً كثيرة، وقد حكم ﷺ في أسرى بدر باجتهاده وعاتبه الله تعالى على ذلك ولم يقره عليه. والقائلون بالمنع لا يحصرون الوحي في القرآن. وإذا كان حكمه ﷺ بالاجتهاد فيما لا نص فيه من الوحي مبنياً على إذن الله تعالى له بالاجتهاد يكون متبعاً فيه لما أوحى إليه.

وكذلك يقال في القياس: إذا ثبت الإذن به في كتاب الله تعالى أو على لسان رسوله ﷺ يكون الحكم به اتباعاً للوحي، وثبوته في السنة يرجع إلى القرآن، إذ أمر باتباع الرسول وشهد له بأن لا يتبع إلا ما يوحى إليه. وقد بينا أن القياس المنصوص على علته في الكتاب أو السنة وما قطع فيه بنفي الفارق هو القياس الصحيح الذي لا وجه للخلاف فيه - ومن العلماء من لا يسميه قياساً - وأن قياس الشبه ونحوه من الأقيسة البعيدة عن النصوص لا دليل عليه ولا حجة فيه، وراجع تفصيل القول في



ذلك في تفسير الآية الثالثة والآية الرابعة بعد المئة من سورة المائدة.

﴿وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَيْنَا رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَّلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ أمر الله تعالى رسوله بهذا الإنذار الخاص بعد أمره بتبليغ الناس حقيقة رسالته وكونها لا تستلزم أن يكون له من التصرف والعلم ما لا يكون إلا الله تعالى ولا أن يكون ملكاً من الملائكة. والمناسبة بينهما أن الموصوفين بما ذكر في هذه الآية أجدر من غيرهم بفهم حقيقة الرسالة والانتفاع بنذر الرسول فهي كقوله: ﴿إنما تنذر الذين يخشون ربهم بالغيب وأقاموا الصلاة ومن تزكى فإنما يتزكى لنفسه﴾ [فاطر: ١٨] وقوله: ﴿إنما تنذر من اتبع الذكر وخشي الرحمن بالغيب﴾ [يس: ١١] أي وأنذر بما يوحي إليك جماعة المؤمنين بك الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم أي يخافون شدة وطأة الحشر، والقدوم على الله عز وجل، وما فيه من شدة الحساب، وما يتبعه من الجزاء على الأعمال، في يوم ﴿لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة﴾ [البقرة: ٢٥٤] ﴿يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله﴾ [الانفطار: ١٩] وكل يأتيه فيه فرداً ليس له من دونه ولي ينصره، ولا شفيع يدفع عنه، إذ أمر النجاة متوقف على مرضاته عز وجل، فإن هؤلاء هم الذين يرجى أن يتقوا الله تعالى اهتداءً بإنذارك ويتحروا ما يؤدي إلى مرضاته، لا يصددهم عن تقواه الإتكال على الأولياء، ولا الاعتماد على الشفعاء، لصحة توحيدهم، وعلمهم أن الشفاعة لله جميعاً ﴿ما من شفيع إلا بعد إذنه﴾ [يونس: ٣] ﴿ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون﴾ [الأنبياء: ٢٨] وأن نجاتهم وسعادتهم إنما تكون بإيمانهم وأعمالهم، وتزكيتهم لأنفسهم، لا بانتفاعهم بصلاح غيرهم، أو اعتمادهم على شفاعة الشفعاء لهم، كالمشركين وغيرهم من الكافرين الذين جهلوا أن مدار سعادة الدنيا والآخرة على تزكي النفس وطهارتها بالإيمان الصحيح والأخلاق الكريمة، وما يلزمها من الأعمال الصالحة، التي يترتب عليها رضا الله عنها، لا على أمر خارج عن النفس لا تأثير له فيها.

هذا ما يتبادر إلى الفهم من معنى الآية مؤيداً بآيات كثيرة أخرى بل بجملته الدين وكلياته التي أشرنا إليها آنفاً. وبنحوه فسرها الحافظ ابن كثير في تفسيره المأثور وهاك نص عبارته: أي وأنذر بالقرآن يا محمد الذين هم من خشية ربهم مشفقون، الذين يخشون ربهم ويخافون سوء الحساب، الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم أي يوم القيامة ليس لهم أي يومئذ من دونه ولي ولا شفيع أي لا قريب لهم ولا شفيع فيهم إلا الله عز وجل لعلهم يتقون فيعملون في هذه الدار عملاً ينجيهم الله به يوم القيامة من عذابه، ويضاعف لهم به الجزيل من ثوابه. اهـ.

فالآية قد نزلت في إنذار المؤمنين الذين يخافون الله ويرجونه، وقد روى أحمد وابن جرير وابن أبي حاتم والطبراني وأبو الشيخ وغيرهم عن عبد الله بن مسعود أنها



نزلت هي وما بعدها في صهيب وعمار وبلال وخباب ونحوهم من ضعفاء المسلمين السابقين الأولين وسيأتي بيان ذلك، ولما كانت نافية للشفاعة عنهم لجأ بعض مفسري الخلف إلى تأويلها، وذهب بعضهم أنها لا تحتاج إلى تأويل «لأن شفاعة الملائكة والرسل للمؤمنين إنما تكون بإذن الله لقوله: ﴿من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه﴾ [البقرة: ٢٥٥] فلما كانت تلك الشفاعة بإذن الله كانت في الحقيقة من الله تعالى» قاله الرازي في وجه نزول الآية في المؤمنين وذكر فيها وجهين آخرين أحدهما أنها نزلت في الكفار وثانيهما أنها عامة.

ومن المعلوم أن كل ما يتعلق بالكفار في هذه السورة فالمراد به مشركو مكة وما حولها وإنما يدخل فيه غيرهم بدلائل العموم، وكان أولئك المشركون ينكرون الحشر ويثبتون الشفاعة عند الله لألهتهم وأوليائهم الذين اتخذوا لهم التماثيل والأصنام، كإبراهيم وإسماعيل عليهما الصلاة والسلام، إلا من شذ منهم فقال بالبعث، ولا أذكر الآن أنه كان في مكة أحد منهم عند نزول السورة، ولا يعقل أن تكون الآية نزلت في إنذار هذا الشاذ النادر.

ولكن أبا السعود تنطع في التأويل فذهب إلى أن الإنذار هنا موجه «إلى من يتوقع منهم التأثير في الجملة وهم المجوزون منهم للحشر على الوجه الآتي سواء كانوا جازمين بأصله كأهل الكتاب وبعض المشركين المعترفين بالبعث المترددين في شفاعة آبائهم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كأوليين، أو في شفاعة الأصنام كالأخرين، أو مترددين فيهما معاً كبعض الكفرة الذين يعلم من حالهم أنهم إذا سمعوا بحديث البعث يخافون أن يكون حقاً، وأما المنكرون للحشر رأساً، والقائلون به القاطعون بشفاعة آبائهم أو بشفاعة الأصنام، فهم خارجون ممن أمر بإنذارهم، وقد قيل هم المفرطون في الأعمال من المؤمنين، ولا يساعده سباق النظم الكريم ولا سياقه، بل فيه ما يقضي باستحالة صحته، كما ستقف عليه» - هذه عبارته -

وقد جعل جملة ﴿ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع﴾ حالاً من ضمير (يحشروا) - قال - «والمعنى أنذر به الذين يخافون أن يحشروا غير منصورين من جهة أنصارهم على زعمهم. ومن هذا أنصح أن لا سبيل إلى كون المراد بالخائفين المفرطين من المؤمنين إذ ليس لهم ولي سواء تعالى يخافون الحشر بدون نصرته، وإنما الذي يخافونه الحشر بدون نصرته عز وجل» اهـ. وقد لخص كلامه السيد الألوسي في روح المعاني وقال: «هو تحقيق لم أره لغيره ويصغر لديه ما في التفسير الكبير، ولعل ما روي عن ابن عباس والحسن رضي الله عليهم لم يثبت عنهما فتدبر» اهـ ومراده بما روي عن الحبر والحسن هو أن الآية نزلت في المؤمنين.



ونقول: قد تدبرنا الكلام فوجدنا أن هذا الذي سميته تحقيقاً تنطع وتكلف بعيد عن سباق الآية وسياقها، ولولا إعجابك بهذا الرجل واعتمادك عليه في جل تفسيرك لما خفي عن ذهنك المنير تكلفه هذا الذي خالف فيه المأثور المتبادر من النظم الكريم الموافق للحال الذي نزلت فيه السورة، فجعل الإنذار موجهاً إلى من لا يكاد يوجد أحد منهم في مكة من أهل الكتاب وشذاذ المشركين. ولا حاجة في حال توجيه الإنذار إلى المؤمنين إلى تخصيصه بالمفرطين منهم، ولم يكن في المؤمنين يومئذ مفرط ولا مقصر، بل كلهم سابق بالخيرات مشمر، فهم السابقون الأولون الذين شهد الله تعالى لهم وأثبت في كتابه رضاه عنهم، والمأثور أن هؤلاء الذين أمر ﷺ بإنذارهم هم الذين نهى عن طردهم بقوله عز وجل:

﴿وَلَا تَقْرُؤِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُمْ﴾ روى أحمد وابن جرير وابن أبي حاتم والطبراني وغيرهم عن عبد الله بن مسعود قال: مرّ الملاء من قريش على النبي ﷺ وعنده صهيب وعمار وخباب ونحوهم من ضعفاء المسلمين فقالوا يا محمد أرضيت بهؤلاء من قومك؟ هؤلاء من الله عليهم من بيننا؟ نحن نكون تبعاً لهؤلاء؟ أطردهم عنك فلعلك إن طردتهم أن نتبعك. فأنزل فيهم القرآن ﴿وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم﴾ - إلى قوله - ﴿أليس الله بأعلم بالشاكرين﴾ وقيل إلى قوله: ﴿سبيل المجرمين﴾.

وأخرج ابن جرير وابن المنذر عن عكرمة قال: مشي عتبة بن ربيعة وشيبة بن ربيعة وقرظة بن عمرو بن نوفل والحارث بن عامر بن نوفل في أشراف الكفار من بني عبد مناف إلى أبي طالب فقالوا له: لو أن ابن أخيك طرد عنا هؤلاء الأعداء<sup>(١)</sup> فإنهم عبيدنا وعسفاؤنا<sup>(٢)</sup> كان أعظم له في صدورنا وأطوع له عندنا وأدنى لاتباعنا إياه وتصديقه. فذكر ذلك أبو طالب للنبي ﷺ فقال عمر بن الخطاب: لو فعلت يا رسول الله حتى ننظر ما يريدون بقولهم، وما يصيرون إليه من أمرهم، فأنزل الله: ﴿وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم﴾ - إلى قوله - ﴿أليس الله بأعلم بالشاكرين﴾ قال وكانوا بلالاً وعمار بن ياسر وسالمأ مولى أبي حذيفة وصبيحاً مولى أسيد، ومن الحلفاء ابن مسعود والمقداد بن عمرو وواقد بن عبد الله الحنظلي وعمرو بن عبد عمرو ذو الشمالين ومرثد بن أبي مرثد وأشباههم، ونزلت في أئمة الكفر من قريش والموالي والحلفاء ﴿وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا﴾ فلما نزلت أقبل عمر بن الخطاب فاعتذر فأنزل الله: ﴿وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا﴾. هذا أقوى ما أورد

(١) الأعداء: جمع عبد.

(٢) العسفاء، جمع عسيف وهو الأجير.



السيوطي في الدر المثور، واختصر الروائين في لباب النقول.

ولا ينافي هذا نزول السورة دفعة واحدة وكون هذه الآيات ليست مما استثناه بعضهم وبيناه في الكلام عليها قبل الشروع في تفسيرها، لأن قولهم أن كذا نزل في كذا يصدق بنزوله وحده وبنزوله في ضمن سورة كاملة أو سياق من سورة لكن ظاهر ما زاده عكرمة من نزول ﴿وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا﴾ في عمر يدل على أن نزولها كان بعد اعتذاره وأن اعتذاره كان بعد نزول ما قبلها، ويعارض هذا الظاهر ما ورد في نزولها دفعة واحدة وكون هذه الآية ليست مما استثنى وهو أثبت من هذه الرواية وما ورد في سبب نزول الآية أيضاً وسيأتي قريباً، وحينئذ يقال إما أن الزيادة غير مقبولة، وإما أن ظاهر العبارة غير مراد، وإنما لم نرد الرواية من أصلها مع أن في سندها من المقال ما فيه لأن نزول الآيات الأولى في ضعفاء الصحابة هو الواقع الذي لا مندوحة عنه والروايات فيه مبينة للواقع يؤيد فيه بعضها بعضاً فلا يضر في مثله ضعف الراوي ببدعة أو بتدليس أو تحديث بعد اختلاط أو نحو ذلك من العلل التي في رجال هذه الرواية.

أما كون هذا هو الواقع فمعلوم من السيرة النبوية ومن سنة الله تعالى في خلقه المبينة في آيات كثيرة من كتابه وهو أن أول أتباع خاتم الرسل ﷺ كاتباع من تقدمه من إخوانه الرسل ﷺ أكثرهم من الضعفاء الفقراء، وأن أعداءه كأعدائهم هم المترفون من الأكابر والرؤساء، وأن هؤلاء الأعداء المستكبرين عن الإيمان كانوا يحتقرون السابقين إلى الإيمان ويذمونهم ويعدون أنفسهم معذورين أو محقين بعدم رضائهم لأنفسهم بمساواتهم، وتارة يقترحون على الرسل طردهم وإبعادهم، قال الله تعالى في سورة سبأ: ﴿وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها أنا بما أرسلتم به كافرون﴾ وقالوا نحن أكثر أموالاً وأولاداً وما نحن بمعذبين﴾ [سبأ: ٣٤] وقال تعالى في سورة هود حاكياً قول الملا أي الأشراف من قوم نوح عليه السلام له ﴿وما نراك أتبعك إلا الذين هم أرادلنا بادي الرأي﴾ [هود: ٢٧] وقوله لهم: ﴿وما أنا بطارد الذين آمنوا أنهم ملاقو ربهم﴾ - إلى قوله - ﴿أفلا تذكرون﴾ [هود: ٢٨] وقد حكى الله عن كفار قريش أنهم قالوا في هؤلاء الضعفاء السابقين إلى الإسلام ﴿لو كان خيراً ما سبقونا إليه﴾ [الأحقاف: ١٠] وقال في شأنهم من سورة مريم: ﴿وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين كفروا للذين آمنوا أي الفريقين خيراً مقاماً وأحسن ندياً﴾ \* وكم أهلكتنا قبلهم من قرن هم أحسن أثاثاً ورثياً﴾ [مريم: ٧٢].

ومعنى الآية هنا ولا تطرد أيها الرسول هؤلاء المؤمنين الموحدين الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي أي في أول النهار وآخره أو في عامة الأوقات لأنه يكنى بطرفي الشيء عن جملته، يقال يفعل كذا صباحاً ومساءً، إذا كان مداوماً عليه، وإذا أريد



بالغدو والعشي حقيقتهما فيحتمل أن يراد بالدعاء الصلاة لأنها كانت في أول الإسلام صلاتين إحداهما في الصباح والأخرى في المساء، وروي عن مجاهد أن المراد صلاتا الصبح والعصر، وإلا فالدعاء يشمل الدعاء الحقيقي والصلاة والقرآن المشتملين عليه. والغداة والغدوة كالبكرة ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، والعشي آخر النهار وقيل من المغرب إلى العشاء وقيل من بعد الزوال.

وقرأ ابن عامر (بالغدوة) بضم الغين وفتح الواو، ويساعده رسم المصحف لأن الكلمة فيه بالواو كالصلوة والزكوة، والباقون بالغداة بفتح الغين وقلب الواو ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها حسب القاعدة، واستعملت غدوة بالضم بالتنوين وبغير التنوين كبكرة ومعرفة بالألف واللام كما نقل سيويه عن الخليل فإذا نونت قصد بها صباح يوم غير معين وإذا لم تنون قصد بها صباح معين، ولعل الأكثر في استعمالها أن تكون بغير الألف واللام، وقد ظن أبو عبيد أن هذا مطرد، ولم يعلم أن قراءة ابن عامر رواية متواترة يثبت بها تعريف الغدوة في أصح الكلام، بل ظن أنها خطأ جاء من جهة الرسم فخطأ من قرأ بذلك، وحسبك في تخطئته هو أن القراءة متواترة وإن لم ينقل الخليل - وكذا المبرد - تعريفها عن العرب. والمشهور أن منع صرف غدوة وفكرة للعلمية الجنسية وقيل للعلمية الشخصية<sup>(١)</sup>.

وقوله تعالى: «يريدون وجهه» حال من ضمير يدعون، أي يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون بهذا الدعاء وجهه سبحانه وتعالى، مبتغين مرضاته، أي يتوجهون به إليه وحده مخلصين له الدين فلا يشركون معه أحداً، ولا يرجون من غيره عليه ثواباً. ولا يتوقعون به من أحد مدحاً ولا نفعاً، فهذا التعبير يدل على الإخلاص لله تعالى في العمل وابتغاء مرضاته به وحده وعدم الرياء فيه، كما قال تعالى حكاية عن المطعمين الطعام على حبه ﴿إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكوراً﴾ [الإنسان:

(١) ذهب شيخنا في أعلام الأجناس إلى أن أصلها أسماء أجناس خصص كل منها بفرد معين لسبب عرض فصار علم شخص، ثم جهل عين ذلك الفرد وصار اللفظ يطلق على كل فرد مثله كإطلاق علم الشخص، فسمي علماً لاعتبار الشخص الفردي في كل استعمال له وقيل علم جنس لأنه يصح إطلاقه على كل فرد من أفراد ذلك الجنس لكن باعتبار الشخص، سمعت نحو هذا منه في طرابلس الشام وإنه قاله لسائل سأله في تونس عند رحلته الأولى إليها عن الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس. ومثال ذلك لفظ أسامة هو ليس اسماً لجنس الأسد كلفظ الليث مثلاً، وليس الآن اسماً لأسد معين إذا مات بطل استعمال الاسم بموته إلا إذا أطلق بوضع آخر على أسد آخر معين، بل يطلق على كل أسد معين إذا خوطب أو حكى عنه عند رؤيته أو نسبة فعل إليه كافتراس حيوان أو إنسان أو لعب أو صراع مما يسخر الناس له الأسود كغيرها من السباع، وكذلك غدوة إذا استعملت في أول يوم معين تعد علم جنس فتكون معرفة غير مصروفة. يقال أتيت غدوة فلم أجده - والمراد غدوة النهار الذي يتكلم فيه المتكلم أو يحكي عنه إن كان ثم حكاية. (المؤلف).



[٩] وكما قال في الأتقى الذي ينفق ماله ليتزكى به عند الله تعالى ويكون مقبولاً مرضياً لديه ﴿وما لأحد عنده من نعمة تجزى، إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى، ولسوف يرضى﴾ [الليل: ١٩ - ٢١] ولعل أصل ابتغاء الوجه بالعمل هو أن يعمل ليواجه به من عمل لأجله فيعتنى باتقانه ما لا يعتنى باتقان ما يعمل ليرسل إلى من عمل له أو لأنه مطلوب في الجملة من غير أن يلاحظ العامل أن من يعمل له يراه، فضلاً عن كونه هو الذي يعرضه بنفسه على من يريد التقرب إليه به. وذلك أن الأعمال التي تعمل للملوك والأمراء منها ما لا يرونه البتة كأن يكون لما لا يطلعون عليه من أعمال الخدمة في قصورهم، ومنها ما يرونه رؤية إجمالية مع كثير من أمثاله، وما يرونه منها يعرضه عليهم عمالهم وحجابهم، ومنها ما قد يعرضه العامل بنفسه ويقابل وجه الملك به، ولا شك أن هذا النوع من العمل هو الذي يعتنى به أكمل الاعتناء ولا يفكر العامل له في وقعه عند الحجاب أو الوزراء أو غيرهم من بطالة الملك أو حاشيته لعلمه بأنه هو الذي سيعرضه عليه ويلقاه به، فيكون همه محصوراً في جعله مرضياً عنده جديراً بقبوله وحسن الجزاء عليه.

ولا يغرنك ما تخيله بعض الصوفية من جعل ابتغاء ثواب الله تعالى منافياً لابتغاء مرضاته أو ابتغاء وجهه فالحق أن لا منافاة وأن الكمال في الجمع بين الأمرين، وأن العمل لأجل الذات التي يفسرون بها الوجه مع عدم قصد الرضاء ولا الثواب من النظريات التي لا يسهل إثبات إمكانها ولا مشروعيتها، ولا ينكر ما يعرض لبعض الناس من الأحوال النفسية التي تحصر تخيلهم فيها، حتى يظنوا أنها حقيقة ثابتة في نفسها، وصاحب تلك الحال لا يعرف حقيقة الذات ولا يعقل معنى كون العمل لها، نعم إن من الواقع الذي لا ينكر أن يقصد العامل بعمله النجاة من عقاب النار، أو الفوز بنعيم الجنة، وإن هذا حسن ومحمود شرعاً، ولكنه دون مرتبة الكمال الذي هدى إليه القرآن وهو أن يقصد المؤمن بالعمل الصالح تزكية نفسه وتكميلها لتكون أهلاً للقاء الله ومحلاً لمرضاته ثوابه في دار كرامته، وأعلى الثواب رضوان الله تعالى وكمال العرفان والعلم به المعبر عنه في الأحاديث الشريفة برؤية وجهه الكريم، بلا كيف ولا تشبيه ولا تمثيل، وقد قربنا هذا المعنى العالي في باب الفتوى من المنار فيراجع فيه، ولعلنا نعود إليه في التفسير.

﴿مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ﴾ أي ما عليك شيء ما من أمر حساب هؤلاء الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي على دعائهم ولا غيره من أعمالهم الدينية - كما تدل على ذلك صلة الموصول - وإلا فظاهر تأكيد النفي عمومته، كما أنه ليس عليهم شيء ما من أمر حسابك على أعمالك حتى يمكن أن يترتب على هذا أو ذاك طردك إياهم بإساءتهم في عملهم أو في محاسبتك على



عملك، فإن الطرد جزاء وإنما يكون على عمل سيئ يستوجبه ولا يثبت إلا بحساب، والمؤمنون ليسوا عبيداً للرسول ولا أعمالهم الدينية لهم بل هي لله تعالى يريدون بها وجهه لا أوجه الرسل وحسابهم عليه تعالى لا عليهم، وإنما الرسل هداة معلمون، لا أرباب ولا مسيطرون، ﴿فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر﴾ [الغاشية: ٢١]، [٢٢] وإذا لم يكن للرسول حق السيطرة على الناس ومحاسبتهم على أعمالهم فليس للناس عليهم هذا الحق بالأولى.

والمأثور عن النصارى أن المسيح عليه السلام كان يسمى معلماً وإن أتباعه في عهده كانوا يسمون تلاميذ. وأما أتباع نبينا صلى الله عليه وآله وسلم فقد اختار لهم كلمة الأصحاب الدالة على المساواة تواضعاً، على أن من أصول شريعته الكاملة أنه ﷺ مساو في أحكامها لسائر المؤمنين فيما يجب ويندب ويحل ويحرم ويباح ويكره إلا ما خصه الله تعالى به من الأحكام. ولم تكن تلك الأحكام الخاصة من قبيل ما يعهد الناس من امتياز الملوك على الرعايا من أمور الأبهة والزينة والعظمة الدنيوية والنعم بل هي أحكام شاقة لا يقوى على القيام بها غيره ﷺ كوجوب قيام الليل عليه وكون ما يتركه صدقة للأمة لا أرث لذريته، وكفالتة عدة أزواج من الأرامل أكثرهن مسنات يساوي بينهن وبين عائشة الجميلة الصورة البارعة الذكاء في كل ما يملك من نفسه وذات يده (وحكمة تعددهن قد فصلناها في تفسير آية تعدد الزوجات من أول سورة النساء).

وقيل إن المراد هنا الحساب على الرزق والفقر إذ زعم المشركون أن أولئك الضعفاء ما آمنوا به ﷺ إلا لأنهم يجدون عنده رزقاً وأنهم ليسوا بصادقين في إيمانهم. فكان الله تعالى يقول له ليس عليك من حساب رزقهم ولا عليهم من حساب رزقك شيء وإنما يرزقكم الله جميعاً. وحمل الآية على هذا ضعيف وإن نقل عن ابن زيد، والأول منقول عن عطاء وعليه الجمهور، وإذا صح أن كبراء المشركين طعنوا في إيمان ضعفاء المسلمين، فالأقرب أنهم قصدوا بذلك الكيد للتفرقة بينهم وبين الرسول ﷺ وصد سائر الضعفاء عنه بأن عاقبتهم الطرد والإبعاد كما يصدون الأقوياء والكبراء، بإثارة الحمية والكبرياء، فإن كان فيهم من أساء الظن ببعض أولئك السابقين الكرام لاحتقارهم إياهم فإنما كان في أول العهد بإسلامهم، قبل إن كان ما كان من فتنهم، فقد فتنوهم بأنواع من العذاب ليرجعوا إلى الشرك، كالجوع والحبس والضرب، بل كانوا يكوون بعضهم بالنار كما فعلوا بآل ياسر، أو بوضعهم عراة الأبدان على الرمل المحمي بهجير الصيف كما فعلوا ببلال.

وقوله تعالى: ﴿فَتَكُونُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ جواب للنهي عن الطرد وأما قوله قبله «فتطردهم» فهو جواب لنفي الحساب تنتهي به الجملة الاعتراضية المعللة لعدم جواز



الطرد ببناء نفيه على نفي سببه الذي يتوقف جوازه عليه . وجوز الزمخشري وغيره عطف الثاني على الأول ، وأورد عليه إيرادات أجيب عنها بسهولة ، وجوز بعضهم كون الأول جواب النهي والثاني معطوفاً عليه ، وأوردوا عليه ما لا يجاب عنه إلا بتكلف . والمعنى على الأول - وهو الصحيح - : لا تطرد هؤلاء فتكون بطردك إياهم من جنس الظالمين ومعدوداً في زميرتهم ، لأن طردهم لا يكون حقاً وعدلاً إلا إذا كان جزاء على إساءتهم في الأعمال التي يعملونها لمن له حق حسابهم وجزائهم عليها ، ولست أنت بصاحب هذا الحق ، حتى يتأتى أن تجري فيه على صراط العدل ، ذلك بأن عملهم هو عبادة الله تعالى وحده يريدون بها وجهه ، فحسابهم وجزاؤهم عليه وحده ، كما قال نوح عليه السلام ﴿ إن حسابهم إلا على ربي لو تشعرون ﴾ [الشعراء : ١١٣] . فوجه الكون من الظالمين أن الطرد لو حصل يكون حكماً غير جائز ممن لا يملك الحكم لذاته ، ﴿ إن الحكم إلا لله ﴾ [الأنعام : ٥٧] والله لم يفوض إليه هذا النوع منه ، ثم إنه جائز في موضوعه ، مع كونه غير جائز في صورته وشكله ، إذ هو ظلم للمحكوم عليهم لأنهم أولى الناس بقربه ﷺ والاستفادة منه ، وظلم لنفس الحاكم - وحاشا أن يقع منه - لأنه ينافي مصلحة الدعوة ، فلما كان ظلماً من الجهات الثلاث قال فتكون من الظالمين ولم يقل فتظلمهم أو فتكون ظالماً لهم أو فيكونوا من المظلومين .

والآية متممة لبيان وظائف الرسول من الجهة السلبية إذ صرح فيها بأنه ﷺ لا يملك حساب المؤمنين ولا جزاءهم بعد أن صرح بأنه لا يملك التصرف في الكون ولا يعلم الغيب وبأنه ليس ملكاً . وليس الغرض منها التشديد في تنفير النبي ﷺ عن طرد المؤمنين لأنه كان رضي بذلك كما زعم المفسرين ، وحاشاه ﷺ أن يرضى بذلك أو يميل إليه بعد أن عاتبه ربه على الإعراض والتلهي عن الأعمى (عبد الله ابن أم مكتوم) لما جاءه يطلب العلم والهدى منه وهو ﷺ متصد لدعوة بعض كبراء قريش طامع في هدايتهم وخاف أن يفوته ذلك بإقباله على ذلك الأعمى الفقير ، كما هو مبين في أول سورة ﴿ عبس وتولى ﴾ والمروي أنها نزلت قبل سورة الأنعام .

وقد اغتر من زعم ذلك برواية منكرة باطلة ، وهي ما رواه ابن أبي شيبة وابن ماجه وابن جرير وأبو الشيخ والبيهقي في الدلائل وغيرهم عن خباب قال : جاء الأقرع بن حابس التميمي وعيينة بن حصن الفزاري فوجدوا رسول الله ﷺ مع صهيب وبلال وعمار وخباب قاعداً في ناس من الضعفاء من المؤمنين فلما رأوهم حول النبي ﷺ حقروهم فأتوه فخلوا به وقالوا نريد أن تجعل لنا منك مجلساً تعرف لنا به العرب فضلنا فإن وفود العرب تأتيك فنستحي أن ترانا العرب مع هذه الأعبد فإن نحن جئناك فأقمهم عنا فإذا نحن فرغنا فاقعد معهم إن شئت . قال « نعم » قالوا اكتب لنا عليك كتاباً ، قال فدعا بصحيفة ودعا علياً ليكتب ونحن قعود في ناحية فنزل جبريل فقال



﴿ولا تطرد الذين يدعون ربهم﴾ الآية. فرمى رسول الله ﷺ الصحيفة ثم دعانا فأتيناه. قال الحافظ ابن كثير بعد إيراده بسنده عند ابن أبي حاتم: ورواه ابن جرير من حديث أسباط به، وهذا حديث غريب فإن هذه الآية مكية والأقرع بن حابس وعيينة إنما أسلما بعد الهجرة بدهر، اهـ وأقول إن هذه الرواية باطلة من وجوه منها ما ذكره الحافظ ابن كثير من تأخر إسلام الأقرع وعيينة. وظاهر ما في الإصابة أن الأقرع بن حابس أسلم قبيل فتح مكة وصرح الحافظ الذهبي بأنه أسلم بعد الفتح ويؤيده ما في السير. وأما عيينة فقد أسلم سنة خمس. ولم يعرف الرجلان النبي ﷺ قبل إسلامهما ولم يكونا من أشرف مكة بل كانا من جفاة الأعراب ولما أسلما كانا من صنف المؤلفلة قلوبهم، ومنها أنهما ذكرا قدوم الوفود على النبي ﷺ ولم يكن ذلك في مكة بل كان الناس فيها يصدون عنه صدوداً، وإنما كان في أواخر عمره ﷺ بعد الهجرة. ومنها ما تقدم آنفاً من عدم جواز إجابته ﷺ مثل هذا الطلب، ولو مع القصد الحسن، بعد قوله تعالى له «كلا» في سورة عبس.

وقد استشكل بعض المفسرين قوله تعالى: ﴿وما من حسابك عليهم من شيء﴾ بناء على أن تعليل نفي ملك النبي ﷺ لطردهم يتم بنفي كونه يملك شيئاً من حسابهم، وأن هذه الزيادة وإن كانت حقاً لا يظهر لها دخل في التعليل. ويجاب على طريقتنا بأن طرد القوي للضعيف أو الكبير للصغير قد يترتب على محاسبة كل منهما للآخر فكم من قوي حاسب ضعيفاً على عمل وجزاه عليه بالطرده، وكم من ضعيف حاسب قوياً على حقه وطالبه به أو على حق من حقوق أمته فطرده القوي لمناقشته إياه الحساب؟ فلما بين ههنا أنه لا حق لأحد الفريقين في حساب الآخر على شيء ما علم أن القوي منهما لا حق له في طرد الضعيف بحال من الأحوال، فإذا لا يكون طرده إياه - إن وقع - إلا ظلماً. وعلى تقدير التسليم يقال إنه لا يستتكر في الكلام المراد به الهداية والإرشاد، أن يزداد فيه من الفوائد الاستطرادية ما يناسب المقام.

فلما بين تعالى للرسول إنه لم يجعل من حقه على المؤمنين أن يحاسبهم على أعمالهم الدينية ويجازيهم عليها، لأن هذا من حق ربهم وإلهم، لا من حق رسولهم، بين له أيضاً أنه لم يجعل من حق المؤمنين على الرسول أن يحاسبوه على شيء من أعماله الخاصة، به، ولا العامة كتبليغ الدين وبيانه، ولو شاء لفعل، كما جعل حق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لبعض المؤمنين على بعض، سواء في ذلك أئمتهم ورعيته، فالإمام (السلطان) راع وهو مسؤول عن رعيته، لأهل الحل والعقد من الأمة أن يحاسبوه كما يحاسب هو من دونه من العمال. وليس لأحد من الناس أن يحاسب الرسول على سياسته أو تبليغه دعوة ربه، ولكن للرسول أن يحاسب الناس على معاملة بعضهم لبعض عند ما يكونون أمة مقيدة في أعمالها الدينية بشريعة ذلك الرسول؛ ولما



نزلت سورة الأنعام لم يكن المسلمون كذلك، والظاهر أن عموم النفي فيها قد خصص بعد الهجرة، إن لم يكن المراد في الأصل خصوص العبادة.

وقال الزمخشري في نكتة ضم الجملة الثانية إلى الأولى: قد جعلت الجملتان بمنزلة جملة واحدة وقصد بهما مؤدى واحد، وهو المعنى في قوله: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ [الأنعام: ١٦٤] ولا يستقل بهذا المعنى إلا الجملتان جميعاً، كأنه قيل لا تؤاخذ أنت ولا هم بحساب صاحبه اهـ أي لا يؤاخذ أحد منكما بحساب الآخر. وقال أبو السعود: وذكر قوله ﴿وما من حسابك عليهم من شيء﴾ مع أن الجواب قد تم بما قبله للمبالغة في بيان انتفاء كون حسابهم عليه ﷺ بنظمه في سلك ما لا شبهة فيه أصلاً وهو انتفاء كون حسابه عليه السلام عليهم على طريق قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَأْذِنُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِرُونَ﴾ [الأعراف: ٣٤] اهـ ثم زعم أن ما قاله الزمخشري غير حقيق بجلالة شأن التنزيل. وتبعه الألوسي كعادته ولم يعز الكلام إليه هنا. ولعل المتأمل يرى ما قلناه هو الحقيق بجلال شأن التنزيل، لأنه - على كونه هو المتبادر من الكلام - مبني على التأسيس، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

قال الألوسي: وتقديم خطابه ﷺ في الموضوعين قيل للتشريف له عليه أشرف الصلاة وأفضل السلام وإلا كان الظاهر: وما عليهم من حسابك من شيء: بتقديم على ومجرورها كما في الأول. وقيل إن تقديم عليك في الجملة الأولى للقصد إلى إيراد النفي على اختصاص حسابهم به ﷺ إذ هو الداعي إلى تصديه عليه الصلاة والسلام لحسابهم اهـ. والصواب أن التقديم في الموضوعين جاء على الأصل العام في اللغة وهو تقديم الأهم بحسب سياق الكلام، والأهم في الأول النفي وفي الثاني المنفي، أي الأهم في كل موضع ما يتعلق به ﷺ لأنه تعليل لانتفاء عمل له (وهو الطرد) مترتب على ذلك النفي، ولو كان الثاني تعليلاً لعمل لهم لقال: وما عليهم من حسابك من شيء فيطردوك. وما شرحناه في تفسير الجملتين يغني عن التفصيل في بيان هذا المعنى.

والآية تدل على نفي الرياسة الدينية المعهودة في الملل الأخرى وهي سيطرة رؤساء الدين على أهل دينهم في عقائدهم وعباداتهم ومحاسبتهم عليها وعقاب من يرون عقابه منهم حتى بالطرد من الدين والحرمان من حقوقه. ويجب في بعض تلك الملل أن يعترف كل مكلف من ذكر وأنثى للرئيس الديني بأعماله النفسية والبدنية وللرئيس أن يغفر له ما يعترف به من المعاصي. ويعتقدون أن مغفرة الله تعالى تتبع مغفرته. وإذا كان الله تعالى لم يجعل للرسول الذي أوجب طاعته حق محاسبة الناس على أعمالهم الدينية ونيتهم فيها ولا حق طردهم من حضرته - دع حق طردهم من الدين - فكيف يمكن أن يكون لمن دونه من الأمراء أو القضاة أو غيرهم من الرؤساء مثل هذا الحق؟



ويستنبط من الآية أن لا يجوز لرؤساء المدارس الدينية ولا ينبغي لغيرهم عقاب أحد من طلاب العلم بالحرمان من بعض الدروس فضلاً عن طرده من المدرسة، وحرمانه من تلقي الدين والعلم البتة. وقد كان من هدي الرسول ﷺ تأليف قلوب ضعفاء الإيمان حتى بعد قوة الإسلام وإعزازهم، بل كان يعامل المنافقين بما يقتضيه ظاهر إسلامهم، عملاً بقاعدة بناء الأحكام على الظواهر، وإن الله هو الذي يتولى السرائر، فأين هذا من طرد كملة المؤمنين السابقين الأولين، الذين لم يكن لهم حظ دنيوي من إسلامهم إلا الصبر على البلاء المبين، والعذاب الأليم؟.

﴿وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ﴾ أي ومثل ذلك الفتن - أي الابتلاء والاختبار - العظيم، الذي دل عليه النظم الكريم، بمعونة وقائع الأحوال، وما كان عند نزول السورة من التفاوت بين المؤمنين والكفار، فتنا بعضهم ببعض، أي جعلنا بحسب سنتنا في غرائز البشر وأخلاقهم بعضهم فتنة لبعض تظهر به حقيقة حاله غير مشوبة بشيء من الشوائب التي تلتبس بها في العادة، كما يظهر للصائغ حقيقة الذهب والفضة بفتنهما بالنار أو بعرضهما على الفتاة (حجر الصائغ).

﴿لِيَقُولُوا أَهْؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا﴾ أي ليرتب على هذا الفتن أن يقول المفتونون من الأقوياء المستكبرين، في شأن الضعفاء من المؤمنين، : أهؤلاء الصعاليك من العبيد والموالي والفقراء والمساكين من الله عليهم فخصهم بهذه النعمة العظيمة من جملتنا ومجموعنا أو من دوننا؟ المن الأثقال بنعمة عظيمة أو نعم كثيرة، والاستفهام للإنكار والتعجيب، يعنون أنه لا يتأتى ذلك لأنهم هم المفضلون عند الله تعالى بما أعطاهم من الغنى والثروة، والجاه والقوة، فلو كان هذا الدين خيراً لمنحهم إياه دون هؤلاء الضعفاء، قياساً على ما أعطاهم قبله من الجاه والثراء، ومن شواهد هذا القياس ما حكاه الله عنهم في قوله: ﴿وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيراً ما سبقونا إليه﴾ [الأحقاف: ١١] وقوله: ﴿وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم﴾ [الزخرف: ٣١] الخ قال المفسرون أي عظيم بالمال والجاه كالوليد بن المغيرة المخزومي من مكة وهي إحدى القريتين أو عروة بن مسعود الثقفي من الطائف وهي القرية الأخرى. - وقيل المراد بعظيم مكة أبو جهل - والشواهد على القياس الجهلي كثيرة عنهم وعن غيرهم.

وقد رد الله تعالى عليهم بقوله: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ﴾ وهذا الاستفهام للتقرير على أكمل وجه لبنائه على إحاطة علمه تعالى، ووجه الرد أن التحقيق بمن الله وزيادة نعمة إنما هم الذين يقدرونها قدرها، ويعرفون حق المنعم بها، فيشكرونها له، باستعمالها فيما تتم به حكمته وتنال مرضاته - لا من سبق إنعامه عليهم فكفروا وبطروا، وعتوا عن أمره واستكبروا، بل هؤلاء جديرون بأن يسلب منهم، ما كان أنعم



به عليهم، وبهذا مضت سنته في عبادته، ولولا ذلك لكانت النعم خالدة تالدة لا تنزع ممن أوتيتها؛ بل تزداد وتضاعف له وإن كفر بها، وإذا لما افتقر غني، ولا ضعف قوي، ولا ذلك عزيز، ولا ثل عرش أمير، وهل الحق الواقع إلا خلاف هذا؟ وهل فتن أولئك الكبراء إلا بالواقع لهم من الغنى والقوة فظنوا لقصر نظرهم، وغرورهم بحاضرهم، وجهلهم بسنة الله في أمثالهم، أنه تعالى ما أعطاهم ذلك إلا تكريماً لذواتهم، وتفضيلاً لهم على غيرهم، حتى إن أحدهم ليحسب أن هذا حق له على ربه في الدنيا والآخرة، وأن كان لا يؤمن بالآخرة، كما بين تعالى ذلك بقوله: ﴿ولئن أذقناه رحمة منا من بعد ضراء مسته ليقولن هذا لي وما أظن الساعة قائمة ولئن رجعت إلى ربي إن لي عنده للحسنى﴾ [فصلت: ٥٠] وأنزل في العاصي بن وائل من طغاة قريش ﴿أفرايت الذي كفر بآياتنا وقال لأوتين مالا وولداً﴾ [مريم: ٧٧] أي في الآخرة - الآيات - وقال بعض المغرورين بهذا القياس:

لقد أحسن الله فيما مضى      كذلك يحسن فيما بقى

وقد كشف الله تعالى هذا الغرور في آيات كثيرة وضرب لأصحابه الأمثال كمثل ذي الجنتين في سورة الكهف، وزجر أهله وأضدادهم في سورة الفجر، وفصل لهم الحقيقة في سورة الإسراء، بقوله: ﴿كلا نمده هؤلاء وهؤلاء﴾ [الإسراء: ٢٠].

وهذا الرد على المشركين هنا يدل على أنه لا يدوم لهم من النعم ما اغتروا به، ولا يبغى المؤمنون على الضعف الذي صبروا عليه، بل لا بد من أن تنعكس الحال، فيسلب أولئك الأقوياء ما أعطوا من القوة والمال، وتدول الدولة لهؤلاء الضعفاء من المؤمنين، فيكونوا هم الأئمة الوارثين، لأن الله تعالى وفقهم للإيمان بما في أنفسهم من الاستعداد للشكر وهو يوجب المزيد ﴿وإذ تأذن ربكم لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابى لشديد﴾ [إبراهيم: ٩] وكذلك كان، وصدق وعد الرحمن، وظهر إعجاز القرآن، وما بعد بيان الله تعالى من بيان، وإننا نرى الناس عن هدايته غافلون، وبوجوه إعجازه جاهلون، حتى أن فيمن يسمون المسلمين منهم، من يفتتن بشبهة أولئك المشركين الداحضة، فيجعلها حجة ناهضة، تارة على تفضيل الأغنياء على الفقراء، وتارة على تفضيل الأمم القوية على الأمم الضعيفة، جاهلين أن الفضيلة الصحيحة في شكر النعم باستعمالها فيما يرضي الرب، لا في أعيان النعم التي ترى في اليد، فرب غني شاكر، ورب فقير صابر، وكم من منعم سلب النعمة بكفرها، وكم من محروم أوتي النعم بالاستعداد لشكرها، ثم زيدت بقدر شكره لها، وكم من قوي أضعفه الله ببغيه، وكم من ذليل أعزه الله بإيمانه وعدله.

هذا وإن ظاهر حكاية قول المفتونين من المشركين يدل على أن المراد بقوله ﴿فتنا بعضهم ببعض﴾ فتنا كبراء المشركين بضعفاء المؤمنين - أي اختبرنا به حالهم في



كون تركهم للإيمان لم يكن إلا جحوداً ناشئاً عن الكبر والعلو في الأرض لا عن حجة ولا شبهة مما يظهرونه، ومفهومه أن ضعفاء المؤمنين السابقين لم يفتنوا بغنى كبراء المشركين وقوتهم، وقد زعم بعض المفسرين أنهم فتنوا وإن لم تبين الآية كيف كان ذلك إذ لم تحك شيئاً عن لسانهم. وقد ورد في الاختبار العام، في سورة الفرقان ﴿وجعلنا بعضكم لبعض فتنة أتصبرون﴾ [الفرقان: ٢٠] أي جعلنا كلا منكم اختباراً للآخر في اختلاف حاله معه بالغنى والفقر، أو القوة والضعف، أو الصحة والمرض، أو العلم والجهل، أو غير ذلك: هذا يحتقر هذا ويبغى عليه، وهذا يحسد هذا ويكيد له، فاصبروا فإنه لا يسلم من هذه الفتن إلا الصابرون. نسأل الله تعالى أن يجعلنا من الصابرين الشاكرين.

﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَّمْتُ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهْلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنزَلْنَا عَنْ قُرُونٍ رَجِيمٍ ﴿٥٤﴾ وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ أَلْبَسِينَ ﴿٥٥﴾﴾

هاتان الآيتان متممتان للسياق فيما قبلهما بالجمع بين الإرشاد السلبي والإيجابي للرسول ﷺ في سياسته للمؤمنين فبعد أن نهاه ربه عن طرد المستضعفين منهم من حضرته استمالة لكبراء المتكبرين من قومه وطمعاً في إقبالهم عليه وسماعهم لدعوته وإيمانهم به كما اقترح عليه بعضهم - أمره بأن يلقاهم كسائر المؤمنين بالتحية والسلام والتبشير برحمة الله ومغفرته على الوجه المبين في الآية الأولى من هاتين الآيتين. وقد تقدم في سبب نزول ﴿ولا تطرد الذين يدعون ربهم﴾ من رواية عكرمة أن عمر بن الخطاب كان استحسن إجابة أشرف الكفار إلى اقتراحهم وأنه لما نزلت الآيات في ذلك أقبل فاعتذر فنزلت هذه الآية في قبول اعتذاره، وتقدم أن الرواية ضعيفة وأن هذه الزيادة فيهم غير مقبولة وأن روايات نزول الأنعام دفعة واحدة أقوى منها وهي معارضة لها.

والآن رأيت في التفسير الكبير للرازي استشكال هذا باتفاق الناس على نزول هذه السورة دفعة واحدة، وقد تقدم التحقيق في مسألة نزول السورة دفعة واحدة وفي زيادة رواية عكرمة. ويعارضه أيضاً ما أخرجه جل رواة التفسير المأثور عن ماهان قال أتى قوم إلى النبي ﷺ فقالوا إنا أصبنا ذنوباً عظيماً، فما رد عليهم شيئاً فانصرفوا فأنزل الله ﴿وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا﴾ الآية فدعاهم فقرأها عليهم، ولكن الرواية من مراسيل ماهان لا يحتج بها وليست صريحة كرواية عكرمة في معارضة نزول السورة دفعة واحدة إذ يجوز أن يكون النبي ﷺ تلاها على من سألوه عن ذنوبهم عند نزولها في ضمن السورة ومثل هذا التعبير كثير في كلام رواة التفسير. والظاهر أن الآية نزلت



في معاملة جميع المؤمنين لا في عمر وحده كما في رواية عكرمة ولا فيمن سألوه عن ذنوبهم كما في رواية ماهان - وإن فرضنا صحة الروايتين - ولا فيمن نهى عن طردهم خاصة كما يقول بعض المفسرين، بل في جماعة المؤمنين الذين كان أكثرهم من الفقراء المستضعفين الذين اقترح عليه ﷺ طردهم فيدخلون فيها بمعونة السياق دخولاً أولياً. وهذا ما تفهمه عبارتها وما سواه فمتكلف لتطبيقه على الروايات.

وبعد كتابة ما تقدم والتوجه إلى بيان معنى الآية ومراجعة المصحف الشريف فيها وفيما قبلها كان أول ما تبادر إلى ذهني أن المراد بالذين يؤمنون بالآيات هنا هم الذين كانوا يدخلون في الإسلام أنا بعد آن، عن بينة وبرهان، لا من آمنوا وأسلموا من قبل ممن نهى عن طردهم وغيرهم، ذلك بأن الفعل المضارع «يؤمنون» يفيد وقوع الإيمان في الحال أو الاستقبال، ولا يعبر به عن آمنوا في الماضي إلا بضرب من التجوز في الاستعمال، - كما يعبر بالماضي عن المستقبل أحياناً لنكتة تقتضي ذلك - كإرادة تصوير ما مضى كأنه واقع الآن، أو إفادة ما يتلو ذلك الماضي من التجدد والاستمرار، ولا يظهر شيء من ذلك في هذه الآية ظهوراً بينا يرجح صرف الفعل عن أصل معناه، ولكن قد يراد به التعبير عن الشأن فإنه يكثُر في الفعل المضارع إذا كان صلة للموصول<sup>(١)</sup>، ويرجع الأصل هنا تطبيق السياق على حال الناس في زمن نزول السورة والجملة الشرطية التي افتتحت بها الآية، وإننا نبين ذلك بما يظهر به التناسب بين الآيات أتم الظهور:

كان جمهور الناس كافرين إما كفر جحود وعناد، وإما كفر جهل وتقليد للأباء والأجداد، وكان يدخل في الإسلام الأفراد بعد الأفراد، وكان أكثر السابقين من المستضعفين والفقراء، وكان النبي ﷺ يكون تارة مع هؤلاء المؤمنين يعلمهم ويرشدهم، وتارة يتوجه إلى أولئك الكافرين يدعوهم وينذرهم، وكان المعاندون من كبرائهم يقترحون عليه الآيات الكونية للتعجيز، وتارة يحقرون شأنه بوجوده في عامة أوقاته مع أولئك الفقراء والمساكين، وقد اقترحوا عليه طردهم من حضرته، ولعلمهم كانوا يريدون بذلك أن ينفضوا من حوله، وأن يكون منفراً لغيرهم عن الإيمان به، وكان ﷺ حريصاً على إيمان أولئك الكبراء لما تقدم بيانه، فأرشده ربه جلّت حكمته في هذا السياق القولي الأخير من هذه السورة إلى أن يبين لمقترحي الآيات الكونية من الكفار أن حقيقة الرسالة لا تقتضي أن تكون قدرة الرسول وعلمه كقدرة الله تعالى

(١) مثال هذا قوله تعالى: ﴿فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم﴾ الآية أي الذين من شأنهم ذلك، ومنه إذا رأيت الذين يدسون الدسائس ويلقون الفتن بين الناس فاعرض عنهم، وأمثلة الأولين كثيرة في كلام المفسرين وشرح الحديث وغيره.



وعلمه ولا أن يكون ملكاً من الملائكة حتى يقدر على ما لا يقدر عليه البشر من الآيات، وبأن ينذر الذين يخشون ربهم من المؤمنين إنذاراً خاصاً بهم لأنهم هم الذين يرجى أن يتفعلوا بكل إنذار، وبأن لا يطرد من حضرته منهم أولئك الذين يدعون ربهم بالعشي والأبكار، بباعث النية الصحيحة والإخلاص، ويستلزم ذلك أن يستمر على معاملتهم الأولى التي أمره الله تعالى بها في قوله: ﴿واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا، ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطاً﴾ [الكهف: ٢٨].

فبعد هذا الإرشاد في شأن الكفار المعاندين والمؤمنين السابقين حسن أن يرشد الله رسوله ﷺ إلى شيء في شأن الفريق الثالث من الناس وهم الذين يجيئون الرسول أنا بعد أن مؤمنين بآيات الله المثبتة للتوحيد والرسالة فيدخلون في الإسلام مذعنين لأمر الله ورسوله - وهم الذين أراد رؤساء المشركين تنفيرهم وحاولوا صداهم - فأمره أن يبين لهم قبل كل شيء أنهم صاروا في سلام وأمان من الله تعالى لأن الله تعالى كتب على نفسه الرحمة فهو لا يؤاخذهم بما كان قبل الإسلام، ومن عمل بعده سوءاً بجهالة فما عليه إلا أن يمحو أثره بالتوبة والإصلاح، قال.

﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلِّمٌ عَلَيْكُمْ﴾ السلام والسلامة مصدران من الثلاثي يقال سلم فلان من المرض أو من البلاء سلاماً وسلامة، ومعناها البراءة والعافية، والسلام والمسالمة مصدران من الرباعي أيضاً يقال سالمه أي براءه وتاركة ومنه ترك الحرب. والسلام من أسماء الله تعالى يدل على تنزيهه عن كل ما لا يليق به من نقص وعجز وفناء وغير ذلك من عيوب الخلق وضعفهم. واستعمل السلام في المتاركة وفي التحية معرفة ونكرة، يقال سلام عليكم والسلام عليكم، وهو بمعنى الدعاء بالسلامة من كل ما يسوء. ويفيد تأمين المسلم عليه من كل أذى يناله من المسلم، فهو آية المودة والصفاء، وثبت في التنزيل أن السلام تحية أهل الجنة يحييهم بها ربهم جل وعلا وملائكته الكرام ويحيي بها بعضهم بعضاً، وهو تحية الإسلام الذي هو دين السلم والمسالمة ﴿يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة﴾ [البقرة: ٢٠٨].

واختلفوا في هذا السلام هنا: أهو تحية أمر الله تعالى رسوله أن يبدأ بها الذين يؤمنون بآياته إذا جاؤوه إكراماً خاصاً بهم مخالفاً للأصل العام، وهو كون القادم هو الذي يلقي السلام، أم هو تحية منه تعالى أمر رسوله أن يبلغهم إياها عنه، أم هو إخبار عنه تعالى بسلامتهم وأمنهم من عقابه، قفى عليه ببشارتهم بمغفرته ورحمته؟ روي الأول عن عكرمة فهو خاص بمن قال إن الآية نزلت فيهم. والثاني عن الحسن والثالث عن ابن عباس وهو أظهرها، والمراد بالآيات آيات القرآن، المشتملة على حجج الله وآياته في الأنفس والآفاق، وهذه الآية معطوفة على آية النهي ﴿ولا تطرد



الذين يدعون ربهم ﴿ الخ والآية التي بينهما معترضة بين فيها ابتلاء كبراء المشركين بضعفاء المؤمنين ورغبتهم في طردهم .

وقوله تعالى: ﴿ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ﴾ تقدم مثله في الآية الثانية عشرة من هذه السورة، وكتابتها إيجابها على ذاته العلية وله أن يوجب على نفسه ما شاء، ولا يوجب عليه أحد شيئاً. فالرحمة من شؤون الربوبية الواجبة لها لا عليها، وإن في نظام الفطرة البشرية، وما سخر الله للبشر من أسباب المعيشة المادية، وأما آتاهم من وسائل العلوم الكسبية، ومن هداية الوحي الوهبية، لآيات بينات على سعة الرحمة الربانية، وتربية عباده بها في حياتهم الجسدية والروحية. بل هي التي وسعت كل شيء، ولكن كتابتها أمر آخر خص به بعض الخلق، كما يأتي في سورة الأعراف، وقد بين لنا سبحانه أصلاً من أصول الدين، في هذه الرحمة المكتوبة للمؤمنين، فقال:

﴿ أَنَّهُ مَن عَمِلَ مِنكُمْ سُوءًا بِجَهْلَةٍ ﴾ الخ - قرأ نافع وابن عامر وعاصم ويعقوب «أنه» بفتح الهمزة وقرأه الباقون «إنه» بكسرها، فأما قراءة الفتح فعلى البدل من الرحمة أي بدل البعض من الكل إذ ذكر من أنواع الرحمة المكتوبة ما هم أحوج إلى معرفته بنص الوحي وهو حكم من يعمل السوء من المؤمنين وكيف يعامله الله تعالى، وأما سائر أنواعها، وما هو إحسان غير مكتوب منها، فيمكن أن يستدل عليهما بالنظر في الأنفس والآفاق وهو ما أشرنا إليه في تفسير كتابتها. وأما قراءة الكسر فعلى الاستئناف النحوي أو البياني، كأنه قيل ما هذه الرحمة؟ أو ما حظنا منها في أعمالنا؟ وهل من مقتضاها أن لا نؤاخذ بذنب، وأن يغفر لنا كل سوء بلا شرط ولا قيد؟ فجاء الجواب: أنه - أي الحال والشأن - من عمل منكم عملاً تسوء عاقبته وتأثيره لضرره الذي حرمه الله لأجله حال كونه متلبساً بجهالة دفعته إلى ذلك السوء كغضب شديد حمله على السب أو الضرب، أو شهوة مغتلمة قادت إلى انتهاك عرض، . . . فالجهالة هنا هي السفه والخفة، التي تقابلها الروية والحكمة والعفة، وقيل إنها الجهل الذي يقابله لأن كل من يعمل السوء لا بد أن يكون جاهلاً فإما أن يجهل ما فيه من القبح والضرر، وإما أن يجهل سوء عاقبته وقبح تأثيره في نفسه، وما يترتب على ذلك من سخط ربه وعقابه، ذهاباً مع الأمانى واغتراراً بتأول النصوص، ومن هنا قال الحسن البصري كل من عمل معصية فهو جاهل .

وحاصل المعنى على القراءة الأولى كتب ربكم على نفسه الرحمة الخاصة التي هي المغفرة والرحمة لمن تاب من بعد عمل السوء بجهالة وأصلح عمله، وعلى الثانية إن سألتكم عن حظكم من هذه الرحمة فالجواب أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة .

﴿ تَبَّ مِنَ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ ﴾ أي ثم رجع عن ذلك السوء بعد أن عمله شاعراً



بقبحه، نادماً عليه خائفاً من عاقبته، وأصلح عمله بأنه أتبع ذلك العمل السيئ التأثير في النفس عملاً يضاده ويذهب بأثره من قلبه، حتى يعود إلى النفس زكاؤها وطهارتها وتصير كما كانت أهلاً لنظر الرب وقربه ﴿فَأَنَّهُ عَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ أي فشأنه سبحانه في معاملته أنه واسع المغفرة والرحمة فيغفر له ما تاب عنه ويتغمده برحمته وإحسانه.

وهذه قاعدة من قواعد الدين وأسس من أسسه أمر الله تعالى رسوله أن يبلغها لمن يدخلون فيه ليهتدوا بها، حتى لا يغتروا بمغفرة الله ورحمته فيحملهم الغرور على التفريط في جنب الله والغفلة عن تزكية أنفسهم والمبادرة إلى تطهيرها من إفساد الذنوب لها، إلى أن تحيط بها خطيئتها، وقد بينا هذه القاعدة مراراً في تفسير الآيات المقررة لها، تارة بالإيجاز وتارة بالإطناب وتارة بالتوسط بينهما. وكان أوسع ما كتبناه فيها تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ﴾ - إلى قوله - ﴿أَلَيْمًا﴾ [النساء: ١٦] فيراجع في الجزء الرابع من التفسير وندع أصحاب المذاهب الكلامية والفقهية من المفسرين يتجادلون في كون الآية مؤيدة لمذهب المعتزلة أو غير مؤيدة له فإن هذه المجادلات تصرف المشتغلين بها عن الموعدة والحكمة التي أنزلها الله تعالى لبيانها.

وقد فتح همزة «فأنه» في الآية من فتح همزة «أنه» من القراء سوى نافع فإنه قرأها بالكسر كباقي القراء. وأجاز الزجاج كسر الأولى وفتح الثانية وهي قراءة الأعرج والزهري وأبي عمرو الداني.

﴿وَكَذَلِكَ نَفِّصِلُ الْآيَاتِ﴾ أي ومثل ذلك التفصيل الواضح وعلى نحوه نفصل الآيات المنزلة في بيان الحقائق التي يهتدي بها أهل النظر الصحيح والفقهاء الدقيق لما فيها من العلم والحكمة، والموعدة والعبرة.

﴿وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلَ الْمُجْرِمِينَ﴾ أي ولأجل أن يظهر بها طريق المجرمين، فيمتازوا بها عن جماعة المسلمين، قرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمرو ويعقوب وحفص عن عاصم ولتستبين بالتاء وسبيل بالرفع أي ولتظهر سبيل المجرمين وتعرف - والسبيل يؤنثه أهل الحجاز ويذكره بنو تميم وجاء التنزيل باللغتين - وقرأ نافع بالتاء ونصب السبيل على أنه خطاب للنبي ﷺ أي ولتستبين أيها الرسول طريق المجرمين فلا يخفى عليك شيء منها وقرأ الباقر وليستبين بالياء ورفع سبيل على لغة التذكير، ففائدة اختلاف القراءات هنا لفظية وهي تذكير السبيل وتأنيسها ومجيء فعل الاستبانة لازماً ومتعدياً، يقال بان الشيء واستبان بمعنى وضع وظهر ويقال استبنت الشيء بمعنى استوضحته وتبينته أي عرفته بينا.

وأما فائدة الجمع بين الغيبة والخطاب فيها فهي أن تفصيل الآيات هو في نفسه



موضح لسبيل المجرمين وأنه ينبغي للمخاطب بذلك أولاً بالذات ثم لغيره أن يستبينه منها بتأملها وفهمها والاعتبار بها، فكم من آية بينة في نفسها يغفل الناس عنها ﴿وكأين من آية في السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون﴾ [يوسف: ١٠٥] والعطف في قوله تعالى: «ولتستبين» قيل إنه عطف على علة محذوفة لقوله: «نفصل» لم يقصد تعليقه بها بخصوصها وإنما قصد الإشعار بأن له فوائد جمة من جملتها ما ذكر، أي وكذلك تفصل الآيات لما في تفصيلها من الأحكام والحكم، وبيان الحجج والمواعظ والعبر، ولأجل أن تستبين سبيل المجرمين، فيكون من عطف الخاص على العام. وقيل إنه علة لفعل مقدر هو عين المذكور، أي ولأجل أن تستبين سبيل المجرمين تفصل الآيات، وذلك أنه بين سبيل المؤمنين فعلم منه أن ما خالفه هو سبيل المجرمين. لأن الشيء يعرف بضده. بل بين قبله سبيل المجرمين من الكفار أيضاً.

وقال الزمخشري: ومثل ذلك التفصيل البين تفصل آيات القرآن ونلخصها في صفة أحوال المجرمين من هو مطبوع على قلبه لا يرجى إسلامه، ومن يرى فيه أمانة القبول وهو الذي يخاف إذا سمع ذكر القيامة، ومن دخل في الإسلام إلا أنه لا يحفظ حدوده، ولنستوضح سبيلهم فتعامل كلا منهم بما يجب أن يعامل به فصلنا ذلك التفصيل. اهـ ويسرني أن هذا القول يؤيد ما قدمته في بيان أصناف الناس في زمن نزول السورة وما أرشدت إليه الآيات في معاملة كل صنف منهم وإن ما قلته خير مما قاله والله الحمد. وفي الآية من محاسن إيجاز القرآن ما لا يخفى. وسيأتي مثل هذا التعبير في قوله تعالى في هذه السورة: ﴿وكذلك نصرف الآيات وليقولوا درست ولنبينه لقوم يعلمون﴾ [الأنعام: ١٠٥] وقوله: ﴿وكذلك تفصل الآيات ولعلهم يرجعون﴾ [الأعراف: ١٧٤] ولا أذكر أن في القرآن غيرهما.

﴿قُلْ إِنِّي نُهَيْتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قُلْ لَأَنْبِئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ إِذَا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَبِينَ ﴿٥٦﴾ قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنْ أَلْحَمْتُمْ إِلَّا اللَّهُ يَقُضِ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَصِّلِينَ ﴿٥٧﴾ قُلْ لَوْ أَنَّ عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَقُضِيَ الْأَمْرُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالظَّالِمِينَ ﴿٥٨﴾﴾

بعد أن أرشد الله تعالى رسوله إلى ما تقدم من سياسة المؤمنين، وتبليغهم ما ذكر من أصول حكمة الدين، عاد إلى تلقينه ما يحتاج به المشركين، من بلاغ الوحي وناصع البراهين، فقال:

﴿قُلْ إِنِّي نُهَيْتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ النهي الزجر عن الشيء بالقول - مثل لا تكذب واجتنب قول الزور - والكف عنه بالفعل ومنه قوله تعالى: ﴿ونهي النفس عن الهوى﴾ [النازعات: ٤٠] والدعاء النداء وطلب إيصال الخير أو دفع الضرر



من الأعلى وإنما يكون عبادة إذا كان في أمر وراء الأسباب المسخرة للعباد التي ينالونها بكسبهم لها واجتهادهم فيها وتعاونهم عليها فإن ما نعجز عن نيله بالأسباب المسخرة لنا لا نطلبه إلا من الخالق المسخر للأسباب - وقد بينا ذلك مراراً كثيرة - فالله تعالى يقول لرسوله هنا قل أيها الرسول لهؤلاء المشركين الذين يدعون مع الله آلهة أخرى إني نهيت أن أعبد الذين تدعونهم وتستغيثونهم من دون الله أي غير الله من الملائكة وعباد الله الصالحين بله ما دونهم من الأصنام والأوثان التي لا علم لها ولا عمل . وهذا النهي يصدق بنهي الله تعالى إياه عن ذلك في آيات القرآن الكثيرة وأمره بضده وهو دعاء الله تعالى وحده، وينهي العقل والفطرة السليمة فإن النبي ﷺ كان قبل البعثة موحداً، ولم يكن قط مشركاً، ولأجل هذا قال نهيت بالبناء للمفعول ﴿قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ﴾ أي قل لهم لا أتبع أهواءكم في عبادتهم ولا في غيرها من أعمالكم التي تتبعون بها الهوى، ولستم في شيء منها على بينة ولا هدى، ولماذا؟ لأنني إن أتبعتها فقد ضللت ضلالاً أخرج به من جنس المهتدين فلا أكون منهم في شيء فإن هذا الضلال لا يقاس بغيره لأنه هو الضلال البعيد عن صراط الهدى .

﴿قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي﴾ أي قل لهم أيها الرسول أيضاً إني فيما أخالفكم فيه على بينة من ربي هداني إليها بالوحي والعقل، والبينة كل ما يتبين به الحق، من الحجج والدلائل العقلية، والشواهد والآيات الحسية، ومنه تسمية شهادة الشهود بينة، والقرآن بينة مشتملة على أنواع كثيرة من البيئات العقلية والكونية فهو على كونه من عند الله تعالى للقطع - بعجز الرسول كغيره عن الإتيان بمثله - مؤيد بالحجج والبيئات المثبتة لما فيه من قواعد العقائد وأصول الهداية .

﴿وَكَذَّبْتُمْ بِهِ﴾ أي والحال أنكم كذبتهم به أي بالقرآن الذي هو بينتي من ربي، فكيف تكذبون أنتم بينة البيئات، على أظهر الحقائق وأبين الهدايات، ثم تطمعون أن اتبعكم على ضلال مبین، لا بينة لكم عليه إلا محض التقليد، وما كان التقليد بينة من البيئات، وإنما هو براءة من الاستدلال، ورضاء بجهل الآباء والأجداد؟ فالكلام حجة مسكنة مبكته على ما قبلها من نفي عبادته ﷺ للذين يدعونهم من دون الله، وقيل إن المعنى وكذبتهم بربي أي بآياته أو بدينه، وإلا فإن القوم كانوا يؤمنون بأن الله هو ربهم ورب السموات والأرض وما بينهما والقرآن ناطق بذلك، وفسر بعضهم التكذيب بالرب باتخاذ شريك له، ولم يكن اتخاذهم الشركاء تكذيباً بالربوبية إذ لم يكونوا يقولون إن غيره تعالى يخلق معه أو يرزق، وإنما كانوا يدعون غيره ليقربهم إليه ويشفع لهم عنده، وهذا الدعاء عبادة وشرك بالإلهية، لا تكذيب بالربوبية .

ولما ذكر بينته وتكذيبهم به قفى عليه برد شبهة تخطر عند ذلك بالبال، ومن



شأنها أن يقع عنها منهم السؤال، وهي أن القرآن أنذرهم عذاباً يحل بهم، إذا أصروا على عنادهم وكفرهم، ووعده بأن ينصر رسوله عليهم، وقد استعجلوا النبي ﷺ ذلك فكان عدم وقوعه شبهة لهم على صدق القرآن، لجهلهم بسنن الله تعالى في شؤون الإنسان فأمر الله تعالى رسوله أن يقول لهم ﴿مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ﴾ أي ليس عندي ما تطلبون أن يعجل الله لكم من وعيده، ولم أقل لكم إن الله فوض أمره إلي حتى تطالبوني به وتعدون عدم إيقاعه حجة على تكذيبه ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ أي ما الحكم في ذلك وفي غيره من التصرف في شؤون الأمم إلا لله وحده، وله في ذلك سنن حكيمة ومقادير منتظمة تجري عليها أفعاله، وأجال مسماة تقع فيها فلا يتقدم شيء عن أجله ولا يتأخر ﴿وكل شيء عنده بمقدار﴾ [الرعد: ٨] ﴿ولكن يؤخرهم إلى أجل مسمى﴾ [النحل: ٦١].

﴿يَقُصُّ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَصِيلِينَ﴾ قرأ ابن كثير ونافع وعاصم «يقص» من القصص وهو ذكر الخير أو تتبع الأثر، أي يقص على رسوله القصص الحق في جميع أخباره ووعده ووعيده، أو يتبع الحق ويصيبه في أقواله وأفعاله التي يتصرف بها في عبادته، وقرأه الباقر «يقض» من القضاء وأصله يقضي بالياء فحذفت الياء في الخط كما حذفت في اللفظ لالتقاء الساكنين، ولما كانت المصاحف غير منقوطة كانت الكلمة في المصحف الإمام هكذا (يقص) فاحتملت القراءتين، وحذف حرف المد معهود في المصحف ومنه ﴿وما تغني الآيات والنذر﴾ [يونس: ١٠١] ﴿سندع الزبانية﴾ [العلق: ١٨] ومعناه يقضي في أمركم وغيره القضاء الحق، أو ينفذ الأمر ويفصله بالحق، وهو خير الفاصلين في كل أمر، لأنه الحكم العدل، المحيط علمه والنافذ حكمه في كل شيء. وتقدم تحقيق معنى القضاء في تفسير الآية الثانية من هذه السورة.

﴿قُلْ لَوْ أَنَّ عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَفُضِيَ الْأَمْرُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ أي قل أيها الرسول لهؤلاء الذين يستعجلونك بالعذاب كقولهم: ﴿اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم﴾ [الأنفال: ٣٢]: لو أن عندي ما تستعجلون به بأن كان مما جعله الله في مكنتي وتصرفي بقدرتي الكسبية أو بجعله آية خاصة بي لقضي الأمر بيني وبينكم بإهلاكي للظالمين منكم الذين يصدونني عن تبليغ دعوة ربي، ويصدون الناس عني، فإن الإنسان خلق من عجل وإنما أستعجل أنا بإهلاك الظالمين منكم ما وعدني ربي من نصر المؤمنين المصلحين المظلومين، وخذلان الكافرين المفسدين الظالمين، وهو استعمال للخير، وأنتم إنما تستعجلون الشر لأنفسكم، وتقطعون عليها طريق الهداية بإمهال الله لكم.

﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالظَّالِمِينَ﴾ الذين تمكن الظلم من أنفسهم وأحاط بها فلا رجاء برجوعهم عنه إلى الإيمان والحق والعدل، وبمن ألم بهم الظلم أو ألموا به ولكنه لم



يمح نور الفطرة من أنفسهم ولم يذهب باستعدادهم للاهتداء إلى الحق الذي أدعواهم إليه . ولما كان سبحانه وتعالى أعلم بالظالمين لم يجعل أمر عقابهم إليّ فهو عنده لا عندي ، ولكل من عذاب الدنيا والآخرة أجل مسمى عنده يراه قريباً وترونه بعيداً ، وأيامه تعالى في عالم التكوين وشؤون الأمم ليست قصيرة كأيامنا بل طويلة ﴿ويستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله وعده وأن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون \* وكأين من قرية أهلكنا ثم أخذتها وإليّ المصير﴾ [الحج: ٢٥ ، ٢٦] فهو لا يؤخر ما وعد به إلى الأجل المسمى عنده لا لحكمة ﴿ولكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾ [الأعراف: ٣٣] هذا ما ظهر لنا في قضاء الأمر على تقدير كون ما يستعجلون به في مكنته صلى الله عليه وآله وسلم . وليس المراد به أنه كان يهلكهم كلهم كما هلكت الأمم التي كذبت الرسل من قبلهم أي ليس المراد بما يقضي من الأمر هنا عذاب الاستئصال ولا عذاب الآخرة وإن كانوا قد استعجلوا كلا منهما بل نصر الرسول عليهم . وفي قوله: ﴿لقضي الأمر﴾ بإسناد الفعل إلى المفعول إشارة إلى أنه لو كان عنده ﷺ وقضي لما قضي إلا بمشيئة الله تعالى وقدرته .

﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمَةٍ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴿٥٩﴾ وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنْفِثُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٦٠﴾ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفْرِطُونَ ﴿٦١﴾ ثُمَّ رُدُّوْا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمْ الْحَقَّ لَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ ﴿٦٢﴾ ﴾ .

لما أمر الله تعالى رسوله ﷺ أن يبين للمشركين أنه على بينة من ربه فيما بلغهم إياه من رسالته ، وأن ما يستعجلون به من عذاب الله ونصره عليهم تعجزاً أو تهكماً أو عناداً ليس عنده ، وإنما هو عند الله الذي قضت سنته أن يكون لكل شيء أجل وموعد لا يتقدم ولا يتأخر عنه ، وأنه تعالى هو الذي يقضي الحق ويقصه على رسوله ، وبيده تنفيذ وعده ووعيده - قفى على ذلك بيان كون مفاتيح الغيب عنده ، وكون التصرف في الخلق بيده وكونه هو القاهر فوق عباده ، لا يشاركه أحد من رسله ولا غيرهم في ذلك حتى يصح أن يطالبوا به ، فقال عز وجل :

﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ﴾ المفاتيح جمع مفتاح بفتح الميم وهو المخزن وبكسرهما وهو المفتاح الذي تفتح به الأقفال وقرىء في الشواذ «مفاتيح الغيب» ويؤيد هذه القراءة حديث ابن عمر الآتي في تفسير الآية . ويجوز استعمال اللفظ في معنياه أي أن خزائن الغيب وهو ما غاب علمه عن الخلق هي عند الله تعالى



وفي تصرفه وحده، وأن المفاتيح أي الوسائل التي يتوصل بها إلى علم الغيب هي عنده أيضاً لا يعلمها علماً ذاتياً إلا هو، الذي يحيط بها علماً وسواه جاهل بذاته لا يمكن أن يحيط علماً بها ولا أن يعلم شيئاً منها إلا بإعلامه عز وجل. وإذا كان الأمر كذلك فالواجب أن يفوض إليه إنجاز وعده لرسوله بالنصر، ووعيده لأعدائه بالعذاب والقهر، مع القطع بأنه لا يخلف وعده رسله، وإنما إنجازه إلى الأجل الذي اقتضته حكمته، وقد تقدم في تفسير هذه السورة بيان حقيقة الغيب واستئثار الله تعالى بعلمه وما يعلمه بعض خلقه من الحقيقي أو الإضافي منه وسنزيد ذلك بياناً.

﴿وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ قال الراغب: أصل البحر كل مكان واسع للماء الكثير. وقيل إن أصله الماء الملح وأطلق على الأنهار بالتوسع أو التغليب. والبر ما يقابله من الأرض، وهو ما يسميه علماء خرت الأرض باليابسة. وعلمه تعالى بما في البر والبحر من علم الشهادة المقابل لعلم الغيب، على أن أكثر ما في خفايا البر والبحر، غائب عن علم أكثر الخلق، وإن كان في نفسه موجوداً يمكن أن يعلمه الباحث منهم عنه، وقدم ذكر البر على البحر على طريقة الترقى من الأدنى إلى ما هو أعظم منه فإن قسم البحر من الأرض أعظم من قسم البر وخفاياه أكثر وأعظم.

﴿وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا﴾ أي وما تسقط ورقة ما من نجم أو شجر ما إلا يعلمها، لإحاطة علمه بالجزئيات كلها ﴿وَلَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمَتِي الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ أي وما تسقط من حبة بفعل فاعل مختار في ظلمات الأرض كالحب الذي يلقيه الزراع في بطون الأرض يسترونه بالتراب فيحتجب عن نور النهار والذي تذهب به النمل وغيرها من الحشرات في قراها وجحورها، أو بغير فعل فاعل كالذي يسقط من النبات في شقوقها وأخاديدها، وما يسقط من رطب ولا يابس من الثمار ونحوها - إلا كائن في كتاب مبين، وهو علم الله تعالى الذي يشبه المكتوب في الصحف بشاته وعدم تغييره - أو كتابه الذي كتب فيه مقادير الخلق كما ورد في الحديث الصحيح وسيأتي ذكره؛ وهو بمعنى قوله فيما قبله «إلا يعلمها» ولذلك قيل إنه تكرير له بالمعنى، وقيل بدل كل أو بدل أشتال منه.

فإن قيل ما حكمة تخصيص هذه الأشياء بالذكر؟ قلنا إن المعلوم - أو ما يتعلق به العلم - إما موجود وإما معدوم، والموجود إما حاضر مشهود، وإما غائب في حكم المفقود، وليس في الوجود شيء غائب عن الله تعالى، فعلمه تعالى بالأشياء إما علم غيب وهو علمه بالمعدوم، وإما علم شهادة وهو علمه بالموجود، وأما أهل العلم من الخلق فمن الموجودات ما هو حاضر مشهود لديهم، ومنها ما هو حاضر غير مشهود لأنه لم يخلق لهم آلة للعلم به كعالم الجن الملائكة مع الإنس، ومنها ما هو غائب عن شهودهم وهم مستعدون لإدراكه لو كان حاضراً، وما هو غائب وهم غير مستعدين



لإدراكه لو حضر، فكل ما خلقوا غير مستعدين لإدراكه من موجود ومعدوم فهو غيب حقيقي بالنسبة إليهم، وكل ما خلقوا مستعدين لإدراكه دائماً أو في بعض الأحوال فهو إن غاب عنهم إضافي.

وقد بين الله تعالى لنا في هذه الآية أن خزائن علم الغيب كلها عنده وعندة مفاتيحها وأسبابها الموصلة إليها، وأن عنده من علم الشهادة ما ليس عند غيره، وذكر على سبيل المثل علمه بكل ما في البر والبحر من ظاهر وخفي، ثم خص بالذكر ثلاثة أشياء مما في البر - إحاطة علمه بكل ورقة تسقط من نبتة وكل حبة تسقط في ظلمات الأرض وكل رطب ويابس، فأما الورق الذي يسقط فهو ما كان رطباً من النبات فأشرف على اليبس وفقد الحياة النباتية واللحاق بمواد الأرض الميتة وقد يتغذى به حيوان بعد ييسه أو قبله أو يتحلل في الأرض بعد سقوطه ويتغذى به نبات آخر فيدخل في عالم الأحياء بطور آخر، وأما الحب فهو أصل تكوين النبات الحي يسقط في ظلمات الأرض فمنه ما ينبت ويكون نجماً أو شجراً، ومنه ما يتغذى به بعض الأحياء من الحيوان كالطير والحشرات فيدخل في بنيتها كما قلنا فيما قبله، وأما ذكر الرطب واليابس فهو تعميم بعد تخصيص في هذا الباب - فهذه الأشياء من عالم الشهادة تدخل في عالم الغيب ثم تبرز في عالم الشهادة. وعلم الله تعالى محيط بكل شيء منها على كثرتها ودقة بعضها وصغره وتنقله في أطوار الخلق والتكوين وما يتبعهما من الصور والمظاهر، وحسبك هذا الإيماء من حكمة تخصيصها بالذكر.

وفي هذه الآية مباحث لعلماء الآثار، وجولات للنظار، نذكر المهم منها في فصول:

### فهم علماء الكلام والحكماء للآية

قال الفخر الرازي في تفسيره الكبير الذي سماه (مفتاح الغيب) ما نصه: «اعلم أنه تعالى قال في الآية الأولى ﴿والله أعلم بالظالمين﴾ يعني أنه سبحانه هو العالم بكل شيء فهو يعجل ما تعجيله أصلح ويؤخر ما تأخيره أصلح وفي الآية مسائل:

**المسألة الأولى:** المفاتيح جمع مفتاح ومفتاح والمفتاح بالكسر المفتاح الذي يفتح به والمفتاح بفتح الميم الخزانة وكل خزانة وكل خزانة كانت لصنف من الأشياء فهو مفتاح قال الفراء في قوله تعالى: ﴿ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة﴾ [القصص: ٧٦] يعني خزائنه فلفظ المفاتيح يكمن أن يكون المراد منه المفاتيح ويمكن أن يراد منه الخزائن. أما على التقدير الأول فقد جعل للغيب على طريق الاستعارة لأن المفاتيح يتوصل بها إلى ما في الخزائن المستوثق منها بالأغلاق والأقفال فالعالم بتلك المفاتيح وكيفية استعمالها في فتح تلك الأغلاق والأقفال يمكنه أن يتوصل بتلك المفاتيح إلى ما في



تلك الخزائن فكذلك ههنا الحق سبحانه لما كان عالماً بجميع المعلومات عبر عن هذا المعنى بالعبارة المذكورة وقرىء مفاتيح . وأما على التقدير الثاني فالمعنى وعنده خزائن الغيب، فعلى التقدير الأول يكون المراد العلم بالغيب وعلى التقدير الثاني المراد منه القدرة على كل الممكنات كما في قوله: ﴿وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم﴾ [الحجر: ٢١].

«وللحكماء في تفسير هذه الآية كلام عجيب مفرع على أصولهم فإنهم قالوا ثبت أن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول لا يكون علة للعلم بالعلة، قالوا وإذا ثبت هذا فيقول الموجود إما أن يكون واجباً لذاته وإما أن يكون ممكناً لذاته، والواجب لذاته ليس إلا الله سبحانه وتعالى وكل ما سواه فهو ممكن لذاته، والممكن لذاته لا يوجد إلا بتأثير الواجب لذاته، وكل ما سوى الحق سبحانه فهو موجود بإيجاده كائن بتكوينه واقع بإيقاعه، إما بغير واسطة وإما بواسطة واحدة وإما بوسائط كثيرة على الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً، إذا ثبت هذا فنقول علمه بذاته يوجب علمه بالأثر الأول الصادر منه، ثم علمه بذلك الأثر الأول يوجب علمه بالأثر الثاني لأن الأثر الأول علة قريبة للأثر الثاني، وقد ذكرنا أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فبهذا علم الغيب ليس لا علم الحق بذاته المخصوصة ثم يحصل له من علمه بذاته علمه بالآثار الصادرة عنه على ترتيبها المعبر، ولما كان علمه بذاته لم يحصل إلا لذاته لا جرم صح أن يقال: ﴿وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو﴾ فهذا هو طريقة هؤلاء الفرقة الذين فسروا هذه الآية بناء على هذه الطريقة.

«ثم اعلم أن ههنا دقيقة أخرى وهي أن القضايا العقلية المحضة يصعب تحصيل العلم بها على سبيل التمام والكمال إلا للعقلاء الكاملين الذين تعودوا الإعراض عن قضايا الحسن والخيال وألفوا استحضار المعقولات المجردة ومثل هذا الإنسان يكون كالنادر وقوله: ﴿وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو﴾ قضية عقلية محضة مجردة فالإنسان الذي يقوى عقله على الإحاطة بمعنى هذه القضية نادر جداً، والقرآن إنما أنزل لينتفع به جميع الخلق فههنا طريق آخر وهو أن من ذكره القضية العقلية المحضة المجردة، فإذا أراد إيصالها إلى عقل كل أحد ذكر لها مثلاً من الأمور المحسوسة الداخلية تحت القضية العقلية الكلية ليصير ذلك المعقول لمعاونة هذا المثال المحسوس مفهوماً لكل أحد والأمر في هذه الآية ورد على هذا القانون لأنه قال أولاً ﴿وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو﴾ ثم أكد هذا المعقول الكلي المجرد بجزي محسوس فقال: ﴿ويعلم ما في البر والبحر﴾ وذلك لأن أحد أقسام معلومات الله هو جميع دواب البر والبحر والحس والخيال قد وقف على عظمة أحوال البر والبحر فذكر هذا المحسوس، يكشف عن حقيقة عظمة ذلك المعقول.



وفيه دقيقة أخرى وهي أنه تعالى قدم ذكر البر لأن الإنسان قد شاهد أحوال البر وكثرة ما فيه المدن والقرى والمفاوز والجبال والتلال وكثرة ما فيها من الحيوان والنبات والمعادن. وأما البحر فإحاطة العقل بأحواله أقل إلا أن الحس يدل على أن عجائب البحار في الجملة أكثر، وطولها وعرضها أعظم، وما فيها من الحيوانات وأجناس المخلوقات أعجب، فإذا استحضر الخيال صورة البحر والبر على هذه الوجوه ثم عرف أن مجموعها قسم حقير من الأقسام الداخلة تحت قوله: ﴿وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو﴾ فيصير هذا المثال المحسوس مقويًا ومكملًا للعظمة الحاصلة تحت قوله: ﴿وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو﴾ ثم إنه تعالى كما كشف عن عظمة قوله: ﴿وعنده مفاتيح الغيب﴾ بذكر البر والبحر كشف عن عظمة البر والبحر بقوله: ﴿وما تسقط من ورقة إلا يعلمها﴾ وذلك لأن العقل يستحضر جميع ما في وجه الأرض من المدن والقرى والمفاوز والجبال والتلال، ثم يستحضر كم فيها من النجم والشجر، ثم يستحضر أنه لا يتغير حال ورقة إلا والحق سبحانه يعلمها.

ثم يتجاوز من هذا المثال إلى مثال آخر أشد هيبة منه وهو قوله: ﴿ولا حبة في ظلمات الأرض﴾ وذلك لأن الحبة في غاية الصغر وظلمات الأرض مواضع يبقى أكبر الأجسام وأعظمها مخفياً فيها، فإذا سمع أن تلك الحبة الصغيرة الملقاة في ظلمات الأرض على اتساعها وعظمتها لا تخرج من علم الله تعالى البتة صارت هذه الأمثلة منبهة على عظمة عظيمة وجلالة عليّة من المعنى المشار إليه بقوله: ﴿وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو﴾ بحيث تحير العقول فيها، وتتقاصر الأفكار والألباب عن الوصول إلى مبادئها، ثم إنه تعالى لما قوى أمر ذلك المعقول المحض المجرد بذكر هذه الجزئيات المحسوسة فبعد ذكرها عاد إلى ذكر تلك القضية العقلية المحضة المجردة بعبارة أخرى فقال: ﴿ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾ وهو عين المذكور في قوله: ﴿وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو﴾ فهذا ما عقلناه في تفسير هذه الآية الشريفة العالية ومن الله التوفيق.

**المسألة الثانية:** المتكلمون قالوا إنه تعالى فاعل العالم بجواهره وأعراضه على سبيل الأحكام والإتقان ومن كان كذلك كان عالماً لها فوجب كونه تعالى عالماً بها، والحكماء قالوا إنه تعالى مبدأ لجميع الممكنات والعلم بالمبدأ يوجب العلم بالآثر فوجب كونه تعالى عالماً بكلها، واعلم أن هذا الكلام من أدل الدلائل على كونه تعالى عالماً بجميع الجزئيات الزمانية وذلك لأنه لما ثبت أنه تعالى مبدأ لكل ما سواه وجب كونه مبدأ لهذه الجزئيات بالآثر فوجب كونه تعالى عالماً بهذه التغييرات والزمانيات من حيث إنها متغيرة وزمانية وذلك هو المطلوب.

**المسألة الثالثة:** قوله تعالى: ﴿وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو﴾ يدل على



كونه تعالى منزهاً عن الضد والند. وتقريره أن قوله: ﴿وعنده مفاتيح الغيب﴾ يفيد الحصر أي عنده لا عند غيره، ولو حصل موجود آخر واجب الوجود لكان مفاتيح الغيب حاصلة أيضاً عند ذلك الآخر وحينئذ يبطل الحصر، وأيضاً فكما أن لفظ الآية تدل على هذا التوحيد فكذلك البرهان العقلي يساعد عليه، وتقريره أن المبدأ لحصول العلم بالآثار والنتائج والصنائع هو العلم بالمؤثر، والمؤثر الأول في كل الممكنات هو الحق سبحانه، فالمفتاح الأول للعلم بجميع المعلومات هو العلم به سبحانه، لكن العلم به ليس إلا له لأن ما سواه أثر والعلم بالآثر لا يفيد العلم بالمؤثر، فظهر بهذا البرهان أن مفاتيح الغيب ليست إلا عند الحق سبحانه والله أعلم.

**المسألة الرابعة:** قرىء ولا حبة ولا رطب ولا يابس بالرفع وفيه وجهان: الأول: أن يكون عطفاً على محل من ورقة وأن يكون رفعاً على الابتداء وخبره إلا في كتاب مبين كقولك: لا رجل منهم ولا امرأة إلا في الدار.

**المسألة الخامسة:** قوله: ﴿إلا في كتاب مبين﴾ فيه قولان: الأول: أن ذلك الكتاب المبين هو علم الله تعالى لا غير وهذا وهذا هو الأصوب. والثاني: قال الزجاج: يجوز أن الله جل ثناؤه أثبت كيفية المعلومات في كتاب من قبل أن يخلق الخلق كما قال عز وجل: ﴿ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها﴾ [الحديد: ٢٢] وفائدة هذا الكتاب أمور:

**أحدها:** أنه تعالى إنما كتب هذه الأحوال في اللوح المحفوظ لتقف الملائكة على نفاذ علم الله تعالى في المعلومات وأنه لا يغيب عنه مما في السموات والأرض شيء، فيكون في ذلك عبرة تامة كاملة للملائكة الموكلين باللوح المحفوظ لأنهم يقابلون به ما يحدث في صحيفة هذا العالم فيجدونه موافقاً له.

**وثانيها:** يجوز أن يقال إنه تعالى ذكر ما ذكر من الورقة والحبة تنبيهاً للمكلفين على أمر الحساب وإعلاماً بأنه لا يفوته من كل ما يصنعون في الدنيا شيء لأنه إذا كان لا يهمل الأحوال التي ليس فيها ثواب ولا عقاب ولا تكليف فبأن بلا يهمل الأحوال المشتملة على الثواب والعقاب أولى.

**وثالثها:** أنه تعالى علم أحوال جميع الموجودات فيمتنع تغييرها عن مقتضى ذلك العلم وإلا لزم الجهل فإذا كتب أحوال جميع الموجودات في ذلك الكتاب على التفصيل التام امتنع أيضاً تغييرها وإلا لزم الكذب فتصير كتابة جملة الأحوال في ذلك الكتاب موجباً تاماً وسبباً كاملاً في أنه يمتنع تقدم ما تأخر وتأخر ما تقدم كما قال صلوات الله عليه «جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة» والله أعلم اهـ.

هذا ما أورده الرازي في تفسير الآية وما نقله عن الحكماء يريد به إثبات علم



الغيب لله تعالى على طريقتهم ولا يقتضي ذلك إقرار تلك الطريقة وما قالوه في المعلول والعلة .

## التفسير المرفوع لمفاتيح الغيب

هذا وأن في تفسير مفاتيح الغيب حديثاً صحيحاً فيه مباحث دقيقة فقد روى البخاري في تفسير سورة الأنعام عن سالم بن عبد الله عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال: «مفاتيح الغيب خمس: [إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري نفس بأي أرض تموت ﴿إن الله عليم خبير﴾<sup>(١)</sup> وهذه الآية خاتمة سورة لقمان وقد روى البخاري في تفسيرها هذا الحديث عن عبد الله بن عمر مرفوعاً بلفظ «مفاتيح الغيب خمس» ثم قرأ ﴿أن الله عنده علم الساعة﴾<sup>(٢)</sup> (ورواه بلفظ مفاتيح في كتاب التوحيد أيضاً ولفظ مفاتيح في تفسير المائدة والرعد، ولفظ مفاتيح في أبواب الاستسقاء) وروى أحمد والبخاري وصححه ابن حبان والحاكم من حديث بريدة رفعه قال: «خمس لا يعلمهن إلا الله: [أن الله عنده علم الساعة] الآية . وذكر العلماء في تفسير الآية والحديث قول عيسى عليه السلام الذي حكاه الله تعالى: ﴿وأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم﴾ [آل عمران: ٤٩] وقول يوسف عليه السلام لصاحبي السجن الذي حكاه الله عنه في سورتها: ﴿لا يأتيكما طعام ترزقانه إلا نبأتكما بتأويله قبل أن يأتيكما﴾ [يوسف: ٣٧] وأجابوا عنه بأنه داخل فيما يظهر الله عليه رسله من علم الغيب فقد قال في سورة الجن: ﴿عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول﴾ [الجن: ٢٦، ٢٧] وأدخلوا فيه ما نقل كثيراً عن الأولياء من الكشف المشتمل على مثل هذه الحوادث من كسب الناس والإخبار بما في الأرحام وبموت بعض الناس قبل وقوعه ووجهه بأن الولي لما حصل له هذا الكشف باتباعه للرسول كان الكشف للرسول بالأصالة وله بالتبع . وقد أشار إلى ذلك صاحب الهمزية بقوله:

والكرامات منهم معجزات حازها من نوالك الأولياء

ولكن ظاهر الحصر في الآية ينافي هذا الرأي . والصواب في هذا الباب ما حققناه هنا وفي تفسير الآية التاسعة والآية الخمسين من هذه السورة ﴿الأنعام﴾ فمنه يعلم أن أمثال هذه المكاشفات ليست من علم الغيب الحقيقي الذي استأثر الله به، وأن ما يظهر الله عليه الرسل من الغيب الحقيقي لا يقتضي أن يكون من علمهم الكسبي الذي يصح أن يسند إليهم على سبيل الحقيقة .

(١) أخرجه البخاري في تفسير سورة ٦، باب ١ .

(٢) راجع الحاشية السابقة .



### سبب الذكورة والأنوثة في الحمل .

ومما قد يستشكله في هذا المقام من لم يقف على حقيقة علم الغيب التي حررناها هنا وفي تفسير الآية التاسعة والآية الخمسين من هذه السورة ما اكتشفه بعض الأطباء من سنة الله تعالى في سبب الذكورة والأنوثة في الحمل ، وملخصه أن البيوض التي يحصل الحمل بتلقيحها بماء الذكر منها ما يخلقه الله تعالى في جانب الرحم الأيمن ومنه يتكون الذكور، ومنها ما يخلقه في جانب الرحم الأيسر ومنه يتولد الإناث، - وأن هذه البيوض توجد بالتناوب في أثناء حيض المرأة فحيضة تنتهي بخلق بيوض الذكور في الجانب الأيمن فإذا حصل التلقيح عقبها كان الجنين ذكراً، وحيضة تنتهي بضد ذلك فإذا حصل التلقيح عقبها كان الجنين أنثى، وقد ألفوا في بيان هذه السنة الإلهية كتباً منها (كتاب تعليل النوع) من تأليف الطبيب (رملى دوسون) الإنكليزي وقد ترجمه بالعربية الطبيب محمد عبد الحميد المصري . ومن علم أشهر ولادة امرأة سهل عليه أن يعرف بمقتضى هذه السنة نوع الجنين في الحمل الثاني ويتسلسل ذلك فيما بعده إذا كان الحمل منتظماً والوضع في موعده، ولكن لا يمكن أن يكون العلم بذلك مطرداً في كل أنثى لأسباب تحول دون ذلك بينها الباحثون في هذه المسألة . قال صاحب كتاب تعليل النوع في أول الفصل الخامس والعشرين الذي عنوانه (النبؤ بنوع الطفل الآتي) ما ترجمته :

«بعد معرفة أن تكوين البيض يحدث بالتناوب، مرة من المبيض الأيمن أو الذكر، ومرة من المبيض الأيسر أو الأنثى، تمكنت من التنبؤ بمعرفة نوع الطفل الآتي في النساء الحوامل من مرضاي وغيرهن ممن لم تسبق لي رؤيتهن . وأذكر أنني نجحت في ٩٧ في المئة وأما الفشل في الثلاثة الأحوال الباقية من المئة فتابع لعدم استطاعة الأم أن تخبرني بالدقة عن شهر الولادة . فمثلاً إذا أخبرتني مريضة أنها ستضع في يونيو وتنبأت أن طفلها أنثى، ثم هي وضعت طفلاً ذكراً كامل العدة في مايو أو يوليو يكون النبأ خطأ، ولو أنها أخبرتني أن الولادة ستحدث في مايو أو يوليو لتنبأت لها بأن الطفل ذكر» .

«والتنبؤ بنوع الطفل لا بد أن يكون عن الأطفال التي تُولد في ميعادها تماماً لأن الأطفال التي تُولد قبل الميعاد قد تجعل النبأ خطأ لأن الطفل إذا وُلِدَ قبل الميعاد بشهرين يكون الميعاد صحيحاً وأما إذا وُلِدَ قبل الميعاد ببعضه أيام لشهر يكون النبأ كاذباً: ومثل الأطفال المولودة قبل الميعاد أحوال الإجهاض وكلها تختلف في عمل الحساب في الحمل السالف» .

«ونشأ الفشل في أحوال أخرى من تكوين بيض تكويناً غير قياسي فبدلاً من أن



يحدث البيض كل ٢٨ يوماً مرة بانتظام يحدث كل ٢١ يوماً أو ٢٠ يوماً. وينشأ الخطأ أيضاً بعدم الانتظام في الدورة البيضية (Ovulation Rhythm) كحدوث البيض في المبيضين في وقت واحد كما يتضح من ولادة توأمين مختلفي النوع في وقت واحد». «وكذا إذا حدث الحمل أثناء الرضاعة ومدة غياب الحيض فوقتئذ يصعب معرفة أي مبيض هيا البويضة التي تلقحت».

«فإذا فرضنا أن متوسط نوبة الحيض هي ٢٨ يوماً أو أربعة أسابيع (والحيض العلامة الظاهرية على البيض) تتكرر ظاهرة تكوين البيض ١٣ مرة في أسابيع السنة وهي ٥٢ أسبوعاً. وأما إذا حدث البيض في كل ٢١ يوماً فتزداد المرات وإذا حدث كل ٣٠ يوماً فالعدد ينقص إلى ١٢ مرة مع زيادة مرة كل ست سنوات.

ويشترط معرفة كل هذه الخواص في النساء عند التنبؤ بالنوع، ويمكن الطبيب بعد معرفة القواعد والأمثلة الآتية أن يتنبأ بنوع الطفل في المرأة الحامل إذا كان هو طبييها كما يمكن أن يخبر النساء عن الشهور التي يجب الامتناع فيها إذا أريد الحصول على نوع مخصوص».

يمكن عمل ذلك بالتقريب بواسطة جدول الولادة الاعتيادي، لأننا إذا عرفنا نوع الطفل الأخير ويوم ميلاده نعرف شهر تكوين البيض (وبالطبع نوع البويضة المخصوصة) بكل سهولة من الجدول. ولكني رأيت أن الأسهل استخراج ذلك بواسطة طريقة الأربعين أسبوعاً التي أذكرها هنا.

«يجرب الحصول على الأشياء الآتية من المريضة أو الحامل حتى يمكن التنبؤ بنوع الطفل: كم مرة يحدث الحيض عندكم؟ كم يوماً يمكث الحيض في كل مرة؟ هل الحيض منتظم؟ في أي يوم كان ميلاد الطفل الأخير؟ (يذكر اليوم والشهر والسنة) أنواع الطفل ذكر أم أنثى؟ ما مدة رضاعتك للطفل إذا كنت أنت التي ترضعينه؟ متى يرجع الحيض بعد الولادة؟ هل حدث إجهاض منذ الولادة الأخيرة؟».

«مدة الحمل الاعتيادية للمرأة ٢٨٠ يوماً أو عشرة أشهر كل شهر أربعة أسابيع - أي أربعون أسبوعاً في سبعة أيام: ولا بد من هجر الاصطلاح «تسعة أشهر الحمل»».

«فإذا عرفنا يوم ميلاد الطفل الأخير نرجع أربعين أسبوعاً حتى نعرف شهر تكوين البيض أو الشهر الذي تلقحت فيه البويضة التي تكون منها الطفل. فإذا عرفنا نوع الطفل نتقدم من هذا الشهر بالتناوب حتى نصل إلى مرة تكوين البيض العاشرة قبل شهر الولادة المنتظر فيه ولادة الطفل الحديث مع حساب نوبة تكوين بيض إضافية بين شهري ديسمبر ويناير لكل سنة تالية. وبذلك نعرف نوع البويضة التي تلقحت والتي تكون المرأة حاملاً بها وبذلك نتمكن من معرفة نوع الطفل الآتي».



«ولوجود ١٣ مرة تكوين بيض في السنة<sup>(١)</sup> نرى أن تكوين البويضة الملقحة في أكتوبر من سنة يجعل البيض الثاني في أكتوبر من النوع المضاد بسبب زيادة الشهر الثالث عشر أو النوبة الثالثة عشرة التي يلزم إضافتها بين شهري أكتوبر فمثلاً إذا ولدت المرأة طفلاً في شهر من سنة وطفلاً آخر في نفس الشهر من السنة التالية يكون الطفلان مختلفي النوع» اهـ المراد من هذا الفصل وقد ذكر المؤلف أمثلة كثيرة لقاعدته.

فمعرفة نوع الحمل في الرحم بهذه الطريقة يعد من علوم البشر الكسبية إذ هو معرفة المسبب بسببه وهو يعارض كون علم الله تعالى بما في الأرحام من مفاتيح علم الغيب التي لا يعلمها إلا هو فإن معنى هذا الحصر أن ما سيحدث في عالم الحيوان من التكوين في المستقبل هو من خزائن الغيب التي لا يحيط بما فيها إلا الله ومفتاح العلم بأي شيء منها عنده فإذا هدى بعض عباده إلى سنة من سننه التي هي مفتاح موصل إلى الاطلاع على بعض ما تحويه هذه الخزانة فذلك لا ينفي ما ذكر.

بعد أن كتبت ما تقدم في المسألة وطبع في المنار بقي في نفسي شيء منه فتفكرت فيه عند النوم فظهر لي أن العلم بسنة الله تعالى في سبب الذكورة والأنوثة لم يترتب عليه علم أحد علماً قطعياً بما في رحم امرأة بعينها حتى مع العلم بالشروط التي اشتروطها للعلم بذلك - دع العلم بجميع ما في أرحام جميع الإناث من أنواع الحيوان كلها - وإنما ترتب عليه الظن الغالب في حال العلم بالشروط والجهل التام في حال عدم العلم بها، والعلم الصحيح بما في الرحم هو الذي لا يتوقف على صدق الحامل فيما أخبرت به من تحديد شهر الولادة ولا على خلو الرحم من بيض تكون على خلاف القاعدة التي ذكروها من كون الأصل فيه أن يكون مرة في كل أربعة أسابيع فإنهم جزموا بأن هذه القاعدة غير مطردة - ولا على تكوّن البيض في جانبي الرحم في وقت واحد وهو الذي يكون سبب الحمل بالتوأمين المختلفين، فاحتمال وقوع هذه الأحوال في كل حمل وإن كان قليلاً ينفي العلم القطعي بما في رحم أي امرأة بعينها فما القول في العلم بما في الأرحام كلها؟

خطر لي هذا المعنى في الفراش وانتقل ذهني منه إلى قوله تعالى في سورة الرعد ﴿الله يعلم ما تحمل كل أنثى وما تغيض الأرحام وما تزداد وكل شيء عنده بمقدار﴾ \* عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال ﴿[الرعد: ٩، ١٠] فهو وحده الذي يعلم حمل كل أنثى أذكر هو أم أنثى؟ وما تغيض الأرحام من نقص الحمل أو فساده بعد العلوق وما تزداد من الحمل كالحمل بالتوأمين أو أكثر، وقد روى الشافعي عن شيخ يمني أن امرأته ولدت له بطوناً في كل منها خمسة أولاد، فأنى يهتدي إلى العلم

(١) أي: ولأن البيض يتكون ١٣ مرة في السنة.



بمثل هذه النوادر الأطباء؟ وسنزيد هذا البحث إيضاحاً في سورة الرعد إذا أطال الله عمرنا ووفقنا لتفسيرها .

### وجه تفسير مفاتيح الغيب بهذه الخمس :

لم أر لأحد كلاماً في وجه تفسير مفاتيح الغيب بالخمس المذكورة في آخر سورة لقمان وكنت قد فكرت في ذلك في أيام طلبي للعلم فظهر لي أن علم الله تعالى بجميع الموجودات علم شهادة وعلمه بما لم يوجد علم غيب، وأن ما لم يوجد فخزائنه أو مفاتيح خزائنه التي يستفيد الناس من بيانها هي تلك الخمس، وهي لم تذكر بصيغة الحصر وقد بينت ذلك في كتابي (الحكمة الشرعية) الذي ألفته في عهد الطلب في سياق البحث في الكشف من أنواع كرامات الأولياء وبعد ذكر الآية والحديث في تفسيرها بتلك الخمس، فقلت ما نصه:

ثم إنه لا يخفى أن معلومات الله تعالى الغيبية لا تدخل تحت الحصر فما معنى تخصيص هذه الخمس بالذكر مع كونها مما قد يطلع عليه بعض عباده وما معنى كونها مفاتيح الغيب؟ وأجيب بأن هذه الخمس هي التي كانوا يدعون علمها والعدد لا مفهوم له على الراجح فلا ينفي زائداً على المذكور (قلت) وهذا لا يدل على كونها مفاتيح الغيب وقد فتح الله عز وجل علي بفهم معنى لطيف في معنى كون هذه الخمس مفاتيح أو مفاتيح وعرضته على مشايخي كالأستاذ الشيخ محمد القاوقجي والعلامة الشيخ محمود نشابة<sup>(١)</sup> وغيرهما فأعجبوا به، وهو أن المفاتيح جمع مفتاح بفتح الميم أو كسرهما بمعنى الخزائن أو المفاتيح والغيب ما غاب عن الوجود أو الشهود وهو عالم البرزخ وعالم الآخرة وبعض عالم الدنيا وهو النبات الذي لم يوجد والحيوان الذي لم يولد وكسب الأنفس الذي يحصل في المستقبل؛ وفي قوله تعالى: ﴿إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري نفس بأي أرض تموت إن الله عليم خبير﴾ [لقمان: ٣٤] إشارة إلى جميع ذلك: فالساعة مفتاح عالم الآخرة والغيث مفتاح عالم النبات وما في الأرحام مفتاح عالم الحيوان وقوله: ﴿وما تدري نفس﴾ ظاهر في مفتاح الكسب والأعمال وقوله تعالى: ﴿وما تدري نفس بأي أرض تموت﴾ أي كما لا تدري بأي وقت إشارة بالموت إلى عالم البرزخ.

(١) كنت أتلقى عن الأول ما رواه من الأحاديث المسلسلة وكتابه المعجم الوجيز في الحديث وعن الثاني صحيح البخاري ومسلم وفقه الشافعية وكان علامة الزمان في العلوم الأزهرية وهو شيخ مشايخنا وشيخ الوالد رحمهم الله أجمعين. (المؤلف).



وبعبارة أخرى: العوالم ثلاثة الأول القريب الداني الذي نقيم فيه قبل الموت والآخر الذي نقيم فيه بعد الموت إلى ما نهاية والثالث الوسط بينهما وهو ما نقيم فيه بين العالمين حتى يتم جمعنا بانتهااء الدنيا ونفد على الله تعالى جميعاً، فالثاني والثالث من الغيب الذي ليس مشهوداً لنا ومفتحه الساعه والموت وأما الأول فمنه ما هو مشهود لنا ولا يحصل فيه زيادة يبرزها الله تعالى من العدم كالأحجار والمعادن ونحوها من الموجودات التي وجدت في الكون تدريجاً أو دفعة واحدة ومنه ما هو غيب وهو ما يتجدد بصور مخصوصة لم تكن مشهودة وهو النبات ومفتحه الغيث والحيوان ومفتحه الأرحام غالباً وكسب الحيوان وعمله هو مفتح وخزانة من خزائن الغيب، اهـ.

ثم ذكرت هنالك ما يرد على حصر المفاتيح بهذه الخمس أو تخصيصها بالذكر وأجبت عنه وفي العبارة شيء من الضعف وهي من القسم الذي لا يزال مسودة من ذلك الكتاب الذي كان أول تمرين لنا على التأليف والإنشاء فإننا لم نتعلم الإنشاء تعلماً. وفي هامشها تعليق على كلمة «ومفتحه الأرحام غالباً» وجعل نحو دور الفاكهة والخل من غير الغالب بينا فيه ما ثبت عند المتأخرين من كون الحي لا يولد إلا من حي مثله.

## كتابة الله مقادير الخلق في كتاب مبين

### وهو الإمام المبين وأم الكتاب والذكر والزبر واللوح المحفوظ

ورد في معنى الآية التي نفسرها آيات في سورة يونس ﴿وما تكون في شأن وما تتلو منه من قرآن ولا تعملون من عمل إلا كنا عليكم شهوداً إذ تفيضون فيه، وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين﴾ [يونس: ٢١] وفي سورة هود بعد بيان علمه بما يسرون وما يعلنون وما في الصدور ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل في كتاب مبين﴾ [هود: ٦] وفي سورة النمل ﴿وإن ربك ليعلم ما تكن صدورهم وما يعلنون \* وما من غائبة في السماء والأرض إلا في كتاب مبين﴾ [النمل: ٧٦، ٧٧]، وفي سبأ ﴿وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعة قل بلى وربى لتأتينكم عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين﴾ [سبأ: ٣].

وفي سورة طه ﴿قال فما بال القرون الأولى \* قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى﴾ [طه: ٥٠، ٥١] وفي سورة الحديد: ﴿ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها﴾ [الحديد: ٢٠]، وفي سورة



يس ﴿إنا نحن نحیی الموتی ونکتب ما قدموا وأثارهم وكل شيء أحصیناه فی إمام مبین﴾ [یس: ١١]، وفي سورة الرعد ﴿لكل أجل کتاب \* یمحو الله ما یشاء ویثبت وعنده أم الكتاب﴾ [الرعد: ٣٩، ٤٠]، وفي سورة الزخرف ﴿حم، والکتاب المبین \* إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلکم تعقلون \* وإنه فی أم الكتاب لدينا لعلي حکیم﴾ [الزخرف: ١، ٢].

وفي سورة الأنبياء ﴿ولقد کتبنا فی الزبور من بعد الذکر أن الأرض یرثها عبادي الصالحون﴾ [الأنبياء: ١٠٤] ورد الذکر كثيراً بمعنی القرآن وفي هذه الآية یحتمل المعنی الذي نحن بصدد بیانہ وغيره. وفي سورة القمر ﴿وكل شيء فعلوه فی الزبر \* وكل صغیر وكبیر مستطر﴾ [القمر: ٥٢، ٥٣]، وفي سورة البروج ﴿بل هو قرآن مجید \* فی لوح محفوظ﴾ [البروج: ٢١، ٢٢] - جمهور علماء الإسلام علی أن هذه الآيات كلها فی معنی واحد فسرته الأحاديث التي نورد أشهرها:

روی البخاري من حديث أبي هريرة مرفوعاً وغيره «لما قضى الله الخلق كتب في كتابه - فهو عنده فوق العرش - إن رحمتي غلبت غضبي»<sup>(١)</sup> وروی البخاري في صحيحه من حديث عمران بن حصين مرفوعاً «كان الله ولم يكن شيء عنده وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء وخلق السموات والأرض»<sup>(٢)</sup> هذا لفظ البخاري في أول بدء الخلق ورواه في كتاب التوحيد<sup>(٣)</sup> بلفظ «ولم يكن شيء قبله» وفيها «ثم خلق السموات والأرض» وروی مسلم في صحيحه من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص مرفوعاً «إن الله كتب مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة - قال - وكان عرشه على الماء»<sup>(٤)</sup> قال شراح البخاري في قوله ﷺ «كان الله» الخ أن المراد بكان في الأول الأزلية وفي الثاني الحدوث بعد العدم، وأنه يدل على أن العرش والماء كانا مبدأ هذا العالم، أي عالم السموات والأرض، كأنهم يعنون أن الماء أصل مادته والعرش مركز التقدير والتدبير له.

ولكن الله تعالى بين لنا في سورة [حم فصلت] أنه خلق السموات والأرض من دخان، ويمكن أن يقال أن الماء في حالته البخارية يكون دخاناً، أو أن تلك المادة الدخانية معظمها بخار مائي. وروی أحمد والترمذي وصححه من حديث عبادة بن

(١) أخرجه البخاري في بدء الخلق باب ١، والتوحيد باب ٥٥، ومسلم في التوبة حديث ١٤، وأحمد في المسند ٢/٢٥٨، ٢٦٠، ٣١٣، ٣٥٨، ٣٨١.

(٢) أخرجه البخاري في بدء الخلق باب ١.

(٣) باب ٥٥.

(٤) أخرجه مسلم في القدر حديث ١٦.



الصامت مرفوعاً «أول ما خلق الله القلم ثم قال اكتب فجرى بما هو كائن إلى يوم القيامة»<sup>(١)</sup>.

ورواه غيرهما عن غيره بمعناه، قال بعض العلماء أو أولية خلق العلم نسبية والعرش خلق قبله وكذا الماء وقال بعضهم بل هو الأول وكذا اللوح الذي كتب فيه. ولم يرد في خلق اللوح المحفوظ حديث مرفوع صحيح بل ورد فيه آثار عن ابن عباس وغيره من علماء التفسير.

فلهذه الأحاديث والآثار اتفق علماء التفسير المأثور على تفسير الكتاب المبين والإمام المبين وأم الكتاب والذكر في الآيات التي سردناها بذلك الكتاب المسمى باللوح المحفوظ، ومن التكلف الظاهر أن يُقال إن المراد بها العلم الإلهي كما قال الرازي هنا، ومذهب السلف أن تؤمن بالقلم الإلهي واللوح المحفوظ وما كتب القلم في اللوح من مقادير الخلق وإحصائه جميع ما كان ويكون في هذا العالم من بدء تكوينه إلى يوم القيامة من غير أن نحكم آراءنا وأقيستنا في صفة شيء من ذلك ولا نقبل قول أحد غير المعصوم فيما يزعمه من وصف اللوح أو القلم أو تلك الكتابة. ومن الجهل الفاضح أن نشبه ذلك بما نعهد من كتابتنا ونحن نرى البشر قد اخترعوا لتدوين الكلام طرقاً يتلقاها بعضهم عن بعض على مسافة ألوف الأميال والفراسخ في البر والبحر بواسطة الكهرباء التي تسخر لذلك بأسلاك وبغير أسلاك فيكتب أحدهم في لوح الجو ما شاء أن يكتب فيتكيف به الهواء في هذا الجو الواسع كله ويتلقاها آخرون بآلات عندهم ترسم لهم ما رسم في الهواء فيقرؤونه ويدونونه لمن يريدون أن ينتفع به.

والذين يؤولون ما ورد في اللوح والقلم والعرش ليسوا أبعد عن مذهب السلف ممن يشبهون هذه العوالم الغيبية بما يعهدون من صنع البشر في هذا العالم المتغير وهم يرون أن هذه المصنوعات تتغير وترقى كلما ترقى الناس في الصناعات، حتى أن الشيخ الشعرائي صور الميزان الإلهي الذي يزن به تعالى أعمال العباد المعنوية كلها في وقت واحد قصير - وهو أسرع الحاسبين - بصورة أحقر الموازين البشرية التي اخترعوها في طور البداوة والجهل بفنون الصناعة ونحن نرى البشر قد اخترعوا في هذا العصر أنواعاً من الموازين الدقيقة للأثقال المادية وللأمور المعنوية كالرطوبة والحرارة والبرودة والسرعة حتى أنهم ليعرفون أثقال الكواكب، وإن ركاب السفينة الغواصة ليعلمون وهم في لجة البحر ما يكون حولهم إلى أبعاد عظيمة من أحوال

(١) أخرجه أبو داود في السنة باب ١٦، والترمذي في القدر باب ١٧، وتفسير سورة ٦٨، وأحمد في المسند ٣١٧/٥.



المراكب التي على ظهر البحر وأثقالها وبعض ما يتحرك في البحر أيضاً.

هذا وإن من التشبيه ما هو فتنة منفرة، ومن التأويل ما يزيل بعض الشبهات المضللة أو المكفرة، ولذلك نذكر بعض تأويلات الخلف، مع استمساكنا بتفويض السلف، وعلى هذه الطريقة كان شيخنا الأستاذ الإمام إذ قال في تفسير اللوح المحفوظ في آخر سورة البروج ما نصه:

«واللوح المحفوظ شيء أخبر الله في به، وأنه أودعه كتابه، ولم يعرفنا حقيقته، فعلينا أن نؤمن بأنه شيء موجود وأن الله قد حفظ فيه كتابه إيماناً بالغيب. وأما دعوى أنه جرم مخصوص في سماء معينة، ووصفه بما جاء في روايات مختلفة، فهو مما لم يثبت عن المعصوم عليه السلام بالتواتر فلا ينبغي أن يدخل في عقائد أهل اليقين من المؤمنين».

«وما أجدرنا لو أردنا التأويل بأن نأخذ بما قيل من أن اللوح المحفوظ هو لوح الوجود الحق، ومعاني القرآن وقضاياه الشريفة لما كانت لا يأتيها الباطل ولا يدانيها الخطأ كانت ثابتة في لوح الواقع المحفوظ، الذي لا حق إلا ما وافقه، ولا باطل إلا ما خالفه، ولا باقي إلا ما رسم فيه، ولا ضائع إلا ما لم ينطبق عليه» اهـ.

ونقول «إن تلك الروايات التي أشار إليها لم تثبت عن المعصوم بالتواتر ولا بغير التواتر من أحاديث الأحاد الصحيحة، وما ذكره من التأويل قريب مما فصله الإمام الغزالي في كتاب التوحيد والتوكل من الإحياء وكلاهما مما يمكن الجمع بينه وبين الإيمان بأن اللوح والقلم والعرش أشياء موجودة هي مظهر العلم الإلهي والتدبير الرباني الذي قام به نظام الكون لا تشبه أقلام البشر وألواحهم ودفاترهم التي يدونون بها نظام دولهم ومصالحهم ولا عروش ملوكهم وأمرائهم. ولكن الإنسان شديد الغرور بعلمه ومألوفة فالأمي والصبي وقليل الاشتغال بالعلم من أفراده أشد غروراً من العلماء واسع العلم والاطلاع كل منهم يتخذ ما عنده من علم قليل معياراً أو قالباً لما لا يعلمه وهو كثير، - ومهما يتسع علم المرء بالنسبة إلى غيره فما علمه بالنسبة إلى ما من شأنه أن يعلمه إلا قليل فما القول بما ليس من شأنه أن يعلمه ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾ [الإسراء: ٨٥].

وإن لنا في دماغ الإنسان العبرة في هذا المقام فهو كلوح ترسم فيه أقلام المعلومات الحسية والعقلية والنفسية في كل آن علماً جديداً يمكنه أن يرجع إليه في المستقبل فيقرأ ما خطه فيه الزمن الماضي كما يراجع ما يكتب في القراطيس ويدون في الأسفار، فإن كان ينسى كثيراً منه في الدنيا، فسيقراه كله في كتابه ﴿يوم يتذكر الإنسان ما سعى﴾ [النازعات: ٣٥] ويشير إلى هذا المعنى تأويل الغزالي الذي أشرنا



إليه آنفاً فإنه ضرب مثلاً للمغرورين بالأسباب القريبة للحوادث الذين لا ترتقي أنظارهم في سلسلة الأسباب إلى أن ينتهوا منها إلى خالقها وجاعلها أسباباً - ضرب لهم مثلاً نملة واقفة على قرطاس تبصر رأس القلم يجري عليه فيسخمه بالسواد فتنسب هذا الفعل إليه إذ لا يمتد نظرها إلى اليد المحركة له دع صاحب اليد الكاتب به الذي لولاه لم تره يكتب .

وقد شرح الغزالي هذا المثل بعبارة طويلة من أبلغ ما كتب قلمه السيال جعلها محاورة بين أحد الناظرين عن مشكاة نور الله وبين القلم واليد من جوارح البشر ثم بين القدرة والإرادة والعلم من صفات البشر ثم انتقل من ذلك إلى القلم الإلهي والصفات الإلهية: عاتب القلم الذي سود القرطاس فأحاله على اليد المحركة له وهي أحالته على القدرة التي صرفتها في قطع القلم وبريه والكتابة به، فلما سألها عن سبب ذلك أحالته على الإرادة المسخرة لها، وكونها لا تستطيع مخالفة أمرها، وهذه أحالته على العلم والعقل الذي هو مرشدها وصاحب السلطان عليها لا تنبعث إلا إذا بعثها، فلما انتهى إلى العلم وسأله عن سبب بعثه الإرادات إلى تسخير القدر في استخدام الجوارح أجابه أنه خط رسمه القلم الإلهي في لوح القلب وقال له فسل القلم عني، وذكر له أن هذا القلم من عالم الملكوت الذي لا يدرك بالحس وإن في طريق وصوله إليه المهامه الفيح والجبال الشاهقة، ثم قال الغزالي بعد حوار طويل في ذلك:

«فقال السالك السائل قد تحيرت في أمري واستشعر قلبي خوفاً مما وصفته من خطر الطريق ولست أدري أطيع قطع هذه المهامه التي وصفتها أم لا فهل لذلك من علامة؟ قال نعم افتح بصرك واجمع ضوء عينيك وحدقه نحوي فإن ظهر لك القلم الذي به انكتبت في لوح القلب فيشبه أن تكون أهلاً لهذا الطريق فإن كل ما جاوز عالم الجبروت (أي عالم الصفات البشرية) وقرع باباً من أبواب الملكوت كوشف بالقلم، أما ترى أن النبي ﷺ في أول أمره كوشف بالقلم إذ أنزل عليه: ﴿اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم﴾ [العلق: ٣ - ٥] فقال السالك لقد فتحت بصري وحدقته فوالله ما أرى قصباً ولا خشباً ولا أعلم قلماً إلا كذلك، فقال القلم لقد أبعدت النجعة أما سمعت أن متاع البيت يشبه رب البيت؟ أما علمت أن الله تعالى لا تشبه ذاته سائر الذوات، فكذلك لا تشبه يده الأيدي ولا قلمه الأقلام، ولا كلامه سائر الكلام، ولا خطه سائر الخطوط، وهذه أمور إلهية من عالم الملكوت فليس الله تعالى في ذاته بجسم ولا هو في مكان بخلاف غيره، ولا يده لحم وعظم ودم بخلاف الأيدي، ولا قلمه من قصب، ولا لوحه من خشب، ولا كلامه بصوت وحرف، ولا خطه رقم ورسم، ولا حبره زاج وعفص، فإن كنت لا تشاهد هذا هكذا فما أراك إلا مخشياً بين فحولة التنزيه وأنوثة التشبيه، مذبذباً بين هذا وذا، لا إلى هؤلاء ولا إلى



هؤلاء، فكيف نزهت ذاته وصفاته تعالى عن الأجسام وصفاتها، ونزهت كلامه عن معاني الحروف والأصوات وأخذت تتوقف في يده وقلمه ولوحه وخطه؟ فإن كنت قد فهمت من قوله ﷺ: «إن الله خلق آدم على صورته»<sup>(١)</sup> الصورة الظاهرة المدركة بالبصر فكن مشبهاً مطلقاً كما يُقال: كن يهودياً صرفاً وإلاً فلا تلعب بالتوراة. وإن فهمت منه الصورة الباطنة التي تدرك بالبصائر لا بالأبصار فكن منزهاً صرفاً ومقدساً فحلاً، وأطو الطريق فأنت بالواد المقدس طوى، واستمع بسر قلبك لما يوحى، فلعلك تجد على النار هدى، ولعلك من سرادقات العرش تنادى بما نودي به موسى ﴿إني أنا ربك﴾.

فلما سمع السالك من العلم ذلك استشعر قصور نفسه وإنه مخنث بين التشبيه والتنزيه، فاشتعل قلبه ناراً من حدة غضبه على نفسه لما رآها بعين النقص، ولقد كان زيتة الذي في مشكاة قلبه يكاد يضيء ولو لم تمسه نار، فلما نفخ فيه العلم بحدته اشتعل زيتة فأصبح نوراً على نور. فقال له العلم اغتتم الآن هذه الفرصة وافتح بصرك لعلك تجد على النار هدى، ففتح بصره فأنكشف له القلم الإلهي فإذا هو كما وصفه أهل العلم في التنزيه ما هو من خشب ولا قصب، ولا له رأس ولا ذنب، وهو يكتب على الدوام في قلوب البشر كلهم أصناف العلوم، وكان له في كل قلب رأساً ولا رأس له، فقضي منه العجب، وقال نعم الرفيق العلم فجزاه الله عني خيراً إذ الآن ظهر لي صدق إنباته عن أوصاف القلم فإني أراه قلماً لا كأقلام.

فعند هذا ودع العلم وشكره وقال قد طال مقامي عندك ومرادتي لك وأنا عازم على أن أسافر إلى حضرة القلم وأسأله عن شأنه، فسافر إليه وقال له ما بالك أيها القلم تخط على الدوام في القلوب من العلوم ما تبعث به الإرادات إلى إشخاص القدر وصرفها إلى المقدورات؟ فقال أو قد نسيت ما رأيت في عالم الملك والشهادة وسمعت من جواب القلم إذ سألته فأحالك على اليد؟ قال لم أنس ذلك، قال فجوابي مثل جوابه، قال كيف وأنت لا تشبهه؟ قال العلم أما سمعت أن الله تعالى خلق آدم على صورته؟ قال نعم، قال فسل عن شأني الملقب بيمين الملك فإني في قبضته وهو الذي يرددني وأنا مقهور مسخر فلا فرق بين القلم الإلهي وقلم الآدمي في معنى التسخير وإنما الفرق في ظاهر الصورة، فقال: فمن يمين الملك؟ فقال القلم: أما سمعت قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَوَاتِ مَطْوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧] قال نعم والأقلام أيضاً في قبضة يمينه هو الذي يرددتها.

(١) أخرجه البخاري في الاستئذان باب ١، ومسلم في البر حديث ١١٥، والجنة حديث ٢٨، وأحمد في المسند ٢/٢٤٤، ٢٥١، ٣١٥، ٣٢٣، ٤٣٤، ٤٦٣، ٥١٩.



فسافر السالك من عنده إلى اليمين حتى شاهده ورأى من عجائبه ما يزيد على عجائب القلم ولا يجوز وصف شيء من ذلك ولا شرحه بل لا تحوي مجلدات كثيرة عشر عشر وصفه، والجملة فيه أنه يمين لا كالأيمان ويد لا كالأيدي وأصبع لا كالأصابع، فرأى القلم محركاً في قبضته، فظهر له عذر القلم، فسأل اليمين عن شأنه وتحريكه للقلم، فقال جوابي مثل ما سمعته من اليمين التي رأيتها في عالم الشهادة وهي الحوالة على القدرة إذ اليد لا حكم لها في نفسها وإنما محركها القدرة لا محالة.

فسافر السالك إلى عالم القدرة ورأى فيه من العجائب ما استحقر عندها ما قبله، وسألها عن تحريك اليمين. فقالت إنما أنا صفة فأسأل القادر إذ العمدة على الموصوفات لا على الصفات وعند هذا كاد أن بزيغ ويطلق بالجراءة لسان السؤال، فثبت بالقول الثابت ونودي من وراء حجاب سرادقات الحضرة ﴿لا يُسأل عما يفعل وهم يسألون﴾ [الأنبياء: ٢٣] فغشيته هيبة الحضرة فخر صعقاً يضطرب في غشيته، فلما أفاق قال: سبحانك ما أعظم شأنك تبت إليك وتوكلت عليك، وآمنت بأنك الملك الجبار، الواحد القهار، فلا أخاف غيرك ولا أرجو سواك، ولا أعوذ إلا بعفوك من عقابك، وبرضاك من سخطك، وما لي إلا أن أسألك وأتضرع إليك وأبتهل بين يديك فأقول اشرح لي صدري لأعرفك، واحلل عقدة من لساني لأثني عليك، فنودي من وراء الحجاب: إياك أن تطمع في الثناء، وتزيد على سيد الأنبياء، بل أرجع إليه فما آتاك فخذه وما نهاك عنه فانته عنه، وما قاله فقله، فإنه ما زاد في هذه الحضرة على أن قال: «سبحانك لا أحصي ثناء عليك كما أثنيت على نفسك» فقال إلهي إن لم يكن للسان جراءة على الثناء عليك، فهل للقلب مطمع في معرفتك؟ فنودي إياك أن تتخطى رقاب الصديقين فارجع إلى الصدق الأكبر فاقتد به فإن أصحاب سيد الأنبياء كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم، أما سمعته يقول: العجز عن درك الإدراك إدراك. فيكفك نصيباً من حضرتنا، أن تعرف أنك محروم عن حضرتنا، عاجز عن ملاحظة جمالنا وجلالنا» اهـ. المراد منه.

ولا ندري لم وقف أبو حامد هنا عند صفة القدرة الإلهية ولم يتم تطبيق المثل، ومن المعلوم المقرر عند أهل العلم الإلهي من المتكلمين والصوفية وكذا الفلاسفة أن قدرة الله تعالى إنما تجري بما خصصته إرادته واقتضته مشيئته، وأن تخصيص الإرادة للممكن ببعض ما يجوز عليه دون بعض إنما يكون بحسب العلم والحكمة. والعلم بوجوده المصالح والمفاسد والنظام والخلل والكمال والنقص وغير ذلك من الأمور المتقابلة إذا كان تاماً كاملاً يترتب عليه من الأعمال الإرادية ما هو عين الحكمة، فلو أن السائل سأل الإرادة الإلهية عما تجري به القدرة بتخصيصها في عالم التكوين لإجابته بلسان الآيات البيّنات، بأن ذلك هو ما اقتضاه العلم الإلهي المحيط بالغيب



والشهادة فهو عين الحكمة وغاية النظام، ليس فيه خلل ولا جزاف، ولا هو بالأمر الأنف الذي يكون بمحض الاستبداد، ﴿وكل شيء عنده بمقدار، عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال﴾ [الرعد: ٨، ٩] وكتابة مقادير الخلق التي أرشدت إليها الآية التي نحن بصدد تفسيرها تثبت هذا، وكلما اتسع علم الإنسان بالنظام والقدر الإلهي في هذا الكون رسخ إيمانه بذلك وقلّت حيرته، وأما قوله تعالى: ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾ [الأنبياء: ٢٣] فليس معناه أن في أفعاله شيئاً عبثاً أو سدى أو جزافاً جاء آنفاً بمحض المشيئة، عارياً عن النظام والتقدير الذي اقتضته الحكمة، كلا! إنما معناه أن سلطانه تعالى فوق كل سلطان فليس الموجود سلطان عليه فيسأله عما يفعل يحاسبه عليه أو يلقي عليه تبعته أن فرض أنه يرى ذلك، فلا حجة في هذه الآية للجبري في الظاهر والباطن، ولا للمذبذب الجبري في الباطن السني في الظاهر.

### حكمة كتابة مقادير الخلق

روي عن الحسن أن حكمة كتابة الله تعالى لمقادير الخلق تنبيه المكلفين على عدم إهمال أحوالهم المشتملة على الثواب والعقاب حيث ذكر أن الورقة والحبّة في الكتاب وزاد بعضهم حكمتين أخريين إحداهما اعتبار الملائكة عليهم السلام موافقة المحدثات للمعلومات الإلهية والثانية عدم تغير الموجودات عن الترتيب السابق في الكتاب. ولذا جاء «جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة» - ذكر ذلك الألووسي وجعل قول الحسن هو الثاني في الترتيب. والعبارة الأخيرة حديث من الأحاديث المشتهرة على الألسنة باللفظ الذي ذكره الألووسي ولا نعرفه مروياً بهذا اللفظ ولكن ورد في حديث عبد الله بن جعفر عن الطبراني «واعلم أن القلم قد جف بما هو كائن» وفي حديث أبي هريرة عند البخاري «جف القلم بما أنت لاق»<sup>(١)</sup> وورد جف القلم وجفت الأقلام في أثناء أحاديث أخرى.

وهذا الذي قالوه في حكمة الكتابة ضعيف وحكمة الله البالغة فيه فوق ذلك ويتوقف تلمح شيء من جلالها وجمالها على تدبر النظام العام الذي قامت به السموات والأرض والنظام الخاص بكل نوع من أنواع المخلوقات فيهما، وعلى كون تلك النظم التي يعبر عنها في عرفنا بالسنن وبالأقذار الإلهية، وفي عرف بعض العلماء بالنواميس أو القوى الطبيعية، إنما ينفذها أصناف من الملائكة ذكر في الآية التي بعد هذه صنف الحفظة ورسل الموت منهم، وورد في بعض التفسير المأثور أن ﴿والمرسلات عرفاً﴾ [المرسلات: ١] وما عطف عليها ﴿والنازعات غرقاً﴾ [النازعات: ١] وما عطف عليها

(١) أخرجه البخاري في النكاح باب ٨، والنسائي في النكاح باب ٤.



إلى قوله: ﴿والمدبرات أمراً﴾ [النازعات: ٥] أصناف منهم وهم الملائكة الموكلون بتدبير أمر الخلق من عند الله عز وجل.

ويؤيد ذلك ما جاء من أحاديث منها الصحاح والحسان والضعاف يدل على مجموعها على أن الله تعالى قد وكل بكل نوع من أنواع الخلق ملائكة هم أرواح النظام له. فإذا كان الخالق العليم الحكيم قد جعل لكل شيء قدراً وجعل لكل شيء من أسباب المعاش كالرياح والأمطار وغيرها خزائن لا ينزلها إلا بقدر معلوم وإذا كان من حكمته أن جعل لهذا الملك العظيم، الذي يدار بأعلى درجة من التقدير والتنظيم، عرشاً عظيماً هو مصدر التدبير، أفلا يكون من كمال الحكمة والإتقان أن يكون لذلك كتاب مبين هو مظهر ذلك النظام والتقدير، كما يعهد للممالك المنظمة من كتب النظم والقوانين؟ بلى، والله المثل الأعلى، وإن لنا فيما نرى في خلقه من نظام وكمال وفي التكوين آيات على كمال علمه وحكمته، ونفوذ إرادته وقدرته، وفيما نرى من كسب البشر من نقص وعجز، دلائل على تنزيهه عن مشابهة الخلق، وعلى أن ملائكته أكمل من البشر في تنفيذ ما قدر وما أمر، ﴿لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون﴾ [الأنبياء: ٢٧] ﴿لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون﴾ [التحریم: ٦] ونكتفي بهذا التلميح الآن فقد طال الكلام في تفسير هذه الآية كما طال في تفسير ما تقدم من هذا الجزء ولعلنا نعود إلى هذه المسألة.

﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ﴾ التوفي أخذ الشيء وافياً أي تاماً كاملاً، ويقابله التوفية وهو إعطاء الشيء تاماً كاملاً، يُقال وفاه حقه فتوفاه منه واستوفاه منه ﴿ووجد الله عنده فوفاه حسابه﴾ [النور: ٣٩] ويُقال توفاه واستوفاه بمعنى أحصى عدده، نطقت العرب بالمعنيين. وأطلق التوفي على الموت لأن الأرواح تقبض وتؤخذ أخذاً تاماً حتى لا يبقى لها تصرف في الأبدان، وأطلق على النوم في هذه الآية وفي آية الزمر التي نذكرها قريباً، فقال العلماء إنه إطلاق مجازي مبني على تشبيه النوم بالموت لما بينهما من المشاركة في زوال إحساس الحواس والتميز، وإنما جعلوه استعارة في النوم، بناء على جعله حقيقة في الموت، وهو كذلك في العرف العام لا في أصل اللغة، يقولون توفي فلان - بالبناء للمفعول - بمعنى مات، وتوفاه الله بمعنى أماته. وما أعلم أن العرب استعملت التوفي في الموت وأنا هو استعمال إسلامي مبني على أن الموت يحصل بقبض الأنفس التي تحيا بها الناس كما قال تعالى في سورة الزمر: ﴿الله يتوفى الأنفس حين موتها التي لم تمت في منامها، فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾ [الزمر: ٣٩] فهذه الآية نص في كون التوفي أعم من الموت وأنه ليس مرادفاً له، فقد صرحت بأن الأنفس التي تتوفى في منامها غير ميتة.



فقوله تعالى: ﴿يَتُوفَاكُم بِاللَّيْلِ﴾ معناه يتوفى أنفسكم في حالة نومكم بالليل، ومثله النوم في النهار وإنما اقتصر على ذكر الليل لأن الواجب في الفطرة والغالب في العادة أن يكون النوم فيه، فلا يعتد بما تقع منه في النهار، أطلق التوفي في المنام على إزالة الإحساس، والمنع من تصرف الأنفس في الأبدان، على ما هو المعروف عند العلماء، ولكن بعض فلاسفة الغرب المتأخرين يرى أن للإنسان نفسين تفارقه إحداهما عند النوم وتفارقه كلتاها بالموت، فإذا صح هذا يكون التوفي حقيقته في المنام وفي الموت لأن الأول يحصل بقبض غير تام لأحد النفسين والثاني بقبض تام لكليهما، وهو يوافق ظاهر آية الزمر.

ثم قال عز وجل: ﴿وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ﴾ الجرح يطلق بمعنى العمل والكسب بالجوارح وهي الأعضاء العاملة وبمعنى التأثير الدامي من السلاح وما في معناه كالبرائن والأظفار والأنياب من سباع الطير والوحش، قيل إن هذا الأخير هو الحقيقة والأول مجاز، وإن عوامل الإنسان ما سميت جوارح إلا تشبيهاً لها بجوارح السباع، وإن هذه ما سميت جوارح إلا لأنها تجرح ما تصيده وما تفترسه، وظاهر عبارة لسان العرب أن الجرح حقيقة في الكسب وأن جوارح الصيد سميت بذلك لكسبها لنفسها أو لمعلمها الذي يصيد بها وأن الخيل والأنعام المنتجة تسمى جوارح أيضاً لأن نتاجها كسبها، فالجرح كالكسب يطلق على الخير والشر منه، نقل ذلك اللسان عن الأزهرى، وظاهر كلام الزمخشري أنه فعل الشر وبذلك فسر الآية في الكشاف كما سيأتي، وقد استعمل الاجترار بمعنى فعل الشر خاصة في قوله تعالى في سورة الجاثية ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [الجاثية: ٢٠] - الآية - ولم يذكر الجرح والاجترار في القرآن إلا في هاتين الآيتين، وقد يكون التخصيص بعمل السيئات لصيغة الافعال كما ورد كثيراً في الاكتساب كقوله تعالى في آخر سورة البقرة ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦] وهو غير مطرد في ذلك، فكل من الكسب والاكتساب يستعمل في الخير والشر.

فمعنى قوله تعالى: ﴿وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ﴾ يعلم جميع عملكم وكسبكم في وقت اليقظة الذي يكون معظمه في النهار خيراً كان أو شراً، قيل إن الماضي هنا بمعنى المستقبل أي ويعلم ما تجرحون في النهار الذي يلي الليل عبر لتحقيق وقوعه، وقيل بل هو على أصله ويراد به النهار السابق على الليل الذي يتوفاكم فيه. أو المراد يتوفاكم في جنس الليل ويعلم ما جرحتم في جنس النهار.

﴿ثُمَّ يَبْعَثُكُم فِيهِ﴾ أي ثم إنه بعد توفيقكم بالنوم يثيركم ويرسلكم منه في النهار، فالبعث كما قال الراغب إثارة الشيء وتوجيهه يقال بعثت البعير أي أثرته من بركه وسيرته. فإطلاق البعث على الإيقاظ من النوم حقيقة لغوية ومن جعله مجازاً نظر إلى



العرف الشرعي . فإن قيل كان الظاهر أن يقال : وهو الذي يتوفاكم بالليل ثم يبعثكم بالنهار ويعلم ما جرحتم فيه ، فما نكتة هذا التقديم والتأخير في الآية؟ قلت الظاهر المتبادر أن تأخير ذلك البعث لأجل أن تتصل به علته المقصودة بالذكر في هذا السياق وهي قوله تعالى : ﴿ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ﴾ الخ أي يوظفكم ويرسلكم في أعمالكم لأجل أن يقضي وينفذ الأجل المسمى في علمه تعالى لكل فرد منكم فإن لأعماركم آجالاً مقدرة مكتوبة لا بد من قضائها وإتمامها ﴿ ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ﴾ ثم إليه وحده يكون رجوعكم إذا انتهت آجالكم و تتم ﴿ ثُمَّ يُنْفِخُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ إذ يبعثكم من مراقدة الموت كما كان يبعثكم من مضاجع النوم ، لأنه عالم بتلك الأعمال كلها فيذكركم بها ، ويحاسبكم عليها ويجزيكم بها ، إن خيراً فخير وإن شراً فشر وفيه تنبيه على أن القادر على البعث من توفي النوم قادر على البعث من توفي الموت .

وقد خالف الزمخشري الجمهور في تفسير الآية فجعلها خطاباً للكفار خاصة إذا جعل الجرح خاصاً بعمل السوء وجعل الغرض من ذكر توفيتهم في الليل إنهم يكونون منسدين<sup>(١)</sup> فيه كالجيف ومن الجرح بالنهار عمل الآثام فيه . وجعل البعث على معناه الشرعي . و «في» للتعليل أو الشأن كحديث «دخلت امرأة النار في هرة»<sup>(٢)</sup> وقال في بيان هذا : ثم يبعثكم من القبور في شأن ذلك الذي قطعتم به أعماركم من النوم بالليل وكسب الآثام بالنهار ومن أجله ، كقولك : فيم دعوتني؟ فتقول : في أمر كذا . وفسر الأجل المسمى بما ضربه الله لبعث الموتى وجزائهم ، والمرجع بالرجوع إلى موقف الحساب . وفيه تكلف لا يدفعه إلا نص في نزول الآية في الكفار وحدهم وكون الجرح بمعنى فعل الآثام ، وكلاهما لا يثبت .

وفي ذكر الأجل المسمى في الآية والرجوع إلى الله تعالى لأجل الحساب والجزاء تأييد لما تقدم من حكمة تأخير ما كان مشركو مكة يستعجلون به من وعيد الله لهم ووعدده لرسوله بالنصر عليهم وبيان عذاب الآخرة وراء ما أنذروا من عذاب الدنيا فمن لم يدركه الأول لموته قبل وقوعه لم يفلت من الآخر .

ثم إنه تعالى بين ما في هذه الآية من الإجمال في أمر الموت والرجوع إلى الله للحساب والجزاء مبتدأ ذلك بذكر قهره لعباده واستعلائه عليهم وإرساله الحفظة لإحصاء أعمالهم وكتابتها عليهم فقال ﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً ﴾ بينا

(١) السُّدْحُ، كالمنع: ذبحك الشيء، ويسطكه على الأرض، والإضجاع، والصرع على الوجه، والإلقاء على الظهر ويقل سدحه فانسدح . وهو مسدوح وسديح .

(٢) أخرجه البخاري في بدء الخلق باب ١٦ ، ومسلم في التوبة حديث ٢٥ ، وابن ماجه في الزهد باب ٣٠ ، والدارمي في الرقاق باب ٩٣ ، وأحمد في المسند ٢/٢٦١ ، ٢٦٩ ، ٤٥٧ ، ٤٦٧ ، ٥٠١ ، ٥٠٧ .



معنى الجملة الأولى بنصها في تفسير الآية الثامنة عشرة من هذه السورة وكلمة فوق تستعمل - كما قال الراغب - في المكان والزمان والجسم والعدد والمنزلة، وذلك أضرب ضرب لها الراغب الأمثلة، فوق العلوية يقابله تحت، وفوق الصعود يقابله في الحدور الأسفل، وفوق العدد يقابله القليل أو الأقل منه، وفوق الحجم يقابله الصغير أو الأصغر منه، وفوق المنزلة يكون بمعنى الفضيلة كقوله تعالى: ﴿ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات﴾ [الزخرف: ٣٢] ﴿والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة﴾ [البقرة: ٢١٢] وبمعنى القهر والغلبة كقوله تعالى حكاية عن فرعون ﴿وانا فوقهم قاهرون﴾ [الأعراف: ١٢٧] وبه فسروا هذه الآية وما قبلها.

وإما إرسال الحفظة على الناس فمعناه إرسالهم مراقبين عليهم من حيث لا يشعرون (كمراقبة رجال البوليس السري في حكومات عصرنا) محصين لأعمالهم بكتابتها وحفظها في الصحف التي تنشر يوم الحساب، وهي المرادة بقوله تعالى: ﴿وإذا الصحف نشرت﴾ [التكوير: ١٠] وهؤلاء الحفظة هم الملائكة الذين قال الله تعالى فيهم ﴿وان عليكم لحافظين كراماً كاتبين يعلمون ما تفعلون﴾ [الانفطار: ١٠ - ١٢] ولم يرد في كلام الله وكلام رسوله ﷺ بيان تفصيلي لصفة هذه الكتابة فتؤمن بها كما تؤمن بكتابة الله تعالى لمقادير السموات والأرض ولا نتحكم فيها بآرائنا، وأمثل ما أولت به أنها عبارة عن تأثير الأعمال في النفس وأنه يكون بفعل الملائكة.

وقيل إن الحفظة من الملائكة غير الكاتبين للأعمال وهم المعقبات في قوله تعالى من سورة الرعد: ﴿له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله﴾ [الرعد: ١٢] قيل إنهم ملائكة يحفظونه من الجن والشياطين وقيل من كل ضرر يكون عرضة له لم يكن مقدراً أن يصيبه فإذا جاء القدر تخلوا عنه، ولكن لم يصح في ذلك شيء يعتد به، وفي هذه الآية أقوال أخرى لأهل التفسير المأثور منها أنها خاصة بالنبي ﷺ وأنها نزلت حين أراد أربد بن قيس وعامر بن الطفيل قتله على أن يلهيه الثاني بالحديث فيقتله الأول فلما وضع يده على السيف بيست على قائمته فلم يستطع سله. ومنها أنها في الكرام الكاتبين. ومنها أنها في الأمراء والملوك الذين يتخذون الحرس والجلوزة يحفظونهم ممن يريد قتلهم.

روى ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن ابن عباس (رض) أنه قال في الآية: الملوك يتخذون الحرس يحفظونه من أمامه ومن خلفه وعن يمينه وشماله يحفظونه من القتل، ألم تسمع أن الله تعالى يقول: ﴿وإذا أراد الله بقوم سوءاً﴾ [الرعد: ١١] لم يغن الحرس عنه شيئاً وهذا المعنى هو الذي يناسب قوله تعالى قبل هذه الآية ﴿سواء منكم من أسر القول ومن جهر به ومن هو مستخف بالليل وسارب بالنهار له معقبات﴾ [الرعد: ١٠، ١١] - الآية - وسيأتي تفصيل ذلك في محله إن شاء الله تعالى.



وليس عندنا من الأحاديث الصحاح في هذه المسألة إلا حديث أبي هريرة في الصحيحين وغيرهما مرفوعاً «يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار يجتمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر ثم يعرج الذين باتوا فيكم فيسألهم ربهم وهو أعلم بهم: كيف تركتم عبادي فيقولون تركناهم وهم يصلون وأتيناهم وهم يصلون»<sup>(١)</sup> وروي بلفظ «والملائكة يتعاقبون فيكم» بواو وبغير واو لكن لم يرد ذلك في تفسير آية الرعد. فإذا كان هؤلاء الملائكة هم الحفظة الكاتبين فلا محل لاختلاف العلماء في تجددهم وتعاقبهم.

وذكروا من الحكمة في كتابة الأعمال وحفظها على العاملين أن المكلف إذا علم أن أعماله تحفظ عليه وتعرض على رؤوس الأشهاد كان ذلك أزجر له عن الفواحش والمنكرات، وأبعث له على التزام الأعمال الصالحات، فإن لم يصل إلى مقام العلم الراسخ الذي يثمر الخشية لله عز وجل والمعرفة الكاملة التي تثمر الحياء منه سبحانه والمراقبة له يغلب عليهم الغرور بالكرم الإلهي والرجاء في مغفرته ورحمته تعالى فلا يكون لديهم من خشيته والحياء منه ما يزرهم عن معصيته كما يزرهم توقع الفضيحة في موقف الحساب على أعين الخلائق وأسماعهم. وزاد الرازي احتمال أن تكون فائدتها أن توزن تلك الصحف لأن وزنها ممكن ووزن الأعمال غير ممكن. كذا قال وهو احتمال ضعيف بل لا قيمة له لأنه مبني على تشبيه وزن الله للأمر المعنوية بوزن البشر للأثقال الجسمية.

أما بيان هذه الحكمة على الطريقة التي جرينا عليها في بيان حكمة مقادير الخلق فتعلم مما مر هنالك، وأما على طريقه من يقولون إن المراد بكتابة الأعمال حفظ صورها وآثارها في النفس فهي أنها تكون المظهر الأتم الأجلى لحجة الله البالغة - فإذا وضع كتاب كل أحد يوم الحساب ونشرت صحفه المطوية في سريرة نفسه تعرض عليه أعماله فيها بصورها ومعانيها فتتمثل لذاكرته ولحسه الظاهر والباطن كما عملها في الدنيا لا يفوته شيء من صفاتها الحسية ولا المعنوية - كاللذة والألم - فيكون حسياً على نفسه، وعلى عين اليقين من عدل الله وفضله، ﴿وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً﴾ [الإسراء: ١٣، ١٤] ﴿ووضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه ويقولون يا ويلتنا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، ووجدوا ما عملوا حاضراً ولا يظلم ربك أحداً﴾ [الكهف: ٤٧].

(١) أخرجه البخاري في المواقيت باب ١٦، والتوحيد باب ٢٣، ٢٣، ومسلم في المساجد حديث ٢١٠، والنسائي في الصلاة باب ٢١، ومالك في السفر حديث ٨٢، وأحمد في المسند ٢/٢٥٧، ٣١٢،



﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفِرُّونَ﴾ قرأ حمزة «توفاه» بألف مماله بعد الفاء والباقون «توفته» بالتاء بعد الفاء ورسمهما في مصحف الإمام واحد هكذا «يوفيه» لأن الألف رسمت ياء كأصلها والمعنى أنه تعالى يرسل عليكم حفظة من الملائكة يراقبونكم ويحصون عليكم أعمالكم مدة حياتكم حتى إذا جاء أحدكم الموت وانتهى عمله توفته أي قبضت روحه رسلنا الموكلون بذلك من الملائكة، وهؤلاء الرسل هم أعوان ملك الموت الذي قال الله فيه ﴿قُلْ يَتُوفَاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ [السجدة: ١١] فالأرواح أصناف كثيرة لكل منها مستقر في البرزخ يليق به، وللموت أصناف كثيرة لكل منها سنن ونظام في الحياة خاص به، فقبض الألف من الأرواح في كل لحظه ووضعها في المواضع اللائقة بها عمل عظيم واسع النطاق يقوم بإدارته ونظامه رسل كثيرون. وكل عمل منظم لا بد أن تكون له جهة وحدة هي مكان الرياسة والنظام منه.

روى ابن جرير وأبو الشيخ عن الربيع بن أنس أنه سئل عن ملك الموت أهو وحده الذي يقبض الأرواح؟ قال هو الذي يلي أمر الأرواح وله أعوان على ذلك - وقرأ الآية ثم قال - غير أن ملك الموت هو الرئيس. الخ وروي عن إبراهيم النخعي ومجاهد وقتادة أن الأعوان يقبضون الأرواح من الأبدان ثم يدفعونها إلى ملك الموت، فكل منهما متوف، وعن الكلبي أن ملك الموت هو الذي يتولى القبض بنفسه ويدفعها إلى الأعوان فإن كان الميت مؤمناً دفعها إلى ملائكة الرحمة وإن كان كافراً دفعها إلى ملائكة العذاب أي وهم يذهبون بالأرواح إلى حيث يوجههم بأمر الله تعالى.

وقد أسند التوفي إلى الله تعالى في آية الزمر التي ذكرناها في أول تفسير الآية التي قبل هذه إما على أنه هو الأمر لملك الموت ولأعوانه جميعاً بذلك - وهو ما صرحوا به - وإما على أنه هو الفاعل الحقيقي والمسخر لملك الموت وأعوانه، فهم بأمره يعملون، وبتسخيره يتصرفون، لا يعتدون في تنفيذ إرادته ولا يفرطون، والتفريط التقصير بنحو التواني والتأخير (وتقدم تحقيق معناه في تفسير ٣٨) ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ وقرأ الأعرج يفرطون من الإفراط المقابل للتفريط أي لا يتجاوزون ولا يعتدون فيه، ومعناه صحيح ولكن الحاجة إلى نفي الإفراط غير قوية، والآية تدل على عصمة الملائكة كما قال المفسرون.

﴿ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق﴾ الظاهر المتبادر أن المعنى ثم يرد أولئك الذين تتوفاهم الرسل إلى الله الذي هو مولاهم الحق ليحاسبهم ويجازيهم على أعمالهم فيكون بمعنى آية ألم السجدة التي تقدمت آنفاً. وقيل إن المعنى ثم يرد أولئك الرسل إلى ربهم بعد إتمام ما وكل إليهم بموت جميع الناس فيموتون هم أيضاً، ذكره الرازي وهو ضعيف من وجوه - منها مخالفته لآية السجدة، ومنها أن الكلام في البشر وبيان



الدين لهم وإقامة حججه عليهم، ومنها أن الحساب الذي ختمت بذكره الآية حساب البشر لا حساب ملك الموت وأعوانه .

وفي الجملة مباحث لفظية ومعنوية يتضح بها ما فيها من البلاغة .

**الأول:** أن في الكلام التفاتاً من الخطاب إلى الغيبة لأن ما قبله خطاب منه سبحانه للمكلفين، والتفاتاً آخر من التكلم إلى الغيبة وإلا لقال ثم رددناكم أو رددناهم على الالتفات - الخ ونكتة الالتفات تفهم من المباحث الأخرى .

**الثاني:** أنه جعل فعل الرد مبنياً للمفعول للدلالة على أن له تعالى رسلاً أخرى - والظاهر أنهم غير رسل الموت ورسول الحفظ - يردون العباد إليه بعد البعث عند ما يحشرونهم بأمره للحساب والجزاء، وهذه أظهر نكت الالتفات .

**الثالث:** ذهب بعض المفسرين إلى أن الضمير في قوله «ردوا» لكل المدلول عليه بأحد من قوله: «إذا جاء أحدكم الموت» وأن هذا هو السر في مجيئه بطريق الالتفات والإفراد أولاً والجمع آخراً، لوقوع التوفي على الأفراد والرد على الجملة والمجموع . ونحن نرى أنه لا حاجة إلى تكلف القول برجوعه إلى الكل المدلول عليه بأحد، والالتفات عبارة عن جعل ضمير الخطاب الذي للجماعة ضمير غيبة لهم .

**الرابع:** أن هذا الرد يكون بعد البعث فكان الأصل أن يعبر عنه بفعل الاستقبال كما في آية السجدة ﴿ثم تردون﴾ وعبر هنا بالماضي لإفادة تحقق الوقوع حتى كأنه وقع وانقضى .

**الخامس:** من فوائد الالتفات من التكلم إلى الغيبة ذكر اسم الجلالة ووصفه بما وصف به ولا يخفى أن تأثيره في النفس هنا أعظم من تأثير ضمير التكلم .

**السادس:** قالوا إن الرد إلى الله وهو الرد إلى حكمه وقضائه، وحسابه وجزائه، أو إلى موقف الحساب، ومكان العرض والسؤال، لأن الرد إلى ذاته غير معقول وغير ممكن، وهذا التعليل لا يحتاج إليه العربي القح لفهم ما ذكر من الآية، ولا الدخيل في العربية إلا من كان مطلعاً على مذهب غلاة أهل الوحدة، ولو صح مذهبهم لكان سياق الكلام مانعاً أن يكون مراداً من العبارة كما يمنع من أسلوبه وصف اسم الذات بما وصف به، ما ختمت به الآية وهاك بيانه:

**السابع:** أن وصف الاسم الكريم بمولاهم الحق يدل على أن ردهم إليه حتم لأنه هو سيدهم الحق، الذي يتولى أمورهم ويحكم بينهم بالحق . والحق في اللغة هو الثابت المتحقق، وهذا الوصف لا يتحلى به أحد من الخلق إلا على سبيل العارية الموقته، فما كان من تولي بعض العباد أمور بعض بملك الرقبة، أو ملك التصرف والسياسة، فمنه ما هو باطل من كل وجه، ومنه ما هو باطل من حيث إنه موقوت لا



ثبات ولا بقاء له، وحق من حيث إن مولا هم الحق أقره في سننه الاجتماعية أو شرائعه المنزلة لمصلحة العباد العارضة مدة حياتهم الدنيا، فثبت بذلك أن الله عز وجل هو مولا هم الحق وحده، وما كان من ولاية غيره الباطلة من كل وجه، أو الباطلة في ذاتها دون صورتها الموقته، فقد زال كل ذلك بزوال عالم الدنيا وبقي المولى الحق وحده، كما زال كل مُلك وملك صوريين كانا للخلق في هذا العالم وصاروا إلى يوم لا تملك فيه نفس لنفس شيئاً وظهر يومئذ أن الملك الصوري والحقيقي لله الواحد القهار.

﴿أَلَا لَهُ الْحَكْمُ وَهُوَ أَعْرَجُ الْعَسِيِّينَ﴾ ألا حرف استفتاح يذكر في أول الكلام لتنبية المخاطب لما بعده إذا كان مهما لثلا يفوته منه شيء، وقوله: ﴿له الحكم﴾ يفيد الحصر، أي له الحكم وحده ليس لغيره منه شيء في ذلك اليوم، لا على سبيل الصورة والإضافة الموقته ولا على سبيل الحقيقة ﴿إن ربك يقضي بينهم بحكمه وهو العزيز العليم﴾ [النمل: ٨٠] ﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾ [الطور: ٨] ﴿قل اللهم فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادة أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون﴾ [الزمر: ٤٣] والآيات في هذا المعنى كثيرة.

وفسر كونه تعالى أسرع الحاسبين بأنه يحاسب العباد كلهم في أسرع زمن وأقصره لا يشغله حساب أحد عن حساب غيره لأنه لا يشغله شأن عن شأن، فاسم التفضيل فيه على غير بابيه إذ لا محاسب هنالك غيره، أو هو بالنسبة إلى المحاسبين أو الحاسبين في غير الآخرة، ولفظ الحاسبين اسم الفاعل من حسب الثلاثي لا من حاسب، والحساب مصدر لكل منهما، يقال حسبه حسباً وحساباً وحاسبه محاسبة وحساباً. والمحاسبة أو الحساب في المعاملة مبني على الحسب والحساب الذي هو العد والإحصاء لأن المحاسب يحصي على من يحاسبه العدد في المال أو ما نيظ به من الأعمال. والمراد هنا أنه أسرع الحاسبين إحصاء للأعمال ومحاسبة عليها، وقد تقدم تفسير ﴿والله سريع الحساب﴾ [البقرة: ٢٠٢] فيراجع في ج ٢ من التفسير.

﴿قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَّيِّنَ أَنجَيْنَا مِنْ هَٰذِهِ لَتَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ ﴿١٣﴾ قُلِ اللَّهُ يُنَجِّيكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ مُشْرِكُونَ ﴿١٤﴾

أمر الله تعالى رسوله في الآيات السابقة أن يبين لعباده إحاطة علمه وشمول قدرته، واستعلاءه عليهم بالقهر، وحفظه أعمالهم عليهم، وكونه هو مولا هم الحق الذي يحاسبهم ويجازيهم عليها بعد أن يميتهم ثم يعيهم. ثم أمره بهذا القول أن يذكرهم بشيء يجدونه في أنفسهم يقولونه بأفواههم، ويغفلون عما يستلزمه من كون الله تعالى هو مولا هم الحق الذي يجب توحيدته وإفراده بالعبادة، ولا سيما مظهرها الأعلى وهو الدعاء في الشدة، فقال.



﴿قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾ ظلمات البر والبحر قسمان ظلمات حسية كظلمة الليل وظلمة السحاب وظلمة المطر، وظلمات معنوية كظلمة الجهل بالطرق والمسالك، وظلمة فقد الصوى والمنار، أو اشتباه الأعلام والآثار، وظلمة الشدائد والأخطار، كالعواصف والأعاصير وهياج البحار، أو مساورة الأفاعي والسباع، أو مكافحة العدد الكثير من الأعداء، وتسمية هذه الأمور المعنوية ظلمات من المجاز كتسمية الجهل والكفر والضلال بذلك - وهو كثير في التنزيل - ونقلوا أنه قيل لليوم الشديد يوم مظلم ويوم ذو كواكب. وأقول لا يصح إطلاق الظلمة على كل شدة، بل على الشدة التي لها عاقبة سيئة مجهولة تخشى ولا تعلم، فهو يرجع إلى معنى الجهل.

والتضرع المبالغة في الضراعة وهي الذل والخضوع، وقال الراغب هو إظهار الضراعة بعد أن فسرها بالضعف والذل، والإظهار قد يكون إظهار ما هو واقع وقد يكون إظهار ما هو غير واقع على سبيل الرياء، والمراد بالتضرع هنا ما هو صادر عن الإخلاص الذي يثيره الإيمان الفطري المطوي في أنفس البشر. والخفية بالضم والكسر الخفاء والاستتار، فإذا كان التضرع إظهار الحاجة إلى الله تعالى والتذلل له بالجهر بالدعاء، ورفع الصوت به مع البكاء، فالخفية في الدعاء عبارة عن إسراجه هرباً من الرياء، وهاتان حالتان تعرضان للإنسان عند شعوره بالحاجة إلى الله تعالى ويأسه من الأسباب، تارة يجأ بالدعاء رافعاً صوته متضرعاً مبتهلاً وتارة يسر الدعاء ويخفيه مخلصاً محتسباً، ويتحرى أن لا تسمعه أذن، ولا يعلم به أحد، ويرى أنه يكون بذلك أجدر بالقبول، وأرجى لنيل السؤل.

والمعنى قل أيها الرسول لهؤلاء المشركين الغافلين عن أنفسهم، وما أودع من آيات التوحيد في أعماق فطرتهم، : من ينجيكم من ظلمات البر والبحر الحسية والمعنوية عند ما تغشاكم في أسفاركم حال كونكم تدعون عند وقوعكم في كل ظلمة منها دعاء تضرع ودعاء خفية قائلين ﴿لَيْنَ أَنْجِنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ أي مقسمين هذا القسم في دعائكم: لئن أنجانا الله من هذه الظلمة أو الداهية المظلمة لنكونن من المتصفين بالشكر الدائم له، المنتظمين في سلك أهله، وفي قراءة (لئن أنجيتنا) بالخطاب وسيأتي.

﴿قُلِ اللَّهُ يُنَجِّيكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ مُشْرِكُونَ﴾ الكرب الغم الشديد مأخوذ من كرب الأرض وهو إثارتها وقلبها بالحفر إذ الغم يثير النفس كذلك، أو من الكرب (بالتحريك) وهو العقد الغليظ في رشاء الدلو (حبله) وقد يوصف الغم بأنه عقدة على القلب أي لما يشعر به المغموم من الضغط على قلبه والضيق في صدره، أو من أكربت الدلو إذا ملأته، أفاده الراغب. والمعنى أن الله ينجيكم المرة بعد المرة من



تلك الظلمات ومن كل كرب يعرض لكم، ثم أنتم تشركون به غيره بعد النجاة أقبح الشرك، مخلفي وعدكم له بالشكر، حائثين بما وكدموه به من اليمين، مواظبين على هذا الشرك مستمرين، لا تكادون تنسونه إلا عند ظلمة الخطب، وشدة الكرب، وأجلى شرككم أنكم تدعون أولياء من دون الله، وتسندون إليهم الأعمال إن لم يكن بالاستقلال فبالشفاعة عند الله، حتى إنكم لا تستنون منها تلك النجاة. وهذه الحجة من أبلغ الحجج لمن تأملها، ولذلك تكرر في التنزيل ذكرها، وطالما ذكرناها في آيات التوحيد ودلائله، وأقرب بسط لها ما أوردناه في تفسير الآيتين من هذه السورة وفيه شواهد بمعنى هاتين الآيتين. فليراجع (ج ٧ تفسير).

قرأ عاصم وحمزة والكسائي (ينجيكم) بالتشديد في الموضعين من التنجية والباقون بالتخفيف فيهما من الإنجاء وهما لغتان في تعديّة نجا ينجو، يقال نجاه وأنجاه ونطق بهما القرآن في غير هاتين الآيتين أيضاً، ولكن في التشديد من المبالغة والدلالة على التكرار ما ليس في التخفيف. وقرأ عاصم في رواية أبي بكر (خفية) بكسر الخاء والباقون بضمها وهما لغتان كما تقدم. وقرأ عاصم وحمزة والكسائي (أنجانا) على الغيبة فعاصم فخمها والآخرون قرأوها بالإمالة، وقرأ الباقر (أنجيتنا) على الخطاب. وهي مرسومة في المصحف الإمام هكذا (أنجينا) وقراءة الغيبة أقوى مناسبة للفظ، والخطاب أشد تأثيراً في النفس.

﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلِيَسْكُمُ شَيْعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ أَنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾ وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ ﴿٦٦﴾ لِكُلِّ نَبَلٍ مُّسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿٦٧﴾﴾

ذكر الله تعالى هؤلاء الناس في الآيتين السابقتين ببعض آياته في أنفسهم، ومنته عليهم في وقائع أحوالهم، التي يشعر بها كل من وقعت له منهم، وكونه هو الذي ينجيهم من الظلمات والكروب، والأهوال والخطوب، إما بتسخير الأسباب، وإما بدقائق اللطف والإلهام، ثم قال.

﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلِيَسْكُمُ شَيْعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ﴾ هذا تذكير بقدرته على تعذيبهم، إثر التذكير بقدرته على تنجيتهم، لا فرق فيهما بين أفرادهم وبين مجموعهم وجملتهم، وإنذار بأن عاقبة كفر النعم، أن تزول وتحل محلها النقم. والمعنى قل أيها الرسول لقومك ومن وراءهم من الكافرين بنعم الله، الذين يشركون به سواه، ولا يشكرون له ما من به من النعم وأسداه، ومن الذين يتنكبون سنن الله، ويختلفون في الكتاب بعد أن هداهم به الله: هو الله القادر على أن يشر ويرسل عليكم عذاباً تجهلون كنهه فيصبه عليكم من فوقكم، أو يشره من



تحت أرجلكم، أو يلبسكم ويخلطكم فرقاً وشيعاً، مختلفين على أهواء شتى، كل فرقة منكم تشايح إماماً في الدين، أو تتعصب لملك أو رئيس، ويذيق بعضكم بأس بعض، وهو ما عنده من الشدة والمكروه في السلم والحرب، وقال صاحب الكشاف بعد تفسير اللبس بالخلط: ومعنى خلطهم أن ينشب القتال بينهم فيختلطوا ويشتبكوا في ملاحم القتال من قوله:

وكتيبة لبستها بكتيبة حتى إذا التبست نفضت لها يدي<sup>(١)</sup>

أقول وأصل معنى اللبس التغطية كاللباس وهذا التفرق والاختلاف بين الشيع كالغطاء يستر عن كل شيعة ما عليه الأخرى من الحق، وما في الاتفاق معها من المصلحة والخير، ولمادة ش ي ع ثلاث معاني أصلية في اللغة أحدها: الانتشار والتفرق ومنه شاع وأشاع الأخبار وطارت نفسه شعاعاً ثانيها: الاتباع والدعوة إليه ومن الأول تشييع المسافر وتشييع الجنائز ومن الثاني قولهم أشاع بالإبل أي دعاها إذا استأخر بعضها لاتباع بعضها بعضاً ثالثها: التقوية والتهييج ومنه قولهم شيع النار إذا ألقى عليها حطباً يذكيها به، والشيع (بالفتح والكسر) ما تضرم به النار، وكل هذه المعاني ظاهرة في الشيع والأحزاب المتفرقة بالخلاف في الدين أو السياسة. وفسر ابن عباس الشيع بالأهواء المختلفة أي أصحابها.

وقد ورد في المأثور تفسير العذاب من فوق بالرجم من السماء أي من جهة العلو - وكان بالطوفان - كما وقع لبعض الأمم القديمة، والعذاب من تحت الأرجل بالخسف والزلازل المعهودة في القديم والحديث، وروي عن ابن عباس أن المراد بالفوق أئمة السوء - أي الحكام والرؤساء - وبالتحت خدم السوء، وفي رواية (من فوقكم) يعني أمراءكم (أو تحت أرجلكم) يعني عبيدكم وسفلكم. وهذا معنى صحيح في نفسه ولعل مراد الخبر منه أنه يدخل في عموم ما ترشد إليه الآية، وقيل المراد بالفوق حبس المطر وبالتحت منع الثمرات، وهذا تفسير سلبي والتعبير عنه بالإرسال تعبير عن الشيء بضده فإن الإرسال ضد المنع والإمساك والحبس، ومنه قوله تعالى: ﴿وما يمسك فلا مرسل له من بعده﴾ [فاطر: ٢] ولما كان لفظ العذاب في الآية نكرة جاز حمله على كل عذاب يأتي من فوق الرؤوس ومن تحت الأرجل أو من رؤساء

(١) يروى البيت:

وكتيبة لبستها بكتيبة كالعائل الشريان أشرق في الندى  
والبيت من الكامل، وهو لأبي بكر في كتاب الجيم ٢/٢٤٣، وفي رواية أخرى:  
وكتيبة لبستها بكتيبة فيها السثور والمغافر والقنا  
والبيت من الكامل، وهو للأسعر الجعفي في الأصمعيات ص ١٤٢، وتاج العروس (لبس).



الناس أو من تحوتهم، ولولا أن هذا الإبهام مراد لأجل هذا الشمول لصرح بالمراد كما صرح به في مثل قوله تعالى: ﴿أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور أم أمنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصباً فستعلمون كيف نذير﴾ [الملك: ٦] وحكمة مثل هذا الإبهام في القرآن أن ينطبق معنى اللفظ على ما يدل عليه مما يحدث في المستقبل أو ينكشف للناس فيه ما كان خفياً عنهم، إذ ورد في وصف القرآن أنه لا تنتهي عجائبه، وأن فيه نبأ من قبل الذين نزل في زمنهم ومن كان معهم ومن يجيء بعدهم.

مثال ما عبر القرآن عنه ولم ينكشف لجمهور الناس انكشافاً تاماً إلا بعد نزوله بقرون كون الثمار وغيرها أزواجاً منها الذكر والأنثى قال تعالى: ﴿ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين﴾ [الرعد: ٢] وقال ﴿ومن كل شيء خلقنا زوجين﴾ [الذاريات: ٤٩] وكانوا يحملون الآيات في ذلك على المجاز - وكون الرياح تلقح النبات كما هو صريح قوله تعالى: ﴿وأرسلنا الرياح لواقح﴾ [الحجر: ٢٢] وقد جعله بعض مفسري السلف تلقياً مجازياً كقول ابن مسعود (رض) أنها تلقح السحاب فيدر كما تدر اللقحة<sup>(١)</sup> نعم قال ابن عباس (رض) وكذا الحسن: تلقح الشجر وتمري السحاب، ولكن هذا القول المقتبس من التنزيل بنور الفهم الصحيح، لم يزل خفياً في تفصيله حتى عن العرب الذين كانوا يلقحون النخيل - إلى إن اكتشف الناس أعضاء الذكورة والأنوثة في النبات وكونها تثمر بالتلقيح، وكون الرياح تنقل مادة الذكورة من ذكرها إلى أنثاها فتلقحها به، ولما علم الإفرنج بهذا قال بعض المطلعين على القرآن المجيد من المستشرقين منها: إن أصحاب الإبل - يعني العرب - قد عرفوا أن الريح تلقح الأشجار والثمار قبل أن يعرفها أهل أوربة بثلاثة عشر قرناً<sup>(٢)</sup>.

ومثال ما عبر القرآن عنه مما يشمل ما لم يكن في زمن تنزيله ولا فيما قبله بحسب ما يعلم البشر هذه الآية التي ظهر تفسيرها في هذا الزمان بهذه الحرب الأوروبية التي لم يسبق لها نظير، فقد أرسل الله على الأمم عذاباً من فوقها بما تقذفه الطائرات والمناطيد من المقذوفات النارية التي لم تعرف قبل هذه الحرب فوق مقذوفات المدافع وغيرها مما كان معروفاً قبلها ولكن بعد تنزيل الآية - وعذاباً من تحتها بما يتفجر من الألغام النارية وبما ترسله المراكب الغواصة في البحر، التي اخترعت في هذا العصر، ولبسها شيعاً وأذواق بعضها بأس بعض، فحل بها من التقتيل

(١) اللقحة، بالفتح: الناقة ذات اللبن.

(٢) نقل ذلك السيد محمد بيروم الخامس في مقدمة صفوة الاعتبار عن مستر جتيري الإنكليزي معلم العربية في مدرسة أكسفورد الجامعة (المؤلف).



والتخريب ما لم يعهد له نظير في الأرض، وقد شرحنا هذا في مقالة نشرناها في المنار. ولا شك في أن دلالة الآية على هذه المخترعات مراد، لأن الله تعالى منزل القرآن هو علام الغيوب. وفي الحديث المرفوع ما يشير إلى ذلك، فقد روى أحمد والترمذي من حديث سعد بن أبي وقاص قال: سئل رسول الله ﷺ عن هذه الآية ﴿قل هو القادر﴾ - إلى آخرها فقال: «أما إنها كائنة ولم يأت تأويلها بعد» ويقويه ما ورد في تطبيقها على أمتنا، لأنه سنة الله في أهل الكتاب من قبلنا، كما يأتي قريباً.

﴿انظُرْ كَيْفَ نَصَرَفُ الْآيَاتِ لِعَالَمٍ يَفْقَهُونَ﴾ أي انظر بعين عقلك أيها الرسول - ومثله في هذا كل مخاطب بالقرآن - كيف نصرَفَ الآيات والدلائل فنجعلها على أنحاء شتى، منها ما طريقه الحس ومنها ما طريقه العقل، ومنها ما طريقه علم الغيب، لعلمهم يفقهون الحق، ويدركون كنه الأمر، فإن الفقه هو فهم الشيء بدليله وعلته، المفضي إلى الاعتبار والعمل به، وإنما يرجى تحصيله بتصريف الآيات، وتنويع البيئات.

فعلم مما تقدم أن هذه الآية عامة وإن نزلت في سياق إنذار مشركي مكة وإقامة الحجة عليهم، فالعبرة فيها كغيرها بعموم اللفظ لا بخصوص السبب أو مقتضى السياق كما تقرر في الأصول، وقد جهل هذا بعض المعتمدين فأنكروا علينا منذ أول العهد بانشاء (المنار) ما كنا نورده في سياق تذكير المسلمين، من الآيات التي نزلت في المشركين والمنافقين، ومما يؤيد مسلكنا هذا ما رواه البخاري والنسائي في تفسير هذه الآية من حديث جابر قال: لما نزلت هذه الآية ﴿قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم﴾ قال رسول الله ﷺ: «أعوذ بوجهك» قال: ﴿أو من تحت أرجلكم﴾ قال: «أعوذ بوجهك» ﴿أو يلبسكم شيعاً ويذيق بعضكم بأس بعض﴾ قال رسول الله ﷺ: «هذا أهون أو هذا أيسر» هذا لفظ البخاري في كتاب التفسير من صحيحه، ووقع في كتاب الاعتصام منه «هاتان أهون أو أيسر»<sup>(١)</sup> - والشك من الراوي.

وإنما كانت خصلتنا اللبس وإذاقة البأس أهون أو أيسر لأن المستعاذ منه قبلها هو عذاب الاستئصال باحدى الخصلتين الأوليين بأن لا يبقى من الأمة أحد. ويدل على ذلك أحاديث متعددة منها حديث ابن عباس عند أبي بكر بن مردويه عن النبي ﷺ قال: «دعوت الله أن يرفع عن أمتي أربعاً فرفع عنهم اثنتين وأبى أن يرفع عنهم اثنتين: دعوت الله أن يرفع عنهم الرجم من السماء والخسف من الأرض وأن لا يلبسهم شيعاً ولا يذيق بعضهم بأس بعض، فرفع عنهم الخسف والرجم وأبى أن يرفع الآخرين» وفي رواية أخرى عنده عنه - أي ابن عباس - قال: لما نزلت هذه الآية ﴿قل هو القادر...﴾ قام النبي ﷺ فتوضأ ثم قال: «اللهم لا ترسل على أمتي عذاباً من فوقهم

(١) أخرجه البخاري في تفسير سورة ٦، باب ٢، ٣، والاعتصام باب ١١، والتوحيد باب ١٠، ١٦.



ولا من تحت أرجلهم ولا تلبسهم شيعاً ولا تذق بعضهم بأس بعض» قال فأتاه جبريل فقال: يا محمد قد أجاز الله أمتك أن يرسل عليهم عذاباً من فوقهم أو من تحت أرجلهم. أي ولم يجرحهم من العذابين الآخرين لأنه لا بد أن يتبعوا سنن من قبلهم من أهل الكتاب، ويحل ما حل بهم من عذاب التفرق والخلاف. وذلك مقتضى سنته تعالى في عقاب أتباع الرسل يختلفون في الدين الجامع لكلمتهم فيكونون مذاهب وشيعاً، ويتبع ذلك اختلافهم في السلطة والسياسة أو يتقدمه، ويترتب عليه التخاصم والافتتال الذي نعهده، وهذا معنى قضاء الله في حديث ثوبان الذي يأتي قريباً.

وروى أبو الشيخ عن مجاهد في تفسير الآية أن هذا العذاب عذاب أهل الإقرار وأن العذاب الأول عذاب أهل التكذيب. وأوضح منه ما رواه ابن جرير عن الحسن قال لما نزلت هذه الآية ﴿قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً﴾ قام رسول الله ﷺ فتوضأ فسأل ربه أن لا يرسل عليهم عذاباً من فوقهم أو من تحت أرجلهم ولا يلبس أمتهم شيعاً ويذيق بعضهم بأس بعض كما أذاق بني إسرائيل: فهبط إليه جبريل فقال: يا محمد إنك سألت ربك أربعاً فأعطاك اثنتين. ومنعك اثنتين: لن يأتيهم عذاب من فوقهم ولا من تحت أرجلهم يستأصلهم فإنهما عذابان لكل أمة اجتمعت على تكذيب نبيها ورد كتاب ربها، ولكنهم يلبسهم شيعاً ويذيق بعضهم بأس بعض. وهذان عذابان لأهل الإقرار بالكتب والتصديق بالأنبياء ولكن يعذبون بذنوبهم. وأوحى الله إليه ﴿فإما نذهبن بك فإننا منهم منتقمون﴾ [الزخرف: ٤١] يقول من أمتك ﴿أو نرينك الذي وعدناهم﴾ [الزخرف: ٤٢] من العذاب وأنت حي ﴿فإننا عليهم مقتدرون﴾ [الزخرف: ٤٢] فقام نبي الله ﷺ فراجع ربه فقال: «أي مصيبة أشد من أرى أمتي يعذب بعضها بعضاً؟ وأوحى إليه ﴿ألم، أحسب الناس أن يتركوا﴾ [القصص: ١، ٢] فاعلمه أن أمته لم تخصص دون الأمم بالفتن وأنها ستبلي كما ابتليت الأمم، ثم أنزل عليه ﴿قل رب إما تريني ما يوعدون رب فلا تجعلني في القوم الظالمين﴾ [المؤمنون: ٩٣، ٩٤] فتعود نبي الله فاعاذه الله، لم ير من أمته إلا الجماعة والألفة والطاعة، ثم أنزل عليه آية حذر فيها أصحاب الفتنة فأخبره أنه إنما يخص بها ناس منهم دون ناس فقال: ﴿واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا أن الله شديد العقاب﴾ [الأنفال: ٢٥] فخص بها أقواماً من أصحاب محمد ﷺ بعده وعصم بها أقواماً أهـ.

وقد وفي الحسن رحمه الله المسألة حقها من البيان بذكر ما يتعلق بها وإن نزل بعدها بسنين كآية الأنفال الأخيرة ولكنه لم يبين معنى هذه وهو بيان سنته تعالى في الفتن تصاب بها الأمم لا تصيب الذين ظلموا منها وكانوا سبب العذاب المترتب عليها خاصة، بل تحل بهم وبمن لم يمنع عن الظلم ولو عجزاً، بل ظاهر الرواية مخالف لظاهر الآية في هذا ولعله محرف.



واعلم أنه ورد في هذا المعنى أحاديث أخرى منها أنه ﷺ دعا ربه أن لا يهلك أمته بتسليط عدو عليهم من غير أنفسهم ولا بالسنة العامة أي المجاعة والقحط ولا بالغرق ولا بما عذب به الأمم قبلهم كالريح والصيحة والرجفة. وقد أورد هذه الأحاديث الحافظ ابن كثير في تفسير هذه الآية والسيوطي في الدر المنثور.

وقد استشكل هذه الأحاديث العلماء بما ورد من الأحاديث المتعددة من الطرق المختلفة في إثبات وقوع الخسف والمسح والقذف في هذه الأمة، وأمثلة ما أجابوا به عنها هو أن ما دعا به النبي ﷺ إنما هو عدم هلاك أمته كلها بما ذكر كما هلكت عاد وثمود وقوم لوط وغيرهم، ووقوع شيء من ذلك في بعض الأمة لا ينافي استجابة الدعاء، فإن منه الموت غرقاً أو جوعاً وقد وقع لكثير من الأمة حتماً.

ثم حدث لهذه الأمة في الأجيال الأخيرة ما هو أولى بالإشكال، وأحوج إلى مثل هذا الجواب، وهو تسليط الأعداء عليها المعارض لما ورد في هذا الباب، وأصح ما رواه مسلم من حديث ثوبان قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله زوى لي الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها وإن أمتي سيبلغ ملكها ما زوى لي منها، وأعطيت الكنزين الأحمر والأبيض، وإني سألت ربي لأمتي أن لا يهلكها بسنة عامة وأن لا يسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم فيستبيح بيضتهم وإن ربي قال يا محمد إذا قضيت قضاء فإنه لا يرد، وأني أعطيتك لأمتك أن لا أهلكهم بسنة عامة وأن لا أسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم فيستبيح بيضتهم ولو اجتمع عليهم من بأقطارها - أو قال من بين أقطارها - حتى يكون بعضهم يهلك بعضاً ويسبي بعضهم بعضاً»<sup>(١)</sup>. ورواه أحمد وأصحاب السنن إلا النسائي وغيرهم بزيادة عما هنا. وقد ظهر صدق الرسول ﷺ في بلوغ ملك أمته مشارق الأرض ومغاربها وفي وقوع بأسهم بينهم، وما زال ملكهم عن أكثر تلك الممالك إلا بتفرقهم، ثم بمساعدتهم للأجانب على أنفسهم، وكم تألبت عليهم الأمم فلم ينالوا منهم بدون ذلك منالاً، وما بقي لهم الآن قليل ضعيف يتوقع الطامعون الاستيلاء عليه قريباً.

ونحن نرجو خذلان الطامعين، وإقامة قواعد استقلالنا على أساس متين، يضمه تكافل الأمم وحفظها للسلم ولو عشرات من السنين، لعلنا نصير في فرصتها من العالمين العاملين، الذين يحفظون حقيقتهم بأنفسهم، ولا يتكلمون على تنازع الطامعين فيهم، فإن هذا اتكال على أمر سلب لا يدوم لنا، وإن كان هو الذي أبقى لنا هذا القليل الذي ذكرنا، وبقاؤه هو مصداق الحديث على الطريقة المعتمدة في الجواب

(١) أخرجه مسلم في الفتن حديث ١٩، وأبو داود في الفتن باب ١، والترمذي في الفتن باب ١٤، وابن ماجه في الفتن باب ٩، وأحمد في المسند ٢٧٨/٥، ٢٨٤، ١٢٣/٤.



عن الدعاء برفع الخسف والقحط والفرق وغيرها في الأحاديث الأخرى .

ويمكن أن يجاب عن حديث ثوبان هذا بجواب آخر غير الذي يؤخذ من جوابهم عن غيره، وغير ما أشرنا إليه آنفاً في بيان صدقه، وهو أن الله تعالى لا يسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم يستبيح بيضتهم ما داموا مستمسكين بعروة الإيمان الوثقى وقائمين بحقوقه ومنها الأسباب التي وعدهم الله تعالى النصر ما داموا مستمسكين بها، وقد بينها لهم في كتابه وتقدم كثير منها فيما مر من التفسير ويؤيد ذلك حديث آخر عن ثوبان نفسه قال: قال رسول الله ﷺ: «يوشك أن تداعي عليكم الأمم كما تداعي الأكلة إلى قصعتها - فقال قائل: ومن قلة نحن يومئذ؟ قال - بل أنتم يومئذ كثير ولكنكم غثاء كغثاء السيل، وسيزعن الله من صدور عدوكم المهابة منكم وليقذفن في قلوبكم الوهن - قال قائل: يا رسول الله وما الوهن - قال حب الدنيا وكراهية الموت»<sup>(١)</sup> رواه أبو داود في سننه والبيهقي في دلائل النبوة .

### تنبيه غافل، وتعليم جاهل

يسيء كثير من المسلمين تأويل حديثي ثوبان وغيرهما من أحاديث الفتن ويحملونها على ما يضرهم، وهو ما لم يرد به الرسول ﷺ ولا يرضاه لهم، فوجب أن نبين الحق في ذلك فنقول .

إن لأحوال الأمم العامة تأثيراً عظيماً في فهم أفرادها لنصوص الدين وغيرها من أقوال الحكماء والشعراء، فهي في حال ارتقائها بالعلم والحكمة، وما يثمران من العزة والقوة، تكون أصح أفهاماً، وأصوب أحكاماً، وأكثر اعتباراً وأذكاراً، وأحسن استفادة واستبصاراً، وفي حال فشو الغباوة والجهل، وما ينتجان من الضعف والذل، تكون بالضد من ذلك، وأضرب مثلاً لذلك النصوص والحكم المنظومة والمنثورة في ذم الطمع والحرص على المال وزينة الدنيا وما يقابلها من تعظيم أمر الآخرة والترغيب في معالي الأمور وبذل المال في سبيل الحق - لم تكن تلك النصوص والحكم والأشعار والأمثال بصاغةً للامة في طور حياتها وارتقائها عن الفتح والكسب، وإحراز قصب السبق، في جميع ميادين التنازع على السيادة وموارد الرزق، بل كانت هي الحافزة لها إلى ذلك بقصد إعزاز الملة، ورفع شأن الأمة، لذلك كانوا يبذلون تلك الأموال بمنتهى السخاء في سبيل البر وأعمال الخير، ولو حفظ المتأخرون منا ما حبسه من قبلهم من الأوقاف على جميع المصالح العامة وأنواع البر لوجدوا أن جميع ما ملكوه من الأرض كان وقفاً بل وقف مراراً، لأن الخلف الصالح صار يحول أوقاف السلف

(١) أخرجه أبو داود في الملاحم باب ٥، وأحمد في المسند ٣٥٩/٢، ٢٧٨/٥.



الصالح إلى ملك حتى كان عم والدي الشيخ النقاد الخبير السيد أحمد أبو الكمال يقول على سبيل المبالغة في هذا المعنى: في كل مئة سنة يتحول كل وقف في طرابلس الشام ملكاً وكل ملك وقفاً.

كانت تلك النصوص والحكم للأمة في تلك الحياة كالغذاء الصالح للجسم السليم يزيده قوة ويحفظ له حياته ويعوضه عن كل ما ينحل منه من الدقائق الميتة مادة حية خيراً منها، ثم صارت في طور الضعف كالغذاء الجيد في الجسم العليل لا يزيده إلا ضعفاً وانحلالاً، إذ صاروا يفهمون منها أن الكسل والخمول والتواكل والفقر والذل من مقاصد الدين، فصاروا لا يستفيدون منها إلا ضعفاً وعجزاً، ولا يزدادون مع ذلك إلا حرصاً ودناءة وبخلاً.

إذا تدبرت هذا المثال فاجعله مرآة لما ورد في الأحاديث النبوية، من أنباء مستقبل الأمة الإسلامية، كسعة ملكها في مشارق الأرض ومغاربها، (أي بالنسبة إلى الحجاز) ثم تداعي الأمم عليها كما تتداعي الآكلة إلى قصعتها، ومن تفرقتها شيعاً ووقوع بأسها بينها، وغير ذلك من أنباء الفتن، وما يكون قبل قيام الساعة من الأحداث والبدع، وأعلم أن ما أصاب الأمة الإسلامية بسوء فهمها لهذه الأحاديث بعد فشو الجهل فيها هو نحو مما أصابها بسوء فهمها لتلك النصوص والحكم التي أشرنا إليها في المثال: وطن جماهير المسلمين أنفسهم منذ قرون على الرضاء بجميع الفتن والشور التي أنبأت الأحاديث بوقوعها في المستقبل، فقعدت همهم عن القيام بما أمر الله تعالى به من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ودفع المكروه والدفاع عن الحق بقدر الاستطاعة، معتذرين لأنفسهم بأن ذلك قدر، قد ورد بوقوعه الخير، فلا مهرب منه ولا مفر، كما يعتذرون لأنفسهم عن ترك مجارة الأمم العزيزة في أسباب العزة وطرق الثروة، بالنصوص والحكم التي وردت في التنفير عن الطمع والجشع وتهوين أمر شهوات الدنيا، والترغيب في معالي الأمور وإيثار الحياة الباقية - ولا حجة لهم في شيء من ذلك بل لله الحجة البالغة عليهم، وقد بسطنا ذلك مراراً في التفسير وفي غير التفسير.

وتراهم مع هذا قد تركوا السعي والعمل لما وعدوا به في الآيات والأحاديث من الخير والسيادة كما كان يسعى ويعمل له سلفهم، ومن تلك الوعود. ما لم يأت تأويله ولا بد من إتيانه، لأن وعد الله مفعول لا بد منه، كما تركوا العمل بالنصوص الأمرة بالبذل في سبيل الله، مع ادعائهم الأخذ بما ورد في إيثار الآخرة على الدنيا أو احتجاجهم به.

وحقيقة الأمر أنهم رزئوا بالجهل والخمول والكسل وسقوط الهمة، فهم بجهلهم



يتعبون ويشقون في اتباع أهوائهم والسعي لحظوظهم الشخصية الدنيئة، ولا يفكرون في المصالح العامة ولا يعقلون وجه ارتباط المنافع الخاصة بها، بل يتركونها زاعمين أنهم قد وكلوا أمرها إلى الله وعملوا بهدي دينه فيها، بل لا يخطر في بال أحد منهم هذا الزعم إلا إذا عدله عاذل أو وبخه موبخ على تفريطه في حقوق أمته، وما يجب عليه لملته، فحينئذ يعتذرون بالأقدار، أو بأن الآخرة لهم والدنيا للكفار، وقد ذكرناهم بفساد شبهتهم هذه مراراً<sup>(١)</sup> ﴿وما يتذكر من نيب﴾ [غافر: ١٣].

أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يخبر أمته بما سيقع فيها من التفرق والشيع، وركوب سنن أهل الكتاب في الأحداث والبدع، وبغير ذلك من أخبار الفتن، الخاصة بهم والمشاركة بينهم وبين الأمم، إلا لأجل أن يكونوا على بصيرة في مقاومة ضررها، واتقاء تفاقم شرها، لا لأجل أن يتعمدوا إثارة تلك الفتن والاصطلاء بناورها، والاقتراف لأوزارها، فمثله ﷺ في ذلك كمثله الطيب الذي يخبر المسافرين إلى أرض مجهولة لهم بما فيها من الأمراض لأجل أن يبذلوا جهودهم في اتقاء وقوعها بهم، ثم في مداواة من يصاب بها منهم، لا لأجل أن يجعلوا أنفسهم عرضة لها بإتيان أسبابها، وتوطين النفس على الهلاك بترك التداوي منها، وقد كان أهل الصدر الأول يفهمون ذلك من النصوص كما صرحت به عائشة في حديث لعن أهل الكتاب لاتخاذ قبور أنبيائهم مساجد فإنها علته بقولها: يحذر ما صنعوا. وقد صرحت النصوص بالنهي عن التفرق والاختلاف، الذي تدهور في تيهوره أهل الكتاب، حتى لا نقع فيه على غرارة وجهالة فيكون شره مستطيراً، ولا نهتدي إلى تخفيفه سبيلاً، ﴿هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون؟ إنما يتذكر أولو الألباب﴾ [الزمر: ٩] ولو أن علماء الصحابة أو التابعين كتبوا في التفسير وشرح الحديث لبينوا لنا ذلك.

ولم يقصر المصنفون من المتقدمين والمتأخرين في شيء من علم الكتاب والسنة كما قصرُوا في بيان ما هدى إليه القرآن والحديث من سنن الله تعالى في الأمم والجمع بين النصوص في ذلك والحث على الاعتبار بها، ولو عنوا بذلك بعض عنايتهم بفروع الأحكام، وقواعد الكلام، لأفادوا الأمة ما يحفظ به دينها ودنياها، وهو ما لا يغني عنه التوسع في دقائق مسائل النجاسة والطهارة، والسلم والإجارة، فإن العلم بسنن الله تعالى في عباده، لا يعلوه إلا العلم بالله تعالى وصفاته وأفعاله، بل هو منه أو من طرقه ووسائله.

وقد فطن لهذا بعض حكماء العلماء فقال أبو حامد الغزالي في بيان القدر المحمود من العلوم المحمودة من كتاب العلم في الإحياء: وأما القسم المحمود إلى

(١) أولها ما نشرناه في العدد الثاني من سنة المنار الأولى في مقالة عنوانها (القول الفصل - محاوره في سعادة الأمة) وقد صدر ذلك العدد في ٢٩ شوال سنة ١٣١٥. (المؤلف).



أقصى غايات الاستقصاء فهو العلم بالله تعالى وبصفاته وأفعاله، وسنته في خلقه، وحكمته في ترتيب الآخرة على الدنيا، فإن هذا علم مطلوب لذاته. ثم فضل أهل هذا العلم على جميع العلماء كالمتكلمين والفقهاء، وأيده في ذلك العز بن عبد السلام إذ استفتى فيه فأفتى بصحته. وبين الغزالي في غير هذا الفصل من فصول الباب الثاني من أبواب العلم أن هذا العلم هو الذي امتاز به عظماء الصحابة رضي الله عنهم وأنه هو العلم الذي عناه عبد الله بن مسعود لما مات عمر بن الخطاب رضي الله عنه بقوله مات تسعة أعشار العلم (ورواه أبو خيثمة في كتاب العلم بلفظ: إني لأحسب عمر قد ذهب بتسعة أعشار العلم).

أقول: أما العلم بالله تعالى وبصفاته وأفعاله فهو معراج الكمال الإنساني، وأما العلم بسنته تعالى في خلقه فهو وسيلة ومقصد، أعني أنه أعظم الوسائل لكمال العلم الذي قبله ومن أقرب الطرق إليه، وأقوى الآيات الدالة عليه، وأنه أعظم العلوم التي يرتقي بها البشر في الحياة الاجتماعية المدنية فيكونون بها أعزاء أقوياء سعداء، وإنما يرجى بلوغ كمال الاستفادة منه إذا نظر فيه إلى الوجه الرباني والوجه الإنساني جميعاً، وهو ما كان عمر ينظر فيه بنور الله في فطرته وهداية كتابه، وأما أبو حامد فقد لاحظ الوجه الرباني فقط. وإن في سياسة عمر وفي كلامه لدلائل كثيرة على ما ذكرنا من بصيرته في هذا العلم. فنسأل الله تعالى أن يجعلنا من أهله وأن يجعله وسيلة لنا لتكميل أنفسنا، وإصلاح ما فسد من أمر أمتنا، آمين.

إذا تدبرت هذا أيها القارئ فاعلم أن الاستدلال بما ورد من الأخبار والآثار في تفسير هذه الآية لا يدل هو ولا غيره من أحاديث الفتن والساعة على أن الأمة الإسلامية قد قضت عليها بدوام ما هي عليه الآن من الضعف والجهل ولوازمهما كما يزعم الجاهلون بسنن الله، الياثسون من روح الله، بل توجد نصوص أخرى تدل على أن لجوادها نهضة من هذه الكبوة، وأن لسهمها قرطسة بعد هذه النبوة، كآية الناطقة باستخلافهم في الأرض، فإن عمومها لم يتم بعد، وكخبر «لا تقوم الساعة حتى تعود أرض العرب مروجاً وأنهاراً وحتى يسير الراكب بين العراق ومكة لا يخاف إلا ضلال الطريق»<sup>(١)</sup> رواه أحمد والشاطر الأول منه لم يتحقق بعد، ويؤيده ويوضح معناه ما صحح عند مسلم من أن مساحة المدينة سوف تبلغ الموضع الذي يقال له إهاب<sup>(٢)</sup>، أي أن مساحتها ستكون عدة أميال، فكونوا يا قوم من المبشرين لا من المنفرين، ﴿ولتعلمن نبأه بعد حين﴾ [ص: ٨٨].

﴿وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ﴾ الخطاب للرسول ﷺ أي وكذب جمهور قومك - وهم

(١) أخرجه مسلم في الزكاة حديث ٦٠، وأحمد في المسند ٣٧٠/٢، ٤١٧.

(٢) أخرجه مسلم في الفتن حديث ٤٣، ولفظه: «تبلغ المساكن إهاب أو يهاب».



قريش - بالعذاب أو بالقرآن، على ما صرفنا فيه من الآيات الجاذبة إلى فقه الإيمان، يجعلها حججاً يشبها الحس والعقل والوجدان، في أعلى أساليب البلاغة وحسن البيان، والحال أنه هو الحق الثابت في نفسه، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وما سبب ذلك إلا الكبر والعناد، والجمود على تقليد الآباء والأجداد.

﴿قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾ أي قل لهم أيها الرسول إنني لست بوكيل مسيطر عليكم، وإنما أنا رسول لكم، فالوكيل هو الذي توكل إليه الأمور، وفي الوكالة. معنى السيطرة والتصرف، فمن جعله السلطان أو المالك وكيلاً له على بلاده أو مزارعه يكون مأذوناً بالتصرف عنه فيها والسيطرة على أهلها. والرسول مبلغ عن الله تعالى يذكر الناس ويعلمهم، ويبشرهم وينذرهم، ويقيم دين الله فيهم، هذه وظيفته. وليس وكيلاً عن ربه ومرسله، ولا يعطي القدرة على التصرف في عبادته، حتى يجبرهم على الإيمان إجباراً، ويكرههم عليه إكراهاً ﴿لا إكراه في الدين﴾ [البقرة: ٢٥٦] ﴿فذكر إنما أنت مذكر، لست عليهم بمسيطر﴾ [الغاشية: ٢١، ٢٢] ﴿نحن أعلم بما يقولون وما أنت عليهم بجبار، فذكر بالقرآن من يخاف وعيد﴾ [ق: ٤٥] ﴿ليس عليك هدام ولكن الله يهدي من يشاء﴾ [البقرة: ٢٧٢] وراجع تفسير (٦: ٥٠ ج ٧ تفسير) وقيل الوكيل الحفيظ المجازي.

وروي عن ابن عباس رضي الله عنه أن هذه الآية نسخت بآية القتال وتمسك بهذه الرواية كثير من المفسرين المغرمين بتكثير الآيات المنسوخة قال الفخر الرازي: وهو بعيد، وهو في قوله المصيب، فإن الإذن القتال للدفاع عن الحق والحقيقة، وحماية الدعوة والبيضة، لم يخرج الرسول عن كونه رسولاً، أي عبداً لله مبلغاً عنه لا شريكاً له ولا وكيلاً، وما أرى الرواية تصح عن ابن عباس، ولو صحت لكان الوجه في مراده منها أن آية القتال أزال ما كان من لوازم هذه الآية وأمثالها من إرشاد الرسول ﷺ إلى السكوت للمشركين على ما كان من تكذيبهم لما جاء به، ذلك التكذيب القولي العملي الذي أبرزوه بالصد عنه، ومنعه من تبليغ دعوة ربه، وإيذائه وإيذاء من آمن به، فإن الصحابة كانوا يريدون من النسخ معنى أعم من المعنى الذي قرره علماء الأصول وهو الذي يجري عليه المفسرون. ومن هنا قال الزجاج في تفسير العبارة: أي إنني لم أؤمر بحربكم ومنعكم عن التكذيب اهـ وبناء على هذا قال كثيرون بنسخ الآيات الكثيرة التي أمر بها النبي ﷺ بالصبر والعفو وحسن المعاملة وهي الفضائل التي كان ﷺ متحلياً بها طول عمره، مع وضعه كل شيء في موضعه.

ووضع الندى في موضع السيف في العلى مضر كوضع السيف في موضع الندى

﴿لِكُلِّ نَبْرٍ مُّسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ هذا تمام ما أمر الله تعالى رسوله أن يقوله لقومه المكذبين، والنبا الخبر كما قيل أو الخبر الذي له شأن يهتم به، وقال الراغب خبر ذو



فائدة عظيمة يحصل به علم أو غلبة ظن ولا يقال للخبر نبأ حتى يتضمن هذه الأشياء الثلاثة اهـ. ويراد به المعنى المصدرى أو مدلوله الذي يقع مصدقاً له. والمستقر مصدر ميمي بمعنى الاستقرار وهو الثبات الذي لا تحوّل فيه واسم زمان ومكان له، وإرادة الزمان هنا أظهر ويستلزم غيره معه.

والمعنى لكل شيء ينبأ عنه مستقر تظهر فيه حقيقته ويتميز حقه من باطله، فلا يبقى مجال للاختلاف فيه، وسوف تعلمون مستقر ما أنبأ به القرآن الذي كذبتكم به من وعد ووعد - أو لكل نبأ من أنباء القرآن الحق الذي كذبوا به زمان يحصل فيه مضمونه فيكون قاراً ثابتاً فيه. ومن هذه الأنباء ما وعد الله الرسول من نصره عليهم وما أوعدهم من الخزي والعذاب في الدنيا والآخرة ﴿كذب الذين من قبلهم فأتاهم العذاب من حيث لا يشعرون﴾ فأذاقهم الله الخزي في الحياة الدنيا ولعذاب الآخرة أكبر لو كانوا يعلمون ﴿[الزمر: ٢٥، ٢٦] ﴿قل يا قوم اعملوا علم مكانتكم إني عامل فسوف تعلمون من يأتيه عذاب يخزيه﴾ [هود: ٩٣] ﴿ويحل عليه عذاب مقيم﴾ [هود: ٣٩] ﴿إنا أنزلنا عليك الكتاب للناس بالحق فمن اهتدى فلنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها وما أنت عليهم بوكيل﴾ [الزمر: ٤١] وسوف تعلمون ذلك عند وقوعه. وحسبك هذه الشواهد فهي مطابقة لما هنا أتم المطابقة، وإذا جعل المستقر بمعنى الاستقرار كان معناه لكل نبأ من أنباء القرآن استقرار أي وقوع ثابت لا بد منه.

ومن أنباء القرآن ما هو خاص بأولئك القوم ومنه ما هو في غيرهم، ومنه ما هو نبأ عن أهل ذلك العصر ومنه ما هو نبأ عن بعدهم. ومنه ما هو عام يشمل أموراً تأتي في أزمنة مختلفة فيحصل في كل زمن منها ما يثبت لمن فقهه حقية القرآن ﴿قل أرأيتم إن كان من عند الله ثم كفرتم به من أضل ممن هو في شقاق بعيد﴾ سريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق، أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ﴿[فصلت: ٥٢، ٥٣] وإذا أردت أن تزداد فهماً بوجوه الاتصال والتناسب بين الآيات في هذا السياق، فارجع إلى ما ذكرناه من الكلام في مسألة استعجالهم العذاب، وأجله الذي لا يتعداه، والحمد لله.

﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِنَّمَا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿٦٨﴾ وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَنْتَقُونَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَلَئِنْ ذُكِّرْتُمْ لَعَلَّكُمْ يَنْتَقُونَ ﴿٦٩﴾ وَذَرِ الَّذِينَ أَخَذُوا مِنْ بَيْنِهِمْ لَعِباً وَلَهُمْ وَعَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَذَكَّرَ بِهِمْ أَنْ يُنْسَلُ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِنْ تَعَدَّلَ كُلُّ عَدْلٍ لَّا يُؤْخَذُ مِنْهَا أُولَئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ ﴿٧٠﴾﴾

أنذر الله تعالى في الآيات السابقة هذه الأمة - أمة الدعوة - مثل العذاب الذي



بعثه على مكذبي الرسل من الأولين وعلى المتفرقين المختلفين في دينهم من أهل الكتاب، وجعل ذلك مع ما قبله من حجج القرآن وآياته المثبتة لكونه من عند الله، لا من عند رسوله الأمي الذي لم يكن يعلم شيئاً من أخبار الأمم ولا من سنن الله في مكذبي الرسل ومتبعيهم، تلك الآيات التي يرجى لمن تدبرها فقه الأمور وإدراك حقائق العلم. وذكر بعد هذا الإنذار والبيان تكذيب قريش بالقرآن، وكون الرسول مبلغاً لا خالقاً للإيمان، وإحالتهم في ظهور صدق أنبائه على الزمان. ثم بين في هذه الآيات كيف يعامل الذين يخوضون في آيات الله بالباطل من هذه الأمة - أعني أمة الدعوة والذين اتخذوا دينهم هزواً ولعباً من كفارها الذين لم يجيبوا دعوتها، بما يعلم منه حكم من يدخل في عموم ذلك ممن أجابوهما، على نحو ما تقدم في الآيات التي قبلها، فقال:

﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾ روي عن أبي مالك وسعيد بن جبير وابن جريج وقتادة ومقاتل والسدي ومجاهد في إحدى الروايتين عنه أن هذه الآية في المشركين المكذبين الذين كانوا يستهزئون بالقرآن والنبى ﷺ وروي عن ابن عباس وأبي جعفر ومحمد بن علي ومحمد بن سيرين أنها في أهل الأهواء من المسلمين. وهذا الخلاف مبني على ما تقدم فيما قبلها من كونه يشمل المشركين وغيرهم. فمن قال إن هذه في المشركين فقط فإنما رجح ذلك بمعونة السياق والوقت الذي نزلت فيه الآيات بل السورة كلها في أوائل البعثة، ومن قال إنها في أهل الأهواء فإنما رجح ذلك بما ورد من الأحاديث المرفوعة في كون الإنذار بالعذاب موجهاً إلى هذه الأمة بجملتها - من أجاب دعوتها ومن لم يجب - وكون تفرقها شيعاً يذوق بعضهم بأس بعض أمراً مقتضياً مضت به سنة الله تعالى فلا مرد له، والخطاب على الأول للنبي ﷺ ويشاركه في حكمه كل من بلغه، وعلى الثاني لكل من يقرأ الآية ويسمعها. والرواية الثانية عن مجاهد أنها في أهل الكتاب وهو بعيد إذ لا وجه لتخصيصهم لا من السياق - والسورة مكية - ولا من الأخبار المرفوعة في معناها، ولكن الخائضين منهم يدخلون في عمومها.

وأصل الخوض وحقيقته الدخول في الماء والمرور فيه مشياً أو سباحة وجدح السويق أي لثّ الدقيق باللبن، ويستعار لمرور الإبل في السراب، ووميض البرق في السحاب، وللانديفاع في الحديث والاسترسال فيه، وللدخول في الباطل مع أهله، وبهذين المعنيين استعمل في القرآن، وفسر الخوض هنا على القول الأول بالكفر بالآيات والاستهزاء بها. قال ابن جريج كان المشركون يجلسون إلى النبي ﷺ يحبون أن يسمعوا منه فإذا سمعوا استهزؤوا فنزلت ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ قال فجعل إذا استهزؤوا قام فحذروا وقالوا لا تستهزؤوا فيقوم الخ



وقال السدي: كان المشركون إذا جالسوا المؤمنين وقعوا في النبي ﷺ والقرآن فسبوه واستهزؤوا به فأمرهم الله بأن لا يقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره. وقال مقاتل كان المشركون بمكة إذا سمعوا القرآن من أصحاب النبي ﷺ خاضوا واستهزؤوا فقال المسلمون لا يصلح لنا مجالستهم نخاف أن نخرج حين نسمع قولهم ونجالسهم فلا نعيب عليهم، فأنزل الله في ذلك (وإذا رأيت) أي أنزل في أثناء هذه السورة، وهذا مراد ابن جريج أيضاً. وقولهم «نخرج» معناه نقع في الحرج والإثم.

وفسر الخوض في الآيات على القول الآخر لمفسري السلف بالمرء والجدل والخصومة فيها أتباعاً للأهواء، وانتصاراً للمذاهب والأحزاب، أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم عن ابن عباس في قوله ﴿وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا﴾ ونحو هذا في القرآن قال: أمر الله المؤمنين بالجماعة، ونهاهم عن الاختلاف والفرقة. وأخبرهم إنما هلك من كان قبلهم بالمرء والخصومات في دين الله. وروى عبد بن حميد وابن جرير وأبو نعيم في الحلية عن أبي جعفر قال: لا تجالسوا أهل الأهواء فإنهم الذين يخوضون في آيات الله.

والصواب من القول في الآية أنها عامة وأن المخاطب بها أولاً بالذات سيدنا الرسول ﷺ وكل من كان معه من المؤمنين، فكل ما ورد عن السلف في تفسيرها صحيح. والمعنى العام الجامع المخاطب به كل مؤمن في كل زمن: ﴿وإذا رأيت﴾ أيها المؤمن ﴿الذين يخوضون في آياتنا﴾ المنزلة، من الكفار المكذبين، أو من أهل الأهواء المفرقين، فأعرض عنهم أي انصرف عنهم وأرهم عرض ظهرك، بدلاً من القعود معهم أو الإقبال عليهم بوجهك، «حتى يخوضوا في حديث غيره» أي غير ذلك الحديث الذي موضوعه الكفر بآيات الله والاستهزاء بها من قبل الكفار، أو تأويلها بالباطل من قبل أهل الأهواء، لتأييد ما استحدثوا من المذاهب والآراء، وتفنيده أقوال خصوصهم بالجدل والمرء، فإذا خاضوا في غيره فلا بأس بالقعود معهم. وقيل إن الضمير في «غيره» للقرآن لأنه هو المراد بالآيات فأعيد الضمير عليها بحسب المعنى.

وسبب هذا النهي أن الإقبال على الخائضين والقعود معهم أقل ما فيه أنه إقرار لهم على خوضهم وإغراء بالتمادي فيه، وأكبره أنه رضاه به ومشاركة فيه، والمشاركة في الكفر والاستهزاء كفر ظاهر، لا يقترفه باختياره إلا منافق مرءٍ أو كافر مجاهر، وفي التأويل لنصر المذاهب أو الآراء، مزلفة في البدع واتباع الأهواء، وفتنته أشد من فتنة الأول، فإن أكثر الذين يخوضون في الجدل والمرء من أهل البدع وغيرهم تغشهم أنفسهم بأنهم ينصرون الحق ويخدمون الشرع، ويؤيدون الأئمة المهتدين، ويخذلون المبتدعين المضلين، ولذلك حذر السلف الصالحون من مجالسة أهل الأهواء، أشد مما حذروا من مجالسة الكفار، إذ لا يخشى على المؤمن من فتنة الكافر ما يخشى



عليه من فتنة المبتدع، لأنه يحذر من الأول على ضعف شبهته، ما لا يحذر من الثاني وهو يجينه من مأمته، ولا يعقل أن يقعد المؤمن باختياره مع الكفار في حال استهزائهم بآيات الله وتكذيبهم بها وطعنهم فيها، كما يقعد مختاراً مع المجادلين فيها المتأولين لها، وإنما يتصور قعود المؤمن مع الكافر المستهزئ في حال الإكراه وما يقرب منها، كشدة الضعف، ولا سيما إذا كان في دار الحرب، ولم تكن مكة دار إسلام عند نزول هذه الآيات.

ويدخل في أهل الأهواء المقلدون الجامدون الذين يحاولون تطبيق آيات الله وسنن رسوله على آراء مقلديهم بالتكلف، أو يردونها ويحرمون العمل بها بدعوى احتمال النسخ أو وجود معارض آخر، وقد نقلنا كلاماً في هذا المعنى عن فتح البيان في تفسير آية سورة النساء التي بمعنى هذه الآية وهي قوله تعالى: ﴿وقد نزل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره إنكم إذا مثلهم، إن الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعاً﴾ [النساء: ٣٩].

ومن الناس من يحرف آيات الله عن مواضعها بهواه لأجل أن يكفر بها مسلماً، أو يضلل بها مهتدياً، بغياً عليه وحسداً له، كما فعل بعض أدعياء العلم بمصر في هاتين الآيتين وفيما ورد في النهي عن تولي أعداء الله وأعداء المؤمنين من الكفار بنحو إعانتهم على المسلمين في الحرب كقوله تعالى في أول سورة الممتحنة - ﴿لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء﴾ [الممتحنة: ١] - زعم المحرف أن هذه الآيات تنطبق على من حضر من المسلمين نادياً للنصارى ابنوا فيه طيباً منهم لم يكفروا فيه بآيات الله ولم يستهزؤوا بها ولم تكن من موضوع حديثهم، وليسوا محاربين للمسلمين. ومثل هذا التحريف أولى بالدخول في عموم آيتي الأنعام والنساء من تأويل أصحاب المذاهب والشيع الذي نقلنا عن بعض المفسرين إدخاله فيه أو تفسيره به، وأما تحريف آية الممتحنة وما في معناها من سورة المائدة فيرده تقييد النهي - وهو في ولاية المحاربين - بإخراج الرسول والمؤمنين من وطنهم لأجل إيمانهم ثم تأييد هذا التقييد بما ينفي عموم النهي وذلك صريح قوله تعالى في سورة الممتحنة بعده ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم﴾ - إلى قوله - ﴿الظالمون﴾ [الممتحنة: ٨، ٩].

وقد بينا في تفسير آية النساء من الجزء الخامس أن المنافقين كانوا يقعدون في المدينة مع الكفار الذين يخوضون في آيات الله بما ذكر كما فعل بعض ضعفاء المؤمنين في مكة، فأنزل الله فيهم هذه الآية، كما أنزل آية الأنعام في أولئك الضعفاء، على ما ورد في بعض الروايات، ولذلك كان التشديد في آية النساء أعظم منه في آية



الأنعام، إذ كان لضعفاء المؤمنين في أول الإسلام بعض العذر، وليس لمنافقي المدينة عذر إلا إخفاء الكفر، على أن آية الأنعام أول ما نزل في هذا النهي فعمل بها المؤمنون وانتهوا عما قيل أنه كان قد وقع منهم، فما عذر المنافقين في القعود مع المستهزئين بعد النهي وهم يتلون أو يتلى عليهم؟ لهذا شدد الله في آية النساء وقال في الذين يقعدون معهم «إنكم إذا مثلهم» وأما أولئك فعذرهم بنسيان النهي في قوله: ﴿وَمَا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِىَ مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ أي وإن فرض أن أنساك الشيطان النهي مرة ما وقعدت معهم في تلك الحال ثم ذكرته فلا تقعد بعد التذكر مع القوم الظالمين لأنفسهم بتكذيب آيات ربهم والاستهزاء بها، بدلاً من الإحسان إليها بالإيمان والاهتداء بها، وقرأ ابن عامر (ينسينك) بتشديد السين وهو يفيد أن النسيان عذر وإن تكرر لأن في التنسية معنى التكرار.

وهل الخطاب في هذه الآية للرسول والمراد غيره كما قيل في آيات كثيرة غيرها على حد المثل: إياك أعني واسمعي يا جارة! وهو كثير في كلام العرب؟ أم للرسول بالذات ولغيره بالتبع كما هو الشأن في غير الأحكام الخاصة به ﷺ أم لكل من بلغه كما قيل في آيات أخرى؟ أقول ظاهر: ما نقلناه عن السدي ومقاتل اختيار الأول منها.

وقد استشكل إنساء الشيطان له ﷺ على القول بأن الخطاب في الآية له. وقد ثبت في نص القرآن أن الشيطان ليس له سلطان على عباد الله المخلصين، وخاتم النبيين والمرسلين ﷺ أخلصهم وأفضلهم وأكملهم، بل ورد في سورة النحل: ﴿إنه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون﴾ إنما سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به مشركون﴾ [النحل: ٩٩، ١٠٠] ولكن إنساء الشيطان بعض الأمور للإنسان، ليس من قبيل التصرف والسلطان، وإلا لم يقع إلا لأوليائه المشركين. وقد قال تعالى حكاية عن فتى موسى حين نسي الحوت ﴿وما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره﴾ [الكهف: ٦٣] وإنما كان فتاه - أي خادمه لا عبده - يوشع بن نون كما في البخاري والمشهور أنه نبي. وروي عن مجاهد في تفسير ﴿فأنساه الشيطان ذكر ربه﴾ [يوسف: ٤٢] الآية - أن يوسف (عليه السلام) أنساه الشيطان ذكر ربه وأمره بذكر الملك وابتغاء الفرج من عنده ﴿فلبث في السجن بضع سنين﴾ [يوسف: ٤٢] عقوبة له. بل ذكر أهل التفسير المأثور حديثاً مرفوعاً في ذلك روه مرسلأ وموصولاً وهو «لو لم يقل يوسف عليه السلام الكلمة التي قال ما لبث في السجن طول ما لبث حيث يبتغي الفرج من عند غير الله تعالى» هذه رواية ابن عباس رفعها أخرجها عنه ابن أبي الدنيا في كتاب العقوبات وابن جرير والطبراني وابن مردويه.

فثبت بهذا أن نسيان الشيء الحسن الذي يسند إلى الشيطان لكونه ضاراً أو مفوتاً لبعض المنافع أو لكونه حصل بوسوسته لو بإشغالها القلب ببعض المباحات لا يصح



أن يعد من سلطان الشيطان على الناسي واستحواذه عليه بالإغواء والإضلال الذي نفاه الله عن عباده المخلصين، ولهذا قال بعض كبار مفسري السلف بأن الخطاب في الآية للنبي ﷺ مع العلم بأن الله تعالى فضله على سائر عباده المخلصين المعصومين بإعانتة على شيطانه حتى أسلم فلا يأمر إلا بخير كما ورد في الحديث الصحيح. وقد ينسى الإنسان خيراً باشتغال فكره بخير آخر. قال مجاهد: نهى محمد ﷺ أن يقعد معهم إلا أن ينسى فإذا ذكر فليفهم الخ رواه عنه ابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم.

وأما وقوع النسيان من الأنبياء بغير وسوسة من الشيطان فلا وجه للخلاف في جوازه، قال تعالى لخاتم رسله: ﴿واذكر ربك إذا نسيت﴾ [الكهف: ٢٣] بل ثبت في هذه السورة (الكهف) وقوعه من موسى عليه السلام ﴿قال لا تؤاخذني بما نسيت﴾ [الكهف: ٧١] وإنما يقوم الدليل على عصمتهم من نسيان شيء مما أمرهم الله تعالى بتبليغه وهذا محل إجماع، ومثله النسيان الذي يترتب عليه إخلال بالدين كإضاعة فريضة أو تحريم حلال أو تحليل حرام، وقد جزم الأستاذ الإمام في تفسير ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها﴾ [البقرة: ١٠٦] بطلان ما ذكره السيوطي في أسباب النزول من رواية ابن أبي حاتم عن ابن عباس: كان ربما نزل على النبي ﷺ الوحي بالليل ونسيه بالنهار فأنزل الله: ﴿ما ننسخ الآية﴾ لأن ذلك مخالف للقاعدة القطعية المجمع عليها. وقد ورد في الصحيح إسناد النسيان إلى النبي ﷺ كقوله في حديث ليلة القدر «فنسيت» وهو في صحيح مسلم وفي رواية «فأنسيتها» وثبت في الصحيحين والسنن سهو النبي ﷺ في الصلاة وقوله في بعض الروايات عندهم (ما عدا الترمذي) «إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون فإذا نسيت فذكروني»<sup>(١)</sup> الخ وهو في باب التوجه نحو القبلة من البخاري عن ابن مسعود.

قال الحافظ في شرحه له من الفتح: وفيه دليل على وقوع السهو من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في الأفعال. قال ابن دقيق العيد وهو قول عامة العلماء والنظار؟ وشذت طائفة فقالت لا يجوز على النبي السهو، وهذا الحديث يرد عليهم اهـ وقال النووي في شرحه للحديث في صحيح مسلم ما نصه «فيه دليل على جواز النسيان ﷺ في أحكام الشرع وهو مذهب جمهور العلماء وهو ظاهر القرآن والحديث. واتفقوا على أنه ﷺ لا يقر عليه بل يعلمه الله تعالى به. ثم قال الأكثرون شرطه تنبهه ﷺ على الفور متصلاً بالحادثة ولا يقع فيه تأخير، وجوزت طائفة تأخيره مدة حياته

(١) أخرجه البخاري في الصلاة باب ٣١، ومسلم في المساجد حديث ٨٩، وأبو داود في الصلاة باب ١٩٠، والنسائي في السهو باب ٢٥، وابن ماجه في الإقامة باب ١٣٣.



ﷺ واختاره إمام الحرمين، ومنعت طائفة من العلماء السهو عليه ﷺ في الأفعال البلاغية والعبادات كما أجمعوا على منعه واستحالته عليه ﷺ في الأقوال البلاغية وأجابوا عن الظواهر الواردة في ذلك، وإليه مال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، والصحيح الأول فإن السهو لا يناقض النبوة، وإذا لم يقر عليه لم تحصل منه مفسدة بل تحصل فيه فائدة وهو بيان أحكام الناسي وتقرير الأحكام.

قال القاضي واختلفوا في جواز السهو عليه ﷺ في الأمور التي لا تتعلق بالبلاغ وبيان أحكام الشرع من أفعاله وعاداته وإذكار قلبه فجوزه الجمهور، وأما السهو في الأقوال البلاغية فأجمعوا على منعه كما أجمعوا على امتناع تعمده، وأما السهو في الأقوال الدنيوية وفيما ليس سبيله البلاغ من الكلام الذي لا يتعلق بالأحكام ولا أخبار القيامة وما يتعلق بها ولا يضاف إلى وحي فجوزه قوم إذ لا مفسدة فيه.

«قال القاضي رحمه الله تعالى: والحق الذي لا شك فيه ترجيح قول من منع ذلك على الأنبياء في كل خبر من الأخبار كما لا يجوز عليهم خلف في خبر لا عمداً ولا سهواً لا في صحة ولا مرض ولا رضا ولا غضب، وحسبك في ذلك أن سيرة نبياً ﷺ وكلامه مجموعة معتنى بها على مر الزمان يتداولها الموافق والمخالف والمؤمن والمرتاب فلم يأت في شيء منها استدراك غلط في قول ولا اعتراف بوهم في كلمة ولو كان لنقل كما نقل سهوه في الصلاة ونومه واستدراكه رأيه في تلقيح النخل وفي نزوله بأدنى مياه بدر وقوله ﷺ «والله لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيراً منها إلا فعلت الذي هو خير وكفرت عن يميني»<sup>(١)</sup> وغير ذلك. وأما جواز السهو في الاعتقادات في أمور الدنيا فغير ممتنع والله أعلم اهـ\*».

(١) روي الحديث بلفظ: «إلا كفرت عن يميني وأتيت الذي هو خير»، أخرجه بهذا اللفظ، البخاري في الأيمان باب ١، والكفارات باب ٩، ومسلم في الأيمان حديث ٧، وأبو داود في الأيمان باب ١٤، والنسائي في الأيمان باب ١٥، وابن ماجه في الكفارات باب ٧، وأحمد في المسند ٣٩٨/٤.

(\* نقل الألويسي عبارة النووي هذه في روح المعاني ولم يعزها إليه بل بدأ الكلام بقوله في المسألة: وتفصيل الكلام في ذلك على ما في معتبرات كتبنا أن مذهب جمهور العلماء جواز النسيان عليه «ص» الخ ولكنه عندما بلغ قوله «والصحيح الأول» قال «وصحح النووي الأول» ثم ذكر بقية العبارة كأنها من كلامه الذي فصله مستمداً له من معتبرات الكتب ولم يتصرف فيها إلا تصرفاً يسيراً كقوله «وذكر القاضي أنهم اختلفوا» بدل قول النووي «قال القاضي اختلفوا» وقوله «وغير ذلك» يدل حديث كفارة اليمين. ولما انتهى إلى قوله «فغير ممتنع» وصله بقوله هو: وسيأتي إن شاء الله تعالى تنمة الكلام على هذا المبحث الخ وإني أنتقد مثل هذا النقل من مثل هذا العالم الجليل - وهو في الكتب كثير - وأذكر من إخلاله بالفائدة إن من لم يعرف مأخذ الألويسي لا يعرف القاضي الذي ينقل عنه أي القضاة هو فإن هذا اللقب يطلقه بعضهم على غير من يطلقه عليهم الآخرون ويطلقه حتى المؤلف الواحد في بعض الكتب على غير من يطلقه عليه في بعض آخر، والمراد به شرح النووي لمسلم القاضي عياض. (المؤلف).



أما حديث تلقيح النخل الذي أشار إليه القاضي (عياض) فهو ما رواه مسلم في صحيحه عن موسى بن طلحة عن أبيه قال مررت مع رسول الله ﷺ يقوم على رؤوس النخل فقال: «ما يصنع هؤلاء؟» قلت يلقحونه يجعلون الذكر في الأنثى فتلقح فقال رسول الله ﷺ «ما أظن ذلك يغني شيئاً» قال فأخبروا بذلك فتركوه، فأخبر رسول الله ﷺ بذلك فقال: «إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه فإنني إنما ظننت ظناً فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به فإنني لن أكذب على الله عز وجل»<sup>(١)</sup> ورواه من حديث رافع بن خديج قال: قدم النبي ﷺ المدينة وهم يأبرون النخل - يقول يلقحون النخل - فقال: «ما تصنعون؟» قالوا كنا نصنعه، قال: «لعلكم لو لم تفعلوا كان خيراً» فتركوه فنفضت<sup>(٢)</sup> - أو قال فنقصت - قال فذكروا ذلك له فقال: «إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر»<sup>(٣)</sup> قال عكرمة أو نحو هذا قال المعقري<sup>(٤)</sup> «نفضت» ولم يشك. ورواه أيضاً عن عائشة وأنس معاً بلفظ «مر يقوم يلقحون فقال: «لو لم تفعلوا يصلح» قال فخرج شيصاً، فمر بهم فقال: «ما لنخلكم؟» قالوا قلت كذا وكذا. قال: «أنتم أعلم بأمر دنياكم»<sup>(٥)</sup> والشيص البسر الرديء إذا يبس صار حشفاً. واختلاف الألفاظ يدل على أنها رويت بالمعنى.

قال النووي في شرح الحديث: قال العلماء ولم يكن هذا القول خبر وإنما كان ظناً كما بينه في هذه الروايات، قالوا ورأيه ﷺ في أمور المعاش وظنه كغيره فلا يمتنع وقوع مثل هذا، ولا نقص في ذلك وسببه تعلق همهم بالآخرة ومعارفها والله أعلم اهـ.

وأما مسألة ماء بدر فهي ما رواه أهل السير عن النبي ﷺ أنه لما خرج للقاء المشركين في غزوة بدر نزل عند أدنى ماء من بدر أي أقربيه، فقال له الحباب بن المنذر: يا رسول الله أرأيت هذا المنزل أنزله الله تعالى ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: «بل هو الرأي والحرب والمكيدة» قال يا رسول الله إن هذا ليس بمنزل فانهض بالناس حتى تأتي أدنى ماء من القوم (أي قريش) فإنني أعرف غزارة مائه كثرته بحيث لا ينزح فنزله ثم نغور ما عداه من القلب (جمع

(١) أخرجه مسلم في الفضائل حديث ١٣٩، وأحمد في المسند ١/١٦٢.

(٢) نفضت النخل: أي أسقطت.

(٣) أخرجه مسلم في الفضائل حديث ١٤٠.

(٤) هو أحمد بن جعفر المعقري (بفتح الميم وسكون العين وكسر القاف، نسبة إلى معقر وهي ناحية من اليمن)، من شيوخ مسلم.

(٥) أخرجه مسلم في الفضائل حديث ١٤١، وأحمد في المسند ٣/١٥٢.



قليب كقتيل وهو ما لم يبين من الآبار) ثم نبني عليه حوضاً فتملأه ماء فنشرب ولا يشربون. فقال رسول الله ﷺ «لقد أشرت بالرأي».

هذا وأن كثيراً من المؤلفين من المتأخرين يبالغون في تعظيم الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم وتعظيم من دونهم بالأقوال كالشعراء من غير التزام ما جاؤوا به عن الله تعالى وما ثبت في سيرتهم والقاضي عياض - أحسن الله جزاءه - كان من الميالين إلى المبالغة في التعظيم، وقياسه جميع الأنبياء على خاتمهم الذي أكمل الله به دينهم وتمم به مكارم الأخلاق وشهد له بالخلق العظيم لا يصح «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض» [البقرة: ٢٥٣] وإنما يظهر الحق في مسألة نسيان الأنبياء والرسل ﷺ بما ذكرنا من الآيات القرآنية والأخبار النبوية وما في معناها كقوله تعالى في أواخر سورة الأعراف: «وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعد بالله أنه سميع عليم \* إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون \* وإخوانهم يمدونهم في الغي ثم لا يقصرون» [الأعراف: ٢٠٠ - ٢٠٢] فظاهر السياق أن الخطاب هنا للنبي ﷺ وإن كان يأتي فيه الوجوه التي ذكرناها في أول تفسير الآية التي نحن بصدد تفسيرها. وروى ابن جرير عن أبي زيد قال لما نزلت «خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين» [الأعراف: ١٩٩] قال ﷺ «يا رب كيف والغضب» فنزل «وإما ينزغنك من الشيطان نزغ» الآية، وكحديث عائشة وابن مسعود عند مسلم «ما منكم أحد إلا وقد وكل الله به قرينه من الجن - قالوا وإياك يا رسول الله؟ قال - وإياي، إلا أن الله أعانني عليه فأسلم فلا يأمرني إلا بخير»<sup>(١)</sup>.

فمن تأمل هذه النصوص جزم بأن سلطان الشيطان على الإنسان عبارة عن تمكنه من إغوائه وإضلاله، وأن مجرد الوسوسة ليس سلطاناً، ولا سيما أدناها ومبداها المعبر عنه في آيتي الأعراف بالنزغ<sup>(٢)</sup> والمس على أن ذلك السلطان مجازي لا حقيقي، لأنه لا يقدر على إكراه إنسان على شيء ولكن سميت طاعة وسوسته سلطاناً تشبيهاً بطاعة الملوك والقواد الذين يجبرون أتباعهم على ما يأمرونهم به فيأتونه كرهاً، يدل على هذا قوله تعالى: «وقال الشيطان لما قضي الأمر: إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فأخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم» [إبراهيم: ٢٥] الآية.

وقوله: «قضي الأمر» معناه أمر الحساب في الآخرة. فمن وسوس إليه الشيطان فأمره بمنكر فلم يطعه كان محفوظاً من إغوائه ليس له سلطاناً عليه لا حقيقة ولا مجازاً

(١) أخرجه مسلم في صفات المنافقين وأحكامهم حديث ٦٩.

(٢) أصل النزغ في اللغة: الوغز وهو الطعن غير النافذ وفسر النزغ بين الناس بالإغراء.



وقد يكون له مزية على من لم يوسوس إليه ولم يزين له المعاصي إذا صح ما قالوا في تفصيل الأنبياء على الملائكة من كونهم قد ركبت فيهم الشهوات الداعية إلى المعاصي فقاوموها والتزموا الطاعة، وفي إطلاقه بحث ندعه إلى مكان آخر هرباً من التطويل، وقد ثبت أن المتقين قد يمسه طائف من الشيطان - وهو الوسوسة أو مبدأها - ولكنه إذا مسهم تذكروا فإذا هم مبصرون فلا يقعون في فخ طاعته، بل ينبههم طائفه من الغفلة فيكونون بعد مسه أشد اتقاء لما لا ينبغي واجتهاداً فيما ينبغي، والأنبياء المرسلون وغير المرسلين، هم سادات المتقين، فهم لا يغفلون عن وسوسة الشيطان، فأنى يكون له عليهم أدنى سلطان؟

وأما النسيان الذي تكون الوسوسة سببه فليس طاعة للشيطان فيكون من سلطانه المجازي على الناسي، ولكنه إذا كان نسيان واجب أدى إلى تركه حتى فات وقته، أو نسيان نهى أدى إلى فعله المنهي عنه، كان وقوعه من الأنبياء عليهم السلام مشكلاً، وليس منه نسيان يوسف لذكر ربه عند كلامه مع أحد صاحبي السجن ولا نسيان فتى موسى للحوت، ونبيينا صلوات الله وسلامه عليه وعليهم لم يقع منه نسيان أدى إلى مخالفة الأمر بالإعراض عن الذين يخوضون في آيات الله كقعوده معهم ناسياً، ولو وقع ذلك - معاذ الله - لم يكن منه معصية كمعصية آدم لأن الله رفع عنه وعن أمته الخطأ والنسيان كما تدل عليه الآية والحديث الذي يأتي قريباً ولكن هذا النسيان ينافي العزم، وهو ﷺ سيد أولي العزم، وقد قال الله تعالى في آدم عليه السلام ﴿فنسي ولم نجد له عزماً﴾ [طه: ١١٥] وقال: ﴿وعصى آدم ربه فغوى﴾ [طه: ١٢١] وما زال العلماء يعدون الجواب عن هذه المسألة أعقد المشكلات في باب القول بعصمة الرسل (ع م) مع الجزم بأن آدم لم يكن وقت الامتحان بالنهي عن الأكل من الشجرة نبياً رسولاً، ولم يكن في دار التكليف على ما عليه الجمهور، وهم لا يقولون بعصمة الأنبياء قبل البعثة من كل ذنب وإنما منعوا صدور الكبائر عنهم عمداً. قال في المواقف: وأما سهواً فجوزه الأكثرون وأما الصغائر عمداً فجوزه الجمهور إلا الجبائي وأما سهواً فهو جائز اتفاقاً إلا الصغائر الخسيسة كسرقة حبة أو لقمة اه المراد منه. ولم تكن معصية آدم إلا عن نسيان، وحكمتها أنها مظهر استعداد نوع الإنسان، ولم تكن سبباً لسوء قدوة، ولا معارضة لما قيل في برهان العصمة.

ومن الغريب أن إنجيل متى روى إن إبليس حاول فتنة (أي تجربة) سيدنا عيسى (ع م) بعدة أمور ثم قال: ٤: ٨ «ثم أخذه أيضاً إلى جبل عالٍ جداً وأراه جميع ممالك العالم ومجدها \* ٩ - وقال له أعطيك هذه جميعاً إن خررت وسجدت لي \* ١٠ - حينئذ قال له يسوع اذهب يا شيطان لأنه مكتوب: للرب إلهك تسجد وإياه تعبد» وعندنا أن الله تعالى قد أعاد عيسى وأمه من الشيطان وأنه لم يمسه حين ولد كما يمس



الولدان، وليست وسوسة الشيطان لأي إنسان وأمره إياه بالشر ونهيه عن الخير بنقيصة، وإنما النقيصة طاعته لعنه الله وقد عصم الله تعالى منها رسله وحفظ من دونهم من عباده المخلصين.

فمثل قرناء السوء من جنة الشياطين كممثل ميكروبات الأمراض من جنة الحشرات فهذه تمس كل أحد من الناس فمن كان قوي المزاج معتدل المعيشة متقياً لها بما يرشد إليه الطب من النظافة واستعمال المطهرات القاتلة لها فإنها قلما تصيبه وإذا أصابته فلا تضره، بل قد تنفعه بتعويد مزاجه على المقاومة، ومن كان ضعيف المزاج مسرفاً في المعيشة غير متق لها بمثل ما ذكر فإنها تؤذيه ويحدث له بسببها من الأمراض والأدواء ما يكون به حرضاً أو يكون من الهالكين، والنفس الزكية الفطرة، المتقية لله تعالى بهداية الكتاب والسنة، لا يكاد الشيطان يضلها، وإذا طاف بها طائف من وسوسته في حال الغفلة كان هو المذكر لها، فإذا هي مبصرة قائمة بما يجب عليها. فمثلها في عدم تأثير الوسوسة فيها أو عدم إفسادها لها كممثل البدن القوي في عدم استعداده لفتك جرائم الأمراض به، كما أن النفس الفاسدة الفطرة بالشرك أو النفاق، والمعاصي وسوء الأخلاق، تكون مستعدة لطاعة الشيطان، كاستعداد البدن الضعيف والمزاج الفاسد لتأثير ميكروبات الأمراض، ومن الأرواح والأبدان ما ليس في منتهى القوة ولا غاية الضعف، فكل منها يتأثر بقدر استعداده، وتكون عاقبته السلامة إن كان أقرب إلى الصحة، والقوة والهلاك إن كان بضد ذلك.

فعلم مما تقدم أن الآية لا تدل على أن الشيطان ينسي النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم ما ذكر، إما لأن الخطاب فيها لغيره ابتداء - وإما لأن المراد به غيره وإن وجه إليه على حد ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك﴾ [الزمر: ٦٥] وفائدة مثله مبالغة المؤمنين في الحذر من وسوسة الشيطان المؤدية إلى الوقوع في النهي، وكون الأنبياء معصومين من الشرك من المسائل القطعية التي لا نزاع فيها، فإن علمهم بالتوحيد برهاني وجداني حياتي وهو المعبر عنه بحق اليقين وعين اليقين، وقد رجح هذا الوجه بهذا المثل كما ترجمه الآية الآتية نجعلها موضوع المسألة في جماعة المتقين - وإما لأن الخطاب له على سبيل الفرض، لأجل المبالغة في الزجر، ويمكن الجمع بين هذا الوجه وما قبله، ومن المعهود في التخاطب أن ما يقال على سبيل الفرض يدخل فيه المحال، فهو لا يقتضي جواز الوقوع بل احتمال، وذلك هو الأصل في الجملة الشرطية المبدوءة بأن فقد قالوا إنها للشك، وإنما يأتي مثله في كلام الله بحسب الأسلوب العربي لبيان المراد في نفسه بصرف النظر عن القائل، وفائدته هنا بيان كون النسيان عذراً فإن لم يقع من المخاطب فقد يقع من غيره فيكون معذوراً.

وذهب الزمخشري مذهباً آخر في تنزيهه ﷺ عن هذا النسيان بإيراد احتمال آخر



في الجملة قال: ويجوز أن يراد وإن كان الشيطان ينسيك قبل النهي قبح مجالسة المستهزئين لأنها مما تنكره العقول فلا تقعد بعد الذكرى - بعد أن ذكرناك قبحها ونبهناك عليه - معهم اهـ وقد ردوا عليه هذا الوجه لأنه بناء على قاعدة المعتزلة في التحسين والتقيح العقليين، وبنائهم عليها غير متعين، ولا ينكر الأشاعرة ولا غيرهم أن عقل المؤمن يجزم بقبح القعود مع المستهزئين بآيات الله وإن لم يكن العقل مستقلاً بالتحليل والتحريم، فيمكن توجيه هذا الجواز مع رد تلك القاعدة، إلا أن يمنع منه التعبير بفعل الاستقبال وهو ما اعترض به ابن المنير، ولكن كيف يخفى مثله على هذا اللغوي النحرير؟

واستنبط العلماء من الآية أن الإنسان غير مؤاخذ بما يفعله في حال النسيان بمعنى أنه لا يعاقب عليه، وإذا أكل في رمضان ناسياً لا يبطل صيامه، لا بمعنى أن الحقوق تسقط به، ويستدل الأصوليون والفقهاء على هذه المسألة بحديث «رفع عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»<sup>(١)</sup> وقد اشتهر الحديث بهذا اللفظ في كتبهم وفيه مقال للمحدثين معروف، أنكره الإمام أحمد رواية ودراية فقال لا يصح ولا يثبت إسناده، وقال من زعم أن الخطأ والنسيان مرفوع فقد خالف كتاب الله وسنة رسوله ﷺ فإن الله أوجب في قتل النفس في الخطأ الكفارة.

وقد يجاب عن هذا بما ذكرناه آنفاً من أن رفع النسيان عبارة عن رفع الإثم لا رفع الحقوق، فمن نسي الصلاة أعادها، وحقوق العباد أولى بأن لا تسقط بنسيان ولا خطأ. وأما إسناده فقد رواه ابن ماجه في باب طلاق المكره والناسي من حديث ابن عباس مرفوعاً بلفظ «أن الله وضع عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» قال في الزوائد إسناده صحيح إن سلم من الانقطاع ولكن رجح أنه منقطع، وقال الربيع في الأحاديث المشتهرة: وقد رواه ابن ماجه وابن أبي عاصم بلفظ «إن الله وضع عن هذه الأمة ثلاثاً الخطأ والنسيان والأمر يكرهون عليه» ورواته ثقات وكذا صححه ابن حبان.

﴿وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ أي وما على الذين يتقون الله من حساب الخائضين في آياته شيء ما فلا يحاسبون على شيء من خوضهم ولا على غيره من أعمالهم التي يحاسبهم الله تعالى عليها إذا هم تجنّبوا وأعرضوا عنهم كما أمروا، وقد روي هذا المعنى عن سعيد بن جبیر قال: ما عليك أن يخوضوا في آيات الله إذا تجنّبوا وأعرضت عنهم، وقيل هو رخصة ومعناه ما عليهم من حسابهم من شيء أن قعدوا معهم، وأنه منسوخ بآية سورة النساء إذ قال فيها ﴿إنكم إذا مثلهم﴾ [النساء: ١٤٠] وروي عن مجاهد والسدي وابن جريج، وهو بعيد جداً لأنه لا يصح أن يتصل

(١) أخرجه ابن ماجه في الطلاق باب ١٦.



بالنهي ما يبطله وهو قد نزل معه كما هنا. قال الألوسي: وفي الطود الراسخ في المنسوخ والناسخ إنه لا نسخ عند أهل التحقيق في ذلك لأن قوله سبحانه: «وما على الذين» الخ خبر ولا نسخ في الأخبار فافهم اهـ وقد يقال إن الجملة إنشائية المعنى فهي حكم شرعي معناه عدم مؤاخظة أحد بذنب غيره لا خبر من الأخبار التي قالوا إنها لا تنسخ، والعمدة في رد القول بنسخها ما ذكر آنفاً فتعين تقدير الشرط الذي ذكره سعيد بن جبير، أو أن يقال في التقدير: وما على الذين يتقون الله من حساب الخائضين من شيء إذ كانوا يقعدون معهم قبل النهي كارهين لخوضهم وباطلهم، وكان يشق عليهم تجنبهم والإعراض عنهم فليس سبب النهي أنهم كانوا يحملون من أوزارهم شيئاً لو لم ينهوا عنه فإنه تعالى ما أخرج النهي إلا إلى وقته المناسب له، ولا يؤاخذهم بما كان منهم قبله، فهو كقوله تعالى بعد تحريم محرّمات النكاح ﴿إلا ما قد سلف﴾ [النساء: ٢٢].

﴿وَلَا يَكُنْ ذِكْرِي لَمَلَّئِمَةً يَنْقُوتُ﴾ أي ولكن جعل النهي موعظة وذكرى لعل هؤلاء المؤمنين بالله تعالى يتقون أيضاً كل ما لا ينبغي لهم من سماع الخوض في آيات الله بالباطل، فهذه التقوى المرجوة بالنهي هي تقوى خاصة، وتلك التقوى هي الكلية العامة. هذا هو الوجه عندنا والذكرى هنا بمعنى التذكير وفي الآية السابقة بمعنى التذكر كما تقدم. وقيل إن المعنى ما عليهم من حسابهم من شيء إن أعرضوا أو قعدوا معهم ولكن عليهم أن يذكروهم أي يعظوهم وينكروا عليهم في تلك الحال لعل يتقون الخوض ولو في حضرتهم.

ذكروا هذا المعنى للذكرى على كل من التقديرين المتضادين. قال ابن جبير: ذكروهم ذلك وأخبروهم أنه يشق عليكم فيتقون مساءتكم. وكأنه نسي أن السورة نزلت في الوقت الذي كان المشركون يضطهدون فيه المؤمنين أشد الاضطهاد ويتحرون مساءتهم ويكرهون مسرتهم. وقد يتجه جعل التذكير لهم على تقدير القعود معهم إذا صح ما ذكره الرازي وغيره عن ابن عباس قال: قال المسلمون لئن كنا كلما استهزأ المشركون بالقرآن وخاضوا فيه قمنا عنهم لما قدرنا أن نجلس في المسجد الحرام وأن نطوف بالبيت، فنزلت هذه الآية وحصلت الرخصة فيها للمؤمنين بأن يقعدوا معهم ويذكروهم ويفهموهم اهـ وهو معارض بنزول السورة دفعة واحدة إلا ما استثني وليس هذا منه، ومن البديهي أن الطواف بالبيت لا يستلزم القعود مع المستهزئين ولا الإقبال عليهم، وأما القعود بالبيت فلا ضرر في تركه إذا استلزم أن يكون مع المستهزئين. ومن الغريب أن الرازي اكتفى بهذا الوجه الضعيف في تفسير الآية ولم يذكر غيره لا نقلاً ولا من عند نفسه.

أشرنا في تفسير الآية السابقة إلى أن جعل هذه الآية في جماعة المتقين تدل على



أنهم هم المرادون فيما قبلها بخطاب الرسول ﷺ من دونه ويؤكد الرجوع إلى الخطاب في قوله: ﴿وذُرِّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا﴾ [الأنعام: ٧٠] تقدم تفسير اللعب واللهو ونكتة تقديم أحدهما على الآخر في تفسير الآية ٣٢ (ج ٧) والمعنى هنا: ودع أيها الرسول - ومثله فيه من تبعه من المؤمنين - الذين اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا مِنْ هَؤُلَاءِ الْمُشْرِكِينَ وَهُمْ الْمُقْصُودُونَ أَوْلًا وَبِالذَّاتِ، ومثلهم كل من يعمل على شاكلتهم من المؤمنين وأهل الكتاب، وغرتهم الحياة الدنيا الفانية، فأثروها على الحياة الآخرة الباقية، بل أنكرها المشركون، ولم يستعد لها الفاسقون. أما اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا ففيه وجوه: المتبادر منها أن أعمال دينهم التي يعملونها لما لم تكن مزكية للأنفس ولا مهذبة للأخلاق، ولا واقعة على الوجه الذي يرضي الرحمن، ويعد المرء للقاءه في دار الكرامة والرضوان، ولا مصلحة لشؤون الاجتماع وال عمران، كانت إما صرفاً للوقت فيما لا فائدة فيه وهو معنى اللعب، وإما شاغلة عن بعض الهوم والشؤون وهو اللهو. ويظهر في أعمال الدين الاجتماعية كالمواسم والأعياد، وقد روي القول به عن ابن عباس، قال: جعل الله لكل قوم عيداً يعظمونه ويصلون فيه ويعمرونه بذكر الله تعالى، ثم إن الناس أكثرهم من المشركين وأهل الكتاب اتَّخَذُوا عِيدَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا غَيْرَ الْمُسْلِمِينَ فَإِنَّهُمْ اتَّخَذُوا عِيدَهُمْ كَمَا شَرَعَهُ اللَّهُ تَعَالَى اهـ وهو يريد أن هذا مما تدل عليه الآية لا أنه كل المراد منها، وهذا أحد وجوه خمسة ذكرها الراوي في الآية وجعله الرابع.

وأما الوجوه الأخرى: فأولها: أنهم اتَّخَذُوا دِينَهُمْ الَّذِي كُفِّرُوا بِهِ وَدُعُوا إِلَيْهِ - وهو دين الإسلام - لعباً ولهواً حيث سخروا به واستهزؤوا به. الثاني: اتَّخَذُوا مَا هُوَ لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَمِنْ عِبَادَةِ الْأَصْنَامِ دِينًا لَهُمْ. الثالث: أن الكفار كانوا يحكمون في دين الله بمجرد التشهي والتمني مثل تحريم السوائب والبحائر، وما كانوا يحتاطون في أمر الدين البتة ويكتفون فيه بمجرد التقليد فعبر الله عن ذلك بأنهم اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا. الخامس: قال - وهو الأقرب - إن المحقق في الدين هو الذي ينصر الدين لأجل أنه أقام الدليل على أنه حق وصدق وصواب، فأما الذين ينصرونه ليتوسلوا به إلى أخذ المناصب والرياسة وغلبة الخصم وجمع الأموال فهم الذين نصروا الدين للدنيا، وقد حكم الله على الدنيا في سائر الآيات بأنها لعب ولهو، فالمراد من قوله: ﴿وذُرِّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا﴾ هو الإشارة إلى من يتوسل بدينه إلى دنياه، وإذا تأملت في حال أكثر الخلق وجدتهم موصوفين بهذه الصفة، وداخلين تحت هذه الحالة، والله أعلم اهـ.

أقول كان ينبغي أن يذكر نحواً من هذا في تفسير ﴿وغرتهم الحياة الدنيا﴾ [الأنعام: ٧٠] وقد جعل هو هذه الجملة مؤيدة له وجعله هو المراد من اللعب



واللهو، ذاهلاً عن كونه لا يظهر في كفار قريش الذين قصدوا به أولاً وبالذات. والوجه الأول اعتمده المتأخرون وفيه أنه مخالف لقوله تعالى: ﴿لكم دينكم ولي دين﴾ [الكافرون: ٦] وقوله: ﴿الذين اتخذوا دينكم هزواً ولعباً﴾ فالله تعالى لا يضيف دين الإسلام إلى الكفار. ومعنى غرتهم الحياة الدنيا أنها خدعتهم وأغفلتهم عن أنفسهم وما هي مستعدة له من الكمال، وعن كون البعث حقاً والعدم المحض من المحال، فاشتغلوا بلذاتها الحقيقية الفانية المشوبة بالمنغصات، عما جاءهم من الحق مؤيداً بالحجج القيمة والآيات البيّنات، فاستبدلوا الخوض فيها، بما كان يجب من فقها وتدبرها.

وهذا الأمر بترك هؤلاء المغرورين قد جاء على سبيل التهديد كقوله: ﴿ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ويلههم الأمل فسوف يعلمون﴾ [الحجر: ٣] وهو تهديد بعذاب الدنيا بدليل قوله بعده: ﴿وما أهلكنا من قرية إلا ولها كتاب معلوم \* ما تسبق من أمة أجلها وما يستؤخرون﴾ [الحجر: ٤، ٥] وورد مثله بعذاب الآخرة (٤٣: ٨٣ و ٧٠: ٤٢) وقيل المراد به الأمر بالكف عنهم وترك التعرض لهم وأنه نسخ بآية القتال، روي عن قتادة وضعفه المحققون. وإذا لم يتضمن معنى التهديد كان معناه ذرهم ولا تهتم بخوضهم ولا تكذيبهم وعليك ما كلفته وحملته من تبليغ دعوة ربك، وذلك قوله عز وجل:

﴿وَذَكِّرْ بِهِ أَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ﴾ البسل مصدر بسله يطلق بمعنى حبس الشيء ومنعه بالقهر وبمعنى الرهن والإباحة، وأبسل الشيء كبسله أسلمه للهلاك ومنه أسد باسل ورجل باسل أي شجاع ممتنع على أقرانه أو مانع لما يريد حفظه أن ينال. والضمير في قوله: «به» للقرآن المعلوم بقريظة الحال لأنه هو الذكر الذي بعث به الرسول المذكر، وبقريظة المقال كقوله تعالى: ﴿فذكر بالقرآن من يخاف وعيد﴾ [ق: ٤٥] والقرآن يفسر بعضه بعضاً كما قالوا. وروي عن ابن عباس ثلاثة أقوال في معنى الإبسال - الفضيحة والإسلام للهلاك والحبس في النار، وكان الأخير جوابه لنافع بن الأزرق، قال نافع أوتعرف العرب ذلك في كلامها؟ قال نعم أما سمعت زهيراً وهو يقول:

وفارقتك برهن لا فكاك له      يوم الوداع وقلبي مبسل غلقاً<sup>(١)</sup>

(١) يروي عجز البيت:

يوم الوداع فأمسى الرهن قد غلقاً

والبيت من البسيط، وهو لزهير بن أبي سلمى في ديوانه ص ٣٣، ولسان العرب (غلق)، وكتاب العين ٢٨٤/٥، ومجمل اللغة ١٦/٤، ومقاييس اللغة ٣٩١/٤، وديوان الأدب ٢٤٦/٢، وأساس البلاغة (فكك)، وتاج العروس (فكك)، (غلق).



والمعنى وذكر الناس وعظهم بالقرآن اتقاء أن تبسل كل نفس في الآخرة بما كسبت أي اتقاء حبسها أو رهنها في العذاب أو إسلامها إليه أو منعها من نعيم الجنة وتفادياً من ذلك بما بينه الذكر الحكيم من أسباب النجاة والسعادة، ويؤيد التقدير الأول قوله تعالى: ﴿كل نفس بما كسبت رهينة إلا أصحاب اليمين﴾ [المدثر: ٣٨، ٣٩] الآية - وقد ر بعض المفسرين: مخافة أو كراهة أن تبسل، وبعضهم: لثلا تبسل.

ثم وصف تعالى النفس المبسلة أو علل إيسالها بقوله: ﴿لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ﴾ أي ليس لها من غير الله ولي أي ناصر ينصرها، أو قريب يتولى أمرها، ولا شفيع يشفع لها عند الله تعالى: ﴿ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع﴾ [غافر: ١٨] في يوم وصفه تعالى بقوله: ﴿لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة﴾ [البقرة: ٢٥٣] والأمر فيه لله وحده (٣٩: ٤٥) ﴿قل لله الشفاعة جميعاً﴾ [الزمر: ٤٥] - ٢: ٢٥٤ ﴿من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه﴾ [البقرة: ٢٥٤]؟ - (٣٤: ٢٤) ﴿ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له﴾ [سبأ: ٢٤] - ﴿ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون﴾ [الأنبياء: ٢٨] فكل نفس تأتيه في ذلك اليوم وهو تعالى غير راضٍ عنها، فهي مبسلة بما كسبت من سيء عملها.

﴿وَإِنْ تَعَدَّلَ كَعَدْلٍ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا﴾ العدل الفتح ما عادل الشيء وساواه من غير جنسه كما تقدم في تفسير ﴿أو عدل ذلك صياماً﴾ [المائدة: ٩٨]، وهو هنا بمعنى الفداء لأن الفادي يعدل المفدي بمثله كما قال الزمخشري، وعدل هذا يتعدى إلى المفعول به بالباء كما قال في أول هذه السورة ﴿بربهم يعدلون﴾ [الأنعام: ١] فكل عدل منصوب هنا على المصدرية لا المفعولية والمعنى: وإن تفتد النفس المبسلة كل نوع من أنواع الفداء لا يؤخذ منها - أي لا يقع الأخذ منها ولا يحصل - فهو على حد أكل من القصة، وسير من البلد لأن العدل - وهو مصدر - لا يؤخذ أخذاً، ويجوز أن يضمن الأخذ معنى القبول، وأن يعاد الضمير على العدل وهو الفداء بمعنى المفدي به وإن عد هنا من قبيل الاستخدام. وقد استعمل العدل في سورة البقرة بمعنى المعدول به أي الفدية وأسند إلى الأخذ وإلى القبول، قال: ﴿واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون﴾ [البقرة: ٤٧] وقال: ﴿واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة ولا هم ينصرون﴾ [البقرة: ١٢٢] والمراد من هذه الآيات وما في معناها إبطال أصل من أصول الوثنية وهو تعليق النجاة في الآخرة (كنيل كثير من المقاصد في الدنيا) بتقديم الفدية أو بشفاعة الشافعين، وتقرير أصل الدين الإلهي وهو أن النجاة في الآخرة ورضوان الله والقرب منه لا تنال إلا بما شرعه الله على السنة رسله من الإيمان والإسلام - وبعبارة أخرى بالعمل الصالح الذي تتزكى به الأنفس مع الإيمان الإذعاني



بالله وبرسله وما جاؤوا به، ومن أسلمهم كسبهم للسيئات والخطايا واتخاذهم الدين لعباً ولهواً وغرورهم بالحياة الدنيا فلا تنفعهم شفاعة ولا تقبل منهم فدية.

﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ أُتْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا﴾ أي أولئك الموصوفون بما ذكرهم الذين أسلموا للهلكة وارتهنوا وحبسوا عن دار السعادة بسبب ما كسبوا من الأوزار والآثام حتى أحاطت بهم خطاياهم ولم يكن لهم من دينهم الذي اتخذوه لعباً ولهواً ما يزرهم عنها. وماذا يكون جزاؤهم بعد الإبسال؟ ﴿لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾ أي لهم شراب من ماء حميم وهو الشديد الحرارة - ويطلق على الشديد البرودة أيضاً - وعذاب شديد الألم بسبب كفرهم، الذي ظلوا مستمرين عليهم طول حياتهم، حتى صرفهم عما جعله الله تعالى - لو اتبعوه - سبب نجاتهم. أو التقدير: أولئك المبسلون بكسبهم لهم شراب من حميم وعذاب أليم باستمرارهم على كفرهم. وبهذا ظهر الفرق بين التعليل الأول بالكسب والتعليل الثاني بالكفر فالأول ذكر بصيغة الماضي والثاني بصيغة المستقبل الدال على الاستمرار. فلولا رسوخهم في الكفر الذي أفسد فطرتهم حتى أصروا عليه إصراراً دائماً دل على أنه لم يبق فيهم استعداد للحق والخير لما كان مجرد كسب بعض السيئات المنقطعة ينهض سبباً لهلاكهم ووقوعهم في هذا العذاب كله. وفي الآية أكبر العبر لمن يفقه الكلام، ولا يغتر بلقب الإسلام، فإنما المسلم من اتخذ إمامه القرآن، وسنة الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام، لا من اغتر بالأمانى والأوهام، وانخدع بالرؤى والأحلام.

﴿قُلْ أَدْعُوا مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْنَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَىٰ أُوْتِنَا قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَأَمْرًا لِّسُلَيْمٍ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٧١﴾ وَأَن أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْهُ وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴿٧٢﴾ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَنكُمُ الْغَيْبُ وَالشَّهَادَةُ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْحَمِيدُ ﴿٧٣﴾﴾

ضرب الله تعالى في الآية الأولى من هذه الآيات مثلاً يتضح لمن عقله من المشركين ما تقرر فيها وفي الآيات قبلها من بينات التوحيد ودلائله، ويظهر لهم سوء حالهم وقبح مآلهم في شركهم، ويعلل لهم ما بدىء به سياق الآيات الأخيرة فيه (أي التوحيد) من النهي عن دعاء غير الله وعن اتباع أهوائهم، ويشرح لهم مفهومه، ويفصل لهم مضمونه، ويبين لهم مقابله (وأعني بهذا السياق ما في حيز قوله تعالى: ﴿قل إني نهيت أن أعبد الذين تدعون من دين الله﴾ [الأنفال: ٦٦] الخ، وحيز قوله: ﴿قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر﴾ [الأنعام: ٦٣] وما يليه من الوعيد بعذاب الدنيا والآخرة) وختم الآية بالأمر بالإسلام المقابل لطريق الضلال والهوى. وبدأ الآية الثانية



ببيان أعظم أعمال طريق الهدى، والآيتان بعدها في التذكير بدلائل ذلك وعاقبته، وصدق وعيده تعالى وكمال علمه وحكمته فيه. قال:

﴿قُلْ أَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا اللَّهُ﴾ روي عن السدي أن المشركين قالوا للمؤمنين اتبعوا سبيلنا واتركوا دين محمد، فقال الله: ﴿قل أَدْعُوا﴾ الآية. وعن قتادة أنه قال في الآية: خصومة علمها الله محمداً ﷺ وأصحابه يخاصمون بها أهل الضلالة. ولعل هذا مراد السدي إذ لا يظهر أن مراده أن المشركين قالوا ذلك مرة واحدة لبعض المؤمنين أو لجميعهم. بل كانوا يفتنون المسلمين دائماً ويدعونهم إلى العود إلى الكفر ومنه ما روي من دعوة عبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنهما لأبيه إلى الشرك - فنزلت الآية رداً عليهم، فلقنهم الله تعالى هذه الحجة المؤثرة بما فيها من المثل الجلي الواضح لحالي الشرك وضلاله والتوحيد وهدايته، في سياق حجج الحق الكثيرة في هذه السورة التي نزلت دفعة واحدة كما تقدم. والاستفهام للإنكار والتعجب والمعنى قل أَدْعُوا - متجاوزين دعاء الله القادر على استجابة دعائنا - ما لا يضرنا ولا ينفعنا كالأصنام وسائر ما عبد من دون الله، ونرد على أعقابنا بالعود إلى ضلالة الشرك الفاضحة بعد إذ هدانا الله إلى الإسلام؟

ومن بلاغة هذه العبارة أنها بينت علة الإنكار والتعجب في الاستفهام من خمسة أوجه: أحدها: إن دعاء غير الله تعالى تحوّل وارتداد عن دعاء القادر على كل شيء الذي يكشف ما يدعى إليه إن شاء، إلى دعاء العاجز الذي لا يقدر على نفع ولا ضرر.

ثانيها: أنه نكوص على الأعقاب وتقهقر إلى الوراء، والعرب تقول فيمن عجز بعد قدرة، أو سفل بعد رفعة، أو أحجم بعد إقدام على محمداً: نكص على عقبيه، وارتد على عقبيه، ورجع القهقري. والأصل فيه رجوع الهزيمة أو الخيبة والعجز عن السير المحمود، ثم صار يطلق على كل تحول مذموم.

ثالثها: التعبير بنرد المبني للمجهول بدل التعبير بنرتد أو نرجع، والنكته فيه أن هذا التحول المذموم ليس من شأنه أن يقع من عاقل، لأن العاقل إذا وصل إلى مرتبة عالية من العلم والكمال فإنه لا يختار الرجوع عنها، واستبدال الذي هو أدنى، بالذي هو خير وأعلى، فإذا كانت فطرته وعقله يباين عليه هذه الردة والنكوص فكيف يرد وهو لا يرتد؟

رابعها: إن من أنقذه الله القدير العزيز الرحيم من الضلالة، وهداه إلى صراط السعادة، بما أراه من آياته في الأنفس والآفاق، وما شرح به صدره للإسلام، فمن يقدر أن يضلّه بعد إذ هداه الله؟ ﴿ومن يهد الله فما له من مضل، أليس الله بعزيز ذي انتقام﴾ [الزمر: ٣٧].



خامسها: المثل الذي يصور المرتد في أقبح حالة كانت تتصورها العرب، وذلك قوله تعالى: ﴿كالذي استهوته الشياطين في الأرض حيران له أصحاب يدعونه إلى الهدى اثناً﴾ قرأ حمزة استهواه بألف مماله وكانوا يرسمونها ياء كأصلها وإن لم تكن طرفاً ورسمها في المصحف الإمام هكذا (استهوته) وهو يحتمل القراءتين.

وتقدير التشبيه في الكلام: أنرد على أعقابنا بعد تلك الهداية مثل رد الذي استهوته الشياطين في الأرض، أو مشبهين بالذي استهوته الشياطين - الخ. قال أهل اللغة: استهوته الشياطين ذهبت بهواه وعقله، وقيل استهامة وحيرته، وقيل زينت له هواه، ويقال للمستهام الذي استهامة الجن: استهوته الشياطين. القتيبي: استهوته الشياطين - هوت به وأذهبه. جعله من هوى يهوي. وجعله الزجاج من هوي يهوي، أي زينت له هواه. كذا في لسان العرب وغيره. والمستهام هو الذي جعله العشق أو الجنون هائماً أي يسير على وجهه لا يقصد غاية معينة، وكانت العرب في الجاهلية تزعم أن الجنون كله من تأثير الجن، والأصل في قولهم: جن فلان - مسته الجن فذهبت بعقله. وكانوا يقولون إن الجن تظهر لهم في البراري والمهامه وتتلون لهم بألوان مختلفة فتذهب بلب من يراها فيهم على وجهه لا يدري أين يذهب حتى يهلك. والشياطين التي تتلون هي التي يسمونها الغيلان والأغوال والسعالى (بوزن الصحارى).

وروى مسلم في صحيحه من حديث جابر أن رسول الله ﷺ قال: «لا عدوى ولا طيرة ولا غول»<sup>(١)</sup> قال النووي في شرحه: قال جمهور العلماء كانت العرب تزعم أن الغيلان في الفلوات وهي من جنس الشياطين تتراءى للناس وتتغول تغولاً أي تتلون تلوناً فتضلهم عن الطريق فتهلكهم فأبطل النبي ﷺ ذلك. وقال آخرون ليس المراد نفي وجود الغول وإنما معناه إبطال ما تزعمه العرب من تلون الغول بالصور المختلفة واغتيالها. قالوا ومعنى «لا غول» لا تستطيع أن تضل أحداً. ويشهد له حديث آخر «لا غول ولكن السعالى»<sup>(٢)</sup> قال العلماء: السعالى بالسين المفتوحة والعين المهملتين هم سحرة الجن. أي ولكن في الجن سحرة لهم تلبس وتخيل، وفي الحديث الآخر «إذا تغولت الغيلان فنادوا بالأذان»<sup>(٣)</sup> أي ادفعوا شرها بذكر الله تعالى. وهذا دليل على أنه ليس المراد نفي أصل وجودها. وفي حديث أبي أيوب: كان لي تمر في سهوة وكانت الغول تجيء فتأكل منه<sup>(٤)</sup>. اهـ.

(١) أخرجه مسلم في السلام حديث ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، وأحمد في المسند ٣/٣١٢، ٣٨٢، ٣٩٣.

(٢) رواه ابن الأثير الجزري في النهاية في غريب الحديث ٣/٣٩٦.

(٣) أخرجه أحمد في المسند ٣/٣٠٥، ٣٨٢، ورواه ابن الأثير الجزري في النهاية في غريب الحديث ٣/٣٩٦.

(٤) رواه ابن الأثير الجزري في النهاية ٣/٣٩٦، بلفظ: «فكانت الغول تجيء فتأخذ».



أقول إن هذا الشرح مأخوذ من النهاية لابن الأثير ليس للنووي من التصرف فيه إلا عزو نفي وجود الغول إلى جمهور العلماء وهو القول الذي قدمه ابن الأثير وقد نقل عبارته ابن منظور في لسان العرب وغيره من العلماء. وما عزاه النووي إلى الجمهور هو المتبادر في لفظ الحديث فإن كلمة «لا غول» نافية لجنس الغول كما هو المتبادر، وقد ورد هذا اللفظ وحده في حديث لأبي هريرة عند أبي داود. وما أيد به قول غير الجمهور لا يحتج بشيء منه ولذلك لم يعرج الجمهور عليه، ولكن روى ابن أبي شيبه بإسناد صحيح أن الغيلان ذكروا عند عمر فقال: «إن أحداً لا يستطيع أن يتحول عن صورته التي خلقه الله عليها ولكن لهم سحرة كسحرتكم فإذا رأيتم ذلك فأذّنوا. وهذا رأي لعمر (رض) فيما كانوا يرونه وهو أنه تخييل باطل من سحر الجن. والجمهور على أن الجن تتشكل وهو لا يقتضي إثبات الغول، وقد اشتهر أن الغول اسم ليس له مسمى في الحقيقة. قال ابن هشام في قول كعب بن زهير:

فما تدموم على حال تكون بها      كما تلوّن في أثوابها الغول<sup>(١)</sup>

من شرحه لقصيدته (بانت سعاد): والغول بالضم كل شيء اغتال الإنسان فأهلكه والمراد هنا الواحدة من السعالى وهي أناث الشياطين سميت بذلك لأنها فيما زعموا تغتالهم أو لأنها تلوّن كل وقت، من قولهم: تغولت عليّ البلاد - إذا اختلفت. وللعرب أمور تزعمها لا حقيقة لها، منها أن الغول تترأى وتلوّن لهم وتضلهم عن الطريق. وذكر أشياء أخرى من خرافاتهم ثم ذكر حديث مسلم في نفي الغول والظيرة وقول بعض الشعراء:

الجود والغول والعنقاء ثالثة      أسماء أشياء لم تخلق ولم تكن

وما فسر به ابن هشام الغول هو المعتمد المشهور. قال في اللسان: والسعلاة والسعلاء الغول. وقيل هي ساحرة الجن. فجعل هذا قولاً ضعيفاً ثم ذكر قولين آخرين مثله أحدهما أنها أخبث الغيلان وثانيهما أنها أنثى الغيلان. ويشبهون المرأة القبيحة الوجه السيئة الخلق بالسعلاة. وشبهوا بها الخيل أيضاً. والظاهر أن بعضهم كان يخيل إليه الخوف في البراري المنقطعة شيئاً يتلوّن فيهم على وجهه خوفاً منه لاعتقاده أنه من الجن. ويحتمل أن يكون بعضهم رأى بعض القرود الراقية التي تشبه العجوز القبيحة الوجه فسموها السعلاة وأن تكون السعلاة التي أكلت من التمر في حديث أبي أيوب منها إن صح ما روي وكان عن مشاهدة، وإلا كان مبنياً على ما توارثه قبل نفي النبي ﷺ له أو قبل العلم بهذا النفي. وقد قال الله تعالى في الشيطان: ﴿إنه يراكم هو

(١) البيت من البسيط، وهو لكعب بن زهير في ديوانه ص ٨، والمخصص ٥/١٧، والمذكر والمؤنث للأباري ص ٤١١، وبلا نسبة في جمهرة اللغة ص ٩٦١، ٩٨٨.



وقبيله من حيث لا ترونهم ﴿ [الأعراف: ٢٧] وقال ابن عباس إن النبي ﷺ لم ير الجن حين استمعوا القرآن منه بل علم ذلك بالوحي لقوله تعالى: ﴿قل أوحى إلي أنه استمع نفر من الجن﴾ [الجن: ١] ولكن في حديث ابن مسعود وكان معه أنه رأى أسودة تشبه السحاب وسيأتي تفصيل ذلك في موضعه. وروى البيهقي في مناقب الشافعي بإسناده عن الربيع: سمعت الشافعي يقول: من زعم أنه يرى الجن أبطلنا شهادته إلا أن يكون نبياً. انتهى. وقد حملوه كما حملوا الآية على من يدعي رؤيتهم بصورتهم التي خلقهم الله عليهم دون الصور التي يتمثلون بها.

على أننا نقول: إن ما اشتهر عن العرب في مسألة الأغوال واستهوائها بعض الناس في الفلوات حتى يضلوا الطرق لا بد أن يكون له أصل عندهم، والراجح المعقول فيه ما ذكرناه عن سيدنا عمر وصرح به بعض المتكلمين من أنه تخيل لا حقيقة له في الخارج، وقد يكون منه رؤية حيوان غريب كبعض القرود. والعرب تطلق اسم الشيطان على العاتي المتمرد من الإنس والجن وعلى بعض الحيوان والحشرات وعلى كل قبيح الصورة. قال تعالى في شجرة الزقوم: ﴿طلعها كأنه رؤوس الشياطين﴾ [الصفات: ٦٥] قيل هو نبات قبيح وقيل شبهها بالعارم من الجن. قال في التاج وقال الزجاج في تفسيره: وجهه أن الشيء إذا استقبح شبه بالشياطين فيقال كأنه وجه شيطان وكأنه رأس شيطان، والشيطان لا يرى ولكنه يستشعر أنه أقبح ما يكون من الأشياء ولو رُؤي لرؤي في أقبح صورة. وقيل كأنه رؤوس حيات، فإن العرب تسمي بعض الحيات شيطاناً. وأورد شاهداً من الشعر على ذلك. وورد في بعض الأخبار أن حيات البيوت من الجن.

وفي حديث أبي ثعلبة الخشني عند ابن حبان والحاكم وغيرهما، «الجن على ثلاثة أصناف صنف لهم أجنحة يطفرون في الهواء وصنف حيات وعقارب وصنف يحلون ويظعنون» قال السهيلي هذا الأخير هم السعالى. وعن وهب بن منبه أنهم أجناس خالصهم ريح (أي كالريح) لا يأكلون ولا يشربون ولا يتوالدون ولا يموتون ومنهم من يأكلون الخ. والحاصل أن اسم الجن والشياطين يطلق عند العرب على بعض الحشرات والحيوانات الضارة أو القبيحة وعلى ما يؤثر عن أهل الكتاب وغيرهم من العالم الروحي الغيبي الذي يوسوس للناس فيزين لهم الشر، ويلابس بعضهم أحياناً فيصابون بالصرع أو الجنون ويتمثل للكهان وغيرهم، ويراه الأنبياء وبعض الصالحين من باب الكرامة الخاصة. والأكاذيب عن جميع الأمم في ذلك كثيرة، والشبهات فيها غير قليلة، ولكن قل المصدقون بها في بلاد العلم والمدنية.

بعد هذا الشرح نقول إن للمفسرين قولين في تفسير ﴿كالذي استهوته الشياطين﴾ أشرنا إليها في تفسير الاستهواء، الأول: إنه تشبيه لمن يرتد مشركاً بعد الإيمان



بالمستهام الذي يضل في الفلوات حيران لا يهتدي تاركاً رفاقه على الجادة ينادونه :  
 اتنا عد إلينا، فلا يستجيب لهم لانجذابه وراء ما تراءى له من الغيلان بغير عقل ولا  
 بصيرة. وهذا التفسير مروى عن السدي وهو إحدى روايتين عن ابن عباس. قال  
 السدي بعد بيان التشبيه: فذلك مثل من تبعكم بعد المعرفة لمحمد، ومحمد الذي  
 يدعو إلى الطريق والطريق هو الإسلام. ومما جاء عن ابن عباس في هذه الرواية أن  
 القول «تدعوه باسمه واسم أبيه وجده فيتبعها ويرى أنه في شيء فيصبح وقد ألقته في  
 هلكة وربما أكلته، أو تلقية في مضلة من الأرض يهلك فيها عطشاً».

ومن المفسرين من يرى أن هذا التشبيه مثبت للغول الذي نفاه الحديث الصحيح  
 الذي أخذ به جمهور العلماء كما تقدم، ومنهم من يرى أنه لا يقتضي إثباته لأن التشبيه  
 قد يبنى على المتعارف لأجل التأثير، وقد أشار الزمخشري إلى ذلك بقوله: وهذا  
 مبني على ما كانت تزعمه العرب وتعتقده من أن الجن تستهوي الإنسان والغيلان  
 تستولي عليه كقوله: ﴿كالذي يتخبطه الشيطان من المس﴾ [البقرة: ٢٧٥] اهـ. وقد  
 شنع عليه ابن المنير في هذا إذ جعله من إنكار الجن - وهو لا ينكرهم - وتبعه  
 الألوسي فقال: وليس هذا مبنياً على زعمات العرب كما زعم من استهوته الشياطين  
 اهـ. وما هذا التشنيع إلا من تعصب المذاهب، ولولاه لما وقع أمثال هؤلاء الأذكياء  
 في هذه الغياهب، وقد علمت أنه لا دليل على كون ما كانت تزعمه العرب في  
 الجاهلية من شياطين الجن، وأن النبي ﷺ كذبهم في دعوى الغول، وأن جمهور  
 العلماء أخذوا بهذا التكذيب ولم يؤولوه، وأن من أوله بإنكار تغول الغيلان وإضلالهم  
 للناس مكذب للعرب في زعمها ذاك، وإنما بني التشبيه على ما قيل من استهوائهم  
 وإضلالهم بتغولهم، لا على مجرد وجودهم، وإذا كان الاستهواء بتخيلات لا حقيقة  
 لها يكون التشبيه أبلغ وأقوى.

وخلاصته أن من يتبع داعي الشرك المستهوي بما لا حقيقة له من الأوهام الضارة  
 الشيطانية، التي تنسب إلى الأغوال الخيالية. ولا يقتضي ذلك إنكار الجن والشياطين،  
 وما كان الزمخشري ولا شيعته من المنكرين، وإنما الجن من عالم الغيب، لا نصدق  
 من خبرهم إلا ما أثبتته الشرع، أو ما هو في قوته من دليل الحس أو العقل، ولم يثبت  
 شرعاً ولا عقلاً ولا اختباراً أن شياطين الجن تأكل الناس، ولا أنها تظهر لهم في الفيافي  
 والقفار، كما كانت تزعم العرب وغير العرب في طور الجهل والخرافات. وأما حديث  
 خرافة فقد رواه الترمذي في جامعه وفي الشمائل من طريق أبي عقيل عبد الله بن عقيل  
 الثقفني وأبو عقيل مختلف فيه وثقه أحمد وأبي داود وروى عن ابن معين أنه منكر  
 الحديث، والظاهر أنه قد ذكر على سبل الحكاية، فهو نحو مما نقله الكلبي عن العرب  
 من أنه رجل من بني عذرة أسرته الجن في الجاهلية فأقام فيهم زمناً ثم أعادوه إلى الإنس



فكان يحدث بما رأى فيهم من العجائب، فصار الناس يقولون «حديث خرافة» لكل حديث مستملح يكذبونه. على أن ما عساه يثبت لبعض الأفراد على خلاف الأصل لا يتخذ دليلاً على صدق ما كذبه الحديث الصحيح من أخبار الأغوال ونحوها، وهذا الحديث غير معارض لهذه الآية حتى على هذا القول في التشبيه، لجواز أن يسمى ما كان يتراءى لهم بالشیطان لقبحه وضرره، وإن كان كالسراب لا حقيقة له في نفسه، أو يكون حيواناً متفرساً تمثله الأوهام بأشكال مختلفة، وراجع ما يقرب لك هذا في تفسير ﴿ولكن شبه لهم﴾ [النساء: ١٥٧] - ج ٦ تفسير -.

فإن فرضنا وقوع التعارض على هذا القول نمناه بترجيح القول الثاني عليه وهو أن الذي استهوته الشياطين في الأرض هو الذي أضلته بوسوستها، وحملته على اتباع هواه فاتخذ دينه لعباً ولهواً، وغرته الحياة الدنيا فأثرها على الآخرة لإنكاره إياها أو عدم إيمانه بوعد الله ووعيده فيها. وهذا في معنى الرواية الأخرى عن ابن عباس قال: هو الرجل الذي لا يستجيب لهدي الله وهو رجل أطاع الشيطان وعمل في الأرض بالمعصية وجار عن الحق وضل عنه. إلا أن في هذه الرواية أن أصحاب المستهوي الذين يدعونهم إلى الهدى، هم الضالون المتبعين للهوى، وإنما يصحب الإنسان أمثاله، فالمراد يدعونهم إلى ما يزعمون أنه هدى كما هو شأن كل داع إلى ضلالة، فكلمة الهدى ذكرت بطريق الحكاية، أو المراد بها الطريق الجادة، وقد روى أبو الشيخ عن مجاهد قال: في قراءة ابن مسعود (يدعونهم إلى الهدى بينا) قال الهدى الطريق أنه بين. والكلام بعدها رد من الله تعالى لهذا الزعم، ومعناه أن الهدى صراط الله المستقيم ما هم عليه من طرق الوهم. وأنكر ابن جرير هذه الرواية، بناء على أن الجملة لم ترد على سبيل الحكاية، وإنما هي من كلام الله تعالى، والله تعالى لا يسمي الضلالة هدى، وسواء أصح ما أنكره ابن جرير أم لا، فإن المعنى الثاني لا يتوقف عليه، بل يصح أن يُقال إن ذلك الذي استهوته الشياطين بوسوستها - حال كونه حيران - له أصحاب يدعونهم إلى الهدى والخروج من ذلك الضلال، تتنازعه وسوسة شياطينه، ودعوة أصحابه، فلا يستطيع التفلت من الأولى فيكون من المهتدين، ولا البت برد الأخرى فيكون من الأخسرين، بل يظل هائماً في حيرته، مضطرباً في أمره، وإنما جعل دعاة الهدى أصحاباً له، باعتبار ما كانوا عليه قبل إضلال الشياطين له، ومثل هذا لا يستقر على حال من القلق. والتشبيه يدل بهذا التوجيه على أن المرتد عن الإسلام لا يمكن أن يعود مطمئناً بالشرك، ووجه الاستفهام الإنكاري في أول الآية على هذا الوجه: أيعقل أن يختار هذه الحال السوء التي لا بد منها لمن يرتد عن الإيمان، وهي أسوأ حال يمكن أن يكون عليها الإنسان؟

﴿قُلْ إِنَّكَ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى﴾ أعاد الأمر من القول هنا كما أعاده فيما تقدم قريباً



بمعنى ما هنا من التبرؤ من الشرك والضلالة، والاعتصام بما أنزل الله من الهداية، وهو قوله: ﴿قُلْ إِنِّي نَهَيْتُ﴾ - إلى قوله - ﴿قُلْ لَا أَتَّبِعْ أَهْوَاءَكُمْ﴾ الخ وفي ذلك ما فيه من العناية بكل من البراءة والاعتصام في النهي والأمر، ويعبرون عنهما بالتخلي والتحلي. أي قل إن هدى الله الذي أنزل به آياته، وأقام عليه حججه وبيناته، هو الهدى الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، لا ما تدعون إليه من أهوائكم، اتباعاً لما ألقىتم عليه آباءكم، وهذا الهدى المعقول هو الذي دعينا إليه فأحبنا، وأمرنا به فأطعنا، ﴿وَأْمُرْنَا لِنُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ فأسلمنا، واللام في «لنسلم» فيها وجهان أحدهما: أنها للتعليل، والتقدير وأمرنا بهذا الهدى لأجل أن نسلم قلوبنا ونوجهها لرب العالمين وحده بالأذعان والخضوع لدينه، والإخلاص في عبادته، إذا لا يستحق العبادة من العباد إلا ربهم الذي خلقهم وغذاهم بنعمه، وثانيهما: أنها للمصدرية أي وأمرنا بأن نسلم لله رب العالمين. وقد روي القول بتأويل الفعل بالمصدر هنا وفي مثل ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ - ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج﴾ الخ عن الخليل وسيبويه ومن تابعهما، وصرح الكسائي والفراء بأن اللام تكون حرفاً مصدرياً بعد الفعل من الأمر والإرادة خاصة. وهذا الوجه أوجه وأظهر ﴿وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَاتَّقُوا﴾ أي أمرنا بأن نسلم لرب العالمين، وبأن أقيموا واتقوه، أي قيل لنا ذلك، وقدر بعضهم: أمرنا بالإسلام وبإقامة الصلاة والتقوى، وإقامة الصلاة الإتيان بها على الوجه الذي شرعت لأجله وهو كونها تنهى عن الفحشاء والمنكر، وتزكي النفس بمناجاة الله وذكره «ولذكر الله أكبر»، ولم يكن شرع عند نزول السورة زكاة ولا صيام ولا حج، والتقوى اتقاء ما يترتب على مخالفة دين الله وشرعه وتنكب سننه في خلقه من ضرر وفساد، فهي أوسع معنى من تفسيرها بامثال الأمر واجتناب النهي. ﴿وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ أي تجمعون وتساقون إلى لقائه يوم القيامة دون غيره فيحاسبكم على أعمالكم ويجازيكم عليها. وإذا كان الحشر إليه وحده والجزاء بيده وحده، فمن الجنون أن يعبد غيره ويدعى، أو يخاف أو يرجى، ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾ أي خلقهما بالأمر الثابت المتحقق وهو آياته القائمة بالسنن المطردة، المشتملة على الحكمة البالغة، الدالة على وجوده وصفاته الكاملة، فلم يخلقهما باطلاً ولا عبثاً، فإذا لا يترك الناس سدى، بل يجزي كل نفس بما تسعى. ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾ أي وقوله هو الحق يوم يقول للشيء كن فيكون، وهو وقت الإيجاد والتكوين، فلا مردٌ لأمره التكويني ولا تخلف، فكذلك يجب الإسلام لأمره التكليفي بلا حرج في النفس ولا تكلف، لأن الأمر حق والخلق حق ﴿ألا له الخلق والأمر﴾.

﴿وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ﴾ ويبعث من في القبور، فإذا كان لغيره ملك ما



في الدنيا بمقتضى سننه المقدرة، وشريعته المقررة، فلا تملك يومئذ نفس ما مهما تكن مكرمة، لنفس ما مهما تكن قريبة أو مقرّبة، شيئاً ما من خير أو شر، أو نفع أو ضر، فكيف يدعو غيره من دونه، من هداه إلى هذه الحقائق من خلقه، فيرد على عقبيه، ويرجع إلى شر حاله؟

والصور في اللغة القرن واستشهد له في اللسان بقول الزاجر:

لقد نطحناهم غداة الجمعين نطحاً شديداً لا كنطح الصورين<sup>(١)</sup>

وقد ثقب الناس قرون الوعول والظباء وغيرها فجعلوا منها أبواقاً ينفخون فيها فيكون لها صوت شديد يدعى به الناس إلى الاجتماع، ويعزفون به كغيره من آلات السماع. وقد ورد ذكره في سفر الأيام الأول من كتب العهد العتيق قال: «٥: ٢٨ فكان جميع إسرائيل يصعدون تابوت عهد الرب بهتاف وبصوت الأصوار والأبواق والصنوج يصوتون بالرباب والعيذان) وقال بعض المفسرين إن الصور جمع صورة كسر وبسرة وصوف وصوفة، وقيل في سور المدينة أيضاً إنه جمع سورة. ونقلوا هذا التفسير عن أبي عبيدة من رواة اللغة. وقد رده جمهور المفسرين بأنه لا يظهر معناه في قوله تعالى: ﴿ونفخ في الصور فصعق من في السموات والأرض إلا من شاء الله﴾ [الزمر: ٦٨] وهذه هي النفخة الأولى ولا يظهر معنى لكونها في صور المخلوقات وإنما يظهر ذلك في النفخة الأخرى التي يبعث الله بها العباد وهي قوله في تنمة الآية: ﴿ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون﴾ [الزمر: ٦٨] وبأنه مخالف لما ورد في الأخبار والآثار من تفسيره بالقرن والبوق أو بما يشبههما.

وفي بعض الآثار الإسرائيلية أنه مستقر أرواح الخلق فإذا نفخ فيه نفخة البعث تصيب النفخة تلك الأرواح فتذهب إلى أجسادها؛ بعد أن يكون الله قد أعادها كما بدأها. ورده اللغويون أيضاً بأن المقيس في كلام العرب أن ما كان على وزن فعلة بضم الفاء يجمع على فعل بضم الفاء وفتح العين كغرفة وغرف وصورة وصور، وقد أجمع القراء على الواو في قوله تعالى: ﴿وصوركم فأحسن صوركم﴾ [غافر: ٦٤] وأما ما جاء من جمعه بضم فسكون كسور وصور فهو خاص بما سبق استعمال الجمع فيه على استعمال الواحد. وروى الأزهري هذا الرد بسنده عن أبي الهيثم، ويراجع في مادتي سور وصور من لسان العرب فقد أطال الكلام في المسألة فيهما.

وأما الأخبار المرفوعة في الصور فقد أخرجها أصحاب السنن والتفسير المأثور وغيرهم بأسانيد لم يصح منها شيء على شرط الشيخين ولذلك لم يخرجها منها شيئاً. وأقواها ما رواه أبو داود والترمذي وحسنه والنسائي وغيرهم وصححه الحاكم من

(١) الرجز بلا نسبة في لسان العرب (صور)، وديوان الأدب ٣/٣١٥.



حديث عبد الله بن عمر قال: سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الصُّورِ فَقَالَ: «هُوَ قَرْنٌ يَنْفُخُ فِيهِ»<sup>(١)</sup> وروى عن ابن مسعود أنه قال: الصور كهيئة القرن ينفخ فيه. وورد في روايات يقوي بعضها وصحح بعضها الحاكم أن الملك الموكل بالصور مستعد للنفخ فيه ينتظر متى يؤمر، وفي بعضها أنه وكل به ملكان. وورد في وصف ملك الصور وفي صفة الصور والنفخ وتأثيره وما يتعلق به وما يكون يومئذ روايات منكرة بعضها مأخوذ من الإسرائيليات عن كعب الأحبار ووهب بن منبه وبعضها ملفق من أخبار كثيرة وممزوج بالآيات الواردة في قيام الساعة كحديث أبي هريرة الطويل الذي رواه عنه الطبراني من طريق إسماعيل بن رافع قاضي المدينة وقد ذكر منه ابن كثير ما يملأ عدة صفحات وذكر أنه غريب جداً وأن إسماعيل تفرد به وأنه اختلف عليه في إسناده على وجوه كثيرة وذكر الخلاف في توثيق إسماعيل وتضعيفه ومنه أنه نص على نكارة حديثه غير واحد من الأئمة كأحمد وأبي حاتم ومنهم من قال إنه متروك. وسنعود إلى الكلام على الصور وحكمة النفخ فيه في تفسير سورتي الأنبياء والزمر إن أحيانا الله تعالى.

﴿عَلِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ فسر ابن عباس الغيب والشهادة هنا بالسر والعلانية. وقال الحسن: الشهادة ما قد رأيتم خلقه والغيب ما غاب عنكم مما لم تروه. وتقدم القول في علم الغيب في موضعين من تفسير هذه السورة مفصلاً تفصيلاً. والمعنى أن الذي خلق الخلق بالحق والذي قوله الحق في التكوين والتكليف، والذي له الملك وحده يوم ينفخ في الصور ويحشر الخلق. هو عالم الغيب والشهادة، وهو الحكيم الذي يضع كل شيء في موضعه، وهو الخبير بدقائق الأمور وخفاياها، فلا يشذ عن علمه وحكمته شيء منها، فلا يليق بعاقل أن يدعو غيره ولو بقصد التوسل والتقريب إليه زلفى، ﴿فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ [الجن: ١٨] ﴿بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ﴾ [الأنعام: ٤١] ففي هذا التذييل تقرير لمضمون الآية وفذلحة للسياق الوارد في إنكار دعاء غير الله تعالى.

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ مَا زَرَّكَ أَنْتَ تَخَذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّي أَرَأَيْتَكَ إِذَا دُعِيَ فَقَوْلُكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٧٤﴾ وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْنَ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يُنْقِمُ عَلَيَّ بَرِيءٌ مِمَّا كُفَرْتُ بِإِيَّاهُ وَإِنِّي لَمِنَ الْخٰسِرِينَ ﴿٧٨﴾﴾

﴿فَطَرَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾﴾

(١) أخرجه الترمذي في القيامة باب ٨، وتفسير سورة ٣٩، باب ٨، والدارمي في الرقاق باب ٧٩، وأحمد في المسند ١٦٢/٢، ١٩٢.



بدأ الله سبحانه هذه السورة بعد حمد نفسه ببيان أصول الدين ومحاجة المشركين فبين استحقاقه للعبادة وحده وإشراكهم به وتكذيبهم بالآيات التي أيد بها رسوله ورد ما لهم من الشبهة على الرسالة ثم لقن رسوله طوائف من الآيات البينات في إثبات التوحيد والرسالة والبعث مبدوءة بقوله له: ﴿قل . قل﴾ ثم أمره في هذه الآيات بالتذكير بدعوة أبيه إبراهيم عليهما الصلوة والسلام إلى مثل ما دعا إليه من التوحيد وتضليل عبدة الأصنام وما أراه الله من ملكوت السموات والأرض وما استنبطه هو منه من آيات التوحيد وبطلان الشرك وإقامة الحججة على أهله، تأييداً لمصداق دعوته في سلالة ولده إسماعيل، عليهم الصلوة والتسليم. ولإبراهيم المكانة العليا من إجلال الأمة العربية كما أن اليهود والنصارى متفقون على إجلاله. وأننا نقدم لتفسير الآيات مقدمة في أصل إبراهيم ومسألة كفر أبيه آزر وحكمة الله تعالى فيما قصه عنه فنقول:

### مقدمة في أصل إبراهيم عليه الصلوة والسلام ومسألة كفر أبيه

إبراهيم: هو الاسم العلم لخليل الرحمن، أبي الأنبياء الأكبر من بعد نوح عليهم الصلوة والسلام، ويؤخذ من سفر التكوين - وهو السفر الأول من أسفار العهد العتيق - أنه العاشر من أولاد سام بن نوح وأنه وُلد في (أور الكلدانيين): وهي بلدة من بلاد الكلدان. و «أور» بضم الهمزة وسكون الواو ومعناها في الكلدانية النور أو النار كما قالوا. قيل هي البلدة المعروفة الآن باسم «أورفا» في ولاية حلب كما رجح بعض المؤرخين وقيل غيرها من البلاد الواقعة في جزيرة العراق - بين النهرين - وفي أقطار العالم القديم بلاد ومواقع كثيرة مبدوءة أسماؤها بكلمة (أور) واقعة مع ما بعدها موقع المضاف من المضاف إليه، وأشهرها (أورشليم) لمدينة القدس قالوا إن معناها ملك السلام أو إرث السلام فشليم بالعبرية هي السلام بالعربية. وفي بعض التواريخ العربية أنه من قرية اسمها (كوثى) من سواد الكوفة. وكان اسم إبراهيم (أبرام) بفتح الهمزة وقالوا إن معناه (أبو العلاء) فهو مركب من كلمة أب العربية السامية مضافة إلى ما بعدها.

وفي سفر التكوين أن الله تعالى ظهر له في سن التاسعة والتسعين من عمره وكلمه وجدد عهده له بأن يكثر نسله ويعطيه أرض كنعان (فلسطين) ملكاً أبدياً وسماه لذريته (إبراهيم) بدل (أبرام) وقالوا إن معنى إبراهيم (أبو الجمهور) العظيم أي أبو الأمة. وهو بمعنى تبشير الله تعالى إياه بتكثير نسله من إسماعيل ومن إسحاق عليهم الصلوة والسلام، ولا ينافي ذلك كسر همزته فقد علم أن أصلها الفتح وأن إب المكسورة في إبراهيم هي أب المفتوحة في أبرام. فالجزء الأول منه عربي والثاني كلداني أو من لغة أخرى من فروع السامية أخوات العربية التي هي أعظمها وأوسعها



حتى جعلها بعض علماء اللغات هي الأصل والأم لسائر تلك الفروع السامية كالعبرية والسريانية. وذكر رواة العربية في هذا الاسم سبع لغات عن العرب وهي إبراهيم وأبراهام وأبراهوم وأبراهم مثلثة الهاء وأبرهم بفتح الهاء بلا ألف. وصرح بعضهم بأنه سرياني الأصل ثم نقل وبعضهم بأن معناه أب راحم أو رحيم، وعلى هذا يكون جزؤه عربيين بقلب حائه هاء كما يقلبها جميع الأعاجم الذين لا ينطقون بالحاء المهملة كالإفرج وتركيبه مزجي. وفي القاموس المحيط كغيره (أن تصغيره بربه أو أبيه وبريهيم) قال شارحه عند الأول: قال شيخنا وكانهم جعلوه عربياً وتصرفوا فيه بالتصغير وإلا فالأعجمية لا يدخلها شيء من التصريف بالكلية.

وقد ثبت عند علماء العاديات والآثار القديمة أن عرب الجزيرة قد استعمروا منذ فجر التاريخ بلاد الكلدان ومصر وغلبت لغتهم فيهما، وصرح بعضهم بأن الملك حمورابي الذي كان معاصراً لإبراهيم عليه الصلاة والسلام عربي. وحمورابي هذا هو ملكي صادق ملك البر والسلام ووصف في العهد العتيق بأنه كاهن الله العلي وذكر فيه أنه بارك إبراهيم وأن إبراهيم أعطاه العشر من كل شيء. ومن المعروف في كتب الحديث والتاريخ العربي إن إبراهيم أسكن ابنه إسماعيل مع أمه هاجر المصرية عليهم السلام في الوادي الذي بنيت فيه مكة بعد ذلك وأن الله تعالى سخر لهما جماعة من جرهم سكنوا معهما هنالك وأن إبراهيم عليه الصلاة والسلام كان يزورهما وأنه هو وولده إسماعيل بنيا بيت الله المحرم ونشرا دين الإسلام؛ في البلاد العربية.

فيظهر من ذلك أن العربية القديمة هي لغة إبراهيم وهاجر ولغة حمورابي وقومه ولغة قدماء المصريين أو اللغة الغالبة في ذينك القطرين، وأنها على ما كان فيها من الدخيل الكلداني والمصري كانت قريبة جداً من العربية الجرهمية ولذلك كان الذين ساكنوا هاجر من جرهم يفهمون منها وتفهم منهم. وقد ثبت في صحيح البخاري أن إبراهيم زار إسماعيل مرة فلم يجده وتكلم مع امرأته الجرهمية ولم تعجبه ثم زاره مرة أخرى فلم يجده وكانت عنده امرأة أخرى فتكلم معها فأعجبه. وقد ورد أيضاً أن لغة إسماعيل كانت أفصح من لغة جرهم فهي أم اللغة المضرية التي فاقت بفصاحتها وبلاغتها سائر اللغات أو اللهجات العربية، ثم ارتقت في عهد قريش من ذريته بما كانوا يقيمونه لها من أسواق المفاخرة في موسم الحج، ثم كملت بلاغتها وفصاحتها بنزول القرآن المعجز للخلق بها.

وأما أبو إبراهيم فقد سماه الله تعالى في الآية الأولى من هذه الآيات (آزر) وفي سفر التكوين أن اسمه (تارح) بفتح التاء وحاء مهملة وقالوا إن معناه (متكاسل) ومن الغريب أن نرى أكثر المفسرين والمؤرخين واللغويين منا يقولون إن اسمه تارح بالحاء المعجمة أو المهملة وإن آزر لقبه أو اسم أخيه أو أبيه أو صنمه، ونقل عن الزجاج



والفراء أنه ليس بين النسابين والمؤرخين اختلاف في كون اسمه تاريخ أو تارح . ولا نعرف لهذه الأقوال أصلاً مرفوعاً إلى النبي ﷺ ولا منقولاً على العرب الأولين، وإنما هو منقول فيما يظهر عمن دخل في الإسلام من أهل الكتاب كوهب بن منبه وكعب الأحبار اللذين أدخلوا على المسلمين كثيراً من الإسرائيليات - فتلقوها بالقبول على علاقتها، وعن مقاتل بن سليمان المجروح بالكذب الذي قال ابن حبان فيه كان يأخذ من اليهود والنصارى من علم القرآن الذي يوافق كتبهم .

ففي التفسير المأثور عن مجاهد قال: آزر لم يكن بأبيه ولكنه اسم صنم - وعن السدي اسم أبيه تارح واسم الصنم آزر - وعن ابن عباس في إحدى الروايتين عنه قال: آزر الصنم وأبو إبراهيم اسمه يازر، وفي الأخرى أن إيا إبراهيم لم يكن اسمه آزر وإنما اسمه تارح . رواهما عنه ابن أبي حاتم وأبو الشيخ - وعن ابن جريج أن اسمه تيرح . وجزم الضحاك بأن اسمه آزر واعتمده ابن جرير، وروي عن الحسن أيضاً . وقال البخاري في التاريخ الكبير: إبراهيم ابن آزر وهو في التوراة تارح والله سماه آزر وإن كان عند النسابين والمؤرخين اسمه تاريخ ليعرف بذلك . اهـ فقد اعتمد إن آزر هو اسمه عند الله أي في كتابه، فإن أمكن الجمع بين القولين فيها وإلا رددنا قول المؤرخين وسفر التكوين لأنه ليس حجة عندنا حتى نعتد بالتعارض بينه وبين ظواهر القرآن بل القرآن هو المهيمن على ما قبله نصدق ما صدقه ونكذب ما كذبه ونلزم الوقف فيما سكت عنه حتى يدل عليه دليل صحيح .

وأضعف ما قالوه في الجمع بين القولين إن آزر اسم عمه بناء على أن العرب تسمي العم أباً مجازاً وهذا الدعوى لا تصح على إطلاقها، وإنما يصح ذلك حيث توجد قرينة يعلم منها المراد ولا قرينة هنا ولا في سائر الآيات التي ذكر فيها من غير تسمية، ويليه في الضعف قول بعضهم إنه كان خادماً للصنم المسمى بآزر فأطلق عليه من باب حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مكانه . وأقواه أن له اسمين أحدهما علم والآخر ولقب . والظاهر حينئذ أن يكون تارح هو اللقب لأن معناه المتكاسل وهو لقب قبيح قلما يطلقه أحد ابتداء على ولده وإنما يطلق مثله على المرء بعد ظهور معناه فيه أو رميه به، إلا أن يصح ما زعمه من عكس فجعل آزر هو اللقب بناء على أن معناه في لغتهم المخطيء أو المعوج أو الأعوج أو الأعرج - ولعله تحريف عما قبله - وقيل إنه الشيخ الهرم بالخوارزمية .

بعد كتابة ما تقدم راجعت (روح المعاني) للآلوسي والتفسير الكبير (مفاتيح الغيب) للرازي فأحببت أن أنقل عنهما ما يأتي:

قال الآلوسي: وعلى القول بالوصفية يكون منع صرفه للحمل على موازنه وهو



فاعل المفتوح العين فإنه يغلب منع صرفه لكثرتة في الأعلام الأعجمية، وقيل الأولى أن يقال إنه غلب عليه فالحق بالعلم وبعضهم يجعله نعتاً مشتقاً من الأزر بمعنى القوة أو الوزر بمعنى الإثم، ومنع صرفه حينئذ للوصفية ووزن الفعل لأنه على وزن أفعل.

وقال الرازي بعد أن ذكر قول الزجاج باتفاق علماء النسب على أن اسم أبي إبراهيم تارح: ومن الملحدة من جعل هذا طعناً في القرآن وقال هذا النسب خطأ وليس بصواب. ثم ذكر أن للعلماء ههنا مقامين أحدهما رد الاستدلال بإجماع النسابين على أن اسمه كان تارح قال: لأن ذلك الإجماع إنما حصل لأن بعضهم يقلد بعضاً وبالأخرة يرجع ذلك الإجماع إلى قول الواحد والاثنين مثل قول وهب وكعب وأمثالهما وربما تعلقوا بما يجدونه من أخبار اليهود والنصارى ولا عبرة بذلك في مقابلة صريح القرآن اهـ وقد بينا لك مأخذه وإنه لا إجماع في المسألة. ثم ذكر المقام الثاني وهو تسليم قولهم والجمع بينه وبين نص القرآن بما نقلناه عنهم آنفاً وبيننا قويه من ضعيفه.

ومن الناس من استدل على إن آزر لم يكن والد إبراهيم ﷺ بل عمه بالجزم بأن آباء الأنبياء كافة أو نبينا خاصة لم يكونوا كفاراً وبأن إبراهيم خاطب آزر بالغلظة والجفاء ولا يجوز ذلك من الأنبياء. وقد عزا الرازي هذا القول إلى الشيعة وأطال في بيانه واختصر في بيان (زعم أصحابه) - أي الأشاعرة أو أهل السنة كافة - إن آزر كان والد إبراهيم وكان كافراً وفي ردهم قول الشيعة. وقال الألوسي: والذي عول عليه الجهم الغفير من أهل السنة إن آزر لم يكن والد إبراهيم عليه السلام وادعوا أنه ليس في آباء النبي ﷺ كافراً أصلاً لقوله عليه الصلاة والسلام «لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات» والمشركون نجس، وتخصيص الطهارة بالطهارة من السفاح لا دليل له يعول عليه والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب، وقد ألفوا في هذا المطلب الرسائل واستدلوا له بما استدلوا. والقول بأن ذلك قول الشيعة كما ادعاه الإمام الرازي ناشيء من قلة التتبع. وأكثر هؤلاء على أن آزر اسم لعم إبراهيم عليه السلام وجاء إطلاق الأب على الجد في قوله تعالى: ﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتَ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِن بَعْدِي؟ قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ﴾ [البقرة: ١٣٣] وفيه إطلاق الأب على الجد أيضاً. وعن محمد بن كعب القرظي أنه قال: الخال والد والعم والد، وتلا هذه الآية.

ثم ذكر السيد الألوسي آثاراً استدلوا بها على ما ذكر أخذ فيما يظهر من بعض رسائل السيوطي التي ألفها في نجاة الأبوين الشريفين وجمع فيها الذرة وأذن الجرة - كما يقال - ورجح الآثار الواهية والمنكرة على الأحاديث الصحيحة، المؤيدة بالآيات الصريحة، وهي التي أشار إليها الألوسي بقوله: وألفوا في هذا المطلب الرسائل الخ



واعتمد عليها فيما ادعى أنه هو الذي عول عليه أهل السنة. ومن الغريب وقوع هذه الهفوة من مثل هذا النقاد، وإنما أوقعه فيها هوى صادفته في الفؤاد، وهو الميل إلى ما يدل على نجاة جميع أولئك الآباء والأجداد، الذين أنجبوا أفضل الأبناء والأحفاد، محمد وإبراهيم الخليلين عليهما وعلى ألهما أفضل الصلاة والسلام، فإن من حبهما وهو من آيات الإيمان بهما، أن يحب المؤمن نجاة أصولهما، ولكن إذا ثبت أن بعضهم أصر على الكفر، وقضت حكمة الله أن يبينه لنا في محكم الذكر، وأن يطلع رسوله على عاقبته في النار، فيخبر أمته به لكمال التوحيد والاعتبار، أفيكون مقتضى حب الله ورسوله هو الإيمان بذلك وبيانه كما بيناه؟ أم يكون حبهما تحريفه وتأويله مبالغة في تعظيم نسب الرسل واستعظماً لهلاك أقرب الناس منهم نسباً مع كرامتهم عند الله؟ وتأثراً بأقوال أهل الملل الذين جعلوا نجاة الخلق وسعادتهم في الآخرة بجاه أنبيائهم وتأثيرهم الشخصي عند الله؟ لا باتباعهم والاهتداء بما جاؤوا به من أصول الإيمان وفضائل الأعمال ﴿ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين﴾ [آل عمران: ٥٣].

نعم أن مما يصدع الفؤاد، ويكاد يفتت أصلب الجماد، أن يرى المؤمن والد خليل الرحمن، قد أثبت عليه في كتاب الله تعالى عبادة الأوثان، وأطلع الله تعالى رسوله على أن ماله أن يمسح حيواناً منتناً ويلقى في سعيير النيران، كما روى البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء وكتاب التفسير من صحيحه عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال «يلقى إبراهيم أباه أزر يوم القيامة وعلى وجه أزر قفرة وغبرة فيقول له إبراهيم ألم أقل لك «لا تعصني» فيقول أبوه فاليوم لا أعصيك، فيقول إبراهيم: يا رب إنك وعدتني أن لا تخزيني يوم يبعثون فأني خزي أخزي من أبي إلا بعد؟ فيقول الله تعالى «إني حرمت الجنة على الكافرين» ثم يقال يا إبراهيم انظر ما تحت رجليك؟ فينظر فإذا هو بذيخ متلطح فيؤخذ بقوائمه فيلقى في النار»<sup>(١)</sup> قال الحافظ ابن حجر في شرحه: وفي رواية إبراهيم بن طهمان: فيؤخذ منه فيقول يا إبراهيم أين أبوك؟ قال أنت أخذته مني، قال انظر أسفل، فينظر فإذا ذيخ يتمرغ في نته. وفي رواية أيوب: فيمسح الله أباه ضبعاً فيأخذ بأنفه (أي يأخذ إبراهيم بأنفه بإصابه كراهة لرائحة نته) فيقول: يا عبدي أبوك هو؟ فيقول لا وعزتك. وفي حديث سعيد فيحول في صورة قبيحة، وريح منتنة في صورة ضبعان. زاد ابن المنذر من هذا الوجه: فإذا رآه كذا تبرأ منه: وقال لست أبي. والذبيخ بكسر الذال المعجمة بعدها تحتانية ساكنة ثم خاء معجمة ذكر الضباع. ولا يقال له ذيخ إلا إذا كان كثير الشعر. والضبعان لغة في الضبع اهـ.

(١) أخرجه البخاري في أحاديث الأنبياء باب ٨، ولفظه: «فإذا هو بذيخ ملتطح» بدل «متلطح».



أقول الضبعان بالكسر ذكر الضباع وهو مفرد، والضبع بضم الباء وسكونها هي الأنثى فلا يقال ضبعة وقال ابن الأنباري يطلق على الذكر والأنثى. وهو وحش خبيث الرائحة فناسب ذلك خبث الشرك.

وقال الحافظ: قيل الحكمة في مسخه لتنفّر نفس إبراهيم منه ولثلا يبقى في النار على صورته فيكون غضاضة على إبراهيم. وقيل الحكمة في مسخه ضبعاً أن الضبع من أحمق الحيوان وآزر كان من أحمق البشر لأنه بعد أن ظهر له من ولده ما ظهر من الآيات البيّنات أصبر على الكفر حتى مات الخ.

ثم ذكر الحافظ أن الإسماعيلي استشكل متن هذا الحديث من أصله وطعن في صحته من جهة أن إبراهيم علم أن الله لا يخلف الميعاد فكيف يجعل ما صار لأبيه خزيّاً مع علمه بذلك؟ قال الحافظ: وقال غيره هذا الحديث مخالف لظاهر قوله تعالى: ﴿وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه﴾ [التوبة: ١١٤] وأجاب عن الثاني بأن أهل التفسير اختلفوا في الوقت الذي تبرأ فيه إبراهيم من أبيه فقيل كان ذلك في الحياة الدنيا لما مات آزر مشركاً وذكر أن الطبري رواه عن ابن عباس من طرق قال في بعضها: استغفر له ما كان حياً فلما مات أمسك. وقيل إنما تبرأ منه يوم القيامة، لما يشس منه حين مسخ على ما صرح به رواية ابن المنذر التي أشرت إليها. وهذا الذي أخرجه الطبري أيضاً من طريق عبد الملك بن أبي سليمان سمعت سعيد بن جبير يقول إن إبراهيم يقول يوم القيامة: رب والدي رب والدي! فإذا كان الثالثة أخذ بيده فيلتفت إليه وهو ضبعان فيتبرأ منه... (ثم قال الحافظ) ويمكن الجمع بين القولين بأنه تبرأ منه لما مات مشركاً فترك الاستغفار له لكن لما رآه يوم القيامة أدركته الرأفة والرقّة فسأل فيه فلما رآه مسخ يشس منه حينئذ ففترأ منه تبرأ أبدياً. وقيل إن إبراهيم لم يتيقن موته على الكفر لجواز أن يكون آمن في نفسه ولم يطلع إبراهيم على ذلك ويكون تبرأته منه بعد الحال التي وقعت منه في الحديث اهـ وفيه التعبير عن المستقبل بصيغة الماضي وهو كثير في أخبار القيامة.

ثم نقل الحافظ عن الكرمانى إيراداً بمعنى إشكال الإسماعيلي موضحاً والجواب عنه من وجهين أحدهما أنه إذا مسخ وألقي في النار لم تبق الصورة التي هي سبب الخزي فهو عمل بالوعد والوعيد معاً وثانيهما أن الوعد كان مشروطاً بالإيمان وإنما استغفر له وفاء بما وعده فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه.

وأقول إن ما في الحديث من أن الله تعالى وعد إبراهيم صلى الله تعالى عليه وآله وسلم بأن لا يخزيه يوم القيامة يشير إلى دعائه الذي حكاه الله تعالى عنه في سورة



الشعراء ومنه ﴿واغفر لأبي أنه كان من الضالين ولا تخزني يوم يبعثون يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم﴾ [الشعراء : ٨٦ - ٨٩] وأما وعد الله تعالى إياه بذلك فلا نعرفه إلا من الحديث فهو يدل على أن الله تعالى أوحى إليه بأنه استجاب له هذا الدعاء بشرطه المعلوم من الدين بالضرورة وهو أن الله تعالى لا يغفر لمن يشرك به . وتأمل قوله تعالى في خاتمة الدعاء ﴿يوم لا ينفع مال ولا بنون \* إلا من أتى الله بقلب سليم﴾ فهو من دقائق الرقائق .

وأما استدلال الألوسي تبعاً لغيره بحديث «لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات» على إيمان آباء النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم من عبد الله (أولهم) - إلى آدم عليه السلام فهو معارضة لظاهر القرآن والأحاديث الصحيحة بحديث واه رواه أبو نعيم في الدلائل من حديث ابن عباس بلفظ «لم يلتق أبواي في سفاح لم يزل الله عز وجل ينقلني من أصلاب طيبة إلى أرحام طاهرة صافياً مهذباً لا تنشعب شعبتان إلا كنت في خيرهما» هكذا في نسخة الدلائل التي بأيدينا وذكره السيوطي عنه بلفظ «من الأصلاب الطيبة إلى الأرحام الطاهرة» بالتعريف ولا نعرفه باللفظ الذي ذكره الألوسي عن أحد من المحدثين وإنما يذكره بهذا اللفظ من لا يتحرون نقل الأحاديث بضبط مخرجيها بل يتساهلون بنقلها حيث وجدوها ككثير من المفسرين والمتكلمين وقد سبق الفخر الرازي الألوسي إلى ذكره بهذا اللفظ من غير عزو ولا ذكر لاسم الصحابي الذي رفعه كعادته . واللفظ المروي لا معنى له إلا كون آبائه ﷺ ولدوا من نكاح لا من سفاح وهو معنى صحيح وردت فيه أحاديث أخرى . ولو فرضنا أنه روي باللفظ الذي ذكرناه لاحتمل هذا المعنى أيضاً وكان حمله عليه جمعاً بينه وبين القرآن والأحاديث الصحيحة أولى من جعله أصلاً وإرجاعها إليه بالتأويل والتكلف . والذي خرجنا إنما جعله في دلائل طهارة نسب لا إيمان أصوله .

ومما ذكر السيوطي من الدلائل في معنى هذه المسألة قوله تعالى : ﴿وتقلبك في الساجدين﴾ [الشعراء : ٢١٩] لقول بعضهم إن معناه أصلاب الطاهرين أي المؤمنين وروى أبو نعيم أنهم الأنبياء ويبطل ذلك ما ذكرنا من المعارضة وقوله تعالى قبل الآية : ﴿الذي يراك حين تقوم﴾ [الشعراء : ٢١٨] أي ويرى تقلبك في الساجدين فهو لا يحتمل الماضي وإنما معناه كما قال ابن عباس وغيره : الذي يراك حين تقوم في الصلاة ويرى تقلبك في المصلين أي معهم وبينهم . وما روي عنه من أن المعنى تقلبه من صلب نبي إلى صلب نبي حتى أخرجه نبياً - لا يصح سنداً ولا متناً ولا لغة . وتفصيل ذلك سيأتي في محله .

وأما الأحاديث الصحيحة المعارضة لحديث أبي نعيم التي أشرنا إليها في سياق الكلام غير حديث البخاري في مسخ آزر فأهمها ما ورد في أبوي الرسول الطاهرين



صلى الله عليه وآله وسلم فقد روى مسلم في صحيحه من حديث أنس بن ثابت أن رجلاً قال يا رسول الله أين أبي؟ قال «في النار» قال فلما قفا الرجل دعاه فقال «إن أبي وأباك في النار»<sup>(١)</sup> قال النووي في شرحه. فيه إن من مات على الكفر فهو في النار ولا تنفعه قرابة المقربين، وفيه إن من مات في الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الأوثان فهو من أهل النار، وليس هذا مؤاخذه قبل بلوغ الدعوة فإن هؤلاء كانت قد بلغت دعوة إبراهيم وغيره من الأنبياء، صلوات الله وسلامه عليهم وقوله ﷺ «إن أبي وأباك في النار» هو من حسن العشرة للتسوية بالاشتراك في المصيبة. ومعنى قفا ولى قفا منصرفاً اهـ وورد حديث مثله في أمه ﷺ أخرجه الإمام أحمد.

وروى مسلم أيضاً من طريق مروان بن معاوية عن زيد بن كيسان عن أبي حازم عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ «استأذنت ربي أن أستغفر لامي فلم يأذن لي واستأذنته أن أزور قبرها فأذن لي»<sup>(٢)</sup> ورواه من طريق محمد بن عبيد بلفظ: زار النبي ﷺ قبر أمه فبكى وأبكى من حوله فقال ﷺ «استأذنت ربي في أن أستغفر لها فلم يأذن لي واستأذنته في أن أزور قبرها فأذن لي فزوروا القبور فإنها تذكركم الموت»<sup>(٣)</sup> وذكر النووي أن هذه الرواية وجدت في نسخ المغاربة دون المشاركة ولكنها توجد في كثير من الأصول في آخر كتاب الجنائز ويضرب عليها أو في الحاشية. وذكر أن الحديث رواه من هذه الطريق أبو داود والنسائي وابن ماجه ورجاله عندهم كلهم ثقات قال فهو حديث صحيح بلا شك.

وقال النووي في شرح الحديث: فيه جواز زيارة المشركين في الحياة وقبورهم بعد الوفاة لأنه إذا جازت زيارتهم بعد الوفاة ففي الحياة أولى، وقد قال تعالى: ﴿صاحبهما في الدنيا معروفاً﴾ [لقمان: ١٥] وفي النهي عن الاستغفار للكفار. قال القاضي عياض رحمه الله: سبب زيارته ﷺ قبرها أنه قصد الموعظة والذكرى بمشاهدة قبرها، ويؤيده قوله ﷺ في آخر الحديث «فزوروا القبور فإنها تذكركم الموت» انتهى فهذا كلام أهل السنة.

وقد ورد في التفسير المأثور عن ابن مسعود وابن عباس وغيرهما من عدة طرق أن قوله تعالى في سورة التوبة: ﴿ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين

(١) أخرجه مسلم في الإيمان حديث ٣٤٧، وأبو داود في السنة باب ١٧، وأحمد في المسند ١١٩/٣، ٢٦٨.

(٢) أخرجه مسلم في الجنائز حديث ١٠٥، وأبو داود في الجنائز باب ٧٧، والنسائي في الجنائز باب ١٠١، وابن ماجه في الجنائز، باب ٤٨، وأحمد في المسند ٤٤١/٢، ٣٥٦/٥.

(٣) أخرجه مسلم في الجنائز حديث ١٠٦.



ولو كانوا أولي قربى من بعد ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه إن إبراهيم لأواه حلیم ﴿التوبة: ١١٣، ١١٤﴾ نزلت في هذه الواقعة. ولكن روى الشيخان وغيرهما أنها نزلت لما عرض النبي ﷺ على أبي طالب عند موته أن يقول لا إله إلا الله ليحاج له بها أو يجادل عنه أو يشفع له بها، وكان عنده أبو جهل فجعل يقول له أترغب عن ملة عبد المطلب؟ فقال آخر ما كلمهم أنه على ملة عبد المطلب وأبى أن يقولها فحينئذ قال النبي ﷺ «والله لا استغفرن لك ما لم أنه عنك» فأنزل الله ﴿ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين﴾ [التوبة: ١١٣] وأنزل الله في أبي طالب فقال لرسول الله ﷺ ﴿إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء﴾<sup>(١)</sup> [القصص: ٥٦] قيل في تفسير «من أحببت» من أحببت هدايته وقيل من أحببته بقرابة ونحوها.

قال الحافظ عند شرح هذا الحديث من كتاب التفسير في البخاري حين ذكره في تفسير سورة القصص: وفيه إشكال لأن وفاة أبي طالب كانت بمكة قبل الهجرة اتفاقاً وقد ثبت أن النبي ﷺ أتى قبر أمه لما اعتمر فاستأذن ربه أن يستغفر لها فنزلت هذه الآية والأصل عدم تكرار النزول. ثم ذكر الروايات في ذلك عن الحاكم وابن أبي حاتم والطبري والطبراني. ثم قال: ويحتمل أن يكون نزول الآية تأخر وإن كان سببها تقدم ويكون لنزولها سببان متقدم وهو أمر أبي طالب ومتأخر وهو أمر آمنة، ويؤيد تأخير النزول ما تقدم في تفسير براءة من استغفاره ﷺ للمنافقين حتى نزل النهي عن ذلك فإن ذلك يقتضي تأخير النزول وإن تقدم السبب، ويشير إلى ذلك أيضاً قوله في حديث الباب: وأنزل الله في أبي طالب ﴿إنك لا تهدي من أحببت﴾ لأنه يشعر بأن الآية الأولى نزلت في أبي طالب وفي غيره والثانية نزلت فيه وحده. اهـ ثم أيد الحافظ تعدد النزول بروايات أخرى فيمن استغفر لوالديه المشركين ومن استأذن في ذلك. ومعنى ذلك أن الصحابة كانوا يقولون في الآية الدالة على حكم وقع له عدة أسباب أنها نزلت في تلك الأسباب أي نزلت مبينة لحكم الله فيها وإن تأخرت عنها. وسيأتي تحقيق هذه المسائل في محلها إن شاء الله تعالى.

ومن غريب التعصب للرأي أن السيوطي حاول في بعض رسائله إعلال أحاديث الزيارة فزعم أنه لم يروها أحد من أصحاب الصحاح ولا السنن وحصر روايتها في

(١) أخرجه البخاري في الجنائز باب ٨٠، ومناقب الأنصار باب ٤٠، وتفسير سورة ٩، باب ١٦، وسورة ٢٨، باب ١، ومسلم في الإيمان حديث ٣٩، والنسائي في الجنائز باب ١٠٢، وأحمد في المسند ٥/٤٣٣.



الحاكم وأحمد وسائر من ذكر شيخه الحافظ ابن حجر في شرح البخاري وأشرنا إليه آنفاً كأنه ظن لو كانت في الصحاح أو السنن لما اقتصر الحافظ على من ذكر من مخرجيها مع ما عرف من عاداته أنه يذكر جميع طرق الحديث أو أقواها. وفاته أنه إنما أراد هنا ذكر ما ثبت في سبب نزول الآية من أحاديث الزيارة. وما رواه مسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجه فيها ليس فيه ذكر نزول الآية في ذلك. ولكن أين حفظ السيوطي رحمه الله تعالى؟ أليس أهون ما يدل عليه هذا الإنكار أنه لم يكن حافظاً للصحاح والسنن حفظاً وإنما كان يراجع الكتب عند الحاجة وينقل منها نقلاً؟

ومما ذكر السيوطي في التفصي من حديث «إن أبي وأباك في النار»<sup>(١)</sup> إن المراد بأبيه فيه عمه أبو طالب! وفي حديث عرض كلمة التوحيد على أبي طالب ما يبطل دعواه إيمان جميع آباء الرسول ﷺ وهو أن آخر ما قاله أبو طالب إنه على ملة عبد المطلب، فهو دليل على أن ملة عبد المطلب تنافي كلمة التوحيد التي هي عنوان الإسلام، ومنه زعمه أن الحديث قد نسخ ولعله نسي قول الأصوليين أن الأخبار لا تنسخ، ولا نقول أنه جهله فقد قرره في الإتيان تقريراً. وقد تقدم أن إطلاق كلمة الأب على العم مجاز لا يصح في اللغة إلا قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي وسياق الحديث يعين المعنى الحقيقي. فإذا جاز أن يكون السائل عن أبيه أراد عمه يجوز أن يكون معنى الحديث «إن عمي وعمك في النار».

ولعمري أن من يقول مثل هذه الأقوال لا يرد عليه ولا يصح أن يحكى قوله إلا في مقام التعجب أو مقام الاعتبار. على أن بعض العلماء ردوا عليه ومع ذلك اغتر كثيرون بما أورده في نجات الأبوين ومنه حديث إحيائهما وإيمانهما الذي قال بعض الحفاظ بوضعه وغاية ما قرره هو أنه ضعيف لا موضوع، وهو معارض بالآيات والأحاديث الصحاح. ومنه أنهما من أهل الفترة وجمهور الأشاعرة على القول بنجاتهم ولكنهم استثنوا من ورد النص بأنهم من أهل النار. وأقوى ما قاله هو وغيره وأرجاه ما ورد من الأحاديث في امتحان الله تعالى لأهل الفترة يوم القيامة ونجاة بعضهم به هذا إذا لم يصح ما نقلناه عن النووي من جزمه بأن مشركي العرب قد بلغتهم دعوة إبراهيم وغيره. وفيه بحث سيأتي في موضعه إن شاء الله تعالى وإذا حق نجات الأبوين الطاهرين بالامتحان، يكون ما ورد فيهما خاصاً بما قبل الامتحان.

### حكمة النصوص في كفر بعض أرحام الأنبياء الأقربين

إن الذين اتخذوا استنباطهم البعيد عن الروايات الضعيفة والمنكرة أصلاً في

(١) تقدم الحديث مع تخريجه قبل قليل.



إثبات إيمان آباء الرسول ﷺ يؤولون لأجله الآيات الكثيرة والأحاديث الصحيحة الصريحة - قد غفلوا عن أمر عظيم وهو الحكمة والفائدة في الإكثار من التصريح بكفر والد إبراهيم في القرآن وما في معناه كقصة ابن نوح الذي أصر على كفره، ولم يرض أن يركب السفينة مع والده وأهله، وفي تصريح الرسول ﷺ بما يكون من إبراهيم الخليل مع والده يوم القيامة، وتصريحه أيضاً بأن آباءه في النار، وبعدم إذن الله تعالى له في الاستغفار لأمه ولا لعمه الذي رباه وله عليه أعظم الحقوق. ومثل ذلك فيما يظهر إنزال سورة في سوء حال أبي لهب ومصيره إلى النار وهو عم الرسول ﷺ.

إن الحكمة البالغة والفائدة الظاهرة من هذه النصوص هي تقرير أصل التوحيد الهادم لقاعدة الوثنية بالفصل بين ما هو الله تعالى وما هو لرسله، وهو أن الرسل عليهم الصلاة والسلام لم يرسلوا إلا مبشرين ومنذرين، إن عليهم إلا تبليغ دين الله وإقامته، وليس لهم من الأمر شيء، ولا يملكون لأحد ضرراً ولا نفعاً، وليس عليهم هدى أحد ولا رشده بالفعل. وإنما عليهم هداية التعليم والحجة. فلا يهدون من أحبوا ولا يغنون عنه من الله شيئاً وإن كان أقرب الناس وأحبهم إليهم في النسب والمعاملة الدنيوية وأما قاعدة وثنية العرب وغيرهم فهي اتخاذ أولياء من العباد، يزعمون أنهم وسطاء بين الله وبين سائر عباده في شؤون الخلق والإيجاد، والأشقاء، والإسعاد، والسلب والإمداد، لا في مجرد التبليغ والإرشاد، قياساً على ما يعهدون من الأقربين والمقربين، عند الملوك المستبدين، فهم يدعونهم لذلك مع الله أو من دون الله ﴿ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله﴾ [يونس: ١٨] وكانوا يعبرون عنهم بالأولياء والشركاء كما قال تعالى: ﴿والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾ [الزمر: ٣] - الآية. وكانوا يقولون في طوافهم: لبيك لا شريك لك، إلا شريكاً هو لك، تملكه وما ملك.

وأصل عبادة أصنامهم وأوثانهم الغلو في تعظيم الصالحين فهي مأخوذة عن قوم نوح كان فيهم رجال صالحون هلكوا فأوحى الشيطان إلى قومهم أن انصبوا إلى مجالسهم أنصاباً وسموها بأسمائهم ففعلوا فلم تعبد حتى إذا هلك أولئك ونسخ العلم عبت (راجع سورة نوح من كتاب التفسير في صحيح البخاري) وقد هدم القرآن جميع قواعد شرك العرب وغيرهم من الوثنيين وأهل الكتاب الذين جعلوا مدار السعادة والنجاة على شفاغة أنبيائهم وأوليائهم لا على اتباعهم في الإيمان والعمل وفضل الله تعالى. ولما كان إبراهيم أعلا البشر مقاماً في أنفس العرب - ومقامه الأعلى في الرسل عند أهل الكتاب مقامه - كرر الله تعالى في كتابه ذكر كفر والده، واجتهاده هو في هدايته وعنايته بالاستغفار له، وإن ذلك كله لم يفده شيئاً، وزاد الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم فبين لنا ما أطلعه الله عليه من عاقبته السوء في الآخرة، وذكر



أيضاً عن أبيه ما علمت من رواية الصحيحين وغيرهما ليعلم الناس أن مدار النجاة في الآخرة على الإيمان الصحيح الإذعاني المستلزم للعمل بما جاء به الرسل عليهم السلام لا بأشخاص الرسل وتأثيرهم الشخصي عند الله كتأثير الأقربين والمقربين، عند الملوك المستبدين، إذ يحملونهم بالشفاعة أو الإقناع على عفو عن مذنب - أو إحسان إلى غير مستحق، وهذه هي نظرية الوثنيين في الشفاعة التي نفاها القرآن المجيد، وأثبت أن الشفاعة لله جميعاً لا يشفع عنده أحد إلا من بعد إذنه للشافع ورضاه عن المشفوع له، وقد تقدم تفصيل ذلك في تفسير هذه السورة من هذا الجزء وفي غيرها.

ولا يرد على حصر وظيفة الرسل في التبليغ بالقول والفعل ما يؤيدهم الله تعالى به من الآيات فإنها وإن كان بعضها يحصل بقول أو فعل منهم لا يصح أن تعد من جملة كسبهم وتصرفهم ولا أن يترتب على ذلك دعاؤهم أحياء وأمواتاً بمثلها كإبراء الأكمه وإحياء الميت بل هي من تصرف الله تعالى وحده سواء منها ما لا دخل لهم فيه بقول ولا فعل كإعجاز القرآن وما يجري عقب قول كقول الرسول للميت «قم بإذن الله» أو فعل كإلقاء موسى لعصاه أو ضربه البحر بها. قال تعالى: ﴿وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين﴾ [العنكبوت: ٥٠] وهذه الآية نص في الموضوع وفي معناها آيات تقدم بعضها فيما فسرنا من هذه السورة (الأنعام) وسيأتي في آخر هذا الجزء منها ﴿قل إنما الآيات عند الله﴾ [العنكبوت: ٥٠] ومما هو بمعناها قوله تعالى بعد حكاية ما اقترحه كفار مكة على الرسول في سورة الإسراء ﴿قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً﴾ [الإسراء: ٩٤]؟ أي فأنا لا أقدر على ذلك بصفتي البشرية لأنني مثلكم فيها وليس من شأن الرسول ذلك من حيث هو رسول مبلغ عن الله تعالى.

لولا تقرير هذه القاعدة لما ظهرت حكمة تلك العناية بتكرار ذكر كفر أبي إبراهيم في القرآن الحكيم كآيات التي في سورة مريم (١٩: ٤٠ - ٤٨) وكذكر أبيه قبل قومه في خبر بعثته في هذه السورة وفي سورة الأنبياء (٢١: ٥٢) الخ وسورة الشعراء (٢٦: ٧٠) الخ وسورة الصفات (٣٧: ٨٣) الخ وسورة الزخرف (٤٣: ٢٥) فمن تأمل هذه الآيات وما في معناها كآية الاستغفار له في سورة براءة (٩: ١١٥) وتقدمت آنفاً - وقوله تعالى في سورة الممتحنة ﴿لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم يوم القيامة يفصل بينكم والله بما تعملون خبير قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبداً حتى تؤمنوا بالله وحده، إلا قول إبراهيم لأبيه لأستغفرن لك وما أملك لك من الله من شيء﴾ [الممتحنة: ٣] من تأمل ذلك كله جزم بما قلنا. وأجدر بنا وقد وفقنا الله تعالى إلى إظهار الحق بهذه الشواهد والبيانات، أن



ندعو الله تعالى بالدعاء المتمم لهذه الآيات . فنقول ﴿ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير \* ربنا لا تجعلنا فتنة للذين كفروا واغفر لنا ربنا إنك أنت العزيز الحكيم﴾ [المتحنة: ٤ ، ٥].

هذا وإن كلام بعض الذين حاولوا إثبات إيمان جميع آباء الخليلين أو جميع الأنبياء وإيمان أبي طالب يدور على ما يقابل هذا الأصل وهو الغلو فيهم بدعوى أن كرامتهم تنفع أولي القربى منهم فتكون سبباً لهدايتهم إلى الإيمان ولا سيما من يسوءهم ويؤذيهم بقاؤه على الكفر، ومن يدعوهم ويدعو بعض الصالحين من اتباعهم لجلب النفع أو لكشف الضر، يظنون أنهم ينالون سعادة الدنيا والآخرة بالتوسل بذواتهم، لا بما أمر الله من اتباعهم، ومنهم من يعتقد أنهم يخرجون من قبورهم، ويقضون الحوائج التي تطلب منهم بأشخاصهم، وذلك مصادم لتلك النصوص كلها ولما في معناه من قواعد التوحيد وكون الدعاء عبادة لا يكون إلا لله تعالى ﴿قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلاً أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه، إن عذاب ربك كان محذوراً﴾ [الإسراء: ٥٦ ، ٥٧].

وإذا كانت هذه الأمة لم تسلم من وجود أناس قد اتبعوا سنن من قبلهم في الغلو في الأنبياء والصالحين مع هذه النصوص الكثيرة الصريحة في الكتاب والسنة فكيف لو لم توجد هذه النصوص بهذه الصراحة؟

نعم إن من الناس الراسخين في التوحيد من يحمله حب الرسول عليه صلوات الله وسلامه على تقوية كل قول يمكن أن يستنبط منه نجاة أبويه الطاهرين أو جميع أصوله وإنما يحسن هذا بشرط أن لا يكون في ذلك تحريف لكلامه أو كلام الله تبارك وتعالى، ولا إخلال بمقاصد الرسالة وأصول الدين، فإن الحب الصحيح لله ولرسوله الذي هو آية الإيمان إنما يثبت ويتحقق بالاتباع وإقامة الدين، ومن يرجح قرابة الرسول على رسالته فإنما حبه له ولهم حب هوى للعصبية والنسب، لا حب هدي باتباع ما أوجب الله على لسانه أو استحبه، وقد كان أبو طالب أشد الناس حباً لرسول الله ﷺ عصبية لقرابته، لا اتباعاً لرسالته، وكل مؤمن يتمنى لو كان آمن به، كما روي عن الصديق من تفضيل إيمانه على إيمان والده، ولكن ثبت في صحيح البخاري أنه بعد أن كان أعظم وأقوى ظهير ومانع للرسول ﷺ من أعدائه لقرابته قد أبى أن يقر عينه عند الوفاة بالنطق بكلمة «لا إله إلا الله».

ولم يمنع ذلك بعض الغلاة من القول بإسلامه، ولا ما رواه البخاري ومسلم في الصحيحين أيضاً من حديث أخيه العباس بن عبد المطلب: قال للنبي ﷺ: ما أغنيت



عن عمك فوالله كان يحوطك ويغضب لك؟ قال: «هو في ضحضاح من نار ولولا أنا لكان في الدرك الأسفل من النار»<sup>(١)</sup> وروى من حديث أبي سعيد الخدري أنه سمع النبي - ﷺ - وذكر عنده عمه فقال: «لعله تنفعه شفاعتي يوم القيامة فيجعل في ضحضاح من النار يبلغ كعبه يغلي منه دماغه»<sup>(٢)</sup> فهذا رجاء والذي قبله خبر، وفي هذا الحديث من الإشكال أنه معارض بقوله تعالى: ﴿فما تنفعهم شفاعاة الشافعين﴾ [المدثر: ٤٨] وما في معناها من الآيات كقوله تعالى في الملائكة والمسيح ﴿ولا يشفعون إلا لمن ارتضى﴾ [الأنبياء: ٢٨] أي لأهل التوحيد كما روي عن مفسري السلف، وبحديث عدم نفع شفاعاة إبراهيم لأبيه - إن صح أن يسمى ذلك شفاعاة - وأحاديث أخرى.

وقد يجاب عن حديث أبي سعيد على طريقة العلماء في مثله بأن هذا الرجاء ليس اعتقاداً جازماً ولا خبراً عن الله تعالى فيحتمل أن يكون وقع منه ﷺ قبل إعلام الله تعالى إياه ذكر في الآيات، وليس في حديث العباس ذكر للشفاعة ولكنه بمعناها، ويشير كلام الحافظ ابن حجر في شرح الحديث في باب قصة أبي طالب من الفتح إلى أن ذلك خصوصية له ﷺ ولم يصرح بالإشكال. ويمكن أن يجاب بأن الشفاعاة المنفية هي ما كان يعتقد المشركون من تأثير الشفعاء في إرادة الباري سبحانه وتعالى كتأثير الشفعاء عند الملوك وعظماء الدنيا، وبأن الشفاعاة لا تنفع الكافر بإنقاذه من النار وجعله من أهل الجنة كما أن أعماله الصالحة في الدنيا لا تنفعه هذا النوع من النفع لأن تأثير الكفر يغلب تأثيرها ولكنها قد تنفع بجعل عذاب المشفوع له بفضيلة فيه وعمل صالح له أخف من عذاب الكافر الذي ليس له فضائل ولا أعمال صالحة مثلها كما يدل عليه ما ورد في تفاوت عذاب أهل النار.

وما أجدر أبا طالب بأن يكون أخف الكفار عذاباً بأعماله الصالحة التي أجلها كفالة الرسول وحفظه وحياطته بل روي عنه أنه كان مصدقاً له ولكنه أصر على الشرك استكباراً وحمية لما كان عليه أبوه وقومه وقد أثار هذه الحمية فيه أبو جهل لعنه الله - وكذا عبد الله بن أبي أمية رضي الله عنه فقد آمن بعد ذلك - إذ كأنك لديه في وقت تلك الدعوة كما تقدم.

وروى أحمد من حديث أبي هريرة أنه قال للنبي ﷺ: لولا أن تعيرني قريش

(١) أخرجه البخاري في مناقب الأنصار باب ٤٠، والأدب باب ١١٥، ومسلم في الإيمان حديث ٣٥٧، ٣٥٨، وأحمد في المسند ٢٠٧/١، ٢١٠.

(٢) أخرجه البخاري في مناقب الأنصار باب ٤٠، والرقاق باب ٥١، ومسلم في الإيمان حديث ٣٦٠ - ٣٦٤، والترمذي في جهنم باب ١٤، والدارمي في الرقاق باب ١٢١، وأحمد في المسند ٢٩٠/١، ٢٩٥، ٤٢٣/٢، ٤٣٩، ٩/٣، ١٣، ٢٧، ٥٠، ٥٥، ٧٨، ٢٧١/٤، ٢٧٤.



يقولون ما حمله على ذلك إلا جزع الموت لأقررت بها عينك<sup>(١)</sup>. فكان جل كفره غلبة الحمية الجاهلية وتعظيم الآباء بتقليدهم وإيثار ذلك على الشهادة بالحق. فأين هو من كفر المعاندين الذين آذوا الرسول والمؤمنين بكل ما استطاعوا من أنواع الأذى وأخرجوهم من ديارهم وأموالهم وما زالوا يحاربونهم ويحرضون الناس عليهم إلى أن خذلهم الله تعالى ونصر رسوله والمؤمنين عليهم. ولكن يرد على ذلك أن من كان مستحقاً لأخف العذاب وجوزى به لا يكون منتفعاً بالشفاعة. والتخفيف بسببها بعد الاستحقاق معارض بقوله تعالى: ﴿ولا يخفف عنهم من عذابها﴾ [فاطر: ٣٦] وبنصوص أخرى فلا يظهر معنى للشفاعة إلا على قول من يقول إن كل الشفاعات تكريم صوري للشفعاء بما يجربه الله تعالى عقب شفاعتهم لأنها كما يقول الأشعرية في جميع الأسباب.

بعد كتابة ما تقدم وجمعه للطبع راجعت شرح الحافظ للحديث في كتاب الرقاق من البخاري فإذا هو قد ذكر الإشكال وأجوبة عنه بمعنى ما تقدم من الخصوصية وتخصيص العموم وكون التخفيف من عذاب المعاصي دون الكفر، والتجوز في لفظ الشفاعة فنقل عن (المفهم شرح صحيح مسلم) للقرطبي أن أبا طالب لما بالغ في إكرام النبي ﷺ والعذاب عنه جوزي على ذلك بالتخفيف فأطلق على ذلك شفاعة لكونها بسببه اهـ.

هذا وأن في المسألة مباحث نرجى القول فيها إلى تفسير آيات السور الأخرى التي أشرنا إليها في سياق هذا الكلام ونختم الكلام هنا بمسألتين من متعلقاته.

### المسألة الأولى: حظر إيذاء الرسول أو آله بذكر أبويه أو عمه بسوء

إذا علمت أن حكمة بيان كتاب الله تعالى وحديث رسوله ﷺ لكفر من ذكر وعذابهم في النار هي تقرير أساس الدين وهو التوحيد على أكمل وجه فاعلم أن الذي يطلب شرعاً هو أن يذكر ذلك في مقام التعليم وهو يشمل قراءة وتفسيره ورواية الحديث وشرحه - ومنه أو مثله السيرة النبوية وتاريخ الإسلام - وبيان عقيدة أهل السنة والجماعة ومن وافقهم من الفرق والرد على من خالفهم. ولا يجوز أن يتجاوز ذلك إلى ما يخل بالأدب، ويؤذي الرسول أو آله بحسب أو نسب، وناهيك بالأم والأب، وبأبي طالب دون أبي لهب، بل لا ينبغي أن يذكر أبو لهب بسوء موصوفاً بكونه عم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم إلا في مقام التعليم والبيان الذي تقدم، وقد ثبت في الصحيحين وغيرهما من حديث عائشة قالت: استأذن حسان بن ثابت النبي ﷺ في هجاء المشركين قال: «كيف بنسبي فيهم»

(١) أخرجه مسلم في الإيمان حديث ٤٢، والترمذي في تفسير سورة ٢٨، وأحمد في المسند ٤٣٤/٢،



فقال حسان: لأسلتكم منهم كما تسل الشعرة من العجين»<sup>(١)</sup> أي لأخلصن نسبك من أنسابهم حتى لا يصيبه من الهجو شيء. وفي رواية أنه استأذنه في هجو أبي سفيان فقال: «كيف بقرابتي منه» فأجاب حسان بنحو ما تقدم، وقد كان أبو سفيان يومئذ أشد الناس عداوة للنبي ﷺ.

ومن هدي علماء السلف في ذلك واقعتان رويتا عن عمر بن عبد العزيز (رض) وناهيك بعلمه وهديه إحداهما: أنه أتى بكاتب يخط بين يديه وكان أبوه كافراً، فقال للذي جاء به: لو كنت جئت به من أولاد المهاجرين! فقال الكاتب، ما ضر رسول الله ﷺ كفر أبيه. فقال عمر: قد جعلته مثلاً! لا تخط بين يدي بقلم أبداً. الثانية: أنه قال لسليمان بن سعد: بلغني أن أبا عاملنا بمكان كذا وكذا زنديق. قال وما يضره ذلك يا أمير المؤمنين قد كان أبو النبي ﷺ كافراً فما ضره. فغضب عمر غضباً شديداً وقال: ما وجدت له مثلاً غير النبي ﷺ؟ قال فعزله عن الدواوين ومنه أن الشافعي (رض) قال: وقطع رسول الله ﷺ امرأة - أي يدها - لها شرف فكلم فيها فقال: «لو سرقت فلانة - لامرأة شريفة - لقطعت يدها» وإنما قال: «لو سرقت فاطمة» فكفى الشافعي عن فاطمة عليها السلام ولم يذكر اسمها مبالغة في الأدب. مع أن إسناد السرقة إليها في الحديث مفروض فرضاً لا واقع وهو يذكره في سياق الاستنباط من السنة الذي يجوز فيه ما هو أعظم من ذلك. ومن هذا القبيل. ما فعله أبو داود - رحمه الله تعالى في حديث تعزية فاطمة عليها السلام في ميت وقول النبي ﷺ لها «فلعلك بلغت معهم الكدى» أي المقابر قالت: معاذ الله وقد سمعتك تذكر فيها ما تذكر! فقال لها كما في سنن النسائي<sup>(٢)</sup> «لو بلغتهم معهم ما رأيت الجنة حتى يراها جد أبيك» وأما أبو داود<sup>(٣)</sup> فرواه هكذا: قال: «لو بلغت معهم الكدى» فذكر تشديداً عظيماً اهـ وقالوا إنه ترك التصريح بآخر الحديث من باب الأدب.

فإن قيل أي المحدثين خير عملاً في هذا الحديث؟ النسائي الذي رواه بلفظه وعمل بأمر النبي ﷺ أن يبلغ القول عنه كما سمع كما في حديث عبد الله بن مسعود عند أحمد والترمذي وما في معناه من الأمر بتبليغ الشاهد الغائب في خطبة حجة الوداع كما في الصحيحين وغيرهما، أم أبو داود الذي راعى الأدب بحذف ما حذف؟ فالجواب أن الذي جرى عليه حملة السنة ومبلغوها للأمة من السلف الصالح هو

(١) أخرجه مسلم في المناقب باب ١٦، والمغازي باب ٣٤، ومسلم في فضائل الصحابة حديث ١٥٦، ١٥٧.

(٢) كتاب الجنائز باب ٢٧.

(٣) كتاب الجنائز باب ٢٢، وأخرجه أحمد في المسند ١٦٩/٢.



وجوب تبليغ النص بلفظه على من حفظه أو بمعناه إذا وعاه ووثق بقدرته على أدائه، ولهؤلاء الأعلام أعظم منة في عنق الأمة الإسلامية بنقل السنة إليها كما رووها وضبط متونها ووزن أسانيدھا بميزان الجرح والتعديل المستقيم، والشافعي وأبو داود رحمهما الله تعالى من أئمتھم. وإنما يحسن مثل ما روي عنھما من الأدب العالي مع بضعة الرسول سيدة النساء علیھا السلام إذا كان لا يضيع به شيء من الحديث كذکره لمن يعلم الأصل المروي أو لمن لا مصلحة له في العلم بنصه والله أعلم، ولو كان أئمة الحديث يستبيحون حذف شيء منها لما وثقنا بنقلهم ولكن علم من سيرتهم ومن روايتهم للأحاديث المشككة كغيرها ومن جرحهم لمن غير أو بدل أو حذف أو زاد أو نقص أو خالف الثقات في شيء من المنون وإن كان غرضه التعظيم، والظاهر أن الشافعي وأبو داود قالوا ما قالوا عالمين لا يضيع من الحديث شيئاً لأنه محفوظ مشهور.

### المسألة الثانية: ما مذهب أهل السنة

قد علمت أن السيد الأوسي عزا القول بإيمان أبي إبراهيم الخليل ﷺ إلى الجهم الغفير من أئمة أهل السنة وأن هذه هفوة منه عفا الله تعالى عنه، ولا يخفى على مثله أن هذا اللفظ لا يصح أن يطلق على رأي كل من صنف رسالة أو كتاباً من المنتسبين إلى مذاهب أهل السنة في الأصول أو الفروع. وإنما مذهب أهل السنة والجماعة ما كان عليه السواد الأعظم من الصحابة وعلماء التابعين وأئمة الحديث والفقهاء ممن تبعهم في الاعتصام بنصوص الكتاب والسنة من غير تحريف ولا تكلف لإرجاع ظواهرها إلى ما ابتدع من البدع والآراء التي أحدثها أهل الأهواء. ومنهم فقهاء الأمصار المشهورون كأبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وسفيان الثوري والأوزاعي وداود وغيرهم.

وقد انتسب إلى بعض مذاهب هؤلاء كثير من أهل الكلام فخالفهم في بعض الأصول كبعض المعتزلة من الشافعية وكثير من المعتزلة والمرجئة من الحنفية، وأقرب المتكلمين إليهم الأشاعرة وأكثرهم من المالكية والشافعية والماتريدية من الحنفية، ولكن هؤلاء قد اضطروا إلى الخوض في مسائل من الكلام لم تأثر عن أئمتهم في الفقه ولا عن غيرهم من السلف الصالح، واختلف الأشعرية والماتريدية في كثير منها كما اختلف الأولون منهم في عدة مسائل خالف بعضهم فيها الأشعري أو خالف بعضهم بعضاً - فهم على انتسابهم كلهم إلى السنة لا يصح أن يجعل كل ما قرره واحد أو آحاد منهم مذهباً لأهل السنة والجماعة وإن تقلد ذلك الكثيرون من الناس، وإنما القاعدة في كل ما حدث بعد الصدر الأول من الأقوال والآراء وتنازع فيه العلماء فلم يجمعوا فيه على قول أن يرد إلى الكتاب والسنة فيؤخذ ما وافقهما ويرد ما خالفهما



عملاً بقوله تعالى: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾ [النساء: ٥٩] الآية.

وقد بينا نصوص القرآن والسنة الصحيحة في مسألة آباء الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وكلام بعض علماء السلف والخلف في الأخذ بها من غير تأويل، فكل ما خالفها فهو مردود وليس من مذهب أهل السنة في شيء.

هذا - وإنني بعد كتابة ما تقدم وجمعه للطبع عثرت بالمصادفة على ما كتبه الألوسي في مسألة استغفار إبراهيم لأبيه من تفسير سورة الممتحنة فإذا هو مبني على رجوعه عن هفوته التي نقلناها عنه وانتقدناها عليه، وحملنا ذلك على مراجعة ما كتبه في المسألة من تفسير سورة التوبة فإذا هو مثل الذي في تفسير سورة الممتحنة في بنائه على أن آزر أبو إبراهيم وأنه مات مشركاً. وهذا هو اللائق بعلمه واستقلاله في الفهم. وهذا شأن علماء السنة - إذا قال أحدهم قولاً ثم ظهر له الدليل من الكتاب أو السنة الصحيحة على خلافه فإنه يرجع عن قوله إليهما، سواء كان الدليل من أحدهما أو كليهما، وهو من الخطأ الذي يغفره الله تعالى للمخلصين الأولين، بل ثبت في الحديث الصحيح أن الحاكم إذا اجتهد فأخطأ فله أجر، أي أجر الاجتهاد وإذا اجتهد فأصاب كان له أجران أي أجر الاجتهاد وأجر الإصابة. وهذا مما يؤكد اتقاء الاغترار بقول أي عالم خالف النص أو ما اشتهر عن السلف الصالح رضي الله تعالى عنهم ووفقنا للاقتداء بهم.

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَسْنَمَاءَ إِلَهَةً﴾ هذه الجملة معطوفة على جملة «قل أندعوا من دون الله» وما في حيزها (وهو آخر حجاج للمشركين في العقائد مبدوء بالأمر القولي. وسيعاد هذا الأسلوب في السورة حجاجاً في الأحكام العملية أيضاً) والظرف فيها متعلق بفعل عهد حذفه تقديره اذكر، أي واذكر أيها الرسول لهؤلاء المشركين الذين لقنك ما تقدم من الحجج على بطلان شركهم، وضلالهم في عبادة ما لا يضرهم ولا ينفعهم، ومن بيان هدى الله تعالى والإسلام له - اذكر لهم عقب هذا - قصة إبراهيم جدهم الذي يجلونهم ويدعون اتباع ملته حين قال لأبيه آزر منكراً عليه وعلى قومه شركهم: أتخذ أصناماً آلهة تعبدونها من دون الله الذي خلقك وخلقها، وهو المستحق للعبادة من دونها؟

﴿إِنِّي أَرَىٰ أَرْوَاحَكَ وَرُؤُوسَكَ فِي صُكُلِ مَبِينٍ﴾ الضلال العدول عن الطريق الموصل إلى الغاية التي يطلبها العاقل من سيره الحسي أو المعنوي. وغاية الدين تزكية النفس بمعرفة الله وعبادته وما شرعه من الأعمال والآداب للفوز بسعادة الدارين، وعبادة غير الله تعالى ولو بقصد التقرب إليه مدسّ للنفس مفسد لها فلا يوصلها إلا إلى لهلاك الأبدي،



والتعبير عنها بالضللال ليس فيه سب ولا جفاء ولا غلظة كما زعم من استشكله من الولد للوالد وقابله بأمر الله تعالى لموسى وهارون أن يقولوا لفرعون قولاً لنا. وأجاب عنه بأنه حسن للمصلحة كالشدة في تربية الأولاد أحياناً، ومن استدل به على أن آزر كان عم إبراهيم لا والده. فالصواب أن التعبير بالضللال البين هنا بيان للواقع باللفظ الذي يدل عليه لغة كقوله تعالى: ﴿ووجدك ضالاً فهدى﴾ [الضحى: ٧] وكقولك لمن تراه منحرفاً عن الطريق الحسي: إن الطريق من هنا فانت حائد أو ضال عنه.

ومعنى قول إبراهيم لأبيه: إني أراك وقومك الذين يعبدون هذه الأصنام مثلك في ضلال عن صراط الحق المستقيم بين ظاهر لا شبهة فيه، فإن هذه الأصنام التي اتخذتموها آلهة لكم، لم تكن آلهة في أنفسها بل باتخاذكم وجعلكم، ولستم من خلقها وصنعها بل هي من صنعكم، ولا تقدر على نفعكم ولا ضرركم، وذلك أنها تماثيل تنحتونها من الحجارة أو تقطعونها من الخشب أو تصوغونها من المعدن فأنتم أفضل منها، ومساوون في أصل الخلقة لمن جعلت ممثلة لهم من الناس، أو لما صنعت مذكرة به من النيرات، ولا يليق بالإنسان أن يعبد ما هو دونه ولا ما هو مساو له في كونه مخلوقاً مقهوراً بتصرف الخالق، ومربوباً فقيراً محتاجاً إلى الرب الغني القادر. وقد دلت آثار أولئك القوم التي اكتشفت في العراق على صحة ما عرف في التاريخ من عبادتهم للأصنام الكثيرة حتى كان يكون لكل منهم صنم خاص به سواء الملوك والسوقة في ذلك، وكانوا يعبدون الفلك ونيراته عامة، والدراري السبع خاصة، كما يعلم من قوله تعالى:

﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ أي وكما أرينا إبراهيم الحق في أمر أبيه وقومه وهو أنهم كانوا على ضلال بين في عبادتهم للأصنام كنا نريه المرة بعد المرة ملكوت السموات والأرض، على هذه الطريقة التي يعرف بها الحق، فهي رؤية بصرية، تتبعها رؤية البصيرة العقلية، وإنما قال نريه دون أريناه لاستحضار صورة الحال الماضية التي كانت تتجدد وتكرر بتجدد رؤية آياته تعالى في ذلك الملكوت العظيم كما يعلم من التعليل الآت، والتفصيل المترتب على هذا الإجمال في الآيات. والملكوت المملكة أو الملك العظيم والعز والسلطان، وإطلاق الصوفية إياه على عالم الغيب اصطلاح قال في اللسان: ومُلك الله تعالى وملكوته سلطانه وعظمته، ولفلان ملكوت العراق أي عزه وسلطانه وملكه. عن اللحياني. والملكوت من الملك كالرهبوت من الرهبة ويقال للملكوت مَلَكُوت (كترقوة) اهـ وقال الراغب والملكوت مختص بملك الله تعالى وهو مصدر ملك أدخلت فيه التاء نحو رحموت ورهبوت اهـ وصرح بعضهم بأن هذه التاء للمبالغة على قاعدة زيادة المبنى لزيادة المعنى، فالملكوت الملك العظيم والرحموت الرحمة الواسعة والرهبوت الرهبة الشديدة.



وروي عن عكرمة أن كلمة ملكوت نبطية وأصلها بلسانهم ملكوتا . وفي كتب اللغة أن النبط والانباط جيل من الناس يسكنون البطائح وغيرها من سواد العراق ، فهم بقايا إبراهيم في وطنه الأصلي إذا كانت سلسلة نسبهم محفوظة ، ويقول المؤرخون إنهم من بقايا العمالقة وإنهم هاجروا من العراق بعد سقوط دولة الحمورابيين وتفرقوا في جزيرة العرب ثم انشأوا دولة في الشمال منها . وقد روي عن علي وابن عباس (رض) أن كلا منهما قال : إننا نبط من كوئي . وكوئي بلد إبراهيم صلى الله على وآله وسلم كما يحفظ عن العرب ، ومراد الحبرين أن بني هاشم من ذرية إبراهيم وأن النبط من قومه ، وفيه إنكار احتقارهم لنسبهم أو ضعف لغتهم ، وقيل إن مرادهما به التواضع وذم التفاخر بالأنساب . وروي عن ابن عباس أن المراد بملكوت السماوات والأرض خلقهما أي كقوله تعالى : ﴿أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء﴾ [الأعراف : ١٨٥] وعن مجاهد أنه آياتهما ، وعن قتادة أنه الشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والبحار ، وعن مجاهد وقتادة وسعيد بن جبير والسدي أن الله تعالى أراه ما وراء مسارح الأبصار من السماوات والأرض حتى انتهى بصره إلى العرش ، وزاد بعضهم أنه أراه خفايا أعمال العباد ومعاصيهم .

وليس لهذه الأقوال الأخيرة حجة من الحديث المرفوع وإنما استنبطوها فيما يظهر من إسناد الإراءة إلى الله عز وجل ، فإنه يدل على عناية خاصة ، واختار ابن جرير مما رواه من تلك الأقوال أنه تعالى أراه من ملكوت السموات والأرض ما فيهما من الشمس والقمر والشجر والدواب وغير ذلك من عظيم سلطانه فيهما وجلى له بواطن الأمور وظواهرها ، ويتحقق ذلك بهدأيته إياه إلى وجوه الحجج فيها على وحدانيته تعالى وقدرته ، وعلمه وحكمته ، وفضله ورحمته ، ويدل على ذلك تعليل الإراءة ، وما يترتب عليها من إقامة الحججة .

أما التعليل فقوله تعالى : ﴿وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ قيل إن المعنى ولأجل أن يكون من أهل اليقين الراسخين فيه أريناه ما أرينا ، وبصرناه من أسرار الملكوت ما بصرنا ، وقيل إن هذا عطف على تعليل حذف لتفوص الأذهان على استخراجها من قرائن الحال ، وأسلوب المقال ، أي نريه ذلك ليعرف سنننا في خلقنا ، وحكمنا في تدبير ملكنا ، وآياتنا الدالة على ربوبيتنا وألوهيتنا ، ليقوم بها الحججة على المشركين الضالين ، وليكون في خاصة نفسه من الواقفين على عين اليقين ، وهو من الإيجاز البديع . واليقين في اللغة الاعتقاد الجازم المبني على الإمارات والدلائل والاستنباط دون الحس والضرورة . وقال الراغب هو سكون الفهم ، مع ثبات الحكم ، وإنه من صفة العلم فوق المعرفة والدراية . وبذلك جمع إبراهيم بين العلم النظري والعلم اللدني . وأما ما يترتب على ذلك من الاهتداء إلى وجه الحججة والاستدلال فقوله عز



وجل: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا﴾ الخ قال الراغب أصل الجَنّ ستر الشيء عن الحاسة يقال جنه الليل وأجنه وأجن عليه فجنه ستره. وأجنه جعل له ما يجنه كقولك قبرته وأقبرته وسقيته وأسقيته، وجن عليه كذا ستر عليه اهـ ومنه الجن والجنة بالكسر والجنة بالضم وهي الستر يستر به ما يحاول العدو ضربه من الوجه والرأس وغيرهما، والجنة بالفتح وهي البستان الذي يستر أرضه من الشمس. والكوكب والكوكبة واحد الكواكب وهي النجوم. والفلكيون يطلقون المؤنث على المجموعة المعينة منها والعرب تطلقه على الزمرة كما غلب إطلاق النجم معرّفاً على الثريا، ولم ينقل إلينا تأنيث النجم والعامّة تقول نجمة.

والمعنى أن الله تعالى لما بدأ يريه ملكوت السموات والأرض تلك الإراءة التي عللها بما تقدم آنفاً، كان من أول أمره في ذلك أنه لما أظلم عليه الليل، وستره أو ستر عنه ما حوله من عالم الأرض، نظر في ملكوت السماء فرأى كوكباً عظيماً ممتازاً على سائر الكواكب بإشراقه وجذب النظر إليه - يدل على ذلك تنكير الكوكب - وقد روي عن ابن عباس أنه المشتري الذي هو أعظم آلهة بعض عباد الكواكب من قدماء اليونان والروم وكان قوم إبراهيم سلفهم وأئمتهم في هذه العبادة، وعن قتادة أنه الزهرة. فماذا قال لما رآه؟ ﴿قَالَ هَذَا رَبِّي﴾ أي مولاي ومدير أمري، قيل إنه قال ذلك في مقام النظر والاستدلال لنفسه، وقيل في مقام المناظرة والحجاج لقومه، واعتمد من قال بالأول على ما روي في التفسير المأثور من عبادته عليه الصلاة والسلام لهذه الكواكب في صغره اتباعاً لقومه حتى أراه الله تعالى بعد كمال التمييز حجته على بطلان عبادتها، والاستدلال بأفولها وتعددتها وغير ذلك من صفاتها على توحيد خالقها، وأن ذلك كله كان قبل النبوة ودعوتها.

ومنه قصة طويلة مروية عن محمد بن إسحاق فيها أن إبراهيم عليه السلام ولدته أمه في مغارة أخفته فيها خوفاً عليه من ملكهم نمرود بن كنعان أن يقتله إذا كان أخبره المنجمون بأن سيولد في قريته غلام يفارق دينهم ويكسر أصنامهم فشرع يذبح كل غلام ولد في الشهر الذي وصف أصحاب النجوم من السنة التي عينوا، وفيها أن إبراهيم كان يشب في اليوم كما يشب غيره في شهر وفي الشهر كما يشب غيره في سنة وأنه طلب من أمه بعد خمسة عشر يوماً من ولادته أن تخرجه من المغارة فأخرجته عشاء فنظر وتفكر في خلق السموات والأرض - وذكر رؤيته للكوكب فالقمر فالشمس... ولا شك في أن هذه القصة موضوعة لهذه المسألة وأن ابن إسحاق أخذها عن بعض اليهود الذين كانوا يلقتون المسلمين أمثال هذه القصص ليلبسوا عليهم دينهم فتبطل ثقة يهود وغيرها بهم. وروى نحوه أبو حاتم عن السدي. والسدي المفسر كذاب معروف كما قال علماء الحديث واسمه محمد بن مروان.



وأما ما أخرجه ابن جرير عن ابن عباس من تفسير «هذا ربي» بالعبادة فلا يصح وهو من مراسيل علي بن طلحة مولى بني العباس وقد روي عن ابن عباس تفسيراً كثيراً ولم يره وقال فيه أحمد بن حنبل: له أشياء منكرات. وقال الحافظ في تهذيب التهذيب: صدوق يخطيء. ومعاوية بن أبي صالح الراوي عنه من رجال مسلم وقد لينه ابن معين وقال أبو حاتم لا يحتج به. ولم يرضه البخاري ولا ابن القطان، فكيف يؤخذ بروايته عن ابن عباس أن إبراهيم خليل الرحمن كان في صغره مشركاً؟ وهذا إذا فرضنا أن السند إليه صحيح.

ومن العجيب أن ابن جرير اختار هذا القول مع تقريره القول المقابل له على أحسن وجه وهو الذي جزم به الجمهور من أنه كان مناظراً لقومه فقال ما قال تمهيداً للإنكار عليهم، فحكى مقالتهم أولاً حكاية استدرجهم بها إلى سماع حجته على بطلانها، إذ أوهمهم أنه موافق لهم على زعمهم، ثم كر عليه بالنقض، بانياً دليلاً على قاعدة الحسن ونظر العقل، وقيل إنه استفهام إنكار أو تهكم واستهزاء حذف أداته، أي أهذا ربي الذي يجب علي أن أعبدته؟ وقيل أراد: هذا ربي بزعمكم، أو إنكم تقولون هذا ربي وذلك مما لا يلتئم مع ما يأتي في الشمس، ولا يقبله الذوق.

أما ابن جرير فاحتج أولاً بالرواية وقد علمت أنها لا تصلح حجة على دعوى شرك الخليل عليه الصلاة والسلام ولو في الصغر على أنها مطلقة - وثانياً بالعبارة التي قالها بعد أفول القمر، وسترى حسن توجيهها على الوجه الآخر. وأما الجمهور فاحتجوا بحجج كثيرة أطال الإمام الرازي في تعدادها وفي أكثر ما أورده نظر ظاهر. وأقوى حجتهم السياق من حيث تشبيه إراءة الله تعالى إياه هذا الملكوت وما يترتب عليه من إبطال ربوبية الكواكب بإراءته ضلال أبيه وقومه في عبادة الأصنام - ومن إسناد هذه الأراءة إلى الله تعالى الدال على تمييز ما رأى بها على ما كان يرى قبلها - ومن تعليل الإراءة بما تقدم - ومن التعقيب على ذلك بمحاجة قومه وقوله تعالى إنه آتاه الحجة عليهم.

﴿قَلَمًا أَفَلَّ قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ أي فلما غرب هذا الكوكب واحتجب، قال لا أحب من يغيب ويحتجب، ويحول بينه وبين محبه الأفق أو غيره من الحجب، وأشار بقوله الآفلين إلى أن هذا الكوكب فرد من أفراد جنس كله يغيب ويأفل، والعاقل السليم الفطرة والذوق لا يختار لنفسه حب شيء يغيب عنه، ويوحشه فقد جماله وكماله، حتى في الحب الذي هو دون حب العبادة، فإن أحب شيئاً من ذلك بجاذب الشهوة دون الاختيار، فلا يلبث أن يسلو عنه بنزوح الدار، والاحتجاب عن الأبصار؛ إلا أن يصير حبه من هوس الخيال، وفنون الجنون والخبال، وأما حب العبادة الذي هو أعلى الحب وأكمله لأنه من مقتضى الفطرة السليمة والعقل الصحيح، فلا يجوز أن



يكون إلا للرب الحاضر القريب، السميع البصير الرقيب، الذي لا يغيب ولا يأفل، ولا ينسى ولا يذهل، الظاهر في كل شيء بآياته وتجليه، الباطن في كل شيء بحكمته ولطفه الخفي فيه ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾ [الأنعام: ١٠٣] ولكن تشاهده البصائر بآثار صفاته في الخلق والتقدير، وسلطانه في التصرف والتدبير، وما كان ليخفى على الخليل الأول ما قاله الخليل الثاني في مقام الإحسان، وما ملته إلا عين ملته في الإسلام والإيمان، وهو «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»<sup>(١)</sup> فكيف يعبد هذه الكواكب التي تأفل وتحجب عن عابديها، ويخفى حالهم عليها؟

وقد فسر بعض النظار وعلماء الكلام الأقول بالانتقال من مكان إلى مكان وجعلوا هذا هو المنافي للربوبية لدلالته على الحدوث أو الإمكان، وهو تفسير للشيء بما قد يباينه فإن المحفوظ عن العرب أنها استعملت الأقول في غروب القمرين والنجوم وفي استقرار الحمل وكذا اللقاح في الرحم فعلم أن مرادها من الأول عين مرادها من الثاني وهو الغيوب والخفاء، وقد يتحول الشيء وينتقل من مكان إلى آخر وهو ظاهر غير محتجب. وفسره بعضهم بالتغير ليجعلوه علة الحدوث المنافي للربوبية أيضاً، وهو غلط كسابقه فإن الشمس والقمر والنجوم لا تتغير بأقولها، ومذهب المتأخرين من علماء الفلك - وهو الصحيح - أن أقولها إنما يكون بسبب حركة الأرض لا بحركتها هي، وأن حركتها على محاورها وحركة السيارات من المغرب إلى المشرق ليست من سبب أقولها المشاهد في شيء.

وفي الكلام تعريض لطيف بجهل قومه في عبادة الكواكب بأنهم يعبدون ما يحتجب عنهم، ولا يدري شيئاً من أمر عبادتهم، وهو يقرب من قوله لأبيه بعد ذلك ﴿لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً﴾ ولا يظهر هذا التعريض على قول النظار في تفسير الأقول فإن قوم إبراهيم لم يكونوا على شيء من هذه النظريات الكلامية بل كانوا يعبدون الأفلاك قائلين بربوبيتها، وبقدمها مع حركتها، وما زال الفلاسفة والفلكيون يقولون بقدم الحركة وأزليتها، وعلماء الكون في هذا العصر يعدون الحركة مبدأ وجود كل شيء، وإنها ملازمة للوجود المطلق من الأزل إلى الأبد.

وقد كان الزمخشري من أولئك النظار وقد قال بعد ما يأتي في القمر والشمس:

(١) أخرجه البخاري في الإيمان باب ٣٧، وتفسير سورة ٣١، باب ٢، ومسلم في الإيمان حديث ١، ٥، وأبو داود في السنة باب ١٦، والترمذي في الإيمان باب ٥، ٦، وابن ماجه في المقدمة باب ٩، وأحمد في المسند ٤٢٦/٢، ٤٢٩/٤، ١٦٤.



«فإن قلت» لم احتج عليهم بالأقول دون البزوع وكلاهما انتقال من حال إلى حال؟ «قلت» الاحتجاج بالأقول أظهر لأنه انتقال مع خفاء واحتجاب اهـ وقال ابن المنير إنه من عيون نكته ووجوه حسناته، اهـ والصواب أن الكلام كان تعريضاً خفياً، لا برهاناً نظرياً جلياً، وأن وجه منافاة الربوبية فيه هو الخفاء والاحتجاب والتعدد، وأن البزوع والظهور لم يجعل فيه مما ينافي الربوبية بل بني عليه القول بها، فإن من صفات الرب أن يكون ظاهراً وإن لم يكن ظهوره كظهور غيره من خلقه كما علم مما تقدم آنفاً.

﴿فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي﴾ أي فلما رأى القمر طالعاً من وراء الأفق أول طلوعه قال: هذا ربي، على طريق الحكاية لما كانوا يقولون تمهيداً لإبطاله كما تقدم، وقد استعملت العرب هذا الحرف في التعبير عن ابتداء طلوع النيرات وأول طلوع الناب. وفي بزغ البيطار والحاجم للجلد وهو تشريطه بالمبزغ، ولذلك قالوا إن معنى البزغ الشق فالنيرات تشق الظلام بطلوعها، وجعله بعضهم تشبيهاً بشق الناب والسن للثة وشق البيطار والحجام للجلد. والظاهر أن إبراهيم عليه السلام رأى الكوكب في ليلة ورأى القمر في الليلة التالية لها كما يؤخذ من العطف بالفاء وذلك أنه لا فاصل بين ليلة وأخرى إلا النهار وهو ليس بمظهر للكواكب والقمر فكأنه غير فاصل. ويحتمل أن يكون قد رأى الكوكب والقمر في ليلة واحدة وإذا كانت هذه الليلة هي التي رأى الشمس في أول نهارها - وهو المتبادر - وجب أن يكون رأى الكوكب في أول الليل هاوياً للغروب وبعد أفوله بقليل بزغ القمر، وأن ذلك كان في وسط الشهر، وأنه سهر مع بعض قومه الليل كله حتى أفل القمر في آخره، وكثيراً ما يفعل الناس هذا ولا سيما في الليالي البيض ولو لم يكن لهم غرض ديني أو علمي منه.

وقد يتصور وقوع ذلك في بعض الليالي القليلة من السنة كالليلة الخامسة عشرة من شهر رجب من سنتنا هذه (سنة ١٣٣٦) فإن الشمس تغرب فيها عن أفق مصر الساعة ٦ والدقيقة ٢٨ ويطلع القمر بعد غروبها بعشرين دقيقة وفي هذه المدة يحتمل أن يرى بعض السيارات أو نحوها من النجوم المشرقة الممتازة كالشعري هاوياً للغروب ويغرب بعدها بربع ساعة ويغرب القمر في تلك الليلة بعد انتهاء الساعة الرابعة بدقيقتين من صبيحتها وتشرق الشمس بعد غروبه بأربع عشرة دقيقة. ولكن يعكر على هذا أنه لا يظهر فيه جن الليل وهو أظلامه. وإنما يتبعن تصوير وقوع ما ذكر في مثل هذه الليلة من الشهر، والقمر بدر، والشمس في الدرجة الخامسة من برج الثور، إذا تعين أنه لا يجوز وصف القمر والشمس بالبزوع إلا في أول طلوعهما من وراء أفق القطر كله، وقد يقال إن هذا غير متعين بالوصف وإنه يجوز أن يقال: رأيت القمر بازغاً ولو بعد طلوعه بساعات كما يقال: رأيت ناب البعير بازغاً بعد طلوعه بأيام.



ثم إن البروز والغروب منهما ما هو حقيقي عرفاً وما هو نسبي، فمن كان في مكان مطمئن أو محاط بالبنيان والشجر يبرز عليه القمر والشمس بعد بزوغهما في أفق قطره، ويغربان عنه قبل غروبهما عن ذلك الأفق، وقد يكون في مكان يحجب مشرقه ما ذكر دون مغربه وبالعكس فيختلف البروز والغروب باختلاف ذلك. وبهذا يتسع مجال احتمال وقوع ما ذكر في ليلة واحدة وصبيحتها بغير تكلف. والكلام في الآيات مرتب على رؤية الكوكب رؤية غير مقيدة بحال ولا وصف وعلى رؤية القمر والشمس بازغين لا على بزوغهما، فالأول يصدق برؤيته قبيل الغروب في أول جنون الليل، والآخران يصدقان بالرؤية في حال البروز النسبي. وقد غفل عن هذه الدقة في تعبير التنزيل من زعم أن رؤية ما ذكر لا يتصور وقوعه في ليلة واحدة وصبيحتها، ومن فرض لذلك وجود جال في ذلك المكان الخالي من الجبال.

﴿فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾ أي فلما أفل القمر كالكوكب، وهو أكبر منه منظراً وأبهى نوراً في الأرض، قال مسمعا من حوله من قومه: لئن لم يهديني ربي الذي خلقني إلى العبادة التي ترضيه بإعلام خاص من لدنه لأكونن من القوم الضالين عما يجب أن يعبد به فيتبعون فيه أهواءهم واجتهادهم فلا يكونون عابدين له بما يرضيه ولا يقتضي أن كل ضال يعبد الأصنام أو الكواكب بل هذا تعريض آخر بضلال قومه يقرب من التصريح وإرشاد إلى توقف هداية لدين على الوحي الإلهي.

قال ابن المنير في الانتصاف: والتعريض بضلالهم ثانياً أصرح وأقوى من قوله: «لا أحب الأفلين» وإنما ترقى في ذلك لأن الخصوم قد قامت عليهم بالاستدلال الأول حجة فأنسوا بالقدح في معتقدتهم ولو قيل هذا في الأول فلعلم كانوا يفرون ولا يصغون إلى الاستدلال، فما عرّض صلوات الله عليه بأنهم في ضلالة إلا بعد أن وثق بإصغائهم إلى إتمام المقصود واستماعه إلى آخره، والدليل على ذلك أنه ترقى في النوبة الثالثة إلى التصريح بالبراءة منهم، والتفريع بأنهم على شرك بين، ثم قيام الحجة عليهم، وتبلج الحق وبلغ من الظهور غاية المقصود اهـ وذلك قوله عز وجل:

﴿فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي﴾ أي قال مشيراً إليها على الطريقة التي بينها فيما قبله: هذا الذي أرى الآن أو الذي أشير إليه ربي. قال الزمخشري: جعل المبتدأ مثل الخبر بكونهما عبارة عن شيء واحد كقولهم ما جاءت حاجتك، ومن كانت أمك، «ولم تكن فنتهم إلا أن قالوا» وكان اختيار هذه الطريقة واجباً لصيانة الرب عن شبهة التأنيث، ألا تراهم قالوا في صفة الله: علام ولم يقولوا علامة - وإن كان العلامة أبلغ - احترازاً من علامة التأنيث اهـ وجوز أبو حيان أن يكون تذكير الإشارة إلى الشمس حكاية لما قيل بلغة العجم وأكثر لغاتهم لا تميز بين المذكر والمؤنث في



الإشارة لا في الضمائر. ونوقش في كون ذلك مقتضى الحكاية وفي دعوى كون لغة إبراهيم من ذكر الأعجمية. وقد سبق لنا القول بأنها عربية ممزوجة، على أن بعض الأعاجم يذكرون الشمس ويؤثنون القمر. وسيأتي فيما نذكر من عقائد قوم إبراهيم أن للشمس زوجة.

وأما قوله صلوات الله وسلامه عليه ﴿هَذَا أَكْبَرُ﴾ فهو تأكيد لإظهار النصفة للقوم، ومبالغة في تلك المجازاة الظاهرة لهم، وتمهيد قوي لإقامة الحجة البالغة عليهم، واستدراج لهم إلى التماذي في الاستماع بعد ذلك التعريض الذي كان يخشى أن يصددهم عنه. ومعناه أن هذا أكبر من القمر والكواكب قدراً، وأعظم ضياءً، ونوراً، فهو إذاً أجدر منهما بالربوبية، إن كان المدار فيها على التفاضل والخصوصية.

﴿فَلَمَّا أَفَلَّتْ قَالَ يَنْقُورِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾ أي فلما أفلتت كما أفلت غيرها، واحتجب ضوءها المشرق وذهب سلطانها، وكانت الوحشة بذلك أشد من الوحشة باحتجاب الكوكب والقمر، صرح عليه الصلاة والسلام بالنتيجة المرادة من ذلك التعريض، فتبرأ من شرك قومه، الذي أظهر مجاراتهم عليه في ليلته ويومه. والبراءة من الشيء التفصي منه والتنحي عنه لاستقباحه، فهو كالبراء من المرض وهو السلامة من ألمه وضرره، وما مصدرية أو موصولة أي أني بريء من شرككم بالله تعالى أو من هذه المعبودات التي جعلتموها أرباباً وآلهة مع الله تعالى. فيشمل الكواكب والأصنام وكل ما عبده وهو كثير.

﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ تبرأ من شركهم وقفى على تلك البراءة ببيان عقيدته الحق وهي التوحيد الخالص فقال إنني وجهت وجهي وقصدي وجعلت توجهي في عبادتي للرب الخالق الذي فطر السموات والأرض، أي ابتداء خلقهما بما فتق من رتق مادتهما وهي دخان، وأكمل خلقهن أطواراً في ستة أزمان، فهو خالق هذه الكواكب النيرات، وخالقكم وما تصنعون منه هذه الأصنام من معدن ونبات، وتوجيه الوجه هنا بمعنى إسلامه في قوله عز وجل: ﴿ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفاً﴾ [النساء: ١٢٥] وقوله: ﴿ومن يسلم وجهه إلى الله وهو محسن﴾ [لقمان: ٢٢]. وقد تقدم في تفسير الأولى (ج ٥) أن إسلام الوجه له تعالى عبارة عن توجه القلب، فإن الوجه أعظم مظهر لما في النفس من الإقبال والإعراض والخشوع والسرور والكآبة وغير ذلك، وأن المراد بإسلامه وتوجيهه لله تعالى تركه له يتوجه إليه وحده في طلب حاجته، وإخلاص عبوديته، فهو وحده الرب المستحق للعبادة، القادر على الأجر والإثابة.

ومن الشواهد على استعمال الوجه بمعنى القلب حديث «لتسوّن صفوفكم أو



ليخالفن الله بين وجوهكم»<sup>(١)</sup> وفي رواية قلوبكم. رواه أحمد وأصحاب السنن. ووجه يتعدى باللام وإلى كأسلم وتقدم شاهداً «أسلم» أنفاً، ولم يتكرر «وجه» في القرآن بهذا المعنى، وإلا فاللام هنا بمعنى إلى كقوله تعالى: ﴿بأن ربك أوحى لها﴾ [الزلزلة: ٥] وقوله: ﴿لعاذوا لما نهوا عنه﴾ [الأنعام: ٢٨] واخترع الرازي للام هنا نكتة سماها دقيقة فقال: المعنى أن توجيه وجه القلب ليس إليه لأنه متعال عن الحيز والجهة بل إلى خدمته وطاعته لأجل عبوديته الخ فجعل اللام «دليلاً ظاهراً» على كون المعبود متعالياً عن الحيز والجهة. وهذا تحكم مردود لا تقبله اللغة ولا يقتضيه العقل، ولا يتفق مع ما ورد في القرآن في معنى توجيه الوجه. أما إباء اللغة له فلأن اللام لو كانت للتعليل مع حذف مضاف لكانت الآية خالية من المقصود منها بالذات وهو كون توجيه القلب بالعبادة إلى الله فاطر السموات والأرض، إذ التعليل على ما فيه من التكلف يصدق بالتوجه إلى غيره تعالى توسلاً إليه كالتوجه إلى الكوكب وغيره، لأجل خالقه لا لأجله، باعتقاد أنه هو الذي يقرب إليه زلفى أو يشفع عنده. وأما العقل فإنه يدرك أن توجه القلب لا ينحصر في كونه إلى الحيز والجهة المحصورة، وأما القرآن فقد عدى إسلام الوجه بإلى في سورة لقمان وباللام في سورة النساء، وهو بمعنى توجيهه كما تقدم أنفاً.

هذا وإن التعبير بفاطر السموات والأرض هو وجه الحجة في الآية فإن ما فتن به القوم من تأثير النيرات في الأرض - إن صح - لم يعد أن يكون خاصية لبعض أجرام السماء وهي لم توجد نفسها ولا صفاتها وخواصها، فالواجب أن ينظر في أمرها من حيث هي جزء أو أجزاء من مجموع العالم، وحينئذ يراها الناظر المتفكر خاضعة لتدبير من فطر العالم الكبير التي هي بعضه، ويعلم أنه هو الحقيق بالعبادة من دونها، لأنه هو الرب الحق المدبر لها ولغيرها. وإنما يتجلى الاستدلال على وحدانية الربوبية والإلهية بالنظر في جملة العالم وكونه لا بد أن يكون له خالق مدبر واحد، إذ لا يمكن أن يستقيم نظام المتعدد إلا إذا كان له جهة واحدة كما بيناه في غير هذا الموضع وسيعاد إن شاء الله تعالى ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء: ٢٢] وأما الاستدلال بأجزاء الكون فيتولد منه شبهات ومشكلات كثيرة.

والحنيف صفة من الحنف وهو بالتحريك الميل عن الضلال والعوج إلى الاستقامة، وضده الجنف بالجيم. فقوله حنيفاً حال أي وجهت وجهي له حال كوني

(١) أخرجه البخاري في الأذان باب ٧١، ومسلم في الصلاة حديث ١٢٧، ١٢٨، وأبو داود في الصلاة باب ٩٣، والترمذي في الصلاة باب ٥٣، والنسائي في الإقامة باب ٢٥، وابن ماجه في الإقامة باب ٥٠، وأحمد في المسند ٤/٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٦، ٢٧٧.



مائلاً عن معبوداتكم الباطلة وعن غيرها، فتوجهي وإسلامي خالص له لا يشوبه شرك ولا رياء، وإما أنا من القوم المشركين به الذين يتوجهون إلى غيره من المخلوقات، كالكوكب أو الملائكة أو الملوك والصالحين، أو ما يتخذ لهم من الأصنام والتماثيل.

تبرأ أولاً من شركهم أو شركائهم ثم تبرأ منهم أنفسهم ﴿قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله﴾ [الممتحنة: ٤] روى ابن جرير عن ابن زيد أن قوم إبراهيم قالوا حين قال إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض: ما جئت بشيء ونحن نعبده ونتوجهه. فرد عليهم بأنه حنيف أي مخلص له لا يشرك به كما يشركون اهـ بالمعنى.

وفي الآيات قراءات لا تتعلق بالمعنى كفتح ياء أني وسكونها وإمالة رأي وكسر الراء والهمزة فيها، ولكن قراءة يعقوب ضم آزر على النداء فهي دليل على كونه اسماً علماً لأن حذف حرف النداء خاص بالعلم في الفصح وغيره شاذ.

### مسائل متممة لتفسير الآيات

#### المسألة الأولى في عقائد قوم إبراهيم ﷺ

تقدم أنهم كانوا يعبدون الكواكب والأصنام. وقال ابن زيد أنهم كانوا يعبدون الله تعالى أيضاً ويشركون ما ذكر به. وكل ذلك صحيح دلت عليه آثار الكلدانيين التي اكتشفت في العراق. وقد أثبت بيروسوس وسنيلوس أن علماءهم وكهانهم كانوا يعرفون حقيقة التوحيد ولكن كانوا يدينون بها في أنفسهم ولا يبيحونها للعامة، وأن اليونان أخذوا هذا النفاق عنهم، ولعل الصواب أن الذين أخذوا عنهم أولاً هم قدماء المصريين فقد كان التوحيد منتهى على حكمائهم وكانوا يكتمونونه عن العامة لأن استعباد الملوك الذين هم أعوانهم لها لا يدوم إلا بالوثنية كما يعلم مما بيناه في التفسير وغيره مراراً، واليونان اقتبسوا من قدماء المصريين، على أن هنري رولنسن من مدققي مؤرخي أوروبا قال إن أمة من ضفاف الدجلة والفرات ارتحلت إلى أوروبا بتلك العقائد منقوشة في صفائح الآجر.

من آلهة الكلدانيين (إل) وهي كلمة سامية عرفت في العربية والسريانية والعبرانية. قال صاحب القاموس: والإل الربوبية واسم الله تعالى. وكل اسم آخره إل وإيل فمضاف إلى الله تعالى. وقال آل المريض والحزين يثل ألا وأللاً أن وحن ورفع صوته بالدعاء. وقال في مادة: (أي ل: إيل بالكسر اسم الله تعالى). وفي لسان العرب بحث في كون الإل من أسماء الله تعالى ولكنه نقله عن ابن سيده ثم قال: والإل الربوبية، والأل بالضم الأول في بعض اللغات وليس من لفظ الأول. ثم قال في (إيل): من أسماء الله عز وجل عبراني أو سرياني. ثم نقل عن ابن الكلبي أن



جبرائيل وشراجيل وأشباههما كشرحبيل تنسب إلى الربوبية «لأن إيلا لغة في إل وهو الله عز وجل كقولهم عبد الله وتيم الله»

أقول: ونقل مثله في (إل) وضعفه بمنع جبريل وما أشبهه من الصرف أي دون شرحبيل وشهميل من أسماء العرب، ونقل عن أبي منصور أنه يجوز أن يكون إيل عزب فقييل إل ثم قال في مادة (ال ه) وقد سمت العرب الشمس لما عبدوها إلهة، والإلهة الشمس الحارة حكي عن ثعلب، والإلهة والإلاهة (بالفتح والكسر) وألاهة (مضمومة الهمزة غير معرفة) كله الشمس الخ ثم ذكر أن: الإلاهة والألوهة والألوهية العبادة. وذكر عند تفسير الإله بالمعبود في أول المادة قولهم: إله بين الآلهة والإلهية والإلهانية وأن أصله من أله ياله (من باب علم) إذا تحير.

هذا وأن دلالة مادة ال ه على العبادة والمعبود سامية قديمة منقولة عن الكلدانيين وغيرهم. قال البستاني في دائرة المعارف عند تعريف اسم (الله) بأنه اسم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد - أي كما قال علماء المسلمين -: وهو بالعبرانية ألوهيم بصيغة الجمع تعظيماً لا تكثيراً. وقد يطلق على غير الله، ويهوه أي الكائن وهو خاص به تعالى. وإيل أي القدير. وبالسريانية ألوهو وبالكلدانية إلاهاه.

وفي تواريخ المتأخرين المؤيدة بالعاديّات (الآثار القديمة) أن أعظم أرباب الكلدانيين وألهتهم (إيل - أو - إل) فهو رب الأرباب وأصل الآلهة، وليس له تمثال ولا صورة في معابدهم. والظاهر أنهم كانوا يعتقدون مما ورثوا من دين نوح عليه السلام أنه منزّه عن صفات الخلق وتخيلاتهم. وروى ديودورس عن فيلو أنه مرادف لزحل، ولا يصح هذا إلا أن يراد بزحل أبو المشتري كما قيل ذلك وقد أشاروا إلى الإيمان به في عصور قدماء ملوكهم، ومما قالوا عنه في أقدم الخرافات أنه أولد ولدين (أنا) و (بيل) و (أنا) هذا هو رأس (الثالوث) الكلداني وقيل إن هذا الاسم بمعنى اسم الجلالة (الله) ويقولون أنو إذا كان فاعلاً وأنا إذا كان مفعولاً وأني إذا كان مضافاً إليه. ومن ألقابه عندهم - القديم والرأس الأصلي وأبو الآلهة ورب الأرواح والشياطين وملك العالم الأسفل وسلطان الظلام أو رأس لموت. ووجدت آثار عبادته في مدينة (أرك) وهي الوركاء. قال ياقوت: الوركاء موضع بناحية الروابي ولد به إبراهيم الخليل عليه السلام. وقد بنى أحد ملوكهم معبداً له ولابنه (قول) في آشور سنة ١٨٣٠ قبل المسيح فصار اسم هذه المدينة بعد ذلك (تلان) وأصله (تل أنا) وجاء ذكره في آجر للملك (أوركه) اكتشفت في أنقاض (أم قبر) هذه ترجمته: «إن إله القمر ابن شقيق (أنو) وبكر (بعلوس) قد حمل (أروكه) الرئيس التقى ملك (أور) على بناء هيكل (تسين كاثو) معبداً مقدساً له».



والثاني من ثالوثهم (بلوس - أو - بيل) ولعلهما محرفان عن (بعل) و (بعلوس) ومن أسمائهم (أنو) و (إيل أنيو) ومعناه السيد. وتلحق غالباً بلفظ (نيبرو) ومؤنثها (نيبروث) وهي قريبة من كلمة (نمرود) التي هي في ترجمة التوراة السبعينية (نبروث) وكلمة (نيبرو) مشتقة من كلمة نابار السريانية ومعناها طارد، وتدل مادة نبر في العربية على الارتفاع فنبر رفع والنبرة الشيء المرتفع ففيها معنى الشرف. ومعناها في الآشورية يقارب معناها في السريانية (فيل نبرو) بمعنى السيد الصياد أو رب الصيد - ولذلك قيل إنه نمرود المذكور في العهد العتيق، ويقولون إنه كان يصيد الوحوش. وهو بعلوس الذي ذكر مؤرخو اليونان أنه باني مدينة (بابل) وملكها الكلدانيون يعبدون (نمرود) مدة وجود دولتهم وكانوا يكتونه بأبي الآلهة ويكنون زوجه المسماة (موليتا - أو - أنوتا) بأم الآلهة العظام. ولكن وصفت في بعض الآثار بأنها زوج (نين) وهو ابنها وفي بعضها أنها زوج (أشور) ولها ألقاب عظيمة ووجد لها عدة هياكل.

والثالث من ثالوثهم (حوا - أو - حيا) وهو حيوان بعضه كالإنسان وبعضه كالسمك زعموا أنه خرج من خليج فارس ليعلم سكان ضفاف النهرين علم الفلك والأدب، ونسب إليه اختراع حروف الهجاء، وقد وجد اسمه على صحيفة من الآجر وجدت في خرائب (أور) ويرى بعض الباحثين أن اسمه من مادة الحياة العربية أو الحية، وشعاره في القلم الكلداني الشكل الأسفيني، ومنه رسم الحية للدلالة على منتهى الذكاء والحكمة والإشارة إلى الحياة. وله ألقاب عظيمة.

وكان للكلدان (ثالوث) آخر أحد آلهته (سيني) وهو القمر وهذا الاسم سامي فاسم القمر بالسريانية سين وكذا في السنسكريتية، ومن ألقابه زعيم الأرباب في السماء والأرض (وبعل رونا) أي رب البناء، وكانوا يصورونه في جميع تطوراته منذ يكون هلالاً، وله هياكل كثيرة وأعظم معابده في (أور).

والثاني (سان) أو (سانسي) وهو الشمس، والاسم سامي أيضاً ومنه السننا بالعربية وهو بالقصر الضياء وقيل ضوء النار والبرق والصواب أنه أعم قال تعالى ﴿هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً﴾ [يونس: ٥] ومنه (شاني) بالعبرية ومعناها لامع، واسم الشمس باللغة السنسكريتية (سيونا) ومن ألقاب هذا الإله: رب النار ونيب الأرض والسماء. وكان له هياكل في المدن الكبيرة وأشهرها (بيت بارا) وبارا أو فرا اسم الشمس بالمصرية القديمة وكان اسم (هلبوليس) عندهم (سيبارا) وتسمى في الآثار (تسيبار شاشاماس) ومعنى الثلاثة مدينة الشمس. وللشمس زوجة عندهم يسمونها (أي) و (كولا) و (أنونيت).

وثالث الثلاثة (فول) أو (أيفا) أي الهواء وهو رب الجو القاتم بتسخير الرياح



والعواصف والأعاصير المتصرف في الزراعة والمواسم. ومن هياكله هيكل بناه الملك (شماش فول) الذي ملك الكلدان سنة ١٨٥٠ قبل المسيح.

وهذه الأخبار والآثار تشهد بصدق القرآن، وكونه حجة الله على الأنام، لأن من جاء به أمي لم يقرأ شيئاً من كتب الأولين، ولا رأى أثراً من آثار الغابرين، فيعلم منها خبر معبوداتهم. ولا يرد عليه ما أورد على العهد العتيق من كون كاتبه (عزرا الكاهن) كتبه بعد السبي فاقتبس فيه كثيراً من تقاليد البابليين.

### المسألة الثانية: معنى الرب والإله وشبهة الشرك وكونه قسمان

ظاهر ما حكاه الله تعالى عن إبراهيم عليه السلام أن قومه كانوا يتخذون الأصنام آلهة لا أرباباً ويتخذون الكواكب أرباباً آلهة، فالإله هو المعبود فكل من عبد شيئاً فقد اتخذه إلهاً، والرب هو السيد المالك والمربي والمدبر المتصرف، وليس للخلق رب ولا إله إلا الله الذي خلقهم، فهو المالك لكل شيء في كل زمن وكل حال وملكه حقيقي تام، وملك غيره عرفي ناقص موقوف، له أجل محدود، وهو المعبود بحق، إذ العبادة الحق لا تكون إلا للرب، فإن العبادة هي التوجه بالدعاء وكل تعظيم قولي أو عملي إلى ذي السلطان الأعلى على عالم الأسباب وما هو فوق الأسباب، لأنه هو الموجد لها والمتصرف فيها، فهي خاضعة لسلطانه وكل ما عداه فهو خاضع لسلطانها بل سلطانه فيها. والأصل في اختراع كل عبادة لغيره تعالى أمران:

أحدهما: أن بعض ضعفاء العقول رأوا بعض مظاهر قدرته تعالى في بعض خلقه فتوهموا أن ذلك ذاتي لهذا المخلوق ليس خاضعاً لسنن الله في الأسباب والمسببات لقصر إدراكهم عن الوصول إلى كون القدرة الذاتية خاصة بخالق كل شيء الذي أعطى كل شيء خلقه وما امتاز به على غيره، وكون خفاء سبب الخصوصية لا يقتضي عدم خضوع صاحبها لسنن الخالق فيها وفي غيرها من شؤونه (أي شؤون صاحب الخصوصية) ووثنية هؤلاء هي الوثنية السافلة.

ثانيهما: اتخاذ بعض المخلوقات ذات الخصوصية في مظاهر النفع والضرر، وسيلة إلى الرب الإله الحق، تشفع عنده وتقرب إليه كل من توجه إليها، أو التماثيل والأصنام والقبور وغيرها مما يمثلها أو يذكر بها، فيتوسل ذو الحاجة بدعائها وتعظيمها بالقول أو الفعل لأجل حمله تعالى بتأثيرها عنده، على قبوله وإعطائه سؤله، وهذا التوسل توجه إلى غير الله مبني على اعتقاد عدم انفراد الرب بالاستقلال بقضاء الحاجات، وكونه يفعل بتأثير الوسيلة في إرادته، وهذا شرك في العبادة ينافي الحنيفية. وهذه هي الوثنية الراقية التي كانت العرب عليها في زمن البعثة، ولذلك كانوا يقولون في طوافهم:



لبيك لا شريك لك إلا شريكاً هو لك تملكه وما ملك  
 وكان بعض قوم إبراهيم ﷺ قد ارتقوا في وثنيتهم إلى هذه المرتبة في الجملة أو  
 أوشكوا، إذ أنهم عقلوا أن الأصنام لا تسمع دعاءهم ولا تبصر عبادتهم، ولا تقدر  
 على نفعهم ولا ضرهم، وإنما قلدوا بعبادتها آباءهم، كما يعلم من حاجته ﷺ لهم  
 في سورة الشعراء (٢٦: ٦٩) الخ ولذلك اتخذوها آلهة معبودين، لا أرباباً مدبرين،  
 ولكنهم اتخذوا الكواكب أرباباً لما لها من التأثير السببي أو الوهمي في الأرض،  
 وتوسعوا في إسناد التأثير إليها حتى اخترعوا من ذلك ما لا شبهة له، فكانوا يعتقدون  
 أن الشمس رب النار ونير الأرض والسماء يدبر الملوك ويفيض عليهم روح الشجاعة  
 والإقدام وينصر جندهم ويخذل عدوهم ويمزقه كل ممزق - ويعتقدون نحو ذلك في  
 زحل واسمه (بيني) ويعتقدون أن (مرداخ) - وهو المشتري - شيخ الأرباب ورب  
 العدل والأحكام حافظ الأبواب التي يدخلها الخصوم لفصل الخصومات - وأن  
 (رنكال) وهو المريخ كمي الأرباب ورب الصيد وسلطان الحرب، فهو يشترك مع  
 زحل في تدبيره إلا أن هذا هو المقدم في الصيد وذاك المقدم في الحرب - وأن  
 (عشتار - أو - نانا) وهي الزهرة ربة الغبطة والسعادة ومفيضة السرور على الناس،  
 وتمثل في الآثار بامرأة عارية - وأن (نبو) وهو عطارد رب العلم والحكمة .

وكانت حجة إبراهيم البالغة في حصر العبادة بالتوجه فيها إلى فاطر السموات  
 والأرض وحده دون غيره من الوسائط والوسائل، ومثلها في سورة الأنبياء فقد قال في  
 تمائيلهم ﴿بل ربكم رب السماوات والأرض الذي فطرهن وأنا على ذلكم من  
 الشاهدين﴾ [الأنبياء: ٥٦] وبهذا كان يحتج جميع الرسل عليهم السلام وهو أقوى  
 الحجج وأظهرها، وأما ما ذكره إبراهيم ﷺ من التعريض قبلها فهو تمهيد لها .

### المسألة الثالثة: آراء المتكلمين والفلاسفة في حجة إبراهيم

ما ذكره الرازي وغيره من مفسري المتكلمين في هذه المحاجة تكلف لا تدل  
 عليه العبارة ولا يقتضيه العقل ولا تتوقف عليه الحجة، وقد تقدم أنهم جعلوا معولهم  
 فيها على ذكر الأفول، وكون وجه الحجة فيه دلالة على الإمكان والحدوث، وقالوا  
 إن أحسن الكلام، ما يحصل فيه نصيب لكل من الخواص والأوساط والعوام،  
 فالخواص يفهمون من الأفول الإمكان وكل ممكن محتاج، والمحتاج لا يكون مقطع  
 الحاجة فلا بد من الانتهاء إلى من يكون منزهاً عن الإمكان، حتى تنقطع الحاجات  
 بسبب وجوده كما قال: ﴿وأن إلى ربك المنتهى﴾ [النجم: ٤٢] وأما الأوساط فإنهم  
 يفهمون من الأفول مطلق الحركة، فكل متحرك محدث، وكل محدث فهو محتاج إلى  
 القديم القادر، فلا يكون الآفل إلهاً بل الإله هو الذي احتاج إليه ذلك الآفل، وأما



العوام فإنهم يفهمون من الأفول الغروب وهم يشاهدون أن كل كوكب يقرب من الأفول فإنه يزول نوره وينقص ضوءه ويذهب سلطانه ويصير كالمعزول، ومن يكون كذلك لا يصلح للإلهية.

قال الرازي: بعدما تقدم: فهذه الكلمة ﴿لا أحب الآفلين﴾ مشتملة على نصيب المقربين وأصحاب اليمين وأصحاب الشمال فكانت أكمل الدلائل وأفضل البراهين. ثم ذكر الرازي بعد هذا دقيقة استنبطها من مذهب علماء الفلك على عهده هي أعرق في التكلف من هذا التفصيل الذي جعل فيه الوجه الصحيح في الحجة نصيب العوام الذي سماهم أصحاب الشمال، وهو يعلم أن أصحاب الشمال هم أهل النار، ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ [الحشر: ٢].

ثم قال الرازي: تفلسف الغزالي في بعض كتبه وحمل الكوكب على النفس الناطقة الحيوانية التي لكل كوكب، والقمر على النفس الناطقة التي لكل فلك، والشمس على العقل المجرد الذي لكل ذلك. وكان أبو علي بن سينا يفسر الأفول بالإمكان (أي فهو عند الرازي إمام المقربين)! فزعم الغزالي أن المراد بأفولها إمكانها في نفسها، وزعم أن المراد من قوله: ﴿لا أحب الآفلين﴾ إن هذه الأشياء بأسرها ممكنة الوجود لذواتها، وكل ممكن فلا بد له من مؤثر ولا بد له من الانتهاء إلى واجب الوجود. واعلم أن هذا الكلام لا بأس به إلا أنه يبعد حمل لفظ الآية عليه. ومن الناس من حمل الكوكب على الحس، والقمر على الخيال والوهم، والشمس على العقل، والمراد أن هذه القوى المدركة الثلاث قاصرة متناهية، ومدبر العالم مستول عليها قاهر لها، والله أعلم اهـ كلام الرازي وليس ما استحسنته من قبل بل سماه أحسن الكلام، إلا مثل ما استبعد حمل الآية عليه من بعد أو هو أبعد وأجدر بالملام.

### المسألة الرابعة: إشارات الصوفية في الآيات

أورد نظام الدين الحسن بن محمد النيسابوري في تأويلات تفسيره عبارتين في الآيات قال في الأولى: إن إبراهيم رأى نور الرشدي في صورة الكوكب ونور الربوبية في صورة القمر ونور الهداية في صورة الشمس، وسبك ذلك بعبارة شعرية متكلفة، وأما العبارة الثانية فزعم أنها دارت في خلدته، وما هي إلا ما نقله الرازي (الذي لخص هو تفسيره وزاد عليه هذه التأويلات) عن الغزالي - وذكرناه آنفاً - إلا أنه تصرف فيه فجعله أقرب إلى التصوف. وقد نقل الآلوسي هذه العبارة الأخيرة عن النيسابوري في إشارات وذكر قبلها إشارة جعل فيها الكواكب إشارة إلى النفس التي هي الروح الحيوانية، والقمر إشارة إلى القلب، والشمس إشارة إلى الروح وأنها أفلت بعد تجليها



بتجلي أنوار الحق . وهو أقل تكلفاً مما قبله ، وإن كان باطلاً مثله .

وأمثل ما قيل في باب الإشارة ما شرحه الغزالي في بحث فرق المغرورين من الصوفية في كتاب الغرور من الإحياء فإنه بعد أن ذكر الذين اغتروا بأول ما انفتح لهم من أبواب المعرفة وما شموا من رائحتها فوقفوا عنده قال :

وفرقه أخرى جاوزوا هؤلاء ولم يلتفتوا إلى ما يفيض عليهم من الأنوار في الطريق ولا إلى ما تيسر لهم من العطايا الجزيلة ولم يعرجوا على الفرح بها والالتفات إليها ، جادين في السير حتى قاربوا فوصلوا إلى حد القربة إلى الله تعالى فظنوا أنهم قد وصلوا إلى الله فوقفوا وغلطوا ، فإن الله تعالى سبعين حجاباً من نور<sup>(١)</sup> لا يصل السالك إلى حجاب من تلك الحجب في الطريق إلا يظن أنه قد وصل . وإليه الإشارة بقول إبراهيم عليه السلام إذ قال الله تعالى إخباراً عنه ﴿ فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي ﴾ وليس المعنى به هذه الأجسام المضيئة فإنه كان يراها في الصغر ويعلم أنها ليست آلهة وهي كثيرة وليست واحداً ، والجهال يعلمون أن الكوكب ليس بإله فمثل إبراهيم عليه السلام لا يفره الكوكب الذي لا يفر السوادية<sup>(٢)</sup> ولكن المراد به أنه نور من الأنوار التي هي من حجب الله عز وجل وهي على طريق السالكين ولا يتصور الوصول إلى الله تعالى إلا بالوصول إلى هذه الحجب ، وهي حجب من نور بعضها أكبر من بعض<sup>(٣)</sup> وأصغر النيرات الكوكب فاستعير له لفظه وأعظمها الشمس وبينهما رتبة القمر فلم يزل إبراهيم عليه السلام لما رأى ملكوت السموات حيث قال الله تعالى : ﴿ وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض ﴾ يصل إلى نور بعد نور ويتخيل إليه في أول ما كان يلقاه أنه قد وصل ثم كان يكشف له أن وراءه أمراً فيترقى إليه ويقول قد وصلت فيكشف له ما وراءه حتى وصل إلى الحجاب الأقرب الذي لا وصول إلا بعده فقال (هذا أكبر) فلما ظهر له أنه مع عظمه غير خال عن الهوي في حضيض النقص والانحطاط عن ذروة الكمال ﴿ قال لا أحب الأفلين . . . إني وجهت وجهي للذي فطر السموات ﴾<sup>(٤)</sup> .

(١) ورد هذا في حديث مرفوع والمراد من الحجب ما يصرف العبد عن الوصول إلى منتهى معرفة ربه فهي حجب عليه لا على ربه .

(٢) السوادية العامة وكلمة سواد تطلق على الشخص المجهول وعلى الكثير من الناس وعلمتهم . وهذه الجملة والاستدراك بعدها يخرج الكلام من باب الإشارة ويدخله في باب التفسير فهو خطأ في التعبير . (المؤلف) .

(٣) المراد الكبر المعنوي وهو العظمة .

(٤) كذا في الأصل وهو مخالف لترتيب التنزيل فإن آية التوجه بعد آية البراءة التي هي بعد آية الشمس كما تقدم . (المؤلف) .



وسالك هذه الطريق قد يغتر في الوقوف على بعض هذه الحجب وقد يغتر بالحجاب الأول. وأول الحجب بين الله وبين العبد هو نفسه فإنه أيضاً أمر رباني وهو نور من أنوار الله تعالى أعني سر القلب الذي تتجلى فيه حقيقة الحق كله حتى أنه ليتسع لجملة العالم ويحيط به وتتجلى فيه صورة الكل، وعند ذلك يشرق نوره إشراقاً عظيماً إذ يظهر فيه الوجود كله على ما هو عليه، وهو في أول الأمر محجوب بمشكاة هي كالساتر له فإذا تجلى نوره وانكشف جمال القلب بعد إشراق نور الله عليه ربما التفت صاحب القلب إلى القلب فيرى من جماله الفائق ما يدهشه، وربما يسبق لسانه في هذه الدهشة فيقول أنا الحق<sup>(١)</sup> فإن لم يتضح له ما وراء ذلك اغتر به ووقف عليه وهلك، وكان قد اغتر بكوكب صغير من أنوار الحضرة الإلهية ولم يصل بعد إلى القمر فضلاً عن الشمس فهو مغرور. وهذا محل الالتباس إذ المتجلي يلتبس بالمتجلى فيه كما يلتبس لون ما يترأى في المرآة بالمرآة فيظن أنه لون المرآة وكما يلتبس ما في الزجاج بالزجاج كما قيل:

رق الزجاج ورقت الخمر فتشابهاتشاكل الأمر  
فكانما خمر ولا قلع وكانما قلع ولا خمر

وبهذه العين نظر النصارى إلى المسيح فرأوا إشراق نور الله قد تلالاً فيه فغلطوا فيه، كمن رأى كوكباً في مرآة أو في ماء فيظن أن الكوكب في المرآة أو في الماء فيمد يده إليه ليأخذه وهو مغرور اهـ.

﴿وَحَاجُّهُ قَوْمٌ قَالُوا أَتُحَكِّمُونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِي وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿٨٠﴾ وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨١﴾ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا ءِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾ وَتِلْكَ حُجَّتُنَا ءَاتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿٨٣﴾﴾

(١) رويت هذه الكلمة عن الحلاج من غلاة الصوفية ويشير إلى الغزالي إلى الاعتذار منه بأن ذلك سبق لسان قد يقع في حال دهشة من الواصل يغيب بها عن نفسه، ويستغرق في شهود وحدانية ربه، ويعبرون عن هذه الحالة بالفناء، ويوضح هذا كلامه الآتي وتمثله بالبيتين المرويين عن الحلاج أيضاً؛ وأول كلمته هذه في المقصد الأسني بوجهين وصرح في كتاب المحبة من الأحياء بأن هذا القول من الغلو والإسراف، وتجاوز الحق إلى القول بالحلول والاتحاد. وإذا أردت أيها القارئ تحقيق هذا المقام، وأخذ لبين حقيقته خالصاً من فرث الضلال ودم الأوهام، فعليك بما كتبه المحقق ابن القيم في شرح الدرجة الثالثة من درجات الفناء من منازل السائرين، في كتابه المعروف بمدارج السالكين، ومنه تعلم ما في كلام الغزالي في الأنوار الإلهية، مبنياً على أساس التوحيد والقواعد الشرعية. وتجد ذلك في ص ٢٤٣ من الجزء الثالث منه. (المؤلف).



المحاجة المجادلة والمغالبة في إقامة الحجة . والحجة الدلالة المبينة للمحجة أي المقصد المستقيم كما قال الراغب ، وأصل المحجة وسط الطريق المستقيم ، وتطلق الحجة على كل ما يدلي به أحد الخصمين في إثبات دعواه أو رد دعوى خصمه ، فتقسم إلى حجة ناهضة يثبت بها الحق ، وحجة داحضة يموه بها الباطل ، وإنما يسمى ما لا يثبت به الحق حجة على سبيل ادعاء الخصم ، حكاية لقوله ، واصطلحوا على تسميتها شبهة .

ولما حاج إبراهيم قومه ببيان بطلان عبادة الأصنام وربوبية الكواكب وإثبات وحدانية الله تعالى ووجوب عبادته وحده - وهي الحنيفية - حاجوه ببيان أوهامهم في شركهم ، وقد بين الله تعالى في سورتي الأنبياء والشعراء أنهم اعتذروا له عن عبادة الأوثان والأصنام بتقليد آبائهم ، وليس للمقلد أن يحتج ، ولكنه يجادل ويحاج مع كونه لا يخضع للحجة إذا قامت عليه ، ويؤخذ من هذه الآيات أنهم لما لم يجدوا حجة عقلية على شركهم بالله خوفوه أن تمسه آلهتهم بسوء . والظاهر أن هذا كان قبل ما حكى الله تعالى عنه وعنهم في سورة الشعراء بقوله : ﴿ قال هل يسمعونكم إذ تدعون \* أو ينفعونكم أو يضرون \* قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون ﴾ [الشعراء: ٧٢ - ٧٤] وقبل واقعة تكسيره لأصنامهم التي قال الله فيها من سورة الأنبياء إنهم رجعوا إلى أنفسهم فاعترفوا بظلمهم ، ثم نكسوا على رؤوسهم مصرين على شركهم ، وكثيراً ما يضطرب المقلد لسماع الحجة إذ يومض في قلبه برقها ، ويهز شعوره رعداً ويكاد يحييه ودقها ، ثم ينكس على رأسه ، ويعود إلى سابق وهمه ، خائفاً من غير مخوف ، راجياً غير مرجو ، كما نراه في عباد أصحاب القبور ، الذين يتوهمون أن قبورهم وغيرها من آثارهم تدفع عن زارها أو تمسح بها الضر وتكشف السوء ، وتدر الرزق وتخزي العدو ، إما بتصرفهم في الخلق ، وإما لأنهم قربان عند الرب ، ولا يرون ذلك ناقضاً للإيمان الصحيح بالله عز وجل ﴿ وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون ﴾ [يوسف: ١٠٦] قال تعالى :

﴿ وَحَاجُّهُمْ قَوْمُهُ ﴾ أي وجادله قومه بعد ما تقدم من أمره معهم ، وخاصموه في أمر التوحيد الذي قرره لهم ، كأن زعموا كما روي وسمع من أمثالهم أن اتخاذ الإلهة لا ينافي الإيمان بالله الفاطر سبحانه ، لأنهم وسطاء وشفعاء عنده ، ومتخذون لأجله ، وذلك ما تقدم قريباً عن ابن زيد في تفسير قوله : ﴿ إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً ﴾ وخوفوه بطشهم به فماذا قال عليه السلام :

﴿ قَالَ أُنْحَكُنِّي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَيْتَنِي ﴾ أي أتجادلونني مجادلة صاحب الحجة في شأن الله تعالى وما يجب في الإيمان به - والحال أنه قد فضلني عليكم بما هداني إلى التوحيد الخالص والحنيفية التي أقمت بها الحجة عليكم ، وأنتم ضالون بإصراركم



على شرككم، وتقليدكم به من قبلكم؟ وقد خفف نون (تجاجوني) نافع وابن عامر في رواية ابن ذكوان وذلك بحذف إحدى النونين، وشددها سائر القراء، وهما لغتان للعرب في مثلها. وحذفت الياء من هداني في الرسم، لأنها لا تظهر في النطق.

﴿وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ﴾ من الكواكب والأصنام أن تصيبي بسوء، فإنني أعلم علم اليقين أنها لا تضر ولا تنفع، ولا تبصر ولا تسمع، ولا تقرب ولا تشفع ﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا﴾ أي لكن أستثني من عموم الخوف في عموم الأوقات، من جهة آلهتكم كغيرها من المخلوقات، إن يشاء ربي القادر على كل شيء وقوع مكروه بي، فإنه يقع لا محالة كما شاء ربي، فإن فرض أنه شاء أن يسقط عليّ صنم يشجني، أو كسف من شهب الكواكب يقتلني، فإن ذلك يقع بقدرة ربي ومشيته، لا بمشيئة الصنم أو الكوكب ولا بقدرته، ولا بتأثيره في قدرته تعالى وإرادته، ولا بجاهه عنده وشفاعته، إذ لا تأثير لشيء من المخلوقات في مشيئة الخالق الأزلية الجارية بما ثبت في علمه الأزلي.

﴿وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ أي أن علم ربي وسع كل شيء وأحاط به. ومشيته مرتبطة بعلمه المحيط القديم وقدرته منفذة لمشيئته، فلا يمكن أن يكون لشيء من المخلوقات التي تعبدونها ولا لغيرها تأثير ما في صفاته، ولا في أفعاله الصادرة عنها، لا بشفاعة ولا غيرها، وإنما يكون ذلك لو كان علم الله تعالى غير محيط بكل شيء، فيعلمه الشفعاء والوسطاء من وجوه مرجحات الفعل أو الترك بالشفاعة أو غيرها ما لم يكن يعلم، فيكون ذلك هو الحامل له على الضر أو النفع، أو العطاء أو المنع، أخذنا هذا المعنى لهذه الجملة من حجج الله تعالى على نفي الشفاعة الشركية بمثل قوله: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥] فراجع تفسيره (في جزء التفسير الثالث) وجعل الجملة بعضهم كالتعليل للاستثناء، بجواز أن يكون لا يفعل إلا ما فيه الخير والصالح، وجعلها بعضهم تعريضاً بجهل معبوداتهم من الكواكب والأوثان، وما قلناه أرجح وهو من قبيل تفسير القرآن بالقرآن.

﴿أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ أيها الغافلون أن هذا هو شأن الرب الفاطر، وأنه ينافي ما أنتم عليه من الشرك الظاهر، ومنه اعتقاد وقوع الضر بي أو النفع لكم، بالتصرف الذي تزعمونه في معبوداتكم؟ وقد تقدم أنهم كانوا مؤمنين بأن للعالم كله رباً خالقاً غير هذه الآلهة والأرباب المتخذة من مخلوقاته اتخاذاً، ولكنهم لم يكونوا يعقلون بأنفسهم أن نسبة جميع الخلق إلى الخالق واحدة من حيث إنه هو الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى، فسخر ما شاء لما شاء بسنن الأقدار، ونظام الأسباب والمسببات، ثم هدى العقلاء لتلك الأسباب، ليطلبوا المنافع ويتقوا المضار، وقد ظهر بالدلائل والتجارب



أنها مسخرة على سواء، فالسلطة الغيبية العليا له وحده ليس لغيره تأثير فيها معه ولا تدبير، فإذا جعل بعض الأجناس أو الأشخاص سبباً للنفع أو الضر بإرادة خلقها لها كالحوانات، أو بغير إرادة كالجملادات، فلا يقتضي ذلك أن ترفع عن رتبة المخلوقات، وتجعل أرباباً ومعبودات، وكان يجب أن يفطن العاقل لذلك ويتذكره بالتذكير به، لأنه تذكير بما يدركه العقل بالبرهان، وتعرفه الفطرة بالوجدان، فكأنه مما غفل عنه، لا مما جهله، لأنه معلوم له بالقوة. وفسر ابن جرير التذكر هنا بالاعتبار والاتعاظ وهو أحد معانيه ﴿فذكر إن نفعت الذكرى \* سيذكر من يخشى﴾ [الأعلى: ٩، ١٠].

ومن العبرة في الآية أن هذا الضرب من الشرك الذي رده إمام الموحدين إبراهيم صلوات الله عليه، لا يزال فاشياً في كثير من المنتمين في التوحيد إلى ملته، لأنهم لم يعقلوا ما تقدم من حجته، فهم ينسبون إلى من يعتقدون أن لهم تصرفاً غيبياً في المخلوقات، أحياء كانوا أو أموات ما يقع عقب زيارتهم لهم، أو توسلهم بهم، من زوال ألم، أو خير ألم، أو نفع أصاب حياً دعوا له، أو ضر أصاب عدواً دعوا عليه، وإنما يقع ما يقع من ذلك بسبب حقيقي جلي، أو وهمي خفي، وكل بتقدير الله السميع العليم، العزيز الحكيم.

وبعد أن بين لهم عليه السلام أنه لا يخاف شركاءهم بل يخاف الله وحده من ناحية الأسباب ومن غير ناحيتها قال:

﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا؟﴾ أي وكيف أخاف ما أشركتموه بربكم من خلقه فجعلتموه نداً له، وهو لا ينفع ولا يضر، ولا يسمع ولا يبصر، ولا تخافون أنتم إشراككم بالله خالقكم ما لم ينزل به عليكم حجة بينة بالوحي، ولا بنظر العقل، تثبت لكم جعله شريكاً له في الخلق والتدبير، أو في الوساطة والشفاعة والتأثير، فافتياتكم على خالقكم الذي بيده الضر والنفع بهذه الموبقة الفظيعة هو الذي يجب أن يخاف ويتقى. فالاستفهام للإنكار التعجبي من تخويفهم إياه ما لا يخيف، في حال كونهم لا يخافون أخوف ما يخاف، وقد قيل إن هذا الاستفهام عن كيفية الخوف لا عن الخوف نفسه وبحثوا عن نكته، والمراد نكته العدول عن الاستفهام بالهمزة إلى الاستفهام بكيف، وهي تؤخذ من قول أهل اللغة في معنى كيف من كونها سؤالاً عن الأحوال - لا مما تكلفه بعض المفسرين - والمعنى أن كل صفة وحال يمكن أن تدعى لصحة هذا الخوف فهي باطلة، وأنه عليه السلام لم يجد لهذا الخوف حالاً ولا وجهاً، فلا هو يخاف هؤلاء الشركاء لذواتهم، ولا لما يزعمونه من وساطتهم عند الله وشفاعتهم، ولا لقدرة على الضر والنفع قد تدعى - ولو بجعل الله - لهم، ولا لثبوت جعلهم أسباباً للضرر بغير إرادة



ولا اختيار منهم، فالمراد أن جميع وجوه الخوف وأحواله الحقيقية والمجازية منتفية، وإلا فعليهم بيان كيف يخافون.

وقد حذف متعلق الشرك في مقام إنكار خوفه من شركائهم، وذكره بعده في مقام إنكار عدم خوفهم من شركهم، وهو قوله: ﴿ما لم ينزل به عليكم سلطاناً﴾ - لأن الحاجة إلى بيان عدم وجود السلطان - أي الدليل - على هذا الشرك إنما يحتاج إليه في مقام إسناده إليهم والتعجب من عدم خوفهم سوء عاقبته، ما لا يحتاج إليه في مقام إنكاره هو كل حال يمكن أن تدعى لخوفه من شركائهم، فهو يثبت بذلك الإطلاق أنه لا يمكن أن توجد حال ولا صفة للخوف مما أشركوه، فلو عدل عنه إلى تقييد إنكاره بما ذكر لفات بهذا القيد ذلك العموم البليغ، وذهب ذهن السامعين إلى أنه سيخاف إذا ظهر له دليل على صحة دعواهم، وهم قوم مقلدون يعتقدون أنه لا بد من وجود أدلة تثبت صحة اعتقادهم، وإن لم يعرفوها أو يقدرها على بيانها لخصمهم، وأما ذكر هذا المتعلق في مقام الإنكار التعجبي من عدم خوفهم فهو ضروري لأنه تذكير لهم عند ذكر عقيدتهم بأنهم لا عذر لهم بالجهل ببطلانها، لأنه لا دليل لهم عليها.

وقال بعض المفسرين إن قوله: ﴿ما لم ينزل به عليكم سلطاناً﴾ قد ذكر على طريق التهكم مع الإعلام بأن الدين لا يقبل إلا بالحجة المنزلة أو مطلق الحجة القاطعة، وأن التقليد ليس بعذر، ولا سيما تقليد من ليس على هداية ولا علم، ولا بصيرة ولا عقل. وذكر الرازي في العبادة وجهين: أحدهما: أنها كناية عن امتناع وجود الحجة والسلطان على الشرك، والمعنى ما لم ينزل به سلطاناً لأنه باطل لا يمكن أن يقوم عليه برهان، فهو كقوله تعالى: ﴿ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به﴾ [المؤمنون: ١١٧] أي لا برهان له به يعلمه ولا برهان يجهله لاستحالة البرهان على الباطل. ثانيهما: أنه لا يمتنع عقلاً أن يؤمر باتخاذ تلك التماثيل والصور قبلة للدعاء والصلاة. وأقول إن هذا الوجه لا محل له لأن جعلها قبلة غير جعلها شركاء يخاف ضررها ويرجى نفعها لذاتها أو لوساطتها عند الله تعالى. فالقبلة لا تأثير لها في نفع ولا ضرر لا بالذات ولا بالشفاعة كما يعتقدون في الشركاء وإنما يتوجه إليها امتثالاً لأمر الله ومثل ذلك استلام الحجر الأسود في الطواف، فالانتفاع محصور في طاعة الله تعالى بذلك لأنه هو الذي يزكي النفس.

ثم رتب صلوات الله عليه على هذا الإنكار التعجبي ما هو نتيجة له بقوله: ﴿قَائِلُ  
الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾؟ المراد بالفريقين فريق الموحدين الحنفاء الذين يعبدون الله وحده، ويخافونه ويرجونه ولا يخافون ولا يرجون غيره من دونه، وإنما يعارضون الأسباب بالأسباب، ويدافعون الأقدار بالأقدار، كاتقاء أسباب الأمراض قبل



وقوعها، ومدافعتها بالأدوية بعد الابتلاء بها، وفريق المشركين الذين استكبروا تأثير بعض الأسباب، فاتخذوا منها ما اتخذوا من الآلهة والأرباب، بل نسبوا إلى بعضها النفع والضرر بخداع المصادفات واختراع الأوهام، فهو يقول لهم أي هذين الفريقين أحق وأجدر بالأمن على نفسه، من عاقبة عقيدته وعبادته؟ ونكتة عدوله عن قول: فأينا أحق بالأمن. إلى قوله: ﴿فأي الفريقين﴾ هي بيان أن هذه المقابلة عامة لكل موحد ومشرك، من حيث إن أحد الفريقين موحد والآخر مشرك، لا خاصة به وبهم، فهي متضمنة لعلة الأمن.

وقيل إن نكته الاحتراز عن تزكية النفس. واسم التفضيل على غير بابه، فالمراد أينا الحقيقي بالأمن، ولكنه عبر باسم التفضيل ناطقاً في استنزالهم عن منتهى الباطل وهو ادعاؤهم أنهم هم الحقيقيون بالأمن، وأنه هو الحقيقي بالخوف، إلى الوسط النظري بين الأمرين، وهو أي الفريقين أحق، واحترازاً عن تنفيرهم من الإصغاء إلى قوله كله. ثم قال ﴿إن كنتم تعلمون﴾ أي أيهما أحق بالأمن - أو إن كنتم من أهل العلم والبصيرة في هذا الأمر - فأخبروني بذلك، وبينوه بالدلائل؟ وهذا إلجاء إلى الاعتراف بالحق، أو السكوت على الحماقة والجهل. وأما الجواب فهو قوله الحق:

﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ في هذا الجواب احتمالات: أحدها: أنه من قوم إبراهيم: أي تذكروا لما ذكرهم، وراجعوا عقولهم وفطرتهم، فاعترفوا بالحق كما اعترفوا حين كسر أصنامهم من بعد، إذ قال لهم: ﴿بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون﴾ \* فرجعوا إلى أنفسهم فقالوا إنكم أنتم الظالمون \* ثم نكسوا على رؤوسهم: لقد علمت ما هؤلاء ينطقون﴾ [الأنبياء: ٦٣ - ٦٥] وقد روى ابن جرير هذا الاحتمال عن ابن جريج. الثاني: أنه من قبل إبراهيم عليه السلام صرح به إذ سكتوا عن الجواب مفحمين مبالغاً في تبكيتهم، وقد قال الألويسي إن هذا روي عن علي كرم الله وجهه، ولم أره في تفسير ابن جرير ولا ابن كثير ولا الدر المنثور، ولعله نقله عن بعض تفاسير الشيعة. الثالث: إنه من الله عز وجل فصل به القضاء بين إبراهيم ومن حاجه من قومه - رواه ابن جرير عن ابن إسحاق وابن زيد واختاره وقال إنه أولى القولين بالصواب، وقد يرجحه في اللفظ عطف الآية التالية على هذه.

والذي نراه أن الأمن في هذا الكلام يقابل الخوف فيه، وهو الأمن من عذاب الرب المعبود لمن لا يرضى إيمانه وعبادته، فإنهم خوفوا إبراهيم أن تمسه آلهتهم وأربابهم بسوء لججده إياهم وعداوته لهم، فأجاب بأنه إنما يخاف الله وحده ولا يخافهم، والظلم الذي يلبس به الإيمان بالله ويخالطه، فينقص منه أو ينقصه، هو الشرك في العقيدة أو العبادة، كاتخاذ ولي من دون الله يدعى معه أو من دونه، ولو



لأجل التقريب إليه والشفاعة عنده، ويحب كحبه، ويعظم من جنس تعظيمه، لاعتقاد أن له سلطاناً من وراء الأسباب ينفع به ويضر بذاته، أو بتأثيره في مشيئة الله وقدرته، ولا يدخل فيه الظلم الذي ليس من شأنه أن لا يلابس الإيمان، كظلم المرء نفسه بإتيان بعض المضار، أو ترك بعض المنافع عن جهل أو إهمال، أو ظلم غيره ببعض الأحكام أو الأعمال، وهذا التفسير للظلم يبين به ما ورد تفسيره به في الحديث المرفوع الذي سنذكره.

فإن قيل: إن الظلم في الآية نكرة في حيز النفي فهي للعموم والشمول، قلنا: إن عموم كل شيء يحسبه فقوله تعالى: ﴿إن الله على كل شيء قدير﴾ [البقرة: ٢٠] عام في كل شيء ممكن، ولا يدخل في عمومه ذات الله تعالى وصفاته الواجبة له فلا يُقال إنه قادر على إعدامها ولا على إيجادها ولا أنه غير قادر، وقوله في ملكة سبأ: ﴿وأوتيت من كل شيء﴾ [النمل: ٢٣] عام في كل ما يحتاج إليه الملوك، لا كل شيء في الوجود، فمن لم يقبل جعل مثل هذا من العام باطلاق، فليجعله من العام الذي أريد به الخاص. وقد ذهل الزمخشري عن كون الإيمان هنا هو الإيمان المطلق الذي أثبتته القرآن للمشركين لا الإيمان الصحيح الكامل الذي جاء به الرسل ولهذا الذهول جزم بأن المراد بالظلم هنا المعاصي دون الشرك لأن الشرك لا يخالط الإيمان الصحيح لأنه ضده ونقيضه نقول نعم ولكنه يخالط مطلق الإيمان بالله تعالى وذلك قوله تعالى في المشركين: ﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون﴾ [يوسف: ١٠٦].

ثم لا يخفى أن الأمن في الآية مقصور على الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم فإذا حمل العموم فيها على إطلاقه وعدم مراعاة موضوع الإيمان يكون المعنى: الذين آمنوا ولم يخلطوا إيمانهم بظلم ما لأنفسهم - لا في إيمانهم ولا في أعمالهم البدنية والنفسية، من دينية ودنيوية، ولا لغيرهم من المخلوقات، من العقلاء والعجماءات، أولئك لهم الأمن من عقاب الله تعالى الديني على ارتكاب المعاصي والمنكرات، وعاقبه الدنيوي على عدم مراعاة سنته في ربط الأسباب بالمسببات، كالفقر والأسقام والأمراض، دون غيرهم ممن ظلموا أنفسهم أو غيرهم، فإن الظالمين لا أمان لهم، بل كل ظالم عرضة للعقاب وإن كان الله تعالى لسعة رحمته لا يعاقب كل ظالم على كل ظلم، بل يعفو عن كثير من ذنوب الدنيا، ويعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء في الآخرة ما دون الشرك به.

وهذا المعنى في تفسير الآية صحيح في نفسه، ويترتب عليه أن الأمن المطلق من الخوف من عقاب الله الديني والدنيوي أو الشرعي والقدري جميعاً لا يصح لأحد من المكلفين، دع خوف الهيبة والإجلال، الذي يمتاز به أهل الكمال، وقد صح إسناد الخوف إلى الملائكة والأنبياء ﴿يخافون ربهم من فوقهم﴾ [النحل: ٥٠] ويرجون



رحمته ويخافون عذابه ﴿ [الإسراء: ٥٧] ﴿وهم من خشيته مشفقون﴾ [الأنبياء: ٢٨] وهذا التفسير يؤيد قول إبراهيم عليه الصلاة والسلام ﴿، ﴿إلا أن يشاء ربي شيئاً﴾ على ما تقدم. وأما الأمن من عقاب الآخرة بالفعل وهو النجاة منه فهو ثابت للملائكة والأنبياء عليهم السلام، ولكثير ممن دونهم من الصالحين الذين يدخلون الجنة بغير حساب، وإن لم يعلم ذلك في الدنيا كل منهم ليبقى جامعاً بين الخوف والرجاء. ومن الناس من يؤمن فيموت قبل أن يظلم أحداً. وقد ورد حديث في إدخال مثل هذا في مفهوم الآية.

وأما معنى الآية على الوجه الأول فهو: الذين آمنوا بالله تعالى ولم يخلطوا إيمانهم بظلم عظيم وهو الشرك به سبحانه أولئك لهم الأمن دون غيرهم من العقاب الديني المتعلق بأصل الدين وهو الخلود في دار العذاب، وهم فيما دون ذلك بين الخوف والرجاء.

وروي عن علي كرم الله وجهه أنه قال: نزلت هذه الآية في إبراهيم وقومه خاصة ليس في هذه الأمة، ولعل مراده أن الله خص إبراهيم وقومه بأمن موحدهم من عذاب الآخرة مطلقاً لا أمن الخلود فيه فقط، ولعل سبب هذا إن صح أن الله تعالى لم يكلف قوم إبراهيم شيئاً غير التوحيد اكتفاء بتربية شرائعهم المدنية الشديدة لهم في الأحوال الشخصية والأدبية وغيرها. وقد اكتشف الباحثون شريعة حمورابي الملك الصالح الذي كان في عهد إبراهيم - وقد باركه وأخذ منه العصور كما في سفر التكوين - فإذا هي كالتوراة في أكثر أحكامها، وأما فرض الله الحج على لسان إبراهيم فقد كان في قوم ولده إسماعيل لا في قومه الكلدانيين، وأما هذه الأمة فإن من موحديها من يعذبون بالمعاصي على قدرها، لأنهم خوطبوا بشريعة كاملة يحاسبون على إقامتها.

هذا - وأما حصر الأمن فيمن ذكر على الوجهين فيؤخذ من تكرار الإسناد ثلاثاً وتقديم المسند على المسند إليه الثالث، ولولا إرادة الاختصاص لكان الكلام هكذا: الأمن للذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم، ولو قيل: للذين آمنوا... الأمن - لكان أكد، وأكد منه أن يُقال: الذين آمنوا... لهم الأمن. وأكد من هذا نص الآية. وأما كون المراد بالظلم هنا الظلم العظيم منه فقد يدل عليه تنكيره، وأما جعل هذا الظلم العظيم خاصاً بالشرك بالله تعالى فلا يعلم من نص الآية ولكن السياق وموضوع الإيمان قد يدل عليه دلالة غير قطعية لغة كما علم مما تقدم. ولذلك فهم بعض الصحابة (رض) منه العموم المطلق وهم من أهل اللسان، فأخبرهم الرسول عليه الصلاة والسلام - وهو أعلم بمراد من أنزله عليه - بمعناه الدال على أنه من العام الذي أريد به الخاص، روى أحمد والبخاري ومسلم والترمذي وغيرهم من حديث ابن مسعود أن الآية لما نزلت شق ذلك على الناس وقالوا يا رسول الله وأينا لم يظلم نفسه؟ فقال



﴿إِنَّهُ لَيْسَ الَّذِي تَعْبُدُونَ إِلَّا مَا تَسْمَعُونَ مَا قَالَ الْعَبْدُ الصَّالِحُ﴾ «إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ»  
 إنما هو الشرك<sup>(١)</sup> وروي تفسير الظلم هنا بالشرك عن أبي بكر وعمر وابن عباس  
 وأبي بن كعب وحذيفة وسلمان الفارسي وغيرهم من الصحابة والتابعين (رض).

﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾ قيل إن الإشارة إلى كل ما تقدم في هذا  
 السياق، وقيل إلى الآية الأخيرة منه، والأول أقوى وأظهر، وأعم وأشمل، والمراد  
 بالحجة جنسها، لا فرد من أفرادها، أي وتلك الحجة التي تضمنها ما تقدم من  
 المقال، البعيدة المرمى في إثبات الحق وتزييف الضلال، هي حجتنا البالغة، التي لا  
 تنال إلا بهدایتنا السابغة، أعطيناها إبراهيم حجة على قومه مستعلية عليهم، قاطعة  
 لأستهم.

﴿نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّنْ نَّشَاءُ﴾ الدرجات في الأصل مراقبي السلم وتوسع فيها فصارت  
 تطلق على المراتب المعنوية في الخير والجاه والعلم والسيادة والرزق، وقد قرأ  
 الكوفيون درجات بالتنوين، وقرأها الباقون بالإضافة إلى من نشاء، ومعنى الأول نرفع  
 من شئنا من عبادنا درجات بعد أن لم يكن على درجة منها، ومعنى الثانية نرفع  
 درجات من شئنا من أصحاب الدرجات حتى تكون درجته في كل فضيلة ومنقبة أرفع  
 من درجة غيره فيها، وحكمة القراءتين، إثبات المعنيين، فالعلم النظري درجة كمال،  
 والحكمة العلمية والعملية درجتا كمال، وفصل الخطاب، وقوة العارضة في الحجاج،  
 من درجات الكمال، والسيادة والحكم بالحق درجة كمال، والنبوة والرسالة أعلى من  
 كل هذه الدرجات، لأنها تشمل عليها، وتزيد عنها، وكل ذلك متفاوت بفضل الله  
 فضل بعض أهله على بعض، فهو سبحانه يؤتي الدرجات ابتداء بإعداده وبتوفيقه من  
 يشاء للكسبي منها، واختصاصه من يشاء بالوحي منها، ثم هو الذي يرفع درجات من  
 يؤتيهم ذلك بتوفيق صاحب الدرجة الكسبية إلى ما ترتقي به درجته، وبصرف موانع  
 هذا الارتقاء عنه، وبإيتاء ذي الدرجة الوهبية (النبوة) ما لم يؤت غيره من أهلها من  
 المناقب والآيات المنزلة والتكوينية وكثرة اهتداء الخلق بها ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا  
 بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣] وجملة  
 نرفع استثنائية مبينة أن ما أتى الله إبراهيم ﷺ من الحجة كان باختصاصه بأعلى درجات  
 النبوة الوهبية، وما ترتب عليها من درجات الدعوة الكسبية، وقوله تعالى بعد هذا:

﴿إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ تذييل مقرر لمضمون ما قبله مبين لمنشأه ومتعلقه من  
 صفات الله تعالى، وقد وضع فيه اسم الرب مضافاً إلى ضمير الرسول عليه الصلاة  
 والسلام، موضع نون العظمة على طريق الالتفات، تذكيراً منه تعالى لخاتم رسله

(١) أخرجه البخاري في الأنبياء باب ٤١، وأحمد في المسند ١/٤٢٤.



بفضله عليه وتفضيله إياه، برفعه درجات على جميع رسل الله، فهو يقول له إن ربك الذي ربك وآواك، وعلمك وهداك، ورفع ذكرك بجوده وكرمه، وجعلك خاتم رسله لجميع خلقه، حكيم في فعله وصنعه، عليم بشؤون خلقه وسياسة عباده، وسيريك شاهد ذلك عياناً في سيرتك مع قومك، كما أراكه بياناً في ما كان من إبراهيم مع قومه.

وقد زعم الرازي أن هذه الآيات تدل على أن معارف الأنبياء بربهم استدلالية لا ضرورية، وإلا لما احتاج إبراهيم إلى الاستدلال، وعلى أنه لا طريق إلى معرفة الله تعالى إلا النظر والاستدلال بأحوال المخلوقات، إذ لو أمكن تحصيلها بغير ذلك لما عدل عليه الصلاة والسلام إلى هذه الطريقة. وقد علم مما فسرنا به الآيات بطلان الحصر في هذين الزعيمين وبطلان غيره من مزاعمه النظرية في هذا المقام. والحق أن معرفة الله تعالى لا تحصل على الوجه الصحيح إلا بالوحي، وعلم الأنبياء به ضروري لا نظري، فقد علمهم به ما لم يكونوا يعلمون بنظرهم في المسائل، وعلمهم ما يثبتونها به من الحجج العقلية والدلائل، ولكن من طرق دعوتهم إلى ما هداهم إليه، ومن استدلالهم عليه بعد إعلامهم به، ما هو كسبي لهم يؤدونه بنظرهم واستدلالهم، وقد اطلعنا على نظريات فلاسفة اليونان، وغيرهم من الفلاسفة وعلماء الكلام، فوجدنا أكثرها في باب الإلهيات أوهام، وقد اعترف الرازي نفسه بذلك في آخر عمره، وندم على ما فرط فيه، ولنا بيتان في هذا المقام، قلناهما في أيام تحصيل علم الكلام:

يا أيها الرجل الذي هو جاهد في الفلسفه  
ماذا يروقك من تعلّمها وأكثرها سفه

﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ وَمِن ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ  
وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿٨٤﴾ وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى  
وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ الصّٰلِحِينَ ﴿٨٥﴾ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيُوسُفَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٨٦﴾  
وَمِن آبَائِهِمْ ذُرِّيَّتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَأَجْنَيبَتُمْ وَهَدَيْتَهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٨٧﴾ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ  
يَهْدِي بِهٖ مَن يَشَاءُ مِن عِبَادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿٨٨﴾ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ  
الْكِتَابَ وَالْحِكْمَ وَالنَّبُوَّةَ فَإِن يَكْفُرْ بِهَا هَلْوَآءَ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ ﴿٨٩﴾ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ  
هَدَى اللَّهُ فَبُهِدْتُهُمْ أَقْتَدَةٌ قُلْ لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِن هُوَ إِلَّا ذِكْرِي لِلْعَالَمِينَ ﴿٩٠﴾﴾

بين الله تعالى في الآيات السابقة لهذه بعض ما رفع به من درجات إبراهيم ﷺ ثم بين في هذه فضله ونعمه عليه في حسبه ونسبه، وأعلاها جعل الكتاب والحكم والنبوة في ذريته، فقال: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا﴾ أي ووهبنا



لإبراهيم بآية منا إسحاق نبياً من الصالحين، ومن وراء إسحاق ولده يعقوب نبياً نجيباً منجياً للأنبياء والمرسلين، وهدينا كلاً منهما كما هدينا إبراهيم بما آتيناها من النبوة والحكمة وقوة الحججة. وتقدم «كلاً» على «هدينا» لإفادة اختصاص كل منهما بما ذكر من الهداية على سبيل الاستقلال لا التبع، لأن كلاً منهما كان نبياً، هادياً مهدياً، وإنما ذكر إسحاق من ولدي إبراهيم دون إسماعيل، لأن هو الذي وهبه الله تعالى له بآية منه بعد كبر سنه ويأس امرأته سارة على عقمها جزاء لإيمانه وإحسانه، وكمال إسلامه لربه وإخلاصه، بعد ابتلائه بذبح ولده إسماعيل، واستسلامه لأمر ربه في الرؤيا من غير تأويل، ولم يكن له ولد سواه على كبر سنه، وقد ولد له من سرية شابة، ولذلك قال تعالى بعد ذلك قصة الذبيح من سورة الصافات ﴿وبشرناه بإسحاق نبياً من الصالحين﴾ [الصافات: ١١٢] وسنبين حكمة تأخير ذكر إسماعيل وذكره مع من ذكر من الرسل عليهم السلام وقال المفسرون والمؤرخون أن كلمة (إسحاق) معناها (الضحاك) وقيل إن معناها الحرفي (يضحك) وقالوا إنه ولد ولأبيه مئة واثنى عشرة سنة، ولأمه تسع وتسعون سنة، وأنه عاش مئة وثمانين سنة، وقالوا إن معنى كلمة (يعقوب) الحرفي «أخذ العقب» والمراد يختلس ما يأخذه.

﴿وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ﴾ أي وهدينا جده نوحاً - هديناه من قبل إبراهيم إلى مثل ما هدينا له إبراهيم وذريته من النبوة والحكمة، وإرشاد الخلق وتلقين الحججة، قيل إن اسم (نوح) من مادة النوح العربية والمشهور أنه أعجمي، قال الكرمانى معناه بالعربية (الساكن) وقال مؤرخو أهل الكتاب أن معناه (راحة) وأما قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ الْمُضَلِّينَ وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ فهو عطف على «ونوحاً هديناه» أي وهدينا من ذريته داود وسليمان الخ. وقد جزم ابن جرير شيخ المفسرين بأن الضمير في ذريته لنوح وتابعه على ذلك بعض المفسرين واحتجوا بأنه أقرب في الذكر وبأن لوطاً ويونس ليسا من ذرية إبراهيم، وزاد بعضهم أن ولد المرء لا يعد من ذريته فلا يقال أن إسماعيل من ذرية إبراهيم. وهذا القول لا يصح لتصريح أهل اللغة بأن الذرية النسل مطلقاً.

وأخذ بعضهم من قوله تعالى: ﴿وَأَيُّهُ لَهْمُ أَنَا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلِّ الْمَشْحُونِ﴾ أن الذرية تطلق على الأصول كما تطلق على الفروع، وذلك بناء على أن المراد بالفلك المشحون سفينة نوح. وقال بعضهم إن الذرية هنا للفروع المقدره في أصلاب الأصول، والقول الآخر في الفلك المشحون، أنه سفين التجارة التي كان المخاطبون يرسلون فيها أولادهم يتجرون.

وذهب سائر المفسرين إلى أن الضمير عائد إلى إبراهيم لأن الكلام في شأنه،



وما آتاه الله تعالى من فضله، وإنما ذكر نوحاً لأنه جده، فهو لبيان نعم الله عليه في أفضل أصوله، تمهيداً لبيان نعمه عليه في الكثير من فروعه، ويزاد على ذلك أن الله جعل الكتاب والنبوة في نسلهما معاً، منفرداً ومجتمعاً، كما قال تعالى في سورة الحديد: ﴿ولقد أرسلنا نوحاً وإبراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب﴾ [الحديد: ٢٦] وقال بعض هؤلاء: إن يونس من ذرية إبراهيم، وإن لوطاً ابن أخيه وقد هاجر معه فهو يدخل في ذريته بطريق التغليب، ويعد منها بطريق التجوز الذي يسمون به العم أباً، وتقدم بيان هذا التجوز في الكلام على أبي إبراهيم ﷺ في فاتحة تفسير هذا السياق.

وقد ذكر الله تعالى في هذه الآيات الثلاث أربعة عشر نبياً لم يرتبهم على حسب تاريخهم وأزمانهم لأنه أنزل كتابه هدى وموعظة لا تاريخاً - ولا على حسب فضلهم ومناقبهم لأن كتابه ليس كتاب مناقب ومدائح وإنما هو كتاب تذكرة وعبرة، وقد جعلهم ثلاثة أقسام لمعان في ذلك جامعة بين كل قسم منهم.

**فالقسم الأول:** داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون، والمعنى الجامع بين هؤلاء أن الله تعالى آتاهم الملك والإمارة، والحكم والسيادة، مع النبوة والرسالة، وقد قدم ذكر داود وسليمان وكانا ملكين غنيين منعمين، وذكر بعدهما أيوب ويوسف وكان الأول أميراً غنياً عظيماً محسناً، والثاني وزيراً عظيماً وحاكماً متصرفاً، ولكن كلاً منهما قد ابتلي بالضراء فصبر، كما ابتلي بالسراء فشكر، وأما موسى وهارون فكانا حاكمين، ولكنهما لم يكونا ملكين، فكل زوجين من هؤلاء الأزواج الثلاثة ممتاز بمزية، والترتيب بين الأزواج على طريق التذلي في نعم الدنيا، وقد يكون على طريق الترقى في الدين، فداود وسليمان كانا أكثر تمتعاً بنعم الدنيا، ودونهما أيوب ويوسف، ودونهما موسى وهارون، والظاهر أن موسى وهارون أفضل في هداية الدين وأعباء النبوة من أيوب ويوسف وأن هذين أفضل من داود وسليمان بجمعهما بين الشكر في السراء، والصبر في الضراء، والله أعلم.

وقد قال تعالى بعد ذكر هؤلاء ﴿وكذلك نجزي المحسنين﴾ أي بالجمع بين نعم الدنيا وزيادتها بالحق، وهداية الدين إرشاد الخلق، وهذا كما قال الله تعالى في أحدهم يوسف ﴿ولما بلغ أشده آتيناه حكماً وعلماً وكذلك نجزي المحسنين﴾ [يوسف: ٢٢] فهو جزاء خاص بعضه معجل في الدنيا، أي ومثل هذا الجزاء في جنسه يجزي الله بعض المحسنين بحسب إحسانه في الدنيا قبل الآخرة، ومنهم من يرجى جزاءه إلى الآخرة.

**والقسم الثاني:** زكريا ويحيى وعيسى وإلياس، وهؤلاء قد امتازوا في الأنبياء



عليهم السلام بشدة الزهد في الدنيا والإعراض عن لذاتها، والرغبة عن زينتها وجاهاها وسلطانها، ولذلك خصهم هنا بوصف الصالحين، وهو أليق بهم عند مقابلتهم بغيرهم، وإن كان كل نبي صالحاً ومحسناً على الإطلاق.

والقسم الثالث: إسماعيل واليسع ويونس ولوط، وأخر ذكرهم لعدم الخصوصية إذ لم يكن لهم من ملك الدنيا أو سلطانها ما كان للقسم الأول، ولا من المبالغة في الإعراض عن الدنيا ما كان للقسم الثاني، وقد قفى على ذكرهم بالتفضيل على العالمين، الذي جعله الله تعالى لكل نبي على عالمي زمانه، فمن كان من النبيين منهم منفرداً في عالم أو قوم كان أفضلهم على الإطلاق، وما وجد من نبيين فأكثر في عالم أو قوم فقد يكونون مع تفضيلهم على غيرهم، متفاضلين في أنفسهم، فلا شك أن إبراهيم أفضل من لوط المعاصر له، وأن موسى أفضل من أخيه هارون الذي كان وزيره، وأن عيسى أفضل من ابن خالته يحيى، صلوات الله عليهم أجمعين. وسيؤتي ذكر بعضهم في بعض السور مفصلاً وفي بعضها مختصراً، ولذلك نرجى الكلام على كل منهم إلى تفسير تلك السور. والله المسؤول أن يوفقنا لتفسيرها وإتمام تفسير الكتاب العزيز على ما يحب ويرضى عز وجل.

وهذا البيان لترتيب هؤلاء الأنبياء ونكتة ما ذيل به في كل قسم منهم هو مما فتح الله به علينا لم نعلم أن أحداً سبقنا إليه، ولكن حوم بعضهم حوله فلم يقع عليه، وقد قال صاحب روح المعاني وهو أفضل المفسرين المتأخرين، وناهيك بسعة إطلاعه على أقوال الأولين والآخرين: «ولم يظهر لي السر في ذكر هؤلاء الأنبياء العظام، عليهم من الله تعالى أفضل الصلاة وأكمل السلام، على هذا الأسلوب المشتمل على تقديم فاضل على أفضل، ومتأخر بالزمان على متقدم به، وكذا السر في التقرير أولاً بقوله تعالى: ﴿وكذلك نجزي﴾ الخ وثانياً بقوله سبحانه: ﴿كل من الصالحين﴾ والله تعالى أعلم بأسرار كلامه» اهـ. والله الحمد الذي يختص بفضله ورحمته من يشاء، وقد يؤتي مفضولاً ما لا يؤتي أفضل الفضلاء.

ونذكر هنا من مباحث اللفظ والقراءات أن القراء اختلفوا في قراءة اسم (اليسع) فقرأه الجمهور بلام واحدة بوزن (اليمن) القطر المعروف. وقرأه حمزة والكسائي بلامين أدغمت إحداهما في الأخرى بوزن (الضيغم) قال بعض المفسرين أن اليسع معرب الاسم العبراني يوشع فهو اسم أعجمي دخلت عليه لام التعريف على خلاف القياس وقارنت النقل فجعلت علامة التعريب فلا يجوز مفارقتها له كاليزيد الذي دخلت عليه في الشعر. وقيل إنه اسم عربي منقول من (يسع) مضارع (وسع) وأقول الأقرب أنه تعريب (اليشع) وهو أحد أنبياء بني إسرائيل وكان خليفة الياس (إيليا) ومن المعهود في نقل العبري إلى العربي إبدال الشين المعجمة بالمهملة.



وقد استدل بعضهم بذكر عيسى في ذرية إبراهيم أو نوح على أن لفظ الذرية يشمل أولاد البنات وذكر الرازي أن الآية تدل على أن الحسن والحسين من ذرية رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: ويقال إن أبا جعفر الباقر استدل بهذه الآية عند الحجاج بن يوسف. ذكر ذلك الآلوسي وقال: وأورد عليه أنه (أي عيسى) ليس له أب يصرف إضافته إلى الأم إلى نفسه فلا يظهر قياس غيره عليه في كونه ذرية لجده من الأم، وتعقب بأن مقتضى كونه بلا أب أن يذكر في حيز الذرية وفيه منع ظاهر والمسألة خلافية، ذكر أن موسى الكاظم (رض) احتج بالآية على الرشيد، ثم ذكر نقلاً عن الرازي استدلال الباقر بها وبآية المباهلة. قال وادعى بعضهم أن هذا من خصائصه ﷺ وقد اختلف إفتاء أصحابنا في هذه المسألة والذي أميل إليه القول بالدخول اهـ.

وأقول في الباب حديث أبي بكره عند البخاري مرفوعاً «أن ابني هذا سيد»<sup>(١)</sup> يعني الحسن، ولفظ ابن لا يجري عند العرب على أولاد البنات، وحديث عمر في كتاب معرفة الصحابة لأبي نعيم مرفوعاً «وكل ولد آدم فإن عصبتهم لأبيهم خلا ولد فاطمة فإني أنا أبوهم وعصبتهم» وقد جرى الناس على هذا فيقولون في أولاد فاطمة عليهم السلام أولاد رسول الله ﷺ وأبناؤه وعترته وأهل بيته.

واستدلوا بتفضيل من ذكر من الأنبياء على العالمين على تفضيل الأنبياء على الملائكة بناء على أن العالم اسم لما سوى الله تعالى، وفيه نظر فإن العالمين في مثل هذه الآية لا يفهم منه إلا الناس أو الأقوام من الناس، فهي كالأيات الناطقة بتفضيل بني إسرائيل على العالمين ولم يخطر في بال أحد قرأها أو فسرها أنها تدل على تفضيلهم على الملائكة، ومثلها قوله تعالى حكاية عن قوم لوط: ﴿أولم ننهك عن العالمين﴾ [الحجر: ٧٠] وقوله في إبراهيم: ﴿ونجيناه ووطأ إلى الأرض التي باركنا فيها للعالمين﴾ [الأنبياء: ٧١] وهي أرض الشام بارك الله فيها لمن يسكنها من الناس لا للملائكة وغيرهم من عالم الغيب.

﴿وَمِنَ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ﴾ أي وهدينا من آباء من ذكر من الأنبياء أي بعض آبائهم وذرياتهم وإخوانهم، ومن المعلوم أن بعض هؤلاء الأقربين لم يهتد بهدي ابنه أو أبيه أو أخيه من الأنبياء كأبي إبراهيم وابن نوح، قال تعالى في سورة الحديد: ﴿ولقد أرسلنا نوحاً وإبراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب فمنهم مهتد وكثير منهم فاسقون﴾ [الحديد: ٢٦] وقيل إن العطف هنا على ما قبله مباشرة - أي وفضلنا

(١) أخرجه البخاري في الصلح باب ٩، وفضائل أصحاب النبي باب ٢٢، والفتن باب ٢٠، والمناقب باب ٢٥، وأبو داود في السنة باب ١٢، والمهدي باب ٨، والترمذي في المناقب باب ٣٠، والنسائي في الجمعة باب ٢٧.



بعض آبائهم وذرياتهم وإخوانهم وهم الذين اهتدوا بهديهم، على غيرهم من عالمي زمانهم الذين لم يهتدوا مثلهم.

﴿وَأَجْبِيَّتُمْ وَهَدَيْتَهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ وهذا عطف على (فضلنا) أي وفضلناهم واخترناهم واصطفيناهم بالاجتباء وهو افتعال من جبيت المال والماء في الحوض والثمرات الناضجة في الوعاء - إذا - جمعت ما تختاره منها، ولذلك قال الراغب الاجتباء الجمع على طريق الاصطفاء (ثم قال) واجتباء الله العبد تخصيصه إياه بفيض إلهي يتحصل له منه أنواع من النعم بلا سعي من العبد، وذلك للأنبياء، وبعض من يقاربهم من الصديقين والشهداء. ثم أورد الآيات في ذلك ومنها الآية التي نفسرها، وقد أعيد ذكر الهداية لبيان متعلقها وهو الصراط المستقيم، على ما فيه من التأكيد، وليرتب عليه قوله:

﴿ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ أي ذلك الهدى إلى صراط مستقيم، وهو ما كان عليه أولئك الأخيار مما ذكر من الدين القويم، والفضل العظيم، هو هدى الله الخاص، الذي هو وراء جميع أنواع الهدى العام، كهدى الحواس والعقل والوجدان، لأنه عبارة عن الإيصال بالفعل إلى الحق والخير على الوجه الذي يؤدي إلى السعادة، وقد تقدم شرح ذلك في تفسير سورة الفاتحة. وقوله: ﴿يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ يقع على درجتين: هداية ليس لصاحبها سعي لها ولا هي مما ينال بكسبه، وهي النبوة المشار إليها بقوله تعالى: ﴿ووجدك ضالاً فهدى﴾ [الضحى: ٧] وهداية قد تنال بالكسب والاستعداد، مع اللطف الإلهي والتوفيق لنيل المراد، وقد تقدم كلام بهذا المعنى في هذا السياق.

﴿وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ أي ولو فرض أن أشرك بالله أولئك المهديون المجتبون، لحبط أي بطل وسقط عنهم ثواب ما كانوا يعملون، بزوال أفضل آثار أعمالهم في أنفسهم، الذي هو الأساس لما رفع من درجاتهم، لأن توحيد الله تعالى لما كان منتهى الكمال المزكي للأنفس، كان ضده وهو الشرك منتهى النقص والفساد المدسي لها، والمفسد لفطرتها، فلا يبقى معه تأثير نافع لعمل آخر فيها، يمكن أن يترتب عليه نجاتها وفلاحها.

﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَ وَالنَّبُوءَةَ﴾ ذهب ابن جرير والرازي إلى أن الإشارة في أولئك إلى من ذكر في الآيات من أنبياء الله تعالى ورسله، وذهب آخرون إلى شمولها من ذكر بعدهم إجمالاً من آبائهم وذرياتهم وإخوانهم. وقال ابن جرير إن المراد بالكتاب ما ذكر في القرآن من صحف إبراهيم وموسى وزبور داود وإنجيل عيسى، وإن المراد بالحكم الفهم بالكتاب ومعرفة ما فيه من الأحكام، وروي عن



مجاهد إن الحكم هو اللب قال: وعنى بذلك مجاهد إن شاء الله ما قلت، لأن اللب هو العقل، فكأنه أراد أن الله آتاهم العقل بالكتاب وهو بمعنى ما قلنا من أنه الفهم به اهـ ولم يرو عن السلف في تفسير الحكم غير هذا القول عن مجاهد.

والحكم يطلق في أصل اللغة على حكم العقل بإثبات شيء لشيء أو نفيه عنه قطعاً وهو العلم اليقيني بالمعنى اللغوي الذي بيناه من قبل وهو يستلزم فقه المعلوم وفهم سره وحكمته فهو بمعنى الحكمة والفلسفة، ويطلق على القضاء لخصم على خصم بأن هذا حقه أو ليس بحقه، وقال الراغب: والحكم بالشيء أن تقضي بأنه كذا سواء ألزمت ذلك غيرك أو لم تلزمه، وقال صاحب اللسان: والحكم العلم والفقه والقضاء بالعدل وهو مصدر حكم بحكم (كنصر ينصر) ثم نقل عن ابن سيده إن الحكم القضاء وجمعه أحكام ولم يقيده بالعدل، وعن الأزهري أنه القضاء بالعدل. وقول ابن سيده هو الظاهر لقوله تعالى: ﴿وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾ [النساء: ٥٨] والمعنى الأصلي لهذه المادة المنع.. قال في اللسان: والعرب تقول حكمت وأحكمت وحكمت (بالتشديد) بمعنى منعت ورددت، ومن هذا قيل للحاكم بين الناس حاكم لأنه يمنع الظالم من الظلم. وذكر كغيره من ذلك حكمة اللجام بالتحريك وهي حديدة اللجام التي توضع في حنك الدابة لأنها ترددها وتكبحها.

وأقول: إن الحكم بمعنى العلم الجزم وفقه الأمور وهو حكمتها فيه معنى المنع أيضاً وهو منع الاحتمالات والظنون فمن ليس له حكم جازم في المسألة لا يكون عالماً بها. وما يقال في المسألة الواحدة يقال في كل علم وفن، وكذا منع العالم الحكيم من مخالفة مقتضى العلم، ومن الواضح الجلي أن كل نبي من الأنبياء قد آتاه الله الحكم بهذا المعنى - أي العلم الصحيح والفقه في أمور الدين وشؤون الإصلاح، وفهم الكتاب الذي تعبد به، سواء أنزله عليه أم أنزله على غيره. وإنما اختص بعضهم باتيائه الحكم صبيهاً، كيحيى وعيسى ولعل المراد به ملكة الحكم الصحيح في الأمور. وأما الحكم بمعنى القضاء والفصل في الخصومات فلم يؤت إلا بعض الأنبياء، فإذا كان المشار إليه بقوله ﴿أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة﴾ من ذكرت أسماءهم من الأنبياء فيما قبله من الآيات فالأظهر أن المراد بالحكم فيها الفصل في الخصومات والقضاء بين الناس لأنه أخص ويستلزم العلم والفقه - وكذلك النبوة - وتكون هذه العطايا الثلاثة مرتبة على حسب درجات الخصوصية، فإن الثابت والأمر الواقع أن بعض أولئك النبيين أوتي الثلاث كإبراهيم وموسى وعيسى وداود، ومنهم من أوتي الحكم والنبوة كالأنبياء الذين كانوا يحكمون بالتوراة، ومنهم من لم يؤت إلا النبوة فقط.

فإذا جعلنا الحكم بمعنى الفهم والعلم كانت الآية غير مبينة لهذه العطية



العظيمة، ومن شواهد القرآن على استعمال الحكم بمعنى القضاء قوله تعالى: ﴿يَا دَاوُدَ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ [ص: ٢٦] وقوله في داود وسليمان معاً ﴿وَكَلَّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٩] وقوله في يوسف ﴿آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [القصص: ١٤] وأما قوله تعالى حكاية عن موسى ﴿فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الشعراء: ٢١] فهو أظهر في هذا المعنى وإن تأخر القيام به عن القيام بأمر الرسالة التي تأخر القيام بها عن جعله رسولاً، فإن كلا منهما وقع في وقته المناسب له. وتفسير بعضهم للحكم هنا بالنبوة ضعيف للاستغناء عنه بذكر الرسالة. ومثله قوله تعالى حكاية عن إبراهيم ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا﴾ [الشعراء: ٨٣] فإنه دعا هذا الدعاء وهو رسول عليم بعد محاجة قومه، فلم يبق إلا أنه طلب الحكم بمعنى الحكومة والسلطة.

ومن الشواهد على استعمال الحكم بمعنى العلم وفقه القلب قوله تعالى في يحيى ﴿وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ [مريم: ١٢] وقوله في شأن التوراة ﴿يُحْكَمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا﴾ [المائدة: ٤٤] وهذه الثلاث مرتبة على حسب خصوصيتها فكل من أوتي الكتاب أوتي الحكم والنبوة، وكل من أوتي الحكم ممن ذكر كان نبياً، وما كل نبي منهم كان حاكماً ولا صاحب كتاب منزل. وهذه مراتب الفصل بينهم، صلوات الله وسلامه عليهم، وإذا استعملنا الحكم بمعنييه على مذهب من يجيز ذلك في المشترك كان على التوزيع فإن كل نبي أوتي الحكم بمعنى العلم والفقهِ والفهم، وما أوتيهِ إلا بعضهم بمعنى القضاء بين الناس كما تقرر وتكرر.

وأما إذا جرينا على القول بأن المشار إليهم في الآية هم أولئك النبيون، ومن ذكر من آبائهم وذرياتهم وإخوانهم فالحاجة إلى استعمال المشترك في معنييه أقوى، فإن بعضهم كان نبياً غير حاكم، وبعضهم كان عالماً حاكماً غير نبي، وبعضهم عالماً حكيماً غير حاكم ولا نبي، ويكون إتياء الكتاب أعم من إيحائه، فإن أمة الرسول الذي أنزل عليه الكتاب بإيحائه إليه يقال إنها قد أعطيت الكتاب، وآيات القرآن ناطقة بذلك. بل يقال أيضاً إن الكتاب أنزل إليهم وعليهم كما نص في سورتي البقرة وآل عمران، فالإنزال على الرسل عبارة عن الوحي إليهم، والإنزال على الأمم عبارة عن مخاطبتهم بما أنزل على رسلهم لهدايتهم. ويؤيد هذا الوجه في تفسير الآية قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوَّةَ﴾ [الجاثية: ١٦] الآية.

ثم قال تعالى مبيناً وجه العبرة بما ذكر للمخاطبين بالقرآن ﴿فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ﴾ أي فإن يكفر بهذه الثلاث - الكتاب والحكم والنبوة - هؤلاء المشركون من أهل مكة، وقد خصوا بدعوتهم إلى الإيمان بها قبل غيرهم، إذ أوتيتها على الوجه الأكمل رسول منهم، فقد وكلنا بأمر رعايتها، ووفقنا للإيمان بها



وتولي نصر الداعي إليها، قوماً كراماً ليسوا بها بكافرين، بل منهم من آمن ومنهم من سيؤمن عند ما يدعى، أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم عن ابن عباس في قوله «فإن يكفر بها هؤلاء»: يعني أهل مكة، يقول إن يكفروا بالقرآن (أي الجامع لما ذكر كله لرسول الله) «فقد وكلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين» يعني أهل المدينة والأنصار اهـ.

وروي مثله عبد بن حميد عن سعيد بن المسيب. وروي عن قتادة تفسير من يكفر بها بأهل مكة كفار قريش، وتفسير الموكلين بها بالأنبياء الثمانية عشر الذين ذكرهم الله تعالى هنا. وعن أبي رجاء العطاردي تفسير الموكلين بها بالملائكة. هذا هو المأثور، الذي اقتصر عليه في الدر المنثور. وروي ابن جرير نحو قول ابن عباس عن الضحاك والسدي وابن جريج، وذهب بعض المفسرين إلى أن الموكلين بها هم أصحاب رسول الله ﷺ مطلقاً، وقيل كل من يؤمن به، وقيل الفرس.

والمختار عندنا أنهم جميع الصحابة فإن المهاجرين قد كانوا أول من آمن بها، وصبر على بلائها، وكانوا بعد الهجرة في مقدمة الأنصار، في كل عمل وكل جهاد، ولكن الأنصار مقصودون بالذات لأن القوة والمنعة لم تكن إلا بهم، ولذلك قال «ليسوا بها بكافرين» فإن الأنصار لم يكونوا عند نزول هذه السورة مؤمنين. - أما تفسير القوم الموكلين بها بمن ذكر من الأنبياء فقد اختاره ابن جرير واحتج بأن الكلام السابق واللاحق فيهم، فالكلام في الأثناء ينبغي أن يكون فيهم كذلك، وتبعه الزمخشري قضية وحجة. ونقله الرازي عن الحسن واختيار الزجاج. والمعنى أنه تعالى وكل بها من ذكر في أزمته. ولعل من هؤلاء من يريد بتوكيل أولئك النبيين المرسلين بها ما أخذه الله من العهد عليهم في قوله «وإذا أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة» [آل عمران: ٨١] الآية ولم يصرحوا بذلك.

وأما تفسير القوم بالملائكة فقد استبعده الرازي معللاً ذلك بأن اسم القوم قلما يقع على غير بني آدم، ونقول إن السياق هنا يدل على قوم كرام من بني آدم بدليل التنكير، وإن أطلق لفظ القوم على الجن في التنزيل: ولا ينافي ذلك وقوعه في سياق الكلام عن الأنبياء فإن قصص الأنبياء لم تذكر إلا لإقامة الحجج بها على الكافرين والهداية والعبرة للمؤمنين. ووصفهم بأنهم ليسوا بها بكافرين، وصف لقوم حاضرين، منهم المؤمن بالقوة والمؤمن بالفعل، ووصف الأنبياء السابقين بذلك لا يظهر له وجه.

### رؤيا مبشرة لا مغررة

بعد كتابة ما تقدم بزهاء شهر رأيت في الرؤيا نقرأ من أهل بدلنا (طرابلس الشام) مقبلين في عمائم وأقبية من الحرير النفيس، وأنا جالس مع أناس، فقال أحدهم هذا



فلان، وذكر اسم رجل كان زعيماً لطائفة كبيرة من الرجال المعروفين بالشجاعة والنجدة، فقمنا له، وسلمنا عليه وعلى من معه، ففاجؤنا بنبأ عظيم موضوعه أنه قد ظهر في هذه الأيام مصداق قوله تعالى: ﴿فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين﴾ قالوا ألم تعلموا بذلك؟ قلنا لا، قالوا إن هذه مسألة عظيمة قد عرفت في أوربة وذكرت في بعض جرائدها - وظننت أنه كان معهم شيء من الجرائد - وقد اهتم لها فلان باشا - وذكروا رئيس وزراء الدولة الثعمانية - وسافر لأجلها فصرت أفكر في هذه الكلمة الأخيرة والمراد منها. قلت في نفسي ليت شعري هل سخر الله للملة الإسلامية قوماً ينصرونها غير المدعين لذلك؟ ومن هؤلاء القوم الذين لم نعلم من خبرهم هذا شيئاً؟ وما معنى اهتمام الوزير وسفره من العاصمة لأجلها؟ وإلى أين سافر؟ وهل يريد أن يكون مع هؤلاء القوم وحده أو مع أحد من شيعته كما تقتضيه السياسة أم فر منهم؟

وقد اتسعت خواطري في ذلك بما لا حاجة إلى ذكره، وأردت أن أسأل الجماعة المخبرين عن ذلك فاستيقظت قبل أن أفعل، وكان ذلك في وقت السحر. وقد تذكرت قرب عهدي بتفسير الآية عندما قصصت رؤيائي فحسبتها من المبشرات بأن الله تعالى قد يسخر للإسلام من غير الكافرين من ينصره، ويصلح ما أفسد فيه أهله وغير أهله، ويعيدون بناء ما هدم من شرعه، ورفع عماد ما ثل من عرشه ولو بإزالة العلل والموانع، وتمهيد السبيل لذلك. وقد يكون ذلك على وجه غير ما ينظره الجماهير من ظهور المهدي بعد أن خابت الآمال في كثير من أدعياء المهديّة. وإذا كان الله قد أرانا في تاريخنا مصداق قول رسوله «إن الله تعالى ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر»<sup>(١)</sup> وقوله: «إن الله تعالى ليؤيد الإسلام برجال ما هم من أهله»<sup>(٢)</sup> أفيضيق على فضله أن يكون مضمون هذه الآية عاماً مكرراً، ويؤيد الله الإسلام بقوم ليسوا بكافرين، كملاحدة هذا العصر المعروفين، ولا كالصحابة مؤمنين كاملين، بل بين ذلك كخيار هذا العصر من المسلمين؟ وبهذا يظهر من السر في وصف القوم في الآية بعدم الكفر، ما هو أعم مما ذكر من قبل، فافهم.

﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَّتْهُمْ أَفْتَدَةٌ﴾ الهدى ضد الضلال، وهو يطلق في مقام الدين على الطريق الموصل إلى الحق وهو الصراط المستقيم الذي نطلبه في صلاتنا،

(١) أخرجه البخاري في الجهاد باب ١٨٢، والمغازي باب ٣٨، والقدر باب ٥، ومسلم في الإيمان حديث ١٧٨، وابن ماجه في الفتن باب ٣٥، والدارمي في السير باب ٧٣، وأحمد في المسند ٢/٣٠٩، ٤٥/٥.

(٢) رواه الطبراني عن ابن عمر بسند ضعيف.



وعلى سلوك ذلك الطريق والاستقامة في السير عليه، وقال الراغب: الهدى والهداية في موضوع اللغة واحد ولكن قد خص الله عز وجل لفظة الهدى بما تولاه وأعطاه واختص هو به دون ما هو إلى الإنسان اهـ وهو لا يصح مطرداً. والافتداء في اللغة السير على سنن من يتخذ قدوة أي مثلاً يتبع. قال في اللسان: يقال - قدوة وقدوة لما يقتدى به، ابن سيده: القدوة والقدوة ما تسننت به. ثم قال: وقد اقتدى به والقدوة الأسوة بعد هذا ينبغي أن نعلم ما يكون به الاقتداء وما لا يكون، ولا سيما اقتداء النبي المرسل، بالشرع الأكمل، بغيره ممن لو كان حياً لما وسعه إلا اتباعه، فأما العلم بتوحيد الله وتنزيهه وإثبات صفات الكمال له وبسائر أصول الدين وعقائده كالإيمان بالملائكة وأمر البعث والجزاء فكل ذلك مما أوحاه الله تعالى إلى رسوله على أكمل وجه فكان علماً ضرورياً وبرهانياً له - كما تقدم تقريره من عهده قريب - فلا يمكن أن يؤمر بالافتداء فيه بمن قبله ولا مما يقع فيه الاقتداء.

وقوله تعالى له ﷺ ﴿ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين﴾ [النحل: ١٢٣] معناه أن الملة التي أوحاها إليه وأمره باتباعها وهي العقيدة وأصل الدين هي ملة إبراهيم، وإنما يتبعها لأمر الله لا أنها ملة إبراهيم، إذ ليست مما علمه من إبراهيم بالتلقي عنه لأنه لم يكن في عصره، ولا بالنقل لأنه لم يكن ﷺ ناقلاً ذلك عن العرب، وإن كان من المشهور المتواتر عند العرب أن إبراهيم ﷺ كان موحداً حنيفاً. وأما الشرائع العملية فلا يقتدي فيها الرسول بأحد أيضاً، وإنما يتبعها لأن الله أمره باتباعها، ذلك بأن الرسول لا يتبع في الدين إلا ما أوحى إليه من حيث إنه أوحى إليه، وقد تقدم مما فسرنا من هذه السورة فيه قوله تعالى حكاية عن رسوله بأمره ﴿إن اتبع إلا ما يوحى إلي﴾ [الأنعام: ١٠٦] ومثله في أواخر سورة الأعراف وقال تعالى: ﴿ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها﴾ [الجاثية: ١٨] الآية.

وموافقة رسول لمن قبله في أصول الدين وبعض فروعها لا يسمى اقتداء ولا تأسيساً، وإنما يكون التأسى به في طريقته التي سلكها في الدعوة إلى الدين وإقامته ومن الشواهد على هذا قوله تعالى: ﴿قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه، إذ قالوا لقومهم إنا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله﴾ [المتحنة: ٤] الآية - فإنه تعالى أرشد المؤمنين إلى التأسى بإبراهيم ومن آمن معه وجعلهم قدوة لهم في سيرتهم العملية التي كانت من هدى الله تعالى لهم، وهي البراءة من معبودات قومهم ومنهم ما داموا عابدين لها - ولما كان وعد إبراهيم لأبيه بالاستغفار له وهو مشرك ليس من هذا الهدى بل كان مسألة شاذة لها سبب خاص استثنائها تعالى من التأسى به فقال: ﴿إلا قول إبراهيم لأبيه لأستغفرن لك﴾ [المتحنة: ٤] الخ.

فمعنى الجملة على هذا: أولئك الأنبياء الثمانية عشر الذين ذكرت أسماؤهم في



الآيات المتلوة آنفاً، والموصوفون في الآية الأخيرة بإيتاء الله إياهم الكتاب والحكم والنبوة، هم الذين هداهم الله تعالى الهداية الكاملة فبهداهم دون ما يغيره ويخالفه من أعمال غيرهم وهفوات بعضهم اقتد أيها الرسول فيما يتناوله كسبك وعملك مما بعث به من تبليغ الدعوة وإقامة الحجّة، والصبر على التكذيب والجحود، وإيذاء أهل العناد والجمود، ومقلدة الآباء والجدود، وإعطاء كل حال حقها من مكارم الأخلاق وأحاسن الأعمال، كالصبر والشكر، والشجاعة والحلم، والإيثار والزهد، والسخاء والبذل، والحكم بالعدل، الخ ﴿وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك﴾ [هود: ١٢٠] - ﴿ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا وأوذوا حتى أتاهم نصرنا ولا مبدل لكلمات الله، ولقد جاءك من نباء المرسلين﴾ [الأنعام: ٣٤] - ﴿فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل ولا تستعجل لهم﴾ [الأحقاف: ٣٥].

فأما قوله تعالى له في آخر سورة ن ﴿فاصبر لحكم ربك ولا تكن كصاحب الحوت إذ نادى وهو مكظوم﴾ [القلم: ٤٨] - وصاحب الحوت هو يونس أحد هؤلاء الأنبياء الثمانية عشر - فالنهي فيه مما دل عليه الحصر بتقديم «فبهداهم» على «اقتده» كما تقدم فإن هذه الحالة لم تكن من الهدى الذي هدى الله يونس إليه، بل هفوة عاقبة الله عليها ثم تاب عليه، ولا يحط هذا من قدر يونس عليه السلام، وإزالة توهم ذلك قال ﷺ: «لا ينبغي لعبد أن يقول أنا خير من يونس بن متى»<sup>(١)</sup> وقال: «لا تفضلوني على يونس بن متى»<sup>(٢)</sup> أي في أصل النبوة لأجل هفوته، وهو كقوله: «لا تفضلوا بين الأنبياء»<sup>(٣)</sup> وفيه «ولا أقول إن أحداً أفضل من يونس بن متى»<sup>(٤)</sup> وكل ذلك في الصحاح، والمراد منه عدم التفريق بين الرسل والأنبياء لا منع مطلق التفضيل، فعلم بهذا أن الله يأمر خاتم رسله بالاقتران بكل فرد من أولئك الأنبياء في كل عمل، وإنما أمره أن يقتدي بهداهم الذي هداهم إليه في سيرتهم، سواء ما كان منه مشتركاً بينهم، وما امتاز في الكمال فيه بعضهم، كما امتاز نوح وإبراهيم وآل داود بالشكر ويوسف وأيوب وإسماعيل بالصبر، وزكريا ويحيى وعيسى والياس بالقناعة والزهد، وموسى وهارون بالشجاعة وشدة العزيمة في النهوض بالحق، فالله تعالى قد هدى كل نبي ورفع درجاته في الكمال، وجعل درجات بعضهم فوق بعض، ثم أوحى إلى خاتم

- (١) أخرجه البخاري في الأنبياء باب ٢٤، ٣٥، وتفسير سورة ٤، باب ٢٦، وسورة ٦، باب ٤، والتوحيد باب ٥٠، وأبو داود في السنة باب ١٣، والترمذي في الصلاة باب ٢٠.  
 (٢) أخرجه البخاري في الأنبياء باب ٣٥، وتفسير سورة ٦، باب ٤.  
 (٣) أخرجه البخاري في الأنبياء باب ٣٥، ومسلم في الفضائل حديث ١٥٩.  
 (٤) أخرجه البخاري في الأنبياء باب ٣٥، ومسلم في الفضائل حديث ١٥٩.



رسله خلاصة سير أشهرهم وأفضلهم وهم المذكورون في هذه الآيات وفي سائر القرآن الكريم، وأمره أن يقتدي بهداهم ذلك، وهذه هي الحكمة العليا لذكر قصصهم في القرآن، وقد شهد الله تعالى به بأنه جاء بالحق وصدق المرسلين وأنه لم يكن بدعاً من الرسل.

فعلم بهذا أنه كان مهتدياً بهداهم كلهم، وبهذا كانت فضائله ومناقبه الكسبية أعلى من جميع مناقبهم وفضائلهم، لأنه اقتدى بها كلها فاجتمع له من الكمال ما كان متفرقاً فيهم، إلى ما هو خاص به دونهم، ولذلك شهد الله تعالى له بما لم يشهد به لأحد منهم، فقال: ﴿وإنك لعلی خلق عظیم﴾ [القلم: ٤] وأما فضائله وخصائصه الوهبية فأمر تفضيله عليهم فيها أظهر، وأعظمها عموم البعثة، وختم النبوة والرسالة، وإنما كمال الأشياء في خواتيمها، صلى الله عليه وعليهم أجمعين. والهاء في قوله «اقتده» للسكت أثبتها في الوقف والوصل جمهور القراء، وحذفها في الوصل حمزة والكسائي، وقرأ ابن عامر بكسر الهمزة من غير أشباع، وهو ما يسمونه الاختلاس، ولهم في تخريجها وجوه.

بعد كتابة ما تقدم راجعت أقوال المفسرين في تفسير ما به الاقتداء فرأيت الرازي لخصها بقوله: فمن الناس من قال المراد أن يقتدي بهم في الأمر الذي أجمعوا عليه وهو القول بالتوحيد والتنزيه عن كل ما لا يليق به (أي بالله تعالى) في الذات والصفات والأفعال وسائر العقلية، وقال آخرون المراد الاقتداء بهم في جميع الأخلاق الحميدة والصفات الرفيعة الكاملة من الصبر على أذى السفهاء والعفو عنهم. وقال آخرون المراد الاقتداء بهم في شرائعهم إلا ما خصه الدليل. وبهذا التقدير كانت الآية دليلاً على أن شرع من قبلنا يلزمنا. ثم ذكر بعد مقدمة وجيزة أن المراد - اقتد بهم في نفي الشرك وإثبات التوحيد وتحمل سفاهات الجهال في هذا الباب قال: وقال آخرون اللفظ مطلق فهو محمول على الكل إلا ما خصه الدليل المنفصل. اهـ.

وهذه الأقوال متداخلة، وأقربها إلى الصواب ثانيها من حيث إنه مفصل، وآخرها المجمل الذي لا يعلم المراد منه.

وقد نظم الرازي هنا جميع العقلية في سلك أصول الدين من التوحيد والتنزيه وإثبات الصفات وجميع ذلك عنده لا يمكن أن يعرفه الأنبياء ولا غيرهم إلا بنظر العقل كما نقلناه عنه في هذا السياق مردوداً عليه، والاقتداء في النظر والاستدلال لا يظهر له معنى وجيه فإن غايته أن يستدل بما استدل به مجموعهم أو كل فرد منهم وهو لا يصح ولم يقل به أحد، أو أن يستدل كما استدلوا وليس هذا اقتداء ولا يصح أن يكون مراداً، وقد أورد الرازي عن القاضي في هذه المسألة اعتراضاً وضعه في غير



موضعه وأجاب عنه بما هو حجة عليه لا له . وأورد السعد على المسألة أن الواجب في الاعتقادات وأصول الدين هو اتباع الدليل من العقل والسمع فلا يجوز سيما للنبي ﷺ أن يقلد غيره فيه فما معنى أمره بالاعتقاد فيه؟ وأجاب بأن اعتقاده عليه السلام حينئذ ليس لأجل اعتقادهم بل لأجل الدليل فلا معنى لأمره بذلك . وجعل غيره معناه تعظيم أولئك الرسل والإعلام بأن طريقهم هو الحق الموافق للدليل ، وهو تكلف لا يقبله التنزيل .

وأما القول بأن المراد الاقتداء بهم في فروع شرائعهم فهو أضعف الأقوال وأبعدها عن الصواب ، لا لما قيل من اختلافها وتناقضها وقبولها النسخ وكون المنسوخ لم يبق هدى . بل الأمر أعظم من ذلك : إن الله بعث محمداً خاتماً للنبيين والمرسلين ، وأكمل لنا على لسانه دينه المبين ، وأرسله رحمة لجميع العالمين ، وأنزل عليه في أواخر ما أنزله بعد ذكر التوراة والإنجيل وأهل الكتاب ﴿ وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيماً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ﴾ [المائدة : ٤٨] فهذه الآية ناطقة صراحة بأن كتاب هذا الرسول ﷺ مهيمن ورقيب وحاكم على ما قبله من الكتب الإلهية لا تابع لشيء منها - وبأنه ﷺ أمر بأن يحكم بين أهل الكتاب بما جاءه من الحق لا بما في كتبهم ولا يتبع أهواءهم إذ يود كل فريق منهم أن يحكم له بما يوافق كتبه ومذهبه ، وكل ذي دعوى أن يحكم له بما يوافق مصلحته .

على أنه لم يثبت لنبي من أولئك الثمانية عشر شريعة مفصلة إلا لموسى عليه السلام ولم يذكر الله تعالى لرسوله من تلك الشريعة إلا أحكاماً قليلة ذكرها إقامة الحججة على اليهود وذلك بعد نزول هذه السورة المكية بسنين ، وقد شهد القرآن على اليهود بأنهم حرفوا وبدلوا ونسوا حظاً مما ذكروا به ، وكذلك أهل الإنجيل شهد عليهم بأنهم نسوا حظاً مما ذكروا به - وقد أمرنا الرسول ﷺ كما في صحيح البخاري بأن لا نصدق اليهود فيما يروونه من التوراة ولا نكذبهم ، فهل يمكن مع هذا أن يكون المراد بقوله تعالى : ﴿ فبهدهم اقتده ﴾ اقتد أيها الرسول الخاتم للنبيين ، الذي أكمل على لسانه الدين ، بالأحكام القليلة التي نوحىها إليك من أحكام التوراة بعد سنين؟ إن الذين اخترعوا هذا القول في الآية إنما جعلوه حجة جدلية لقول اتخذه مذهباً وهو أن شرع من قبلنا شرع لنا . وقد فصلنا القول ببطلانه وبطلان الاحتجاج بهذه الآية عليه في تفسير آية المائدة المذكورة آنفاً (٥ : ٥١) ، فيراجع في جزء التفسير السادس وبقية تلك الأقوال التي أوردها الرازي داخلة فيما ذكرناه منها . فعلم بهذا أن ما قررناه أولاً هو الوجه الصحيح الذي يدل عليه القرآن العزيز ، بما ذكرناه من شواهد آياته في هذا التقرير .



ولم يرد في التفسير المأثور شيء في هذه المسألة إلا ما أخرجه البخاري وبعض رواة التفسير عن ابن عباس (رض) أنه استدل بالآية على سجود التلاوة عند قوله تعالى عن داود في سورة **الأنعام** ﴿فاستغفر ربه وخر راكعاً وأناب﴾ [ص: ٢٤] وقال: «فكان داود ممن أمر نبيكم ﷺ أن يقتدى به فسجدها داود فسجدها رسول الله ﷺ قال الحافظ في الفتح وفي النسائي من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس مرفوعاً «سجدها داود توبة ونحن نسجدها شكراً» فاستدل الشافعي بقوله شكراً على أنه لا يسجد فيها في الصلاة لأن سجود الشاكر لا يشرع داخل الصلاة. ولأبي داود وابن خزيمة والحاكم من حديث أبي سعيد أن النبي ﷺ قرأ وهو على المنبر ص فلما بلغ السجدة نزل فسجد وسجد الناس معه قرأها في يوم آخر فتهياً للناس للسجود فقال إنما هي توبة نبي ولكني رأيتكم تهيأتم «فنزل وسجد وسجدوا معه» فهذا السياق يشعر بأن السجود فيها لم يؤكد كما أكد في غيرها اهـ وإنما ذكر الحافظ هذا في شرح باب سجدة ص من البخاري، وفيه عن ابن عباس أن ﷺ ليس من عزائم السجود. ونحن نستدل بما ذكر على أن النبي ﷺ لم يكن يلتزم سجودها وظاهر قوله: «نسجدها شكراً» يخالف استنباط ابن عباس أنه كان يسجدها اقتداءً بداود وإنما يظهر الاقتداء لو سجدها مثله توبة، والحبر هو الحبر ولكنه غير معصوم، والله أعلم.

## تحقيق مسألة الإيمان بالرسول إجمالاً وتفصيلاً

### وعدد الرسل المذكورين في القرآن

من أصول العقائد الإسلامية أنه يجب الإيمان بأن الله تعالى أرسل في كل الأمم رسلاً منهم من قص على رسولنا ومنهم من لم يقصص عليه، وأنه يجب الإيمان بمن ذكر منهم في القرآن إيماناً تفصيلاً أي تجب معرفتهم بأسمائهم. وصرح بعض العلماء بأن إنكار رسالة أحد منهم كفر، وظاهر كلامهم هذا أن معرفتهم بأسمائهم من المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة فلا يعذر أحد بجهله إلا من كان حديث العهد بالإسلام ومن نشأ بعيداً عن بلاد المسلمين، فمن لم يعلم أن اليسع رسول الله - مثلاً - كان كافراً. ولكننا نعلم بالاختبار الصحيح أن أكثر عوام المسلمين في عصرنا - ومثله ما قبله من الأعصار المشابهة له - لا يعرفون أسماء كل من ذكر في القرآن منهم إذ لا يلقنهم أحد ذلك بل نعلم بالاختبار الصحيح أيضاً أن أكثر عوام الأقطار التي عرفناها لا يلقنهم أحد من أهل العلم عقائد الإسلام، فكل ما يعلمون منها هو ما يسمعه بعضهم من بعض، وليس هذا منه.

وإذا ثبت أن هذا ليس من المعلوم من الدين بالضرورة فالذي يتجه أن لا تكفر موحداً بجهل بعض هؤلاء الرسل إذا كان يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسوله إجمالاً



وباليوم الآخر والقدر وبأركان الإسلام العملية وتحريم الفواحش ما ظهر منها وما بطن وسائر ما لا يزال معلوماً من الدين بالضرورة، كما أننا لا نكفر من ذكر بجهل غير ذلك مما لا يخفى على العوام من أخبار القرآن وأحكامه وآدابه كخبر أهل سبا وحكم إرث الكلاله وأدب الاستئذان والسلام لدخول بيوت الناس، وأما من جحد شيئاً من ذلك بعد العلم بأنه منصوص في القرآن غير متأول فيكفر لأنه كذب كلام الله تعالى، ومدار الكفر بكل أنواعه على تكذيب شيء من أمر الدين علم قطعاً أن النبي ﷺ جاء به عن الله تعالى، كما أن مدار الإيمان كله على تصديق الرسول في كل ما علم قطعاً أنه جاء به عن الله تعالى تصديق قبول وإذعان، وتقدم تفصيل ذلك في التفسير.

والمراد بالعلم القطعي أن يكون قطعي الرواية كالقرآن وبعض السنة، وقطعي الدلالة كالنصوص التي لا تحتمل التأويل. فما كان غير قطعي الرواية احتمل أن يكذبه مكذب للجهل بالرواية أو لعدم تصديقه بعض رواته، وما كان غير قطعي الدلالة احتمل أن يكذب مكذب ببعض معانيه لاعتقاده أن هذا المعنى غير مراد، فهذا ما يخرج بغير العلم القطعي. ولذلك يشترط العلماء في ذلك أن يكون مجمعاً عليه معلوماً من الدين بالضرورة، ويشترطون أن يكون المكذب غير متأول إذ لا يتأول أحد إلا ما كان غير قطعي الدلالة عنده، ولهذا لم يكفر سلف الأمة من خالفهم في فهم آيات الصفات وغيرها من فرق المبتدعة متأولاً، ولكن السلف والخلف يكفرون من يكذب الرسول ﷺ بشيء يعتقد هو أنه جاء به عن الله تعالى وإن لم يكن الواقع قطعي الرواية والدلالة إذ مدار الكفر على التكذيب.

وقد ذكروا في بعض كتب العقائد وغيرها أن الأنبياء المرسلين الذين ذكروا في القرآن ويجب الإيمان بهم تفصيلاً خمسة وعشرون هم الثمانية عشر الذين ذكرت أسماءهم في هذه الآيات التي لا تزال بصدد تفسيرها، والسبعة الآخرون آدم أبو البشر وإدريس ولوط وأنبياء العرب هود وصالح وشعيب وخاتم الجميع محمد عليه وعليهم الصلاة والسلام، وزاد بعضهم ذو الكفل لذكره مع الأنبياء في سورة ص ولكن اختلف في نبوته لعدم التصريح بها وإنما وصف مع من ذكر معهم بأنهم من الأخيار.

وليس في القرآن نص قطعي صريح في رساله آدم عليه السلام بل مفهوم قوله تعالى: ﴿إنا أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده﴾ [النساء: ١٦١] إن نوحاً أول نبي مرسل أوحى الله إليه رسالته وشرعه. ويؤيده في الجملة هذه الآيات التي نفسرها وما في معناها كقوله تعالى: ﴿ولقد أرسلنا نوحاً وإبراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب﴾ [الحديد: ٢٥] وعدم ذكره في السور التي سرد فيها ذكر الرسل المشهورين كهود ومريم والأنبياء والشعراء والصفاء وص القمر. ويؤيده بالنص الصريح حديث الشفاعة المتفق عليه من حديث أنس بن مالك وأبي هريرة والأول أصرح قال قال



رسول الله ﷺ «يجمع الله الناس يوم القيامة فيهتمون لذلك فيقولون لو استشفعنا على ربنا فأراحنا من مكاننا هذا! فيأتون آدم فيقولون يا آدم أنت أبو البشر خلقك الله بيده وأسجد لك ملائكته وعلمك أسماء كل شيء فاشفع لنا إلى ربك حتى يريحنا من مكاننا هذا. فيقول لهم آدم لست هناكم - ويذكر ذنبه الذي أصابه فيستحي ربه عز وجل - ولكن ائتوا نوحاً أول رسول بعثه الله إلى أهل الأرض، فيأتون نوحاً»<sup>(١)</sup> الخ وفي حديث أبي هريرة أنهم يقولون له «يا نوح أنت أول الرسل إلى أهل الأرض» الحديث وهو معروف مشهور وفيه أن كل رسول من أولي العزم - وهم على الراجح المشهور نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ﷺ - كان يدفعهم إلى من بعده حتى إذا انتهوا إلى الخاتم كان هو الشافع المشفع.

وقد اضطربت أقوال العلماء في آية ﴿إنا أوحينا إليك﴾ وحديث الشفاعة. قال الرازي في تفسير الآية (المسألة الثالثة) قالوا إنما بدأ الله بذكر نوح لأنه أول نبي شرع الله على لسانه الأحكام والحلال والحرام، ثم قال تعالى: ﴿والنبيين من بعده﴾ ثم خص بعد النبيين بالذكر لكونهم أفضل من غيرهم اهـ وتبعه فيه النيسابوري وأبو السعود والخازن وغيرهم وزادوا على ذلك خصائص لنوح. قال المفسرون وإنما بدأ الله بذكر نوح عليه السلام لأنه أول نبي بعث بشريعة وأول نذير على الشرك وأنزل الله عز وجل عليه عشر صحائف وكان أول نبي عذبت أمته لردهم دعوته وكان أبا البشر كآدم عليهما السلام اهـ المراد منه ومثله في فتح البيان في مقاصد القرآن، وذكر الألوسي أن تعليل البدء بذكره بكونه أول من شرع الله على لسانه الأحكام قد تعقب بالمنع، ولم يذكر لهذا المنع سنداً، ولا لقوله تعالى: ﴿والنبيين من بعده﴾ حكمة ولا نكته. وقد سكت عن ذلك أكثر المفسرين الذين اطلعنا على كتبهم. فمفهوم تصريح هؤلاء المفسرين الناقلين عن غيرهم من العلماء أن آدم لم يكن رسولاً لأن الآية تدل عندهم على أن أول رسول شرع الله على لسانه الأحكام، وهو نوح عليه السلام.

وأما حديث الشفاعة فقد تكلم فيه الحافظ ابن حجر في عدة مواضع من شرح البخاري: قال في شرح حديث جابر من كتاب التيمم: أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلي - إلى قوله - وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة: وأما قول أهل الموقف لنوح كما صح في حديث الشفاعة: أنت أول رسول إلى أهل الأرض - فليس المراد به عموم بعثته بل إثبات أولية إرساله اهـ وهذا اعتراف بأنه أول الرسل. ثم قال في شرح حديث أبي هريرة من كتاب أحاديث الأنبياء: فأما كونه أول الرسل فقد استشكل بأن آدم كان نبياً وبالضرورة ليعلم أنه كان على شريعة من العبادة

(١) أخرجه مسلم في الإيمان حديث ٣٢٢، ٣٢٣، وأحمد في المسند ٢٤٤/٣.



وأن أولاده أخذوا ذلك عنه فعلى هذا فهو رسول إليهم فيكون أول رسول، فيحتمل أن تكون الأولية في قول أهل الموقف لنوح مقيدة بقولهم «إلى أهل الأرض» لأنه في زمن آدم لم يكن للأرض أهل، أو لأن رسالة آدم إلى بنيه كانت كالتربية للأولاد، ويحتمل أن يكون المراد أنه (أي نوحاً) أول رسول أرسل إلى بنيه وغيرهم من الأمم الذين أرسل إليهم مع تفرقهم في عدة بلاد وآدم إنما أرسل إلى بنيه وكانوا مجتمعين في بلدة واحدة. واستشكله بعضهم بإدريس ولا يرد لأنه اختلف في كونه جد نوح كما تقدم اهـ أقول ويلى شرحه لهذا الحديث شرحه لما أورده البخاري في الياس عليه السلام وفيه عن ابن مسعود وابن عباس أن الياس هو إدريس، وقال الحافظ عند الكلام على ترجمة الباب: وكان المصنف - أي البخاري - رجح عنده كون إدريس ليس من أجداد نوح فلذا ذكره بعده اهـ. وإنما ذكره بعد الياس.

ثم قال في شرح حديث أنس من كتاب الرقاق - بعد ذكر الإشكال بآدم وشيث وإدريس -: ومجمل الأجوبة عن الإشكال المذكور أن الأولية مقيدة بقوله: «إلى أهل الأرض» لأن آدم ومن ذكر معه لم يرسلوا إلى أهل الأرض. ثم ذكر الإشكال بحديث جابر والجواب عنه بأن قوم نوح كانوا هم أهل الأرض وبعثة نبينا لقومه ولغير قومه، ثم قال - أو الأولية بكونه أهلك قومه أو أن الثلاثة كانوا أنبياء ولم يكونوا رسلاً وإلى هذا جنح ابن بطلال في حق آدم، وتعقبه عياض بما صححه ابن حبان من حديث أبي ذر فإنه كالصريح في أنه كان نبياً مرسلأ وفيه التصريح بإنزال الصحف على شيث وهو من علامات الإرسال. وأما إدريس فذهبت طائفة إلى أنه كان في بني إسرائيل وهو الياس وقد ذكر ذلك في أحاديث الأنبياء. ومن الأجوبة أن رسالة آدم كانت إلى بنيه وهم موحدون ليعلمهم شريعته ونوح كانت رسالته إلى قوم يدعوهم إلى التوحيد اهـ.

وظاهر أن جواب ابن بطلال وهو أحد شراح البخاري من فقهاء المالكية الأندلسيين أبعد الأجوبة المذكورة عن التكلف وأولها باطل لأن أولاد آدم وأحفاده كانوا أهل الأرض لا السماء وباقيها لا يزيل الإشكال. وتعقب القاضي عياض له بحديث أبي ذر عجيب منه وأعجب منه سكوت الحافظ له عليه، فالحديث اختلف الحافظ فيه فجزم ابن الجوزي بأنه موضوع وحقق السيوطي في مختصر الموضوعات أنه ضعيف وذكر ذلك في الدر المنثور، واتفقوا على انتقاد ابن حبان لذكره إياه في صحيحه كما صرح ذلك الحافظ ابن كثير في تفسيره. وقد قدم القسطلاني جواب ابن بطلال غير معزو إليه على غيره مما ذكر من تلك الأجوبة في شرحه لحديث أنس من كتاب الرقاق في البخاري فقال عند قول آدم «اتوا نوحاً أول رسول بعثه الله»: أي بعد آدم وشيث وإدريس أو الثلاثة كانوا أنبياء ولم يكونوا رسلاً. الخ، فللقسطلاني بعد القول بعدم رسالة آدم جواباً مقبولاً.



وقال النووي في شرح حديث أنس من صحيح مسلم: قال الإمام أبو عبد الله المازري: قد ذكر المؤرخون أن إدريس جد نوح عليهما السلام فإن قام دليل على أن إدريس أرسل أيضاً لم يصح قول النسابين إنه قبل نوح لإخبار النبي ﷺ عن آدم أن نوحاً أول رسول بعث، وإن لم يقد دليل جاز ما قالوه وصح أن يحمل على أن إدريس كان نبياً غير مرسل. قال القاضي عياض: وقد قيل إن إدريس هو إلياس وأنه كان نبياً في بني إسرائيل كما جاء في بعض الأخبار مع يوشع بن نون فإن كان هكذا سقط الاعتراض. قال القاضي وبمثل هذا يسقط الاعتراض بآدم وشيث ورسالتهما إلى من معهما وإن كانا رسولين فإن آدم إنما أرسل لبنيه ولم يكونوا كفاراً بل أمر بتعليمهم الإيمان وطاعة الله تعالى وكذلك خلفه شيث بعده فيهم بخلاف رسالة نوح إلى كفار أهل الأرض، قال القاضي وقد رأيت أبا الحسن بن بطال ذهب إلى أن آدم ليس برسول ليسلم من هذا الاعتراض وحديث أبي ذر الطويل ينص على أن آدم وإدريس رسولان. هذا آخر كلام القاضي والله أعلم اهـ.

فجملة هذه النقول عن كبار المفسرين والمحدثين من المتكلمين والفقهاء أن آدم مختلف في رسالته وأن إدريس مختلف في رسالته وفي كونه هو إلياس المذكور في آيات سورة الأنعام التي نفسرها أو غيره؟ فيكون عدد الرسل المجمع على وجوب الإيمان برسالتهم - لأن نص القرآن فيها قطعي - ثلاثة وعشرون فقط. وأما الأحاديث فليس فيها نص قطعي الرواية والدلالة على رسالة آدم. وقد علمت أن حديث أبي ذر الذي نص على ذلك في سياق عدد الأنبياء والرسل لا يحتج به في الأحكام العملية التي يكتفي فيها بالدليل الظني بله هذه المسألة الاعتقادية التي يطلب فيها اليقين، لأن أهون ما قيل فيه إنه ضعيف وقيل إنه موضوع، ولو وجدوا حديثاً صحيحاً أو حسناً في إثبات رسالة آدم لما لجأوا إلى ذكره.

وأما مسألة نبوته وهو كونه موحى إليه من الله تعالى ففيها حديث آحادي رواه البيهقي وغيره عن أبي أمامة قال إن رجلاً قال يا رسول الله أنبيأ كان آدم؟ قال: «نعم معلم مكلم» وقد فسر المعلم في كتب غريب الحديث بالملهم للخير والصواب. وروي «نبي مكلم» والتكليم أنواع أصولها ثلاثة بينها الله تعالى بقوله: ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحى بإذنه ما يشاء﴾ [الشورى: ٥١] ومنها وحي الرسالة وما دونه ومنها الرؤيا الصادقة كما ورد في التفسير المأثور. وأما حجته من القرآن فيمكن أن تؤخذ من قصة خلقه ومعصيته وتوبته إذ فيها أن الله علمه الأسماء كلها وأنه تلقى من ربه كلمات فتاب عليه وهداه. ولكن دلالة ما ذكر على نبوته غير قطعية فإن الجمهور لا يجعلون كل وحي نبوة لا ما كان بخطاب الملك ولا ما كان بالإلهام والنفث في الروح ولذلك لا يقولون بنبوة مريم وأم موسى،



ومن العلماء من قال بنبوتهما، ثم إنه يحتمل أن يكون خطاب آدم في قصة خلقه من خطاب التكوين لا التكليف كقوله تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين﴾ [فصلت: ١١] وقد قال الشاذلي من كبار العلماء والصوفية «وهب لنا التلقي منك كتلقي آدم منك الكلمات، ليكون قدوة لولده في التوبة والأعمال الصالحات» ولو كان هذا التلقي نصاً قطعياً في نبوته لما طلبه هذا العالم العارف باللغة وأسايبها.

وقد ادعى الحافظ ابن حجر أن دليل رسالته أننا نعلم بالضرورة أنه كان على شريعة من العبادة، وقد يقال إن أخذ أولاده عنه لا يقتضي عقلاً أن يكون الله قد بعثه رسولاً إليهم يبلغهم عنه وجوب الإيمان بهذه الرسالة وما يترتب عليها من الإنذار والتبشير حتى يكون ذلك معارضاً لحديث الشفاعة إذ يجوز أن يكون قد رباهم من الصغر على ما هداه الله إليه من الإيمان والعمل الصالح كما تقدم عن بعض العلماء. ونزيد عليه أن في القرآن نصاً يدل على أنه كان يعلمهم العبادة وأحكام الحلال والحرام وما يترتب عليها من الجزاء وهو نبأ النبي آدم المفصل في سورة المائدة فمن العبادة فيه تقريب القربان، ومن خبر الجزاء على الأعمال قول المعتدي عليه للمعتدي ﴿إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين﴾ [المائدة: ٢٩] ومن العجيب أن يغفل أولئك الحفاظ عن هذه الآيات ويكتفوا من النقل بحديث أبي ذر الموضوع أو الضعيف وبدعوى الضرورة العقلية التي ادعاها الحافظ ابن حجر، هذا إن كانوا يفهمون منها أنها تدل على رسالة آدم دلالة قطعية، وإذا كانوا لا يفهمون ذلك فبم يستدلون؟

وجملة القول أن الثابت قطعاً في المسألة هو أن آدم عليه السلام كان على هدى من الله يعمل به ويربي عليه أولاده، وإن منه عبادات وقربات يرغب فيها مبشراً بأنها يثاب عليها، ومحرمات ينهى عنها منذراً بأنها يعاقب عليها، وهذه الهداية هي من جنس هداية الله للنبيين والمرسلين التي بلغوها أقوامهم، ولا ندري كيف هدى الله تعالى آدم إليها فإن طرق الهداية والتبليغ الإلهي متعددة، وكان الظاهر المتبادر أن ذلك كان بوحى الرسالة لولا ما عارضه من حديث الشفاعة وآية: ﴿إنا أوحينا إليك﴾ وما يؤيدها ما تقدم، ومن احتمال أن ذلك من هداية الفطرة السليمة التي فطر آدم عليها ونشأت عليها ذريته إلى زمن نوح إذ اختلف الناس وحدثت فيهم الوثنية فبعث الله النبيين، وجعل منهم الرسل المبلغين عنه بإذنه المؤيدين منه بالآيات لإقامة الحججة على الكافرين، وذلك قوله عز وجل: ﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه﴾ [البقرة: ٢١٣] الآية.



فقد صح عن ابن عباس (رض) أنه فسر ذلك بأنهم كانوا على الإسلام وفي رواية مفصلة عنه قال: كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلهم على شريعة من الحق فاختلّفوا فبعث الله النبيين. قال الرواة وكذلك هي في قراءة عبد الله (أي ابن مسعود) «كان الناس أمة واحدة فاختلّفوا» الخ ورووا عن أبيّ أنه كان يقرأها كذلك أيضاً، ويؤيد ذلك في المعنى آيات أخرى. ورووا عن قتادة أنه قال ذكر لنا أنه كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلهم على الهدى وعلى شريعة من الحق ثم اختلفوا بعد ذلك فبعث الله نوحاً وكان أول رسول أرسله الله إلى الأرض وبعث عند الاختلاف من الناس فبعث إليهم رسله وأنزل كتابه يحتج به على خلقه اهـ من الدر المثور.

ومنه يعلم المخرجون لهذه الروايات. فهذا قتادة من كبار علماء التابعين يقول بأن نوحاً أول نبي مرسل. ويؤيد الرواية عنه مع ما تقدم ما ورد من التفسير المأثور في قوله تعالى: ﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾ [الروم: ٣٠] الآية - كحديث الصحيحين وغيرهما الناطق بأن كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه<sup>(١)</sup>. وفي بعض رواياته يولد على فطرة الإسلام وفي بعضها على الملة ومنها حديث عياض بن حماد المجاشعي المرفوع عند محمد بن إسحاق الذي ذكر فيه آدم فقال ﷺ: «إن الله خلق آدم وبنيه حنفاء مسلمين وأعطاهم المال حلالاً لا حرام فيه فجعلوا ما أعطاهم الله حراماً وحلالاً»<sup>(٢)</sup> وفي معناه آثار.

والمراد من ذلك في مسألتنا أن الله تعالى فطر آدم على معرفته وتوحيده وشكره وعبادته وزاده هدى بما كان يلهمه إياه من الأقوال والأعمال وبما يضل إليه اجتهاده كما قيل في عبادة النبي ﷺ في الغار قبل البعثة، وقد يزداد على ذلك إرشاد الملائكة له ولأولاده فقد كانوا بطهارة فطرتهم يرون الملائكة كما ورد في تعليمهم إياهم تجهيز أبيهم ودفنه حين توفي، ولسنا بصدد تمحيص أمثال هذه الروايات، ولكن مجموعها يؤيد الحديث المصرح بنبوة آدم وإلا كان من الهداية والتعليم الإلهي ما هو أعلى من النبوة أو ما هو مساوٍ لها فإن كثيراً من الأنبياء لم يؤت من ذلك مثل ما أوتي آدم. والأنبياء أفضل البشر بالإجماع.

فبهذا التفصيل يعلم وجه ما اشتهر على ألسنة العلماء من القول بنبوة آدم ورسالته مع عدم وجود النص القاطع، بل مع وجود النص المعارض، فإن هدايته

(١) روي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، أخرجه البخاري في الجنائز باب ٨٠، ٩٣، وتفسير سورة ٣٠،

باب ١، ومسلم في القدر حديث ٢٢، ٢٥، وأحمد في المسند ٢/٢٣٣، ٢٧٥، ٣٩٣.

(٢) أخرج مسلم حديثاً قريباً منه بلفظ: «وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم»، أخرجه مسلم في الجنة

حديث ٦٣، وأحمد في المسند ٤/١٦٢.



لذريته من نوع هداية الرسل للمؤمنين من أتباعهم كما بيناه آنفاً من معنى الآيات فيه، ولذلك جعله الحافظ من قبيل الضروري ولكنه لم يبين وجه الضرورة ولم يهتد إلى الجمع بينه وبين المعارض له والذي يتجه في الجمع بغير تكلف هو التفرقة بين هداية من ولدوا على الفطرة وبين بعثة نوح ومن بعده من الرسل إلى من فسدت فطرتهم واختلفوا في الدين الفطري أو في الكتاب الإلهي من المشركين والضالين من أتباع نبي سابق فأعرضوا عما دعاهم إليه، بأن تجعل هذه الهداية الأخيرة هي الرسالة الشرعية التي يسمى من جاءوا بها رسلاً دون الأولى. وبهذا يجمع بين عدة أجوبة مما نقل عن العلماء في رفع التعارض بتوضيح قليل كقول من قال إنما كانت رسالة آدم إلى بنيه المؤمنين، ورسالة نوح ومن بعده إلى الكافرين، من قال إنما كانت رسالة آدم إلى بنيه من قبيل تربية الوالد لأولاده، وفيهما أن تسميتها رسالة شرعية بالمعنى المراد من الآيات هو الذي يحقق التعارض فكيف يجعل دافعاً له؟ وأما إذا أثبتنا ما ذكر لآدم ولم نسمه رسالة بالمعنى الشرعي المذكور فإن التعارض يندفع بغير تكلف كما قلنا وتصح الأقوال كلها. ويكون الخلاف أشبه باللفظي، فهو رسول بالمعنى المشهور عند المتكلمين، دون المعنى المتبادر من القرآن والحديث.

ثم ختم الله تعالى هذا السياق بقوله لرسوله ﷺ: ﴿لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ أي قل أيها الرسول لمن بعثت إليهم أولاً: لا أسألكم على هذا القرآن الذي أمرت أن أدعوكم إليه وأذكركم به أو على التبليغ (وكلاهما مفهوم من السياق وإن لم يذكر، والمختار الأول) أجراً من مال ولا غيره من المنافع، أي كما أن جميع من قبلي من الرسل لم يسألوا أقوامهم أجراً على التبليغ والهدى - وذلك مصرح به في قصصهم من سورة هود وسورة الشعراء وغيرهما، وقد قيل إن هذا مما أمر أن يقتدي بهم فيه، والتحقيق أن ما أمره الله تعالى به استقلالاً لا يدخل فيما أمر بفعله اقتداء كما تقدم بيانه، وقد تكرر هذا الأمر له ﷺ في عدة سور، وهو على عمومه، والاستثناء في قوله تعالى: ﴿قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى﴾ [الشورى: ٢٣] منقطع ومعناه على ما رواه أحمد والشيخان والترمذي وغيرهم عن ابن عباس: إلا أن تصلوا ما بيني وبينكم من القرابة<sup>(١)</sup>. ويوضحه قوله في رواية لابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والطبراني عنه قال كان لرسول الله ﷺ قرابة من جميع قريش فلما كذبوه وأبوا أن يبايعوه قال يا قوم إذا أبيتم أن تبايعوني فاحفظوا قرابتي فيكم ولا يكون غيركم من العرب أولى بحفظي ونصرتي منكم. وفي هذا المعنى روايات أخرى.

(١) أخرجه البخاري في تفسير سورة ٤٢، باب ١، والترمذي في تفسير سورة ٤٢، باب ١، وأحمد في المسند ٢٨٣/١.



والمعنى أنني لا أسألكم على ما جئتكم به من سعادة الدنيا والآخرة جعلاً منكم ولكن مودة القرابة بيني وبينكم مما يجب أن يحفظ وهي دون ما جريتم عليه من عصبية النسب ولو بالباطل فإن من تلك العصبية أن يحمي القريب قرابته وأهل نسبه ويقاوم من عاداهم، وإنني أكتفي منكم بالمودة وأقلها أن لا تعادوني ولا تؤذوني، وأعلاها أن تمنعوني وتحموني ممن يؤذيني. وليس هذا من الأجر على التبليغ في شيء وإنما يعطي الأجر على الشيء من يقبله وينتفع به فيكافئ صاحبه بمنفعة توازيه أو لا توازيه. وقد صرح ابن عباس بما ذكرنا من أقل المودة في رواية ابن مردويه عنه من طريق عكرمة، وقيل في الآية غير ذلك كقول بعضهم إلا أن تودوا الأقارب وتصلوا الأرحام بينكم، وقول بعضهم إنها في الأنصار وقول آخرين إنها في آل البيت النبوي توجب مودتهم وموالاتهم، ولا شك في أن حبهم وودهم وولاءهم من الإيمان، وأن بغضهم من الكفر أو النفاق، ولكن الرسول لم يطلب من الأمة بأمر الله أن تجعل هذا أجراً له على تبليغ الدعوة والقيام بأعباء الرسالة بل أجره في ذلك على الله تعالى وحده كغيره من إخوانه الرسل كما هو صرح في آيات أخرى، وسيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى في تفسير سورة الشورى وغيرها.

﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ الضمير راجع إلى القرآن كما رجحنا أي ما هو إلا تذكير وموعظة لإرشادة العالمين كافة، لا لكم خاصة، وهو نص في عموم البعثة.

﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَن أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ يَجْعَلُونَهُ قَرَأِطِينَ بُدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعِلمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا ءَابَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ﴿٩١﴾ وَهَذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَن حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴿٩٢﴾﴾

ختم الله سبحانه سياق قصة إبراهيم مع قومه بذكر هداية بعض الرسل من أهل بيته وذريته تمهيداً بذلك إلى بيان كون رسالة خاتمهم محمد صلى الله عليه وآله وسلم من جنس رسالتهم، وكون هدايته متممة ومكملة لهدايتهم، ومن ذلك أنه لا يسأل على تبليغ هذا القرآن أجراً، ولا يرجو من غير الله عليه فائدة ولا نفعاً، وقفى على ذلك بالرد على منكري الوحي، وبيان أنهم ما قدروا الله حق القدر، وتفنيده ما عرض لهم من الشبهة، وإقامة الحجة الواضحة المحجة، قال:

﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾ قدر الشيء (بسكون الدال وفتحها) ومقداره - مقياسه الذي يعرف به ومبلغه، يقال قدر يقدره إذا قاسه، وقادرت الرجل مقادرة قايسته وفعلت مثل فعله، والقدر والقدرة والمقدار القوة. ومنه القدر بمعنى الغنى واليسار - وكذا الشرف - لأنه كله قوة كما قال صاحب اللسان، وكل ما



تقدم مختصر منه . (قال) وقوله تعالى: ﴿وما قدروا الله حق قدره﴾ أي ما عظموه حق تعظيمه . وقال الليث ما وصفوه حق صفته، والقدر والقدر هنا بمعنى واحد اهـ . وعزى الأول إلى ابن عباس وروى عنه أيضاً أن القدر هنا بمعنى القدرة، قال إن الآية نزلت في الكفار الذين لم يؤمنوا بقدرة الله عليهم فمن آمن أن الله على كل شيء قدير فقد قدر الله حق قدره .

وعن الأخفش أن المعنى ما عرفوه حق معرفته . وعن أبي العالية ما وصفوه حق صفته . وتفسيره بالمعرفة أقوى، لأنه بالمعنى الاشتقاقي الصق، وتعلق الظرف «إذ قالوا» بفعله أو معنى نفيه أظهر، سواء تضمن معنى العلة أم لم يتضمن، والعبارة محتملة الأمرين . فمنكرو الوحي الذين يكفرون برسول الله ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسوله، ما عرفوا الله حق معرفته، ولا عظموه حق تعظيمه ولا وصفوه حق صفته، ولا آمنوا بهذا النوع من قدرته . وهو إفاضة ما شاء من علمه بما يصلح به أمر الناس من الهدى والشرع على من شاء من البشر بواسطة الملائكة، أو بتكليمه إياهم بدون واسطة، أو قدرته على ما يتبع الرسالة من تأييد الرسل بالآيات، وبهذا الاعتبار يكون تفسير القدر بالقدرة أظهر، ومن يجيز استعمال المشترك في كل معانيه الجمع بين حقيقته ومجازه مع أمن اللبس يجيز إرادة كل ما ذكر من معاني القدر هنا . على أن المعنى المختار يتضمن سائر هذه المعاني فمن عرف الله حق معرفته وصفه حق وصفه وآمن بقدرته على كل شيء وعظمه حق تعظيمه .

نطقت الآية بأن منكري الوحي ما عرفوا الله تعالى حق معرفته ولا وصفوه بما يجب وصفه به ولا عرفوا كنه فضله على البشر إذ قالوا إنه ما أنزل شيئاً ما على أحد منهم، فهي دليل على أن إرسال الرسل وإنزال الكتب من شؤونه سبحانه ومتعلق صفاته في النوع البشري . فإنها من مقتضى الحكمة، وأجل آثار الرحمة، فمن عرفه تعالى بصفات الكمال، التي هي متعلق أحاسن الأفعال، ومصدر النظام التام، في عوالم الأرواح والأجسام، كالحكمة البالغة، والراحمة السابغة، والعلم المحيط، والقياس بالقسط، ونظر في الآيات البيّنات في أنفس البشر والآفاق، فعلم منها أنه أحسن كل شيء خلقه، وأبدع كل شيء صنعه، وخلق الإنسان في أحسن تقويم، مستعداً للعروج إلى أعلى عليين، والهبوط إلى أسفل سافلين، وجعل كماله الذي ترقيه إليه مواهب روحه الملكية، ونقصه الذي تدسيه فيه مطالب جسده الحيوانية، أثراً لعلومه وأعماله الكسبية، التي عليها مدار حياته الدنيوية والأخروية .

ثم علم من تدبر أحواله في حياته الحاضرة، ومن درس طباعه وتاريخ أجياله الغابرة، أنه لم يكد يوجد فرد من أفراده أحاط علماً بمصالح شخصه، فلم يجن على جسده ولا على نفسه، ولم يوجد جيل من أجياله، ولا شعب من شعوبه، ارتقت به



علومه الكسبية، وقوانينه الوضعية، إلى نيل السعادة المنزلية والقومية، والكمال الذي يؤهله للسعادة الأبدية» إلا من اهتدى بهداية المرسلين، وهم في كل ملة ثلثة من الأولين وقليل من الآخرين، - من عرف الله بما ذكرنا من الصفات، وعرف البشر بما أجملنا من الأحوال والميزات، علم علم اليقين أن إرسال الرسل وإنزال الكتب من آثار تلك الصفات التي هي مصادر النظام ومظاهر الكمال، قد توقف عليه إكمال استعداد البشر للعروج الذي أشرنا إليه، وتوقي الهبوط الذي ذكرنا به، فكان إرشاد الوحي سبباً لكل ارتقاء إنساني، في ركني وجوده الجسماني والروحاني.

وقد فتن في هذا العصر خلق كثير بترقي النظام الاجتماعي، وسعة التمتع الشهواني، في شعوب كانت قد استفادت كثيراً من هداية الوحي، ثم نسيت ذلك الأصل الذي هو مصدر كل الخير، فعتت عن أمر ربها ورسله، فمنها من كفر بهم وخدمها ومنها من كفر بهم وبه، وادعوا أنهم قد استغنوا بعقولهم عن ذلك الهداية، بل وصموها بما وصموها به من سمات الغولية، حتى إذا ما برح الخفاء، وفضح الرياء، وانكشف الغطاء، ظهر أن تلك المدنية، هي أفظع الوحشية والهمجية، فأيهم أوسع فيها علوماً وفنوناً، وأدق نظاماً وقانوناً، هم أشد فتكاً بالإنسان، وتخريباً للعمران، وإن غاية هذا الترقى استعباد الأقوياء للضعفاء بتسخيرهم لخدمتهم، واستخراج خيرات الأرض لهم، استمتاعاً بالشهوات الحيوانية السفلى، وإسرافاً في زينة هذه الحياة الدنيا.

وقد بين شيخنا الأستاذ الإمام في (رسالة التوحيد) وجه حاجة البشر إلى الرسل من طريقين أو مسلكين: المسلك الأول: مبني على عقيدة بقاء النفس واستعداد البشر لحياة أبدية في عالم غيبي، وحاجتهم إلى إرشاد إلهي يعلمون به ما يجب عليهم من العلم والعمل للسعادة في تلك الحياة، وكون إيتاء الله تعالى إياهم ذلك من آثار إحسانه كل شيء خلقه، وإتقانه كل شيء صنعه، إذ اختص بعض أفراد هذا النوع بفطرة عالية، وأعد أرواحهم للإشراف على عالم الغيب وتلقي علم الهداية عن رب العالمين بواسطة الروح الأمين من الملائكة، أو بغير واسطة. وبذلك كانوا نهاية الشاهد، وبداية الغائب، في هذا النوع الذي جعل الله من التفاوت بين أفراده في العلم والعمل ما لا يعهد مثله ولا ما يقاربه في نوع آخر من أنواع الأحياء، حتى أن الواحد منهم لينهض بأمة أو أمم فيرفع شأنها، وألوف الألوف يكونون كالأنعام يسخرهم لخدمته رجل واحد أو آحاد منهم أو من غيرهم.

والمسلك الثاني: مبني على ما علم من فطرة الإنسان من كونه خلق ليعيشن مجتمعاً متعاوناً يقوم أفراد متفرقون وجماعات متعاونون بكل نوع من أنواع الأعمال التي يحتاج إليها في حفظ حياته الشخصية والنوعية، ويظهر به استعداداه لتسخير جميع ما في عالمه لمنافعه، وكونه يعمل أعماله بحسب علمه وشعوره وتخيله، وكون أفراد



يختلفون في ذلك اختلافاً يقتضي التنازع والشقاق، الذي يفضي إلى التخاذل والتقاتل إذا لم يتداركه الله بهداية تزيل الخلاف، وتوحد الآراء والأهواء، وهذه الهداية هي هداية الوحي الذي بعث الله به الرسل، وإنما تزيل الخلاف لأن الله أودع في فطرة الإنسان فوق كل ما ذكر غريزة هي أقوى غرائزه وأعلاها، وهي غريزة الشعور بوجود قوة غيبية هي فوق قوته، وقوى جميع عالم الشهادة الذي يعيش فيه، والخضوع لكل ما يأتيه من جانب ذلك السلطان الأعلى، فأرسل الله الرسل بالآيات الدالة على تأييدهم من قبل تلك القوة العالية، والسلطة الغالبة، وكونهم يتكلمون عن قيوم السموات والأرض، بما جاءوا به من الكتاب ليحكم بين الناس بالقسط. فزال من بين المؤمنين لهم كل خلاف، وتمهد لهم طريق السير إلى الكمال، فكان العاملون بالكتاب من كل أمة خيارها وعدولها. ولولا البغي الذي حمل آخرين على الخلاف في الكتاب المزيل للخلاف، لبلغت به منتهى ما هي مستعدة له من السعادة والكمال:

من غص داوى بشرب إناء غصته فكيف يفعل من قد غص بالماء

ومن شاء أن يقف على هذا البحث بالتفصيل، ورد ما يرد من الاعتراض عليه بالدليل، فليقرأ بالإمعان والتدبر في رسالة التوحيد، وليراجع في الجزء الثاني من هذا التفسير، ما قلناه عن الأستاذ الإمام في تفسير قوله: ﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه﴾ [البقرة: ٢١٢] وقد بدأ الأستاذ أثابه الله تعالى في هذه المسألة جميع العلماء والحكماء، الذين كتبوا في بيان حكمة بعثة الأنبياء، ولولا أن طال هذا الجزء وتجاوز كل تقدير لنقلنا عبارة رسالة التوحيد برمتها هنا، ولعلنا نجد لها مناسبة في جزء آخر وإن كانت أضعف من مناسبة هذه الآية التي يصح أن يكون ذلك البحث تفسيراً لها.

﴿قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ لِيَجْعَلُوهُ قَرَأِيسَ بُدُوتِهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا﴾ هذا رد على منكري الوحي والرسالة لقنه الله تعالى رسوله ﷺ في إثر بيان كون ذلك من شؤونه تعالى ومقتضى صفاته في تدبير أمر البشر كما تقدم آنفاً. قرأ ابن كثير وأبو عمرو «يجعلونه قراطيس يبدونها ويخفون» بالمشناة التحتية على أنها أخبار عن الذين أنكروا الوحي وهم مشركو العرب ومن على شاكلتهم. وقرأها الآخرون «تجعلونه» الخ بالمشناة الفوقية على الخطاب، وبذلك اختلف المفسرون في الآية وعدها بعضهم من مشكلات القرآن، وقد تقدم في الكلام على نزول السورة في أول تفسيرها أن بعضهم عدّ هذه الآية مما استثنى من نزول هذه السورة كلها دفعة واحدة بمكة، وزعموا أنها نزلت في شأن بعض اليهود في المدينة، وأن ظاهر معنى الآية يدل على ذلك لأن هذا الاحتجاج إنما يقوم على اليهود دون مشركي العرب الذين خوطبوا بسائر السورة.



وقد ورد في أسباب نزولها عن ابن عباس أنه قال: قالت اليهود يا محمد أنزل الله عليك كتاباً؟ قال نعم. قالوا: والله ما أنزل الله من السماء كتاباً، وعن السدي قال: قال فنحاص اليهودي ما أنزل الله على محمد من شيء. - وعن محمد بن كعب القرظي قال أمر الله محمداً أن يسأل أهل الكتاب عن أمره وكيف يجدونه في كتبهم فحملهم حسدهم على أن يكفروا بكتاب الله ورسله فقالوا: ما أنزل الله على بشر من شيء - فأنزل الله ﴿وما قدروا الله حق قدره﴾ الآية. وروي عن قتادة وكذا عن مجاهد أن الآية نزلت في اليهود ولم يذكروا اسماً ولا قصة، وعن عكرمة وسعيد بن جبير أنها نزلت في مالك بن الصيف اليهودي. قال الكلمة في قصة سيأتي ذكرها. وفي رواية عن مجاهد أنها في العرب ورجحه ابن جرير فإنه بعد ذكر الخلاف صوب قول من قال إن الآية في مشرقي قريش بأن الكلام في سياق الخبر عنهم ولم يجر لليهود ذكر في هذه السورة، وبأنه لم يصح من الرواية عن نزولها فيهم خبر متصل الإسناد، وبأن المعروف من دين اليهود أنهم لا ينكرون الوحي بل يقرون بنزوله على إبراهيم وموسى وداود (قال): فلا يجوز لنا أن نصرف الآية عما يقتضيه سياقها من أولها إلى هذا الموضع بل إلى آخرها بغير حجة من خبر صحيح أو عقل. وذكر أنه يظن أن من قال إنها نزلت في اليهود تأولوا بذلك قراءة الأفعال فيها بالخطاب «تجعلونه قراطيس» الخ وقال إن الأصوب قراءة «يجعلونه» الخ على معنى أن اليهود يجعلونه فهو حكاية عنهم ذكرت في خطاب مشرقي العرب، ورجح أن هذا مراد مجاهد. ولكنه لم يبين وجه الاحتجاج على المشركين بما أنزل على موسى وهم لا يؤمنون به، ولا وجه تخريج قراءة الخطاب التي قرأ بها أكثر القراء بل اكتفى بترجيح القراءة الأخرى، فكل من القراءتين مشكل من وجه، وقد أجاب بعضهم عن الإشكال الأول مما يرد عليه بأن مشرقي قريش كانوا يعلمون أن اليهود أصحاب التوراة المنزلة على موسى عليه السلام وسيأتي الدليل على ذلك.

وأما جمهور المفسرين الذين قالوا إن الآية نزلت في اليهود فيجيبون عن إشكال ابن جرير الأول وهو نزول السورة في مكة وكون السياق قبلها وبعدها في محاجة مشرقي قريش بأن هذه الآية مستثناة من ذلك كما تقدم فإنها نزلت في المدينة وأدخلت في هذا الموضع لتكون مقدمة للكلام في بحث الرسالة بعد بحث التوحيد، وفيه - كما قال - إنه ليس في سابق الكلام ذكر اليهود ليعود الضمير إليهم بغير تكلف، وأجابوا عن إشكاله الثاني وهو كون اليهود يقرون بالوحي ولا ينكرونه من وجوه:

أحدهما: إن هذا إنكار مطلق أريد به المقيد، وقد بنى الرازي هذا الجواب على قصة مالك بن الصيف التي رويت في المأثور عن سعيد بن جبير - وعزاها الرازي إلى ابن عباس - وهي أنه كان سميناً وهو من أحبارهم فسأله النبي ﷺ واستحلفه هل يجد



في التوراة أن الله يبغض الحبر السمين؟ فقال الكلمة. قال الرازي ومراده ما أنزل الله على بشر من شيء في أنه يبغض الحبر السمين. ثانيها: أنه قال ذلك في حالة الغضب مبالغة وذكروا أن اليهود سألوه عن قوله هذا فاعتذر بأن النبي ﷺ أغضبه فقال ذلك أي في حالة الغضب المدهش للعقل أو على سبيل ظغيان اللسان. ثالثها: إنه يجوز أن يكون المراد ما أنزل الله على بشر كتاباً من السماء - أي سفرأ مخطوطاً - كما روي عن ابن عباس - وهو من تحريفهم فإنهم يعلمون أن الوحي الذي ينزله الله ليكتب يسمى كتاباً قبل كتابته تجوزاً وبعدها حقيقة. رابعها: إن مرادهم ما أنزل الله عليك من شيء - كما روي عن السدي - فذكر العام وأراد الخاص. وأما قراءة «يجعلونه قراطيس» الخ فلا تشكل على هذا الوجه من التفسير فيحتاج إلى الجواب عنها كما تشكل قراءة «تجعلونه» على الوجه الآخر.

هذا ما اطلعنا عليه في توجيه القراءتين وفيه من التكلف ما لا يخفى. وقد تقدم في تفسير سياق مثل هذا من هذه السورة أوله: ﴿الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه﴾ [الأنعام: ٢٠] أن قريشاً أرسلوا إلى المدينة من يسأل اليهود عن رسالة النبي ﷺ فأنكروا معرفته، وسيأتي في تفسير سورة الكهف أن قريشاً بعثت النضر بن الحارث وعقبة بن أبي معيط إلى أحبار يهود المدينة - وفي رواية أنهم أرسلوا وفداً منهم هذان الزعيمان للكفر - فقالوا لهم: سلوهم عن محمد ووصفوا لهم صفته وأخبروهم بقوله فإنهم أهل الكتاب الأول وعندهم علم ما ليس عندنا من علم الأنبياء، فخرجوا حتى أتيا المدينة فسألا أحبار يهود عن رسول الله ﷺ ووصف لهم أمره وبعض قوله وقال: إنكم أهل التوراة وقد جئناكم لتخبرونا عن صاحبنا هذا الخ فهذه الرواية تدل على أن كون التوراة كتاباً من عند الله لليهود خاصة كان معروفاً عند مشركي قريش، وأنهم لهذا أرسلوا وفداً إلى أحبار اليهود يسألوهم عن النبي ﷺ وبذلك يكون الاحتجاج عليهم بالتوراة في هذه السورة التي أنزلت في محاجتهم في جميع أصول الدين احتجاجاً وجيهاً.

ولا يصح ما قاله الرازي من أن المشركين بلغتهم معجزات موسى الدالة على نبوته وكتابه بالتواتر وأنهم كذبوا الرسول بسبب طلب مثلها. والذي يتجه على قولنا إن الآية نزلت في ضمن السورة بمكة - كما قرأها ابن كثير وأبو عمرو - محتجة على مشركي مكة - الذين أنكروا الوحي استبعاداً لخطاب الله للبشر باعترافهم بكتاب موسى وإرسالهم الوفد إلى أحبار اليهود واعترافهم بأنهم أهل الكتاب الأول العالمين بأخبار الأنبياء، فهو تعالى يقول لرسوله ﷺ: «قل» لهؤلاء الذين ما قدروا الله حق قدره من قومك إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء - كقولهم ﴿أبعث الله بشراً رسولاً؟﴾ [الإسراء: ٩٤] - ﴿من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا﴾ [الأنعام: ٩١]



انقضت به ظلمات الكفر والشرك الذي ورثه بنو إسرائيل عن المصريين «وهدى للناس» أي الذين أنزل عليهم أخرجوا من الضلال بما فيه من الأحكام والشرائع التي أنشأتهم خلقاً جديداً فكانوا معتصمين بالحق مقيمين للعدل إلى أن اختلفوا فيه، ونسوا حظاً مما ذكروا به، فصاروا باتباع الأهواء ﴿يجعلونه قراطيس يبدونها﴾ عند الحاجة: إذا استفتي الحبر من أحبارهم في مسألة له هوى في إظهار حكم الله فيها كتب ذلك الحكم في قرطاس - وهو ما يكتب فيه من ورق أو جلد أو غيرهما - فأظهره للمستفتي ولخصومه «ويخفون كثيراً» من أحكام الكتاب وأخباره إذا كان لهم هوى في إخفائها، وذلك أن الكتاب كان بأيديهم ولم يكن في أيدي العامة من نسخه شيء. وهذا الإخفاء للنصوص في الوقائع غير ما نسيه متقدمو اليهود من الكتاب بضياعه عند تخريب القدس وإجلاتهم إلى العراق المشار إليه بقوله تعالى: ﴿فنسوا حظاً مما ذكروا به﴾ [المائدة: ١٤] خلافاً لما توهمه الرازي وغيره.

والظاهر أن الآية كانت تقرأ هكذا بمكة وكذا بالمدينة إلى أن أخفى أحبار اليهود حكم الرجم بالمدينة وأخفوا ما هو أعظم من ذلك وهو البشارة بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم وكتمان صفاته عن العامة، وتحريفها إلى معاني أخرى للخاصة، وإلى أن قال بعضهم: ما أنزل الله على بشر من شيء، كما قال المشركون من قبلهم (إن صحت الروايات في ذلك) فلما كان ذلك كله غير مستبعد ولا مخل بالسياق أن يلحق الله تعالى رسوله أن يقرأ هذه الجملة في المدينة على مسمع اليهود وغيرهم بالخطاب لهم فيقول: ﴿تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيراً﴾ مع عدم نسخ القراءة الأولى. وبهذا الاحتمال المؤيد بما ذكر من الوقائع يتجه تفسير القراءتين بغير تكلف ما، ويزول كل إشكال عرض للمفسرين في تفسيرهما.

وأما قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ﴾ فقال قتادة: اليهود آتاهم الله تعالى علماً فلم يهتدوا به ولم يأخذوا به ولم يعملوا به فذمهم الله في عملهم ذلك. وقال مجاهد: هذه للعرب. وفي رواية عنه للمسلمين، ومؤداهما واحد، فإن ما علمه العرب من علوم القرآن وحكمه وهدايته قد أدوه إلى سائر المسلمين من غيرهم فكانت فائدته عامة. وفي الجملة امتنان منه سبحانه على الرسول وقومه وسائر المؤمنين بإيتائهم هذا الكتاب الحكيم المبين. والمعنى عندنا على تقدير جعل الخطاب لليهود: وعلمتم بما أنزل على خاتم النبيين ما لم تعلموا أنتم ولا آبائكم الذين كانوا أعلم وأهدى منكم. فمن ذلك ما أفاده قوله تعالى: ﴿إن هذا القرآن يقص على بني إسرائيل أكثر الذي هم فيه يختلفون﴾ [النمل: ٧٦] وسيأتي بيانه في موضعه إن شاء الله تعالى. ومنه ما انفرد به الإسلام وهو ما أكمل الله تعالى به دينه من بسط أصول العقائد، موضحة بالأمثلة مؤيدة بالدلائل ومن إتمام مكارم الأخلاق وعقائد الفضائل والآداب،



بجعلها وسطاً بين ما كانوا عليه هم والنصارى من التفريط والإفراط، ومن جعل أحكام العبادات والمعاملات، مصلحة لأنفس الأفراد وموافقة لمصالح الجماعات، ومن جعل الحكومة شورى بين أهل الحل والعقد، والشريعة مساوية بين الأجناس والملل والأفراد في ميزان العدل، لا يميز فيها إسرائيلي لنسبه، ولا عربي لحسبه، ولا يحابي مسلم بإسلامه، ولا يظلم كافر بكفره - كما تقدم في تفسير ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط﴾ [النساء: ١٣٤] وتفسير ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط﴾ [المائدة: ٨] وغيرهما، فكان المعقول أن يكون علماء اليهود - وكذا النصارى - بعد مجيء النبي ﷺ بهذه الأصول الكاملة في هداية البشر التي أكمل الله تعالى بها دينه المطلق الذي أرسل به جميع رسله أن يكونوا أسبق الناس إلى الإيمان به كما هو المعهود من كل ذي علم وفن حريص على الكمال فيه إذا جاءه من يفوقه في العلم به، أو رأى كتاباً فيه يفضل كل ما عرف من كتبه، ولكن الحسد والعصبية، وحب الرياسة القومية، هي التي صورت عن الإيمان من صدت من علمائهم المستقلين، ولا تسئل عن حال المقلدين، وقد اعترف بذلك من آمن من فضلاء المعتدلين. وجملة «وعلمتم» الخ حالية وقيل استثنائية.

بين سبحانه إنكار المنكرين للوحي بعبارة تدل على جهلهم، وترشد إلى البرهان المفند لزعمهم، وشفعه بأمر الرسول أن يسألهم ذلك السؤال الملجم لهم، ثم لقنه الجواب الذي كان يجب أن يجيبوا به لو أنصفوا، وأقروا بالحق واعترفوا، وما ينبغي أن يعاملوا به وهم جاحدون، لا ينطقون بالحق ولا يدعون، وذلك قوله: ﴿قُلِ اللَّهُ تَمَّ ذَرَّهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ أي قل أيها الرسول: الله أنزله - أي كتاب موسى - ثم دعهم بعد بيان الحق مؤيداً بالحجج والدلائل، فيما هم فيه من الخوض في الباطل، حال كونهم يلعبون كما يلعب الصبيان، فإنما عليك البلاغ والبيان، وعلينا الحساب والجزاء. وفي أمر الرسول بالجواب عما سئلوا عنه إيذان بأنهم لا ينكرونه ولا يقولونه، لما في الإنكار من مكابرة النفس، وما في الاعتراف من خزي الغلب والإقرار بما يجحدون من الحق. وقد قيل: إن الأمر بتركهم منسوخ بآية القتال، ورده الجمهور بأنه لا منافاة بينهما. ومن الجهل باللغة والشرع احتجاج بعض المتصوفة بالآية على شرعية ذكر الله تعالى بالأسماء المفردة كتكرار لفظ الله! وغيره من الأسماء الحسنى، وهم يكررون هذه الأسماء ساكنة لأنها ليست كلاماً مفيداً، والاسم الكريم في الآية مرفوع بإجماع القراء لأنه جملة حذف أحد جزئها القرينة السؤال التي هي جوابه كما علمت.

﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ أي ذلك ما لزمكم من أن التوراة كتاب أنزله الله على موسى عليه السلام أي أوحاه إليه ليكتب ويهتدي به، إلى أن ينزل



بترقيته تعالى لاستعداد جملة البشر ما ينسخه، وهذا «أي القرآن» «كتاب» عظيم القدر، فتكبيره للتفخيم «أنزلناه» على خاتم رسلنا محمد ﷺ كما أنزلنا التوراة على موسى من قبل «مبارك» باركه الله أو بارك فيه بما فضل به ما قبله من الكتب في النظم والمعنى، وبما يكون من ثباته وبقائه إلى آخر عمر البشر في الدنيا - وهو من البركة وهي بالتحريك النماء والزيادة والسعة النافعة كبركة الماء ومن معاني المادة الثبات والاستقرار كبرك البعير ﴿مصدق الذي بين يديه﴾ وهو ما تقدمه من كتب الأنبياء، أي مصدق لإنزال الله تعالى إياها في الجملة لا لكل ما يعزى إليها بالتفصيل، وقد ذكر فيه بعض الكتب بأسمائها والصحف مضافة إلى أصحابها، وذكر بعض قواعدها وأحكامها، على أنه أنزل مهيمناً عليها، ناعياً على بعض أهلها تحريفهم لها، ونسيانهم لحظ عظيم منها، وقد تقدم شرح ذلك في تفسير سورة المائدة وما قبلها.

ونقل الرازي في تفسير «مبارك» عن أهل المعاني إن معناه كثير خيره، دائم بركته ومنفعته، يبشر بالثواب والمغفرة، ويزجر عن القبيح والمعصية. ثم فسر ذلك هو: بأن ما فيه من العلوم النظرية فهو أشرفها وأكملها وهو العلم بالله تعالى وصفاته، وأفعاله وأحكامه وأسمائه، وما فيه من العلوم العملية لا تجد في غيره مثله سواء كانت أعمال الجوارح أو أعمال القلوب. ثم قال: وإنا قد نقلت أنواعاً من العلوم النقلية والعقلية فلم يحصل لي بسبب شيء من العلوم من أنواع السعادات في الدين والدنيا مثل ما حصل بسبب خدمة هذا العلم اهـ أي علم القرآن بتفسيره فليعتبر بهذا من يضعون جل أوقاتهم في طلب العلم الديني بعلوم الكلام وغيرها، مما يعدون الرازي الإمام المطلق فيها، لعلهم يرجعون إلى كتاب الله تعالى ويهتدون به، ويطلبون السعادة من فيضه دون غيره، ونسأل الله تعالى أن يوفقنا لإتمام تفسيره. وأن يجعله حجة لنا لا علينا بكمال التخلق به.

﴿وَلْيُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ قال الزمخشري: إن هذا عطف على ما دل عليه صفة الكتاب كأنه قال: أنزلناه للبركات وتصديق ما تقدمه وللإنذار. واختار السعد التفتازاني كونه عطفاً على صريح الوصف أي كتاب مبارك وكائن للإنذار - لأن عطف الظرف على المفرد كثير في بابي الخبر والصفة، وفيه بحث. ويجوز أن يكون عطفاً على مقدر حذف لدلالة القرينة عليه كفعل التبشير الذي يقابل الإنذار وقد جمع بينهما في أول سورة الكهف وآخر سورة مريم وجرى البيضاوي على أن التعليل المحذوف دل عليه المذكور أي ولتنذر أم القرى أنزلناه. وقرأ أبو بكر عن عاصم «ولينذر» بالإسناد المجازي إلى الكتاب، وأم القرى مكة والمراد أهلها بالاتفاق، كنيت بهذه الكنية لأنها قبله أهل القرى أي البلاد التي يجتمع فيها الناس كبيرة كانت أو صغيرة، أو لأن فيها أول بيت وضع للناس، أو لأنها حجهم ومجتمعهم، أو لأنها أعظم القرى



شأناً في الدين، أو لأنهم يعظمونها كالأم، أو لأن الأرض دحيت من تحتها كما روي عن بعض مفسري السلف.

والمراد بالأخير أنها أول ما ظهر من الأرض اليابسة في الماء، ولا يعرف مثل هذا إلا بوحي صريح. والمراد بقوله تعالى: ﴿ومن حولها﴾ أهل الأرض كافة كما روي عن ابن عباس، ويقويه تسميتها بأم القرى، ونحن نعلم الآن علم اليقين أن الناس يصلون متوجهين إلى بيت الله فيها، في جميع أقطار الأرض القريبة منها والبعيدة عنها، فهذا مصداق كونهم حولها، وزعم بعض اليهود المتقدمين وغيرهم أن المراد بمن حولها بلاد العرب فخصه بمن قرب منها عرفاً، واستدلوا به على أن بعثة النبي ﷺ خاصة بقومه العرب. والاستدلال باطل وإن سلم التخصيص المذكور، فإن إرساله صلى الله عليه وآله وسلم إلى قومه لا ينافي إرساله إلى غيرهم، وقد ثبت عموم بعثته في آيات أخرى كقوله تعالى في هذه السورة ﴿وأوحى إليّ هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ﴾ [الأنعام: ١٩] أي وكل من بلغه ووصلت إليه هدايته، وقد تقدم، وقوله في أول سورة الفرقان ﴿تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً﴾ [الفرقان: ١] وقوله في سورة سبأ ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً﴾ [سبأ: ٢٨].

﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ﴾ أي والذين يؤمنون بالدار الآخرة أو الحياة الآخرة وما فيها من الجزاء على الإيمان والأعمال إيماناً إذعانياً صحيحاً أو استعدادياً قوياً سواء كانوا من أهل الكتاب أو من غيرهم يؤمنون بهذا الكتاب المبارك إذا بلغهم أو إذا بلغتهم دعوته لأنهم يجدون فيه أكمل الهداية إلى السعادة العظمى في تلك الدار، فمثلهم كمثل سفر ضلوا في مفازة من مجاهل الأرض حتى إذا كادوا يهلكون جاءهم رجل بكتاب في علم خرت الأرض وتقويم البلدان فيه بيان مكانهم وبيان أقرب السبل لمنجاتهم، فإنهم لا يتلبثون بقبوله والعمل به، وأما المنكرون البعث والجزاء فلا يشعرون بشدة الحاجة إلى هدايته، وفي هذا تعريض أو تصريح بسبب إغراض جمهور أهل مكة الأعظم عن هذا الكتاب الذي فيه سعادتهم. وبالغ الرازي في قوله: يحتمل أن يكون المراد من هذا الكلام التنبيه على إخراج أهل مكة من قبول هذا الدين لأن الحامل على تحمل مشقة النظر والاستدلال وترك رياسة الدنيا وترك الحقد والحسد ليس إلا الرغبة في الثواب والرغبة عن العقاب وكفار مكة لما لم يعتقدوا في البعث والقيامة امتنع منهم ترك الحسد وترك الرياسة فلا جرم يبعد قبولهم لهذا الدين واعترافهم بنبوته محمد عليه الصلاة والسلام اهـ ويعلم وجه المبالغة مما فسرنا به الجملة الشريفة.

﴿وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ﴾ يؤدونها في أوقاتها، مقيمين لأركانها وآدابها، فإن الإيمان بالبعث وبالقرآن يقتضي ذلك حتماً، وخصت الصلاة بالذكر لأنه لم يكن فرض



عند نزول السورة من أركان العبادات غيرها، على أنه لما كانت الصلاة عماد الدين ورأس العبادات، وممدة الإيمان بالتقوية وكمال الإذعان، كانت المحافظة عليها داعية إلى القيام بسائر العبادات المفروضة، وترك جميع المحرمات المنصوصة، ومحاسبة النفس على الشبهات والأفعال المكروهة.

﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ ﴿٩٣﴾ وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرْكُمُ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ لَقَدْ نَقَعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿٩٤﴾﴾

هاتان الآيتان في بيان وعيد من كذب على الله وادعى الوحي أو الإتيان بمثله قفى بهما على ما تقدم من كون الوحي من شؤونه تعالى ومتعلق صفاته، ومن الرد على منكريه وإثبات كون هذا القرآن الذي أنكروا إنزاله على محمد ﷺ لأنه بشر كالتوراة التي يعترفون بإنزالها على موسى وهو بشر، على أنه أكمل من التوراة وغيرها من الكتب الإلهية، ولذلك خوطب به جميع الناس، وجعل مكملًا وخاتمًا للأديان. وهذا الوعيد يتضمن الشهادة يصدق النبي ﷺ ذلك أن من كان يؤمن بالله واليوم الآخر إذا لم يكن له مندوحة عن الإيمان بأن القرآن من عند الله تعالى وعن الاهتداء به بالمحافظة على الصلوات وما يتبعها ويستلزمها كما تقدم آنفًا. فكيف يمكن أن يكون أكمل الناس إيماناً بالله وخشية له، وإيماناً بالدار الآخرة وما فيها من الجزاء - وهو محمد عليه أفضل الصلاة والسلام - ممن يعرض نفسه لهذا الجزاء وهو منتهى الظلم الذي يترتب عليه أشد الوعيد؟ قال تعالى.

﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ افتراء الكذب على الله الاختلاق عليه بالحكاية عنه والعزو إليه أو باتخاذ الشركاء والأنداد له كما يؤخذ من مجموع ما ورد في ذلك وهو المتبادر من اللفظ، وقد سبق مثل هذا الاستفهام الإنكاري في أوائل هذه السورة وسيأتي مثله في أواخرها ﴿فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً ليضل الناس بغير علم﴾ [الأنعام: ١٤٤] وهو فيمن يدعي الوحي كذباً. ومثل ذلك في الأعراف ويونس وهود والكف والعنكبوت والصف. وأشبه ما في هذه السور بمعنى الآية التي نفسرها آية يونس فإنها في سياق الكلام على القرآن، قال ﴿وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذي لا يرجون لقاءنا انت بقرآن غير هذا أو بدله، قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي، إن أتبع إلا ما يوحى إليّ إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون فمن



أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذب بآياته أنه لا يفلح المجرمون ﴿ [يونس: ١٥ - ١٧] وقد فسر الألوسي افتراء الكذب هنا بإنكار الوحي وهو لا يتفق مع ما بيناه آنفاً والمعنى لا أحد أظلم ممن افترى على الله كذباً.

﴿أَوْ قَالَ أُوْحَىٰ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ﴾ جعل بعضهم أو هنا بمعنى الواو كقوله تعالى حكاية عن قوم شعيب ﴿أنتهانا أن نعبد ما يعبد آباؤنا﴾ [هود: ٦٢] ﴿أو أن نفعل في أموالنا ما نشاء﴾ [هود: ٨٧] وقول الشاعر:

### عليها تقاها أو عليها فجورها<sup>(١)</sup>

فيكون العطف فيه لتفسير افتراء الكذب، وتعقب بأن التفسير لا يأتي بأو، والمختار أنه من عطف المقيد على المطلق أو الخاص على العام، فإن افتراء الكذب على الله يشمل كل قول على الله بغير علم سواء كان ذلك في ذاته أو صفاته أو أفعاله فيدخل فيه ادعاء الوحي، ومنه ادعاء التحليل والتحريم وغير ذلك من أحكام الشرع بغير علم، وفي هذا الأخير آية الأنعام ١٤٤ وهي الثالثة في هذا المعنى وستأتي إن شاء الله تعالى. وجعل بعضهم «أو» للتنويع في المعنى الواحد كأن يراد بالافتراء ادعاء النبوة من غير ذكر الوحي، وبالثاني ادعاء الوحي من غير ذكر النبوة والرسالة، وإن كانا متلازمين. وما اخترناه أظهر. قالوا: نزل هذا في الذين ادعوا النبوة من العرب وروي عن عكرمة وقتادة تخصيص مسيلمة الكذاب، والحق أنه يدخل في عموم حكمه من ذكر، والسورة مكية نزلت قبل ادعائهم النبوة بزمن طويل فالمعروف أن مسيلمة ادعى النبوة سنة عشر من الهجرة حتى قيل إن ذلك كان بعد حجة الوداع وفي أثناء مرض النبي ﷺ الذي توفي فيه، فلما سمع الناس بمرضه وثب الأسود العنسي باليمن ومسيلمة باليمامة وطليحة في بني أسد فادعوا النبوة. ذكره ابن الأثير في تاريخه. ويكفي في صحة الوعيد فرض وقوع الذنب أو توقعه، وناهيك بوعيد عالم الغيب والشهادة جل وعز.

﴿وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ أي لا أحد أظلم ممن افترى على الله أو ادعى الوحي منه وممن ادعى أنه قادر على إنزال مثل ما أنزل على رسوله، كمن قال من المشركين (لو نشاء لقلنا مثل هذا) وهو النضر بن الحارث فقد كان ممن يقول من

(١) يروى البيت بتمامه:

وقد زعمت ليلى بأني فاجرٌ  
لنفسى تقاها أو عليها فجورها  
والبيت من الطويل، وهو لتوبة بن الحمير في ديوانه ص ٣٧، والأزهية ص ١١٤، وأمالى المرتضى ٢ / ٥٧، وخرزانة الأدب ٦٨ / ١١، والدرر ١١٧ / ٦، وشرح شواهد المغني ١ / ١٩٤، ومغني اللبيب ١ / ٦٢، وبلا نسبة في رصف المباني صف ١٣٢، ٤٢٧، ولسان العرب (أوا)، وجمع الهوامع ٢ / ١٣٤.



كفار مكة إن القرآن أساطير الأولين وإنه شعر لو نشاء لقلنا مثله . وروى ابن جرير عن عكرمة والسدي أن هذا نزل في عبد الله بن سعد بن أبي سرح أخي بني عامر بن لؤي أسلم وكان يكتب للنبي ﷺ فكان إذا أملى عليه «سميعاً عليماً» كتب هو «عليماً حكيماً» والعكس فشك وكفر وقال إن كان محمد يوحى إليه فقد أوحى إليّ وإن كان الله ينزله فقد أنزلت مثل ما أنزل الله . هذا تمثيل رواية السدي لما كان يغيره من عبارة الوحي . وعبارة عكرمة أنه كان يملئ عليه «عزيز حكيم» فيكتب «غفور رحيم» وهاتان الروايتان باطلتان فإنه ليس في شيء من السور المكية «سميعاً عليماً» ولا «عليماً حكيماً» ولا «عزيز حكيم» إلا في صورة لقمان والمروتي عن ابن عباس أنها نزلت بعد سورة الأنعام وأن الآية التي ختمت بقوله تعالى: ﴿عزيز حكيم﴾ منها وثلثين بعدها مدنيات (كما في الاتقان).

وذكر بعض المفسرين أن النبي ﷺ أملى عليه قوله سبحانه في سورة المؤمنين ﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلاله من طين﴾ - فلما انتهى قوله تعالى - ﴿ثم أنشأناه خلقاً آخر﴾ [المؤمنون: ١٤] عجب عبد الله من تفصيل خلق الإنسان فقال: (فتبارك الله أحسن الخالقين) فقال رسول الله ﷺ: «هكذا أنزلت عليّ» فشك حينئذ وقال: لئن كان محمد صادقاً لقد أوحى إليّ، ولئن كان كاذباً لقد قلت كما قال. ولم أرى هذه الرواية في كتب التفسير المأثور. ويقال فيها مثل ما قيل في الروايتين الأوليين من حيث التاريخ فالمروتي أن الأنعام نزلت قبل سورة المؤمنين وإن بينهما سورة مكية. وما قيل من احتمال نزول هذه الآية بالمدينة لا حاجة إليه والرواية غير صحيحة ولكن ذكروا في التفسير المأثور أن عمر بن الخطاب (رض) قال ذلك فكان مما وافق فيه خاطره القرآن، وهو جائز إن صحت الرواية، وقد يكون من الكشف الذي يعبر عنه علماء النفس اليوم بقراءة الخواطر. ورووا مثله أيضاً عن معاذ وإنما أسلم معاذ في المدينة بعد نزول السورة. وروي أن عبد الله بن سعد لما ارتد كان يطعن في القرآن ولعله قال شيئاً مما ذكر في الروايات عنه كذباً وافتراء فإن السور التي نزلت في عهد كتابته لم يكن فيها شيء مما روي عنه أنه تصرف فيه كما علمت، وقد رجع إلى الإسلام قبل الفتح ولو تصرف في القرآن تصرفاً أقره عليه النبي ﷺ فشك في الوحي لأجله لما رجع إلى الإسلام.

ثم ذكر تعالى وعيد الظالمين الذين يعد من وصفوا في الآية أشدهم ظلماً وأفحشهم جرماً فقال ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمْرَاتِ الْمَوْتِ﴾ الخ الخطاب للرسول ثم لكل من سمعه أو قرأه، وجواب «لو» محذوف للتهويل، والغمرات جمع غمرة قيل هي في أصل اللفظة المرة من غمره الماء إذ غطاه ثم استعيرت للشدة وعليه الشهاب، وقال الراغب أصل الغمر إزالة أثر الشيء ومنه قيل للماء الكثير الذي يزيل أثر سيله



غمر وغامر. والغمرة معظم الماء الساترة لمقرها وجعل مثلاً للجهاالة التي تغمر صاحبها، وقيل للشدائد غمرات اهـ ملخصاً والمعنى لو تبصر أو تعلم إذ يكون الظالمون الذين ذكروا في الآية أو جنس الظالمين الشامل لهم ولغيرهم في غمرات الموت وهي سكراته وما يتقدمه من شدائد الآلام البدنية أو النفسية أو مجموعهما التي تحيط بهم كما تحيط غمرات الماء بالغرقى.

﴿وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيَهُمْ﴾ إليهم بالعذاب يوم البعث أو باسطوها لقبض أرواحهم الخبيثة بالعنف والضرب كما قال: ﴿فكيف إذا توفتهم الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم﴾ [محمد: ٢٧] واختاره ابن جرير. وقد استعمل بسط اليد بمعنى الإيذاء المطلق في قوله تعالى: ﴿إذ هم قوم أن يبسطوا إليكم أيديهم فكف أيديهم عنكم﴾ [المائدة: ١١] فإن أكثر الإيذاء العملي يكون بمد اليد، فإن أريد إيذاء معين ذكر كقوله تعالى حكاية في قصة ابني آدم ﴿لئن بسطت إلي يدك لتقتلني﴾ [المائدة: ٢٨] الآية.

وقوله: ﴿أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ حكاية لقول الملائكة لهم عند بسط أيديهم لتعذيبهم أو لقبض أرواحهم، ومعناه أخرجوها مما هي فيه أي إن استطعتم - فهو أمر توبيخ وتهكم، أو أخرجوها من أبدانكم. قال صاحب الكشاف إن هذا تمثيل لفعل الملائكة في قبض أرواح الظلمة بفعل الغريم الملح يبسط يده إلى من عليه الحق ليعنف عليه في المطالبة ولا يمهلته ويقول له: اخرج ما لي عليك الساعة ولا أريم (أي لا أبرح) مكاني حتى أنزعه من أحداقك. ووافقه صاحب الكشاف في المعنى ولكنه جعل الكلام كناية عن العنف في السياق، والإلحاح والتشديد في الإرهاق، من غير تنفيس ولا إمهال. وإنه ليس هناك بسط يد ولا قول لسان، وكل من القولين جائز لغة لا تكلف فيه، وكان يكون متعيناً، لو كان صدور ما ذكر عن الملائكة متعذراً، ولو كشف لصاحبي الكشاف والكشف الحجاب عن تمثيل الملائكة للبشر بمثل صورهم، ومخاطبتهم بمثل كلامهم، لرأيا أنهما في مندوحة عن العدول عن الحقيقة إلى التمثيل أو الكناية. وقد تعقب الأول ابن المنير بأن هذه الأمور ممكنة على الحقيقة فلا معدل عنها.

﴿الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ﴾ هذا من قول الملائكة أو تتمته هنا. واليوم في اللغة الزمن المحدود بصفة أو عمل يقع فيه كأيام الأسبوع وأيام العرب المعروفة في تحديد وقائعها وحروبها، والمراد به يوم القيامة الذي يبعث الناس فيه للحساب والجزاء، وقيل إن المراد به وقت الموت بناء على القولين السابقين في بسط اليد، والتحقيق أن المراد ببسط اليد مدها لتعذيبهم يوم القيامة وحينئذ يقولون لهم هذا القول ولا يصح القول الآخر إلا إذا صح جعل وقت الموت مبدأ يوم القيامة وهو خلاف الظاهر، والمعنى: اليوم تلقون



عذاب الذل والهوان<sup>(١)</sup> لا ظلماً من الرحمن، بل جزاء ظلمكم لأنفسكم بسبب ما كنتم تقولون مفترين على الله غير الحق، كقول بعضكم: ما أنزل الله على بشر من شيء، وزعم بعض آخر أنه أوحى إليه ولم يوح إليه شيء، وجحد، طائفة منكم لما وصف الله تعالى به نفسه من الصفات، واتخاذ أقوام له البنين والبنات، واستكبار آخرين عما نصبه وما أنزله من الآيات البيّنات، احتقاراً من بعضهم لمن كرمه الله بإظهارها على يده ولسانه، وخشية بعض آخر من تعبير عثرائه وأقرانه، وحاصل المعنى: ولو ترى أيها المخاطب بهذا ما يحل بالظالمين عند الموت ويوم البعث والجزاء مما ذكر لرأيت أمراً عظيماً وعذاباً أليماً.

﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ هذه جملة مستأنفة بين الله تعالى فيها ما يقوله لهؤلاء يوم القيامة بعد بيان ما تقوله لهم ملائكة العذاب كما جزم ابن جرير، لا معطوفة على ما قبلها من حكاية قول الملائكة كما حكاها الرازي أحد وجهين وزعم أنه أقوى، غافلاً عن قوله تعالى: ﴿خَلَقْنَاكُمْ﴾ ولا ينافي هذا الخطاب قوله تعالى: ﴿وَلَا يَكْلَمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [البقرة: ١٧٤] لأن معناه أنه لا يكلمهم كلام تكريم ورضاء، أو هو كناية عن الغضب والإعراض؛ والمعنى لقد جئتمونا متفرقين فرداً بعد فرد<sup>(٢)</sup> أو وحداناً منفردين عن الأنداد والأوثان، والأهل والإخوان، والأنصار والأعوان، مجردين من الخول والخدم والأملاك والأموال، كما خلقناكم أول مرة من بطون أمهاتكم حفاة عراة غلفاء، أكد تعالى الخبر بمجيئهم بعد وقوعه تذكيراً لهم بما كان من جحودهم إياه واستبعادهم لوقوعه، كما ذكرهم بمشابهة بعثهم وإعادتهم لبدء خلقهم، وهو المثل الذي جاءهم به الرسول ﷺ من ربهم.

﴿وَزَرَكْتُمْ مَّا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ﴾ فلم تقدموا لأنفسكم منه شيئاً بين أيديكم. معنى خولناكم أعطيناكم، وأصل التخويل إعطاء الخول، كالعييد والنعم، ويعبر بالترك وراء الظهر عما فات الإنسان التصرف فيه والانتفاع به، لفقده إياه أو بعده عنه، وبالتقديم بين الأيدي عما ينتفع به في المستقبل. فالمراد هنا أن ما كان شاغلاً لهم من المال والولد، والخدم والحشم، والأثاث والرياش، عن الإيمان بالرسول والاهتداء بما جاؤا به، لم ينفعهم كما كانوا يتوهمون أن الله فضلهم به على المؤمنين، وأنهم يمكنهم الافتداء به أو ببعضه من عذاب الآخرة، إن صح قول الرسل أن بعد الحياة

(١) الهون بالضم والهوان بالفتح الذل منه «أيمسكه على هون أم يدسه في التراب» والهون بالفتح اللين والرفق والدعة ومنه «الذين يمشون على الأرض هوناً» فيختلف المعنى باختلاف حركة الهاء.

(٢) قيل إن فرادى جمع فرد على خلاف القياس وقيل إنه جمع فريد كأسارى جمع أسير، والصواب أنه لا يطلق جمعاً لفرد كأفراد وإنما خص بمجيئه حالاً في مثل جاؤوا فرادى فهو يشبه مشى وثلاث في الاستعمال.



الدنيا حساباً وجزاء في حياة أخرى، وإنما كان يمكنهم الانتفاع به لو آمنوا بالرسول وأنفقوا في سبيل الله، ولولا أن هذا هو المراد لاستغني عن هذه الجملة بما قبلها، ومثل هذا يقال في قوله:

﴿وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ﴾ فإن الأديان الوثنية قائمة على قاعدتي الفداء والشفاعة كما تقدم بيانه مراراً، أي وما نبصر معكم شفعاءكم - من الملائكة وخيار البشر وغيرهم - أو تماثيلهم وقبورهم - الذين زعمتم في الدنيا أنهم فيكم شركاء لله تعالى، تدعونهم ليشفعوا لكم عند الله ويقربوكم إليه زلفى، بتأثيرهم في إرادته، وحملهم إياه على ما لم تتعلق في الأزل به. وقد تقدم شرح هذه العقيدة الوثنية والتفرقة بينها وبين أحاديث الشفاعة في تفسير هذه السورة وغيرها.

﴿لَقَدْ نَقَطَ بَيْنَكُمْ﴾ البين الصلة أو المسافة الحسية أو المعنوية الممتدة بين شيئين أو أشياء فيضاف دائماً إلى المثني كقوله تعالى: ﴿فأصلحوا بين أخويكم﴾ [الحجرات: ١٠] ﴿فأصلحوا بينهما بالعدل﴾ [الحجرات: ٩] أو الجمع لفظاً أو معنى كقوله تعالى: ﴿أو إصلاح بين الناس﴾ [النساء: ١١٤] ولا يضاف إلى الاسم المفرد إلا إذا كرر نحو ﴿هذا فراق بيني وبينك﴾ [الكهف: ٧٨] ﴿ومن بيننا وبينك حجاب﴾ [فصلت: ٥] ويستعمل في الغالب ظرفاً غير متمكن وفي القليل اسماً. وقد قرأه هنا عاصم وحفص عنه والكسائي بفتح النون أي تقطع ما كان بينكم من صلوات النسب والملك والولاء والخلة، وقدر بعضهم: تقطع الوصل بينكم. وقرأه الجمهور بالرفع على الفاعلية قالوا أي تقطع وصلكم أوتوا صلکم.

﴿وَضَلَّ عَنْكُمْ مَّا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ أي وغاب عنكم ما كنتم تزعمون من شفاعة الشفعاء، وتقريب الأولياء، وأوهام الفداء، إذ علمتم بطلان غروركم به واعتمادكم عليه، أو ضل عنكم الشفعاء الذين كنتم تزعمون أنهم يشفعون لكم، ففي الكلام نشر على ترتيب اللف، فإن تقطع البين راجع إلى ترك ما خولوا، وفقد الشفاعة أو الشفعاء راجع إلى ما بعده. وجملة القول إن آمالهم خابت في كل ما كانوا يزعمون ويتوهمون. وقد سبق لهذا نظير في الآيات (٢٠ - ٢٤) من هذه السورة فراجع تفسيرها في هذا الجزء...

﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْغَيْبِ وَالنَّوَىٰ ۗ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ ذَٰلِكُمْ اللَّهُ فَالِقُ ۗ تُوَفِّكُونَ ﴿٩٥﴾ فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿٩٦﴾ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٩٧﴾ وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَوْعِدٌ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ﴿٩٨﴾ وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا



مُتْرَاصِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُنْتَشِبِهِ  
أَنْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَنَعْوَهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٩٩﴾

هذه طائفة من آيات التنزيل، مبينة ومفصلة لطائفة من آيات التكوين، تدل  
أوضح الدلالة على وحدانية الله تعالى وقدرته، وعلمه وحكمته، ولطفه ورحمته،  
جاءت تالية لطائفة من الآيات في أصول الإيمان الثلاثة، - التوحيد والبعث والرسالة،  
فهي مزيد تأكيد في إثباتها، وكمال بيان في معرفة الله تعالى، بما فيها من بيان سننه  
وحكمه في الإحياء والإماتة والأحياء والأموات، وتقديره وتدبيره لأمر النيرات في  
السموات، وأنواع حججه ودلائله في أنواع النبات، قال عز وجل:

﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ اللَّيْلِ وَالنَّوَى﴾ الفلق والفرق والفتق جنس واحد للشق - ونحوه  
الفاو والفاي والفاس والفت والفتح والفجر الفرج والفرز والفرس والفرص والفرص  
والفري والفصل وأشباهاها - ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ﴾ [البقرة: ٥٠]  
مع قوله فيه ﴿فَانْفَرَقَ فَكَانَ كُلُّ فَرَقٍ كَالطُّودِ﴾ [الشعراء: ٦٣] ومن أسماء الصبح الفلق  
- بالتحريك - والفتق - بالفتح - والفتيق، وقول الراغب: الفلق شق الشيء وإبانه بعضه  
من بعض والفتق الفصل بين المتصلين. غير ظاهر، بل التنزيل يدل على عكس قوله  
إن الفتق يعتبر فيه الانشقاق والفلق يعتبر فيه الانفصال. وفيه أن مواد الفلق والفتق  
والشق والفطر ومطاوعاتها قد استعملت في الأشياء المادية في باب الخلق والتكوين  
وما يقابله من خراب العالم بقيام القيامة، وإن الفرق استعمل في الأمور المادية  
والمعنوية جميعاً، ومن الثاني تسمية القرآن فرقاناً وتلقيب عمر بالفاروق، فإن المراد  
بهما الفرق بين الحق والباطل والحب بالفتح اسم جنس للحنطة وغيرها مما يكون في  
السنبل والأكام والجمع حبوب مثل فلس وفلوس والواحدة حبة. والحب بالكسر بزر  
ما لا يقتات مثل بزور الرياحين الواحدة حبة بالكسر. قاله في المصباح ونحوه في  
مفردات الراغب. والنوى جمع نواة وهي عجمة التمر والزبيب وغيرها كما في  
اللسان، والعجمة بالتحريك ما يكون في داخل التمرة والزببية ونحوها، وجمعها عجم  
وقيل إن النوى إذا أطلق ينصرف إلى عجم التمر فإن أريد غيره قيد فقيل نوى الخوخ  
ونوى المشمش. ولعل هذا تابع للقرينة ولم أر من قال أنه كذلك في أصل اللغة.

والمعنى إن الله هو فالق ما تزرعون من حب الحصيد ونوى الثمرات وشاقه  
بقدرته وتقديره الذي ربط به أسباب الإنبات بمسبباتها. ومنها جعل الحب والنوى في  
التراب وارواء التراب بالماء. وعن ابن عباس إن المراد بالفلق هنا الخلق والإيجاد،  
والأول أظهر في بيان المراد، وقد بين ذلك بقوله: ﴿يُخْرِجُ اللَّيْلَ مِنَ النَّوَى﴾ أي يخرج  
الزروع من نجم وشجر وهو حي - أي متغذ نام - من الميت وهو ما لا يتغذى ولا ينمي  
من الحب والنوى وغيرهما من البزور كما يخرج الحيوان من البيضة والنطفة. فإن قيل



إن علماء المواليد يزعمون أن في كل أصول الإحياء حياة فكل ما ينبت من ذلك ذو حياة كامنة إذا عقم بالصناعة لا ينبت. قلنا إن هذا اصطلاح لهم يسمون القوة أو الخاصية التي يكون بها الحب قابلاً للإنبات حياة ولكن هذا لا يصح في اللغة إلا بضرب من التجوز وإنما حقيقة الحياة في اللغة ما يكون به الجسم متغذياً نامياً بالفعل وهذا أدنى مراتب الحياة عند العرب ولها مراتب أخرى كالإحساس والقدرة والإرادة والعلم والعقل والحكمة والنظام، وهذه أعلى مراتب الحياة في المخلوق، وفوق ذلك حياة الخالق التي هي مصدر كل حياة وحكمة ونظام في الكون. وما قلنا أنه الحقيقة أظهر من مقابله وهو جعل إطلاق الميت على الحب والنوى من مجاز التشبيه كأنه لما لم تظهر فيه آيات حياته الكامنة من النماء وغيره سمي ميتاً، فإن واضعي اللغة في طور البداوة لم يكونوا يعلمون أن في الحب والنوى صفة هي مصدر النماء، قد تزول فلا يبقى قابلاً للإنبات. وجعل بعضهم كلا من الحي والميت هنا مجازاً ويرده مثل قوله تعالى: ﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾ [الأنبياء: ٣٠] ﴿ومخرج الميت من الحي﴾ [الأنعام: ٩٥] كالحب والنوى من النبات والبيضة والنفطة من الحيوان وهذا قيل إنه عطف على «فالق الحب» لأن الأصل في الكلام الفصيح أن يعطف الاسم على الاسم، ولأن إخراج الميت من الحي لا يدخل في بيان فلق الحب والنوى.

وقيل إنه عطف على «يخرج الحي من الميت» سواء كان بياناً لما قبله أو خبراً بعد خبر، لأن التناسب بين هذين الأمرين المتقابلين أقوى من التناسب بين الثاني وبين فلق الحب والنوى، ولذلك وردا بصيغة الفعل في سورتي يونس والروم ﴿يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي﴾ [الأنعام: ٩٥] وقد حسن عطف اسم الفاعل (مخرج) على الفعل (يخرج) لنكتة بيان التفاوت بين الأمرين مع كون اسم الفاعل بمعنى فعل المضارع فإن مخرج الشيء هو الذي يخرج في الحال أو الاستقبال، ولكن هذا الفعل يدل أيضاً على التجدد والاستمرار. وقد يراد بوضعه موضع اسم الفاعل أو موضع الفعل الماضي إفادة تجده واستمراره، أو تصور حدوث متعلقه واستحضار صورته.

مثال الأول المقابلة التي أوردها الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز بين قوله تعالى: ﴿هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء﴾ [فاطر: ٣] وقوله: ﴿وكلبهم باسط ذراعية بالوصيد﴾ [الكهف: ١٨] فصيغة الفعل في يرزقكم تدل على أنه يرزقهم حالاً فحالاً وساعة فساعة، وصيغة الاسم في باسط ذراعية تفيد البقاء على تلك الحالة.

ومثل الثاني قوله تعالى: ﴿ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرة﴾ [الحج: ٦٣] جعل (فتصبح) موضع فأصبحت لإفادة استحضار تلك الهيئة الجميلة وتمثلها كأنها حاضرة. مشاهدة وكل من هذين المعنيين للمضارع قيل بأنه مراد



بقوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾ القائل بالأول هو فخر الدين الرازي والقائل بالآخر هو ابن المنير في الانتصاف على الكشاف.

وقال الرازي في تعليل اختلاف التعبير في المعنى: إن العناية بإيجاد الحي من الميت أكثر وأكمل من العناية بإخراج الميت من الحي. وقال ابن المنير إن الأول أظهر في القدرة من الثاني وإنه أول الحالين والنظر أو ما يبدأ به - فهذا كان جديراً بالتصور والتأكيد في النفس وبالتقديم اهـ. وذهب الخطيب الإسكافي في (درة التنزيل) إلى جمل اختلاف التعبير لفظياً محضاً. وملخص بكلامه أن مقتضى السياق أن يقال «ومخرج الحي من الميت مخرج أعيت من الحي» لمناسبة (فالتق الحب) قبله و (فالتق الأصباح) بعده، ولكن لما كان ذلك مستثقلاً في النطق بعد كلمة «والنوى» الذي اجتمع فيها ثلاثة من حروف العلة عدل عن (ومخرج) المبدأ بحرف العلة إلى (يخرج) التي بمعناها ثم عطف عليها (ومخرج) لمناسبة اسم الفاعل قبله وبعده اهـ. والمراد أن «والنوى» بدئت بالواو المفتوحة وختمت بها فإذا عطف عليها (ومخرج) تتكرر الواو المفتوحة تكراراً مستثقلاً كما هو ظاهر.

ونقل بعض المفسرين عن ابن عباس (رض) أن معنى الجملتين يخرج المؤمن من الكافر والكافر من المؤمن، ومثله إخراج البار من الفاجر والصالح من الطالح والعالم من الجاهل وعكسه بحمل الحياة والموت على المعنوي منهما على حد قوله تعالى: ﴿أَوْ مِنْ كَانَ مَيِّتاً فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ [الأنعام: ١٢٢] ولكن هذا التفسير لا يناسب هذا السياق وإنما يناسب سياق آيتي آل عمران (٣: ٢٧) ويونس (١٠: ٣١) (فراجع تفسير الأولى في ج ٣ من التفسير).

﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ فَانِّي تُؤَفِّكُونَ﴾ أي ذلكم المتصف بما ذكر من مقتضى القدرة الكاملة والحكمة البالغة هو الله خالق كل شيء فكيف تصرفون عن عبادته وحده، وتشركون به من لا يقدر على فلق نواة ولا حبة، ولا إحداث سنبله ولا نخلة؟

﴿فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا﴾ جمع تعالى في هذه الآية المنزلة بين ثلاث آيات سماوية، بعد الجمع فيما قبلها بين ثلاث آيات أرضية، (فالآية الأولى) فلق الإصباح، والمراد به الصبح وأصله مصدر «أصبح الرجل» إذا دخل في وقت الصباح ومن الشواهد عليه قول امرئ القيس:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي بصبح وما الإصباح منك بأمثل<sup>(١)</sup>

(١) البيت من الطويل، وهو لامرئ القيس في ديوانه ص ١٨، والأزهية ص ٢٧١، وخزانة الأدب ٢/ ٣٢٦، ٣٢٧، وسر صناعة الإعراب ٢/ ٥١٣، ولسان العرب (شمل)، والمقاصد النحوية ٤/ ٣١٧، =



وقرأ الحسن بفتح الهمزة وأنشد قول الشاعر:

أفنى رياحاً وبني رياح تناسخ الإمساء والإصباح

بالكسر والفتح - مصدرين، وجمع مساء وصبح، وفلق الإصباح عبارة عن فلق ظلمة الليل وشقها بعمود الصبح الذي يبدو في جهة مطلع الشمس من الأفق مستطيلاً، فلا يعتد به حتى يصير مستطيراً، تتفري الظلمة عنه من أمامه وعن جانبيه إلى أن تنقشع وتزول، ولذلك سمي فجرأ فإن الفجر بمعنى الفلق كما تقدم آنفاً. والله تعالى هو فلق الإصباح بنور الشمس الذي يتقدمها، إذ هو خالقها ومقدر مواقع الأرض منها في سيرها، كما نبينه في الآية الثالثة من آيات هذه الآية فإنها معللة للآيتين قبلها، والمراد من التذكير بالآية الأولى التأمل في صنع الله بتفري الليل إذا عسعس، عن صبحه إذا تنفس، وإفاضة النور الذي هو مظهر جمال الوجود، ومبدأ زمن تقلب الأحياء في القيام والقعود، والركوع والسجود، ومضيهم في تجلي النهار، إلى ما يسروا له من الأعمال، وما لله في ذلك من نعم وحكم وأسرار. ويدل على ذلك ذكر الآية الثانية بفائدتها، وهي آية الليل يجعله الله سكناً، فهذا المذكور، يدل على مقابلة المحذوف وهو جعل النهار وقتاً للحركة بالسعي للمعاش، والعمل الصالح للمعاد.

وقد صرح بنوعي الفائدتين في آيات كقوله تعالى: ﴿ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون﴾ [القصص: ٧٣] فهذه الآية على إيجازها جامعة للفوائد الدنيوية والدينية، وفيها اللف والنشر، أي لتسكنوا في الليل وتطلبوا الرزق من فضل الله في النهار، وليعدكم لشكر نعمه عليكم بهما، وبمنافعكم في كل منهما، ومن الآيات المصرحة بذكرهما ما قرن بالتذكير بفائدتهما الدنيوية فقط كقوله تعالى: ﴿وجعلنا الليل لباساً، وجعلنا النهار معاشاً﴾ [النبا: ١٠] ومنها ما قرن بالتذكير بفائدتهما الدنيوية فقط كقوله تعالى: ﴿وهو الذي جعل الليل والنهار خلفاً لمن أراد أن يذكر أو أراد شكوراً﴾ [الفرقان: ٦٢] فيالله من إيجاز القرآن وبلاغته، في اختلاف عبارته!!

قرأ عاصم والكسائي «وجعل الليل» بالفعل الماضي، وقرأه الجمهور بصيغة اسم الفاعل «وجاعل» ورسمهما في المصحف الإمام واحد، والأولى تقوي جانب الإعراب فإن الشمس والقمر المعطوفين على الليل متصوبان بإجماع القراء، ولا يظهر نصبهما على القراءة الثانية إلا بتقدير جعل، أو جعل «جاعل» بمعناه، وهو تكلف يجتنب في

= ويلا نسبة في أوضح المسالك ٩٣/٤، وجواهر الأدب ص ٧٨، وروصف المباني ص ٧٩، وشرح الأشموني ٤٩٣/٢.



الفصيح . والثانية تناسب السياق والنسق بعطف الاسم على الاسم وهو الأصل الذي لا يخرج عنه في الفصيح إلا لنكته . فبالجمع بين القراءتين زان التكلف وتم التناسب ، فيالله من فصاحة القرآن في عبارته ، واختلاف قراءته !!

والسكن بالتحريك السكون وما يسكن فيه من مكان كالبيت وزمان كالليل ، وكذا ما يسكن إليه ، وهو ما اختاره الكشاف هنا قال : السكن ما يسكن إليه الرجل (أي وغيره) ويطمئن استثناساً به واسترواحاً إليه من زوج أو حبيب ، ومنه قيل للنار سكن لأنه يستأنس بها ، ألا تراهم سموها المؤنسة ، والليل يطمئن إليه التعب بالنهار لاستراحته فيه وجمامه . ويجوز أن يراد وجعل الليل مسكوناً فيه من قوله : (لتسكنوا فيه) اهـ وهذا الأخير المرجوح عنده هو الراجح المختار عندنا إلا أنه يجوز الجمع بينهما ، ودليل الترجيح نص (لتسكنوا فيه) وكون السكون فيه ، أعم وأظهر من السكون إليه ، فإن كثيراً من الناس يستوحشون من الليل ولا يأنسون به ، وإن كان له على آخرين أباد جلية أو خفية ، تنقض مذهب المانوية ، فيستطيله المرضى والمهمومون والمهجورون ، ويستقصره العابدون الواصلون ، والعاشقون الموصولون ، فذاك يقول ما أطوله ويطلب انجلاءه ، وهذا يقول ما أقصره ويتمنى بقاءه :

يود أن سواد الليل دام له      وزيد فيه سواد القلب والبصر  
والمراد بالسكون فيه ما يعم سكون الجسم وسكون النفس . أما سكون الجسم فبراحته من تعب العمل بالنهار ، وأما سكون النفس فبهدوء الخواطر والأفكار ، والليل زمن السكون لأنه لا يتيسر فيه من الحركة وأنواع الأعمال ما يتيسر في النهار ، لما خص به الأول من الأظلام والثاني من الأبصار ، ﴿وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلاً من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب﴾ [الإسراء : ١٢] فأكثر الأحياء من إنسان وحيوان تترك العمل والسعي في الليل ، وتأوي إلى مساكنها للراحة التي لا تتم وتكمل إلا بالنوم ، الذي تسكن به الجوارح والخواطر ببطلان حركتها الإرادية ، كما تسكن به الأعضاء الرئيسية سكوناً نسبياً بقلّة حركتها الطبيعية ، فتقل نبضات القلب بوقوفها بين كل نبضتين ، ويقل إفراز خلايا الجسم للسوائل والعصارات التي تفرزها ، ويبطئ التنفس ويقل ضغط الدم في الشرايين ولا سيما في أول النوم إذ تكون الحاجة إلى الراحة به على أشدها ، ويضعف الشعور حتى يكاد يكون مفقوداً ، فيستريح الجهاز العصبي ، ولا سيما الدماغ والحبل الشوكي ، وتستريح جميع الأعضاء باستراحته ، وتقل الفضلات التي تنحل من البدن وتكثر الدقائق التي تتكون من الدم لتحل محلها . وإنما تكثر الفضلات وانحلال الذرات بكثرة العمل ، فالعمل العقلي يجهد الدماغ والعضلي يجهد الأعضاء العاملة فتزداد الحرارة ويكثر الاحتراق بحسب كثرة العمل وتكون الحاجة إلى الراحة بالنوم



بقدر ذلك، وقد علل النوم تعليقات كثيرة ولما يصل العلماء إلى كشف سره، واستجلاء كنه سببه.

وأما الآية الثالثة الكونية في الآية فهي جعل الشمس والقمر حساباً أي علمي حساب، لأن طلوعهما وغروبهما وما يظهر من تحولاتهما واختلاف مظاهرها كل ذلك بحساب، كما قال تعالى: ﴿الشمس والقمر بحسبان﴾ [الرحمن: ٣] فما هنا بمعنى آية الإسراء (١٧: ١٢) التي ذكرت آنفاً وآية يونس: ﴿هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب﴾ [يونس: ٥] فالحساب بالكسر والحسبان بالضم مصدران لحسب يحسب (من باب نصر) وهو استعمال العدد في الأشياء والأوقات. وأما الحسبان بالكسر فهو مصدر حسب (بوزن علم) وفضل الله تعالى في ذلك عظيم فإن حاجة الناس إلى معرفة حساب الأوقات لعباداتهم ومعاملاتهم وتواريخهم لا تخفى على أحد منها في جملتها، وعند خواص العلماء من ذلك ما ليس عند غيرهم، وعلماء الفلك والتقاويم متفقون في هذا العصر على أن سنة وبها يكون اختلاف الفصول وعليها مدار حساب السنين الشمسية، ولعلنا نشرح هذا في تفسير سورة يونس وغيرها.

﴿ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ أي ذلك الجعل العالي الشأن، البعيد المدى في الإبداع والإتقان، فوق بعد النيرات عن الإنسان، المترتب على ما ذكر من سبب اختلاف الأيام والفصول وتقدير السنين الشمسية، ومن تشكيلات القمر التي نعرف بها الشهور القمرية، هو تقدير الخالق الغالب على أمره في تنظيم ملكه، الذي وضع المقادير والأنظمة الفلكية وغيرهما بما اقتضاه واسع علمه، فهذا النظام والإبداع من آثار عزته وعلمه عز وجل، فليس في ملكه جزاف ولا خلل، (إنا كل شيء خلقناه بقدر).

﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ﴾ هذا نوع آخر من آيات التكوين العلوية مقرون بفائدته في تعليل جعله، والمراد بالنجوم ما عدا الشمس والقمر من نيرات السماء، لأن ذلك هو المتبادر من السياق والمعهود في الاهتداء ذكرنا تعالى ببعض فضله في تسخير هذه النيرات التي ترى صغيرة بعد التذكير ببعض فضله في النيرين الأكبرين في أعين الناس، وقيل إنهما يدخلان في عموم النجوم لأن القمر مما يهتدى به في الظلمات، فإذا استثنيت بعض ليالي الشهر قلنا وأي نجم يهتدى به في جميع الأوقات؟ وكانت العرب في بداوتها تؤقت بطلوع النجم لأنهم ما كانوا يعرفون الحساب، وإنما يحفظون أوقات السنة بالأنواء، وهي نجوم منازل القمر في مطالعها ومغاربها - وسيأتي بيان ذلك في موضع آخر - وقد سموا الوقت الذي يجب الأداء فيه «نجماً» تجوزاً لأن الاستحقاق لا يعرف إلا به، ثم سموا المال الذي يؤدى نجماً،







ولعل كثرة الآيات في عالم السماء هي نكتة تذييل الآية بقوله تعالى: ﴿قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ سواء أريد بها آيات التنزيل أو آيات التكوين. فإن أريد بها المعنى الأول فوجهه أن هذه الآية وما قبلها وما في معناهما من الآيات المنزلة في الحث على النظر في ملكوت السماء كله تفصيل مبين لطرق النظر والبحث في العالم السماوي للذين يعلمون بالفعل أو بالقوة والاستعداد شيئاً من حكم الله تعالى وعجائب صنعه فيه فيزدادون بهذا التفصيل بحثاً وعلماً، فيكون علمهم نامياً مستمراً. وإن أريد الثاني فوجهه أظهر، وهو أن الآيات الدالة على علم الله تعالى وحكمته وفضله على خلقه لا يستخرجها من النظر في النجوم إلا الذين يعلمون أي أهل العلم بهذا الشأن، الذين يقرنون العلم بالاعتبار، ولا يرضون بأن يكون منتهى الحظ، ما تمتع به اللحظ، ولا غاية النظر والحساب، أن يقال أن هذا الشيء عجاب.

ومن الاعتبار قول صاحب المقتطف بعد مقالات لخص فيها بعض «بسائط علم الفلك» - ومنها الكلمة المذكورة آنفاً - فإنه قال لما انتهى من الكلام على النظام الشمسي ورجح أنه لا يصلح شيء من سياراته لحياة البشر غير الأرض، وأنه يحتمل أن تكون سيارات سائر الشمس كذلك وكلها أكبر من هذه الشمس قال: «والإنسان أوسع هذه المخلوقات إدراكاً وهو على سعة إدراكه لا يعلم تركيب جسم النملة ولا كيفية تجمع الدقائق في حبه الرمل، علم واسع وجهل مطبق، وكلاهما ناطق بأن مبدع هذا الكون أعظم وأعلم وأحكم من كل ما يتصور عقل الإنسان».

﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ﴾ بعد أن ذكرنا الله تعالى ببعض آياته الكونية في الأرض وفي السماء ذكرنا في هذه الآية ببعض آياته في أنفسنا. الإنشاء إيجاد الشيء وتربيته أو إحداثه بالتدرج. وقد استعمل في التنزيل في خلق الإنسان بجملته وخلق أعضائه ومشاعره، وإيجاد الأقوام والقرون من أممه بعضها في أثر بعض، وفي البعث، وفي خلق الشجر والجنات، وفي أحداث السحاب. قال في حقيقة الأساس: وأنشأ حديثاً وشعراً وعمارة. اهـ والنفس ما يحيا به الإنسان وذاته فيطلق على الروح وعلى المرء المركب من روح وبدن. والمستقر (بفتح القاف) حيث يكون القرار والإقامة قال تعالى: ﴿ولكم في الأرض مستقر﴾ [البقرة: ٣٦] كما قال: ﴿جعل الأرض قراراً﴾ [النمل: ٦١] قال الراغب: قر في مكانه يقر قراراً إذا ثبت كبيتاً جامداً، وأصله من القر وهو البرد وهو يقتضي السكون، والحر يقتضي الحركة اهـ.

والمستودع موضع الوديعة وهي ما يتركه المرء عند غيره مؤقتاً ليأخذه بعد فهي فعيلة من ودع الشيء إذا تركه بمعنى مفعولة. ويكون كل من المستقر والمستودع مصدراً ميمياً بمعنى الاستقرار والاستيداع، ويكون الثاني اسم مفعول بمعنى الوديعة، ولا يكون الأول كذلك لأن فعله لازم إلا ما جاء على طريقة الحذف كقولهم ظرف مستقر، أي مستقر فيه.



والمعنى أنه تعالى هو الذي أنشأكم من نفس واحدة، وهي إما الروح التي هي الخلق الآخر في قوله تعالى بعد ذكر أطوار خلق الجسد ﴿ثم أنشأناه خلقاً آخر﴾ [المؤمنون: ١٤] وإما الذات المركبة من الروح والجسد، والمراد بها الإنسان الأول الذي تسلسل منه سائر الناس بالتوالد بين الأزواج، وهو عندنا وعند أهل الكتاب آدم عليه السلام وتقدم مثل هذا في أول سورة النساء مع بحث طويل في تفسيره وسيجيء شبيهه في سورة الأعراف. وفي إنشاء جميع البشر من نفس واحدة آيات بينات على قدرة الله وعلمه وحكمته ووحدانيته، وفي التذكير به إرشاد إلى ما يجب من شكر نعمته، ومن وجوب التعارف والتآلف والتعاون بين البشر، وعدم جعل تفرقهم إلى شعوب وقبائل، مدعاة للتعادي والتقاتل، وقد فصلنا القول في هذا المعنى في أول تفسير آية سورة النساء.

قرأ ابن كثير وأبو عمرو المستقر بكسر القاف والباقون بفتحها. واختلف في المراد بالمستقر والمستودع فروى جمهور رواة التفسير وأبو الشيخ والحاكم وصححه عن ابن عباس قال: المستقر (بالفتح) ما كان في الرحم والمستودع ما استودع في أصلاب الرجال والدواب - وفي لفظ: المستقر ما في الرحم وعلى ظهر الأرض وبطنها مما هو حي ومما هو قد مات - وفي لفظ: المستقر ما كان في الأرض والمستودع ما كان في الصلب، وروى عن ابن مسعود أنه قال في تفسير العبارة: مستقرها في الدنيا ومستودعها في الآخرة، أي النفس. وفي رواية عنه المستقر الرحم والمستودع المكان الذي يموت فيه. وروى مثله عن الحسن وقتادة. وأورد الرازي قول الحسن مفسراً له، فقال المستقر حاله بعد الموت لأنه إن كان سعيداً فقد استقرت تلك السعادة وإن كان شقيماً فقد استقرت تلك الشقاوة ولا تبديل في أحوال الإنسان بعد الموت، وأما قبل الموت، فالأحوال متبدلة، فالكافر قد ينقلب مؤمناً والزنديق قد ينقلب صديقاً، فهذه الأحوال لكونها على شرف الزوال والفناء لا يبعد تشبيهها بالوديعة، وذكر للأصم قولين أحدهما أن المستقر من خلق من النفس الأولى ودخل الدنيا واستقر فيها والمستودع الذي لما يخلق بعد، وثانيهما المستقر من استقر في قرار الدنيا والمستودع من في القبور حتى يبعث (وإنما يظهر وجه هذين القولين على قراءة كسر القاف أو جعل المستقر بفتح القاف مصدراً) وحكي عن أبي مسلم الأصفهاني أو التقدير - فمنكم مستقر ذكر، ومنكم مستودع أنثى، فعبر عن الذكر بالمستقر لأن النطفة تتولد في صلبه وعبر عن الأنثى بالمستودع لأن الرحم شبيهة بالمستودع. ولعله أخذه الشاعر:

وإنما أمهات الناس أوعبة مستودعات وللآباء أبناء

وأقول ليس في الكتاب العزيز ما نستعين به على تفسير هذه العبارة كدأبنا في



تفسير القرآن بالقرآن إلا قوله تعالى في سورة الحج: ﴿يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإننا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلاً ثم لتبلغوا أشدكم﴾ [الحج: ٥]. وقوله تعالى في سورة هود: ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل في كتاب مبين﴾ [هود: ٦] قال ابن عباس: مستقرها حيث تأوي ومستودعها حيث تموت. وقال مستقرها في الأرحام ومستودعها حيث تموت. فهذا يرجح أن المراد بالمستقر (بفتح القاف) الرحم والمستودع القبر. وأما المستقر (بكسر القاف) فالظاهر أنه من يطول عمره في الدنيا كأنه قال: فمنكم مستقر في الدنيا يعمر عمراً طويلاً ومنكم مستودع لا استقرار له فيها بل تخترمه المنية طفلاً أو يافعاً، ويمكن تفسير قراءة الفتح بهذا أي فمنها ذو استقرار وذو استيذاء. وآخر ما خطر لي بعد تلخيص أقوال المفسرين أن المستقر الروح - وهو يذكر ويؤنث - والمستودع البدن. والجملة مما يتسع المجال فيه للتفسير والتقدير والإيجاز مقصود به.

﴿قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ﴾ أي قد جعلنا الآيات المبينة لسنتنا في خلق البشر مفصلة. كل فصل ونوع منها يدل على قدرة الخالق وإرادته، وعلمه وحكمته، وفضله ورحمته، فصلناها كذلك لقوم يفقهون ما يتلى عليهم أي يفهمون المراد منه ومرماه، ويفطنون لدقائقه وخفاياه، فالفقه - وإن فسر بالعلم وبالفهم - أخص منهما. قال الراغب: الفقه هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد فهو أخص من العلم. وقال ابن الأثير في النهاية إن اشتقاقه من الفتح والشق، وأحسن منه قول الحكيم الترمذي أن فقه وفقاً واحداً فإن الإبدال بين الهمزة والهاء كثير. وفقاً البثرة شقها وسبر غورها، فالفقاً مستعمل في الحسيات والفقه في المعنويات، والجامع بينهما النظر في أعماق الشيء وباطنه. فمن لا يفهم إلا ظواهر الكلام ولا يفطن إلا لمظاهر الأشياء لا يقال أنه فقه ذلك، وإنما سمي علم الشرع فقهاً لما فيه من الاستنباط.

ولما كان استخراج الحكم والعبر من خلق البشر يتوقف على غوص في أعماق الآيات، وفطنة في استخراج دقائق الحكم والبيانات، عبر عنها بالفقه، وأما العلم بمواقع النجوم والاهتداء بها في ظلمات البر والبحر فهو من الأمور الظاهرة التي لا تتوقف على دقة النظر، ولا غوص الفكر، وكذلك أكثر مظاهر علم الفلك، فلذلك اكتفى في الآية السابقة لهذه بالتعبير بالعلم الشامل لما لا يشترط فيه دقة الاستنباط كظواهره ولغيره كدقائقه. وقد فطن لذلك الزمخشري - وما أجدره به - فقال: (فإن قلت) لم قيل «يعلمون» مع ذكر النجوم، و (يفقهون) مع ذكر إنشاء بني آدم؟ (قلت) لأن إنشاء الأنس من نفس واحدة وتصريفهم بين أحوال مختلفة أطف وأدق صنعة



وتديباً فكان ذكر الفقه الذي هو استعمال فطنة وتدقيق نظر مطابقاً له اهـ. وتعقبه ابن المنير فزعم أن هذا كلام صناعي وأن التحقيق أن اختلاف التعبير للتفنن، وذكر وجهاً آخر بناء على زعمه أن الفقه أدنى درجات العلم، لأنه عبارة عن مجرد الفهم، وما بني على الفاسد فاسد، وأين هو في فهم أسرار اللغة من الزمخشري؟ وأين المقلد لظواهر بعض النقول من الإمام اللوذغي؟ وأيهما السليقي والصناعي؟

﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا﴾ هذه الآية المنزلة مرشدة إلى نوع آخر من آيات التكوين وهو إيجاد الماء، وإنزاله من السماء، وجعله سبباً للنبات، وجعل النبات المسبب عنه أنواعاً كثيرة، مشتبهة وغير متشابهة، وبذلك يلتقي آخر هذه السياق بأوله. أي وهو الذي أنزل من السحاب ماء فأخرجنا بسبب هذا الماء الواحد نبات كل شيء من أصناف هذا النامي الذي يخرج من الأرض فأخرجنا منه أي من النبات خضراً أي شيئاً غضاً أخضر بالخلقة لا بالصناعة وهو ما تشعب من أصل النبات الخارج من الحب كساق النجم وأغصان الشجر، نخرج منه أي من هذا الأخضر المتشعب من النبات أنا بعد أن حبا متراكباً بعضه فوق بعض وهو السنبل - فهذا تفصيل لنماء النجم الذي لا ساق له من النبات ونتاجه، وعطف عليه حال نظيره من الشجر فقال:

﴿وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ﴾ النخل الشجر الذي ينتج التمر يستعمل لفظه في المفرد والجمع وجمعه نخيل. و «من طلوعها» بدل مما قبله، وطلوعها أول ما يطلع أي يظهر من زهرها الذي يكون منه ثمرها وقبل أن ينشق عنه كافوره أي وعاءه، وما ينشق عنه الكافور من الطلع يسمى الغريض والإغريض، والقنوان جمع قنو (بالكسر) وهو العذق الذي يكون فيه الثمر، ومثله في وزنه واستواء مثناه وجمعه الصنو والصنوان وهو ما يخرج من أصل الشجرة من الفروع. والقنوان من النخل كالعناقيد من العنب والسنابل من القمح. والمعنى أنه يخرج من طلع النخل قنوان دانية القطوف سهلة التناول أو بعضها دان قريب من بعض لكثرة حملها.

﴿وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ﴾ قرأ الجمهور «جنت» بالنصب وتقدير الكلام: ونخرج منه - أي من ذلك الخضر - جنت من أعناب. وقرأها أبو بكر عن عاصم بالرفع وهو المروي عن علي المرتضى وابن مسعود والأعمش وغيرهم وتقدير الكلام. ولكم جنت من أعناب - أو - وهناك جنت - أو - ومن الكرم جنت الخ وسنين حكمة اختلاف الإعراب بعد ﴿وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَبِهٍ﴾ أي وأخص من نبات كل شيء الزيتون والرمان حال كونه مشتبهاً في بعض الصفات غير متشابه في بعض آخر، قيل إن هذه الحال من الرمان وحده فإنه أنواع تشبه في شكل الورق والشمر وتختلف في لون الشمر وطعمه، فمنه الحلو والحامض والمر. وقيل إن الحال من مجموع



الزيتون والرمان أي مشتبهاً ما ذكر منهما في شكل ورق الشجر، وغير متشابه في الثمر - أو المعنى كل منهما مشتبه وغير متشابه وذلك ظاهر مما قبله. وصرحوا بأن المشتبه والمتشابه هنا بمعنى إذ يقال اشتبه الأمران وتشابها كما يقال استويا وتساويا. وقد قرئ في الشواذ متشابهها وغير متشابه وهو ما أجمعوا عليه في آية ﴿وهو الذي أنشأ جنات معروشات﴾ [الأنعام: ١٤١] الخ وستأتي، والحق أن بين الصيغتين فرقاً فمعنى اشتبهما التبس أحدهما بالآخر من شدة الشبه بينهما، ومعنى تشابهها أشبه أحدهما الآخر ولو في بعض الوجوه والصفات فهذا أعم مما قبله. ولا شك في أن بعض ما ذكر يتشابه ولا يشتهه وبعضه يتشابه حتى يشتهه حتى على البستاني الماهر، كما شاهدنا ذلك واختبرناه في بعض أنواع الرمان الحلو مع الحامض، وهذا من دقة تعبير التنزيل في تحديد الحقائق.

﴿أَنْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْوَهُ﴾ أي انظروا نظر تأمل واعتبار إلى ثمر ما ذكر إذا هو تلبس واتصف بالأثمار، وإلى ينعه عندما يينع، أي يبدو صلاحه وينضج، وتأملوا صفاته في كل من الحالين وما بينهما، يظهر لكم من لطف الله وتدبيره، وحكمته في تقديره، ما يدل أوضح الدلالة على وجوب توحيده ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَُمْ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ أي في ذلكم الذي أمرتم بالنظر إليه والنظر فيه دلائل عظيمة أو كثيرة للمستعدين للاستدلال من المؤمنين بالفعل والمستعدين للإيمان، وأما غيرهم فإن نظرهم كنظر الطفل وإن كانوا من العالمين بأسرار عالم النبات، والغواصين على ما فيه من المحاسن والنظام. لا يتجاوز هذه الظواهر، ولا يعبرها إلى ما تدل عليه من وجود الخالق، ومن إثبات صفاته التي تتجلى فيها، ووحدته التي ينتهي النظام إليها، وإن كانوا يعلمون أن وحدة النظام في الأشياء المختلفة، لا يمكن أن تصدر عن إرادات متعددة.

ومن مباحث البلاغة في الآيات، واختلاف الإعراب والترتيب بين المتناسبات، أن هذا السياق بديء بفلق الحب والنوى وإخراج الحي من الميت وعكسه، وقفى عليه بما يناسبه من فلق الإصباح، وعطف على هذا ما يقابله من معاقبة الليل للنهار، وأشير إلى فوائدهما وفوائد النيرين، اللذين هما آيتا هذين الملوين، وناسب ذكر النيرين التذكير بخلق النجوم، والمنة بالاهتداء بها والإيماء إلى ما فيها من آيات العلوم، ثم عطف على هذا النوع من الآيات إنشاؤنا من نفس واحدة فمنها المستقر والمستودع، وقفى عليه بإنزال الماء، وجعله سبباً لنبات كل شيء من هذه الأحياء، وكل منهما تفصيل لقوله في الآية الأولى من السياق ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ﴾ وقد لَوْن في تفصيل خلق النبات الخطاب، وتفنن في طرق الإعراب، للتنبيه إلى ما فيه من أنواع الألوان، وتشابه ما فيه من الثمار والأفنان، فبدئت الآية بضمير



الواحدة الغائب المفرد تبعاً لسياق ما قبلها من هذه الآيات، وعطف عليه ضمير المتكلم الجمعي بطريق الالتفات. إذ قال: «فأخرجنا به نبات كل شيء» بعد قوله: «أنزل من السماء ماء» فحكمة الالتفات أن تلتفت الأذهان، إلى ما يعقب ذلك من البيان، فتنبه إلى أن هذا الإخراج البديع، والصنع السنيع، من فعل الحكيم الخلاق، لا من فلتات المصادفة والاتفاق.

ولما كان الماء واحداً والنبات جمعاً كثيراً ناسب إفراد الفعل الأول وجمع الفعل الآخر. ومعلوم أن الواحد إذا قال فعلنا أراد إفادة تعظيم نفسه إذا كان مقامه أهلاً لذلك كما يقول الملك أو الأمير حتى في هذا العصر في أول ما يصدره من نحو نظام أو قانون «أمرنا بما هو آت» ونكته العدول عن الماضي إلى المضارع في قوله «نخرج منه حباً متراكباً» تحصل بإرادة استحضار صورته العجيبة في حسنها وانتظامها، وتنضد سنابلها واتساقها، وعطف عليه ما يخرجها تعالى من طلع النخل، من القنوان المشابهة لسنابل القمح، في نضد ثمره وتراكبها، ومنافعها وغرائبها، فإن في كل منهما أفضل غذاء للناس، وعلف للدواب والأنعام، وذكر بعده جنات الأعناب، لأنها أشبه بالنخيل في هذه الأبواب، فالعناقيد تشبه العراجين في تكونها، وتراكب حبها وألوان ثمرها، كما تشبهها في درجات تطورها، فالحصرم كالبسرة والعنب كالرطب والزبيب كالتمر، ويخرج من كل منهما عسل واخل وخمر، ثم ذكر الزيتون والرمان معطوفاً على نبات كل شيء أو منصوباً على الاختصاص، لا على ما قبله من النخيل والأعناب، لأن ما بينهما من التشابه في الصورة، محصور في الورق دون الثمرة، وأما مكانهما من المنفعة والفائدة، فالأول في الدرجة الثالثة والآخر في الدرجة الرابعة، ذلك بأن الزيتون وزيته غذاء فقط ولكنه تابع للطعام غير مستقل بالتغذية، والرمان فاكهة وشراب فقط ولكنهما دون فواكه النخيل والأعناب وأشربتهما في المرتبة، فناسب جعله بعدهما، والإشارة باختلاف الإعراب إلى رتبة كل منهما، وبناء على اختلاف المراتب قدم نبات الحب على الجميع لأنه الغذاء الأعظم الأعم لأكثر الناس وأكثر أنواع الحيوان الأهلية التي تقوم أكثر مرافقهم ومنافعهم بها، فسبحان من هذا كلامه.

﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَمْ بَيْنَ وَبَيْنَ يَغْيِرَ عَلَيْهِمْ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ ﴿١٠٠﴾ بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَتَى يَكُونُ لَمْ وَوَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَمْ صَنْجِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٠١﴾ ذَلِكَُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَأَعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿١٠٢﴾ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾﴾

حكى الله تعالى في هذه الآيات بعض ضروب الشرك التي قال بها بعض العرب، وروى التاريخ كثيراً من نوعها عن أمم العجم، وهي اتخاذ شركاء لله من عالم



الجن المستتر عن العيون، واختراع نسل له من البنات والبنين، حكى هذا بعد تفصيل ما تقدم فيما قبله من أنواع الآيات، الدالة على توحده بالخلق والتدبير في عوالم الأرض والسماوات، وتعقبه بإنكاره وتنزيه الخالق المبدع عنه، وذلك قوله عز وجل:

﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ﴾ أي وجعل هؤلاء المشركون لله سبحانه شركاء - وفسر هؤلاء الشركاء بالجن على طريق البدل النحوي - ولم يقل . وجعلوا الجن شركاء لله، بل قدم وأخر في النظم لإفادة أن محل الغرابة والنكارة أن يكون لله شركاء لا مطلق وجود الشركاء، ثم كون الشركاء من الجن فقدم الأهم فالأهم . ولو قال: «وجعلوا الجن شركاء لله» لأفاد أن موضع الإنكار أن يكون الجن شركاء لله لكونهم جنأ، وليس الأمر كذلك، بل المنكر أن يكون لله شريك من أي جنس كان . وفي المراد بالجن هنا أقوال أحدها أنهم الملائكة فقد عبدوهم، روي هذا عن قتادة والسدي . والثاني أنهم الشياطين فقد أطاعوهم في أمور الشرك والمعاصي، روي عن الحسن وسنشير إلى شاهد يأتي له بعد عشرين آية . والثالث أن المراد بالجن إبليس فقد عبده أقوام وسموه رباً ومنهم من سماه إله الشر والظلمة وخص الباري بالوهية الخير والنور .

وروي عن ابن عباس أنه قال: أنها نزلت في الزنادقة الذين يقولون إن الله تعالى خالق الناس والدواب والأنعام والحيوان وإبليس خالق السباع والحيات والعقارب والشر . ورجحه الرازي وضعف ما سواه وقال إن المراد بالزنادقة المجوس الذين قالوا إن كل خير في العالم فهو من (يزدان) وكل شر فهو من (أهرمن) أي إبليس، فأما كون إبليس والشياطين من الجن فقطعي وأما كون الملائكة منهم فقبل إنه حقيقي لأنهم من العوالم الخفية فتصدق عليهم كلمة الجن، وقيل إنه مجازي، وفسروا الجنة في قوله تعالى: ﴿وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً﴾ [الصفات: ١٥٨] بالملائكة وقال بعض العرب إنه تعالى صاهر إلى الجن فولدت سرواتهم له الملائكة . وقد يقابل الجن بالملائكة كقوله تعالى في موضوع عبادة المشركين لهم ﴿ويوم يحشرهم جميعاً ثم يقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون \* قالوا سبحانك أنت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن أكثرهم بهم مؤمنون﴾ [سبأ: ٤٠] فهذا مع آية الأنعام الآتية: ﴿وأن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وإن أطعتموهم إنكم لمشركون﴾ [الأنعام: ١٢] مما يرد إنكار الرازي لتسمية طاعة الشياطين عبادة .

﴿وَخَلَقَهُمْ﴾ أي والحال أن الله تعالى قد خلق هؤلاء الجاعلين له الشركاء وليس لشركائهم فعل ولا تأثير في خلقهم، أو خلق الشركاء المجعولين، كما خلق غيرهم من العالمين، فنسبة الجميع إليه واحدة، وامتنياز بعض المخلوقين على بعض في صفاته وخصائصه، أو ما خلق مستعداً له من الأعمال التي يفضل بها غيره، لا يخرجها عن كونه مخلوقاً، ولا يجعله أهلاً لأن يكون إلهاً أوروباً .



﴿وَحَرِّقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ أي واختلقوا له تعالى بحماقتهم وجهلهم بنين وبنات بغير علم ما بذلك كما سيأتي، فسمى مشركو العرب الملائكة بنات الله ﴿وقالت اليهود عزيز ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله، ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل﴾ [التوبة: ٣٠] وهاك بيان ذلك: الخرق والخرق والخرم والخرب والخرز ألقاظ فيها معنى الثقب بإنفاذ شيء في الجسم، وقال الراغب الخرق قطع الشيء على سبيل الفساد من غير تدبر ولا تفكر، قال تعالى: ﴿أخرقتها لتغرق أهلها﴾ [الكهف: ٧١] وهو ضد الخلق فإن الخلق هو فعل الشيء بتقدير ورفق والخرق بغير تقدير - وذكر الآية - وقوله بغير تقدير أي بغير نظام ولا هندسة هو الصواب وقوله قبله من غير روية ولا تدبر خطأ ظاهر. ويناسب هذا من معاني المادة الخرق (بالضم) وهو الحمق ضد الرفق يقال خرق زيد يخرق (بالضم فيهما) فهو أخرق وهي خرقاء.

وقال صاحب اللسان: وخرق (من باب ضرب) الكذب وتخرقه وخرقه كله اختلقه - وذكر الآية وأن نافعاً قرأ وخرقوا (بالتشديد) وسائر القراء قرأوا بالتخفيف، ثم قال: ويقال خلق الكلمة واختلقها وخرقها واخرقها إذا ابتدعها كذباً. اهـ ولعل ما تقدم من الفرق بين الخلق والخرق في الأفعال، يأتي نظيره في الأقوال، فالخلق الكذب المقدر المنظم والخرق الكذب الذي لا تقدير فيه ولا نظام، ولا روية ولا إنعام، فهنا يظهر التقييد بنفي التدبر والنظر، ويؤيده قوله تعالى: «بغير علم» قال في الكشاف: من غير أن يعلموا حقيقة ما قالوه من خطأ وصواب، ولكن رمية بقول عن عمي وجهالة من غير فكر وروية اهـ وهو بيان وتوكيد لمعنى «خرقوا» فهذا التعبير: من أدق بلاغة التنزيل، وهو بيان معنى الشيء بما يدل على تزييفه. وتنكير العلم هنا في حيز النفي بغير للدلالة على انسلاخ هؤلاء المشركين في خرقهم هذا عن كل ما يسمى علماً فلا هم على علم بمعنى ما يقولون ولا على دليل يثبت، ولا على علم بمكانه من الفساد والبعد من العقل، ولا بمكانه من الشناعة والإزراء بمقام الألوهية والربوبية إذ لو علموا بذلك لما ارتضوه لأن أكثرهم مؤمنون بخالقهم وخالق كل شيء، وهم يتقربون إليه بما اتخذوه له من شريك وولد.

﴿سُبْحٰنَكَ وَتَعٰلٰى عَمَّا يَصِفُونَ﴾ أي هو منزّه عن ذلك متعال عنه لأنه نقص ينافي انفراده بالخلق والتدبير، وكونه ليس كمثل شيء، وتقدم تحقيق معنى سبحان والتسبيح والتقدیس في أواخر سورة المائدة. والتعالی العلو والبعد عما لا يليق الذي يظهر للناظر المتفكر مرة بعد مرة بالنسبة إلى ما علا عنه وبعد عن مشابهته من الأشياء كلها، فهو من قبيل «توافد القوم» في الجملة، ولو كان له تعالى ولد لكان له جنس يعد جميع أفرادها - ولا سيما أولاده - نظراء له فيه، وهذا باطل عقلاً ونقلاً عن جميع



رسل الله وجميع حكماء البشر وعقلائهم من جميع الأمم، ولكن الذين اخترعوا للناس عقائد الوثنية في عصور الظلمات، وأزمة التأويلات، ذهبوا هذه المذاهب من الأوهام، ولا نعرف أول من جعل لله ولد ولا منشأ اختراع هذه العقيدة وأقرب المآخذ لذلك ما بيناه في أواخر تفسير سورة النساء فيراجع هنالك (ج ٦ تفسير).

وأما عبادة الجن فقديمة في الملل الوثنية أيضاً. ففي الخرافات اليونانية والرومانية يجعلونهم ثلاث مراتب الأولى لآلهة وأولهم المولد لهم أجينوس وهو الخالق لكل شيء عندهم وهو نفس (زفس) أو (جوبتير) والثانية توابع الشعوب والأقطار والبلاد فلكل منها رب من الجن مدبر له ومتصرف فيه، وقد نصب الروم لجنى رومية تمثالاً من الذهب. والثالثة توابع الأفراد أي قرناؤهم. والهنود القدماء يقسمون الجزء إلى قسمين أخيار وأشرار فيسمون الأخيار (ديوه) وهم عندهم فرق كالآلهة أشهرها (الكتارة) الذين دأبهم الترنم بمدائح (باولسيتا) ويليها (الياكة) الذين يقسمون الثروة والغنى بين الناس و (الغندورة) وهم العازفون للشمس ويتألف منهم أجواق في السماء تدخل فيها الكتارة فيسبون العقول بتسبيحهم علي معازفهم. ومنهم (الأسارة) وهن أناث يملأن العالم كله ومختاراتهن في سماء (اندرا) يرقصن الرقص البهيج تحت أشجار الذهب والياقوت في جنة (مندانا) ومنهم (الراجينة) وهن قيان موكلات بالمعازف مقامهن في سماء (برهما) وعددهن ١٦ ألفاً. ومنهم الفعلة الإلهيون ويسمون (الجيدارة) وهم الذين بنوا قصر الآلهة وأنشأوا جميع المباني العجيبة في العالم. ويقسمون الجن الأشرار إلى طوائف أيضاً منهم (الديتية والأسورة والدنارة والرقاسة) ويقولون إن مقامهم في الظلمة وإنهم كانوا هاجموا الآلهة ليزلوهم عن عروشهم ففروا منهم إلى بلاد الساقة وأرادوا أن يسلبوهم شجر الحياة. وعقائد المانوية من الفرس في إلهي الخير والشر معروفة، وفي أساطير الفرس أن (جنستان) أي بلاد الجن في غربي إفريقية وقيل غير ذلك. وأساطير الأمم القديمة في الجن كثيرة.

وأما أهل الكتاب فقد لخص (الدكتور جورج بوست) في آخر الجزء الأول من (قاموس الكتاب المقدس) عقائدهم في الشيطان قال. الشيطان كائن حقيقي وهو أعلى شأناً من الإنسان ورئيس رتبة من الأرواح النجسة (١ كو ٦: ٣) ويخبر الكتاب المقدس بطبيعته وصفاته وحالته وكيفية اشتغاله وأعماله ومقاصده ونجاحه ونصيبه فلنا في شخصيته نفس البراهين التي لنا في شخصية الروح القدس والملائكة. أما طبيعة الشيطان فروحية وهو ملاك يمتاز بكل ما تمتاز به هذه الرتبة من الكائنات - إلى أن قال بعد ذكر كونه عدواً لله مطروداً من وجهه - غير أن طرده إلى عالم الظلمة لا يمنع اشتغاله في الأرض كإله هذا العالم وعدو الإنسان وخالقه اهـ.

وقد تقدم في تفسير هذه السورة كلام في الملائكة والجن والشياطين مما يؤثر



عن العرب في الجاهلية وما ورد في الكتاب والسنة وبعض ما قاله علماؤنا في ذلك والتقريب بينه وبين العلوم النفسية والمادية، وعندنا أن ما يحفظ من أساطير الأولين والآخرين في ذلك له أصل من الوحي إلى أنبيائهم خلطوا فيه من بعدهم وجعلوا الحقيقة مجازاً والمجاز حقيقة على نحو ما حققناه في تحريفهم معنى كلمة الله التي عبر بها عن التكوين فجعلوها ذاته فاعلة خالقة وسماها بعضهم إلهاً وبعضهم «ابن الله» وتحريفهم معنى روح القدس كذلك وكلمة «ابن» المجازية كما بيناه في أواخر تفسير سورة النساء (ج ٣ تفسير) فلا تتخذ موافقة الوحي لبعض تلك الأساطير شبهة على الوحي وستزيد مسألة عبادة الجن بياناً في مواضع أخرى إن شاء الله تعالى:

﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ هذا بيان لما قبله من معنى تسبيح الباري وتعالیه عما يصفه به المشركون. البدع بالفتح الإنشاء والإيجاد المبتدأ والبدع بالكسر والبدیع الشيء الذي يكون أولاً كما قال في اللسان ومنه البدعة في الدين ويقال بدع الشيء (من باب قطع) وأبدعه وابتدعه وقال الراغب: الإبداع إنشاء صنعة بلا احتذاء واقتداء ومنه قيل ركية<sup>(١)</sup> بدیع أي جديدة الحفر وإذا استعمل في الله تعالى فهو إيجاد الشيء بغير آلة ولا مادة ولا زمان ولا مكان وليس ذلك إلا الله.

وقال صاحب اللسان: والبدیع المحدث العجیب، والبدیع المبدع، وأبدعت الشيء اخترعته لا على مثال، والبدیع من أسماء الله تعالى لإبداعه الأشياء وإحداثه إياها، وهو البدیع الأول قبل كل شيء ويجوز أن يكون بمعنى مبدع أو يكون من بدع الخلق أي بدأه والله تعالى كما قال سبحانه: ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ أي خالقهما ومبدعهما فهو سبحانه الخالق المخترع لا عن مثال سابق اهـ وذكر أن بدیعاً من بدع لا من أبداع، وهو معروف فإن الأصل في صيغة فعيل أن تكون من الثلاثي وقد سمع ورودها من الأفعال شذوذاً، وهي تأتي بمعنى فاعل كقدير وبمعنى مفعول كقتيل، وهو هنا بمعنى الفاعل أو الصفة المشبهة.

والمعنى على اختلاف التقدير - أن الله هو الذي بدع السموات والأرض؛ أو البدیع سمواته وأرضه بما كان من إبداعه واختراعه لهما، أو البدیع فيهما بمعنى أنه لا شبهة ولا نظير فيهما، وإذا كان هو المبدع للسموات والأرض ولم يوصفا بكونهما من ولده فكذلك الملائكة، وأولى بهذا وأجدر أن يكون خلقه للمسيح من أم بغير أب غير مسوغ لجعله ولداً له إذا قصارى ذلك أن يكون إبداعاً ما، والإبداع التام هو إيجاد ما لم يسبق له نظير في ذاته ولا في وصفه ولا في سببه - إن كان له سبب - ليس ولادة، وأثر هذا الإبداع وهو المبدع لا يسمى ولداً، إذ الولادة ما كان ناشئاً عن ازدواج بين

(١) الركية، بوزن القضية: البثر غير المطوية أي التي لم تبث.



ذكر وأنثى من جنس واحد وليس له تعالى جنس فيكون له منه زوج ولذلك قال:

﴿أَفَنُكُونُ لَمْ نُؤَلِّدْ وَلَمْ نَكُنْ لَمْ صَوَّجَةً﴾ أي كيف يكون له - وهو المبدع لكل شيء - ولد والحال أنه لم يكن له زوج ينشأ الولد من ازدواجه بها ولا معنى للولد إلا ما كان كذلك، وإنما صدور جميع الكائنات السماوية والأرضية عنه صدور إيجاداً هي للأصول الأوالي، وإيجاد سببي كالتولد بينها بحسب سننه في التولي، ولذلك قال: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ خلقاً ولم يلبده ولادة فما خرقتم له من الولد مخلوق له لا مولود، فإن خرجتم عن وضع اللغات وسميتم صدور المخلوقات عنه ولادة فكل ما في السموات والأرض يكون من ولده وحينئذ يفوتكم ما أردتم من تخصيص بعض المخلوقات بهذه المرتبة تفضيلاً لها على غيرها، ولا يقول أحد منهم بهذا. وهذا الجملة استثنائية مقررة لإنكار نفي الولد، أو حال بعد حال، واستدلال بعد استدلال، ومثلها قوله:

﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ وبيانه أن علمه بكل شيء ذاتي له، ولا يعلم كل شيء إلا الخالق لكل شيء «ألا يعلم من خلق؟» ولو كان له ولد لكان هو أعلم به ولهدى العقول إليه بآيات الوحي ودلائل العلم، ولكنه كذب الذين خرقوه به يغير علم، بالوحي المؤيد بدلائل العقل، قال البيضاوي: وفي الآية استدلال على نفي الولد من وجوه: الأول: أنه من مبدعاته السموات والأرضون وهي مع أنها من جنس ما يوصف بالولادة مبرأة عنها لاستمرارها وطول مدتها فهو أولى بأن يتعالى عنها. والثاني: أن المعقول من الولد يتولد من ذكر وأنثى متجانسين والله تعالى منزّه عن المجانسة. والثالث: أن الولد كفؤ للوالد ولا كفؤ له لوجهين الأول إن كان كل ما عداه مخلوقه فلا يكافئه، والثاني أنه لذاته عالم بكل المعلومات ولا كذلك غيره بالإجماع اهـ وقد تقدم مثل هاتين الآيتين في سورة البقرة.

﴿ذَلِكَ كُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَأَعْبُدُوهُ﴾ الخطاب للمشركين المحجوجين أو لجميع المكلفين، والإشارة إلى المنزه عما يصفون، المتصف بما وصف به نفسه من الإبداع والانفراد بخلق جميع الأشياء، وإحاطة العلم بالجليات والخفيات، من المشهودات والغائبات، أي ذلكم الذي شأنه ما ذكر هو الله ربكم، لا من خرقوا له من الأولاد، وأشركوا به من الأنداد، فاعبدوه إذاً ولا تشركوا به شيئاً لا إله إلا هو خالق كل شيء، فإنما الإله المستحق للعبادة هو الرب الخالق وما عداه مخلوق يجب عليه أن يعبد خالقه، فكيف يعبده ويؤلمه من هو مثله في ذلك؟

﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ أي وهو مع كل ما ذكر موكول إليه كل شيء يتصرف فيه ويدبره بعلمه وحكمته، يقال فلان وكيل على عقار فلان وماله، وقيل إن



الوكيل هنا بمعنى الرقيب، وفي سورة المؤمن: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاَنى تَوْفِكُونَ﴾ [غافر: ٦٢] قدم فيه وصفه بالخالق عن كلمة التوحيد عكس ما هنا لأن ما هنا رد على المشركين فناسب فيه تقديم كلمة التوحيد، وآية سورة المؤمن جاءت بين آيات في الخلق ونعم الله فيه فناسب تقديم الوصف بالخالق فيها على التوحيد الذي هو نتيجة لذلك وغاية.

﴿لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ﴾ البصر العين إلا أنه مذكر وأبصرت الشيء رأيت وقيل البصر حاسة الرؤية. ابن سيده: البصر حس العين والجمع إبصار. ذكره في اللسان وقال الراغب: البصر يقال للجارحة الناظرة نحو قوله: ﴿كَلِمَاحُ الْبَصْرِ﴾ [النحل: ٧٧] ﴿وَإِذْ زَاغَتِ الْاَبْصَارُ﴾ [الأحزاب: ١٠] وللقوة التي فيها. والإدراك اللحاق والوصول إلى الشيء. يقال تبعه أو أتبعه حتى أدركه. واتبع فرعون بجنوده بني إسرائيل ﴿فَلَمَّا تَرَاءَى الْجَمْعَمَانَ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ﴾ [الشعراء: ٦١] ويقال أدركه الطرف والموت ومنه ﴿حتى إذا أدركه الغرق﴾ [يونس: ٩٠] في كل ذلك معنى اللحاق بعد أتباع حسبي أو معنوي. والدرك (بالفتح) أقصى قعر البحر، ومنه ﴿أن المنافقين في الدرك الأسفل من النار﴾ [النساء: ١٤٥] قرىء بالفتح والتحريك وقال الرغب الدرج كالدرك لكن الدرج يقال باعتبار الصعود والدرك اعتباراً بالحدود وأدرك بلغ أقصى الشيء وأدرك الصبي بلغ غاية الصبا وذلك حين البلوغ. اهـ ويقال فيما بعد أو دق وخفي: لا يدركه الطرف، فإن اجتهاد النظر لإدراك ما لطف ودق أعمال له كأعماله في محاولة إبصار البعيد. ففي الإدراك معنى اللحوق ومعنى بلوغ غاية الشيء. ومن هنا فسر الجمهور الإدراك في الآية برؤية الإحاطة التي يعرف بها كنهه عز وجل فتكون بمعنى ﴿يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علماً﴾ [طه: ١١٠] نفي إحاطة العلم لا يستلزم نفي أصل العلم، وكذلك نفي إدراك البصر للشيء لا يستلزم نفي رؤيته إياه مطلقاً. وهذا أقوى ما جمع به أهل السنة بين الآية والأحاديث الصحيحة الناطقة برؤية المؤمنين لربهم في الآخرة من جهة اللغة.

ومن سلم للمعتزلة وغيرهم من منكري الرؤية قولهم إن الإدراك هنا بمعنى الرؤية مطلقاً قالوا إن النفي خاص بحال الحياة الدنيا التي يعهد بها المخاطبون ولا يعرفون فيها رؤية إلا للأجسام وصفاتها من الأشكال والألوان وهي التي يشترط فيها ما ذكروا كالمقابلة وعدم الحائل. وقالوا إن عائشة كانت تثبت الرؤية في الآخرة وتنفيها في الدنيا حتى عن النبي ﷺ وهو الذي كان يرى من وراءه كما يرى من أمامه لغلبة روحه الشريفة اللطيفة، على جثته المنفية، وقد جلينا مسألة رؤية الرب في الآخرة في باب الفتوى من مجلد المنار التاسع عشر (ص ٢٨٢ - ٢٨٨) وسنعود إليها في تفسير قوله تعالى لموسى عليه السلام ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] من سورة الأعراف إن



شاء الله تعالى وهنالك نلتّم بمسلك الصوفية في نفي الإدراك وإثبات الرؤية للرب، بتجليه تعالى الذي يكون هو به بصر العبد، الثابت في الحديث القدسي «ولا يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به»<sup>(١)</sup> الحديث، وهو في صحيح البخاري. وخلاصة هذا المسلك أنه تعالى هو الذي يرى نفسه بتجليه في بصر عبده، فما يرى الله إلا الله، وفاقاً لقولهم لا يعرف الله إلا الله.

وأما قوله تعالى: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ فمعناه أن الله تعالى يرى العيون الباصرة أو قوى الأبصار المودعة فيها رؤية إدراك وإحاطة بحيث لا يخفى عليه من حقيقتها ولا من علمها شيء.

وقد عرف البشر من تشريح العين ما تتركب منه طبقاتها ورطوباتها ووظائف كل منها في ارتسام المرئيات فيها، وعرفوا كثيراً من سنن الله تعالى في النور ووظائفه في رسم صور الأشياء في العينين، ولكن لم يعرفوا كنه الرؤية ولا كنه قوة الأبصار ولا حقيقة النور، وفي لسان العرب عن أبي إسحاق: اعلم الله أنه يدرك الأبصار وفي هذا الإعلام دليل على أن خلقه لا يدركون الأبصار أي لا يعرفون حقيقة البصر وما الشيء الذي صار به الإنسان يبصر من عينيه دون أن يبصر من غيرهما من سائر أعضائه، فاعلم أن خلقاً من خلقه اللطيف الخبير. فأما ما جاء من الأخبار في الرؤية وصح عن رسول الله ﷺ فغير مدفوع وليس في هذه الآية دليل على دفعها لأن معنى هذه الآية إدراك الشيء والإحاطة بحقيقته وهذا مذهب أهل السنة والعلم بالحديث اهـ.

﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ أي وهو اللطيف بذاته الباطن في غيب وجوده، بحيث تخسأ الأبصار دون إدراك حقيقته، على أنه الظاهر بآياته التي تعرفه بها العقول بطريق البرهان، الظاهر في مجالي ربوبيته لأهل العرفان، بتجلياته التي تكمل في الآخرة فيكون العلم به رؤية عيان، وهو في كل من بطونه وظهوره منزّه عن مشابهة الخلق، فتعالى الله الملك الحق. وهو الخبير بدقائق الأشياء ولطائفها، بحيث لا يعزب عن إدراكه اللطيف أرواحها وقواها، ولا أدق جواهرها وأعراضها، ففي الآية لف ونشر مرتب.

اللطيف من الأجرام ضد الكثيف والغليظ فيطلق على الدقيق منها والرقيق، واللطيف من الطباع ضد الجافي، قال في اللسان: واللطيف من الأجرام والكلام ما لا جفاء فيه، وجارية لطيفة الخصر إذا كانت ضامرة البطن، واللطيف من الكلام ما غمض معناه وخفي، واللفظ في العمل الرفق فيه اهـ، وكذا اللطيف في المعاملة هو

(١) أخرجه البخاري في الرقاق باب ٣٨، وأحمد في المسند ٦/٢٥٦.



الرفق الذي لا يثقل منه شيء. ويستعمل فعله لازماً ومتعدياً يقال لطف الشيء (بوزن حسن) أي صغر أو دق وصار لطيفاً، ويقال لطف به ولطف له (بوزن نصر) وقال ابن الأثير في تفسير اللطيف من أسماء الله تعالى: هو الذي اجتمع له الرفق في الفعل والعلم بدقائق المصالح وإيصالها إلى من قدرها له من خلقه اهـ أرجعه إلى صفات الأفعال وإلى العلم من صفات المعاني. وهو في الأول أظهر وأكثر من الثاني، فمنه قوله تعالى في سورة الحج بعد ذكر إنبات النبات بالماء ﴿إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ [الحج: ٦١] وقوله في سورة الشورى: ﴿اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ﴾ [الشورى: ١٧] أي رفيق بهم يوصل إليهم الخبر والرزق، بمنتهى العناية والرفق. وفي سورة يوسف حكاية عنه ﴿أَنْ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ﴾ [يوسف: ١٠٠] فسروه بلطف التدبير والعناية به وبأبويه و إخوته يجمع شملهم بعد أن نزع الشيطان بينهم.

وعد بعضهم من لطف العلم قوله تعالى في سورة لقمان حكاية عنه ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ مِمَّا فِي آيَاتِنَا وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبُحْلِ وَالَّذِي يَدْرَأُ بَيْنَ يَدَيْهِ عَيْنَهُ اسْفَحًا﴾ [لقمان: ١٥] والأظهر في معناه هنا أنه اللطيف باستخراجها من كن خفاتها الخبير بمكانها منه، ونزید عليهم أن من لطفه تعالى جعل أحكام دينه يسراً لا حرج فيها وهي من صفة الكلام الذي هو مظهر لعلمه، ومنه قوله تعالى في سورة الأحزاب، في آخر ما خاطب به نساء الرسول ﷺ من المواعظ والحكم والأحكام، ﴿وَإِذْ كُنَّا فِي بُيُوتِكُمْ مِنْ آيَاتِنَا اللَّهُ وَالْحَكِيمَةُ، إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٤] فلم يبق إلا الشاهد على لطفه تعالى في ذاته، المناسب في الكمال للطفه في صفاته وأفعاله وأحكامه، وهو الآية التي نحن بصدد تفسيرها لا يظهر فيها غيره.

والمتكلمون يأبون جعل اللطيف من صفات الذات له سبحانه - كالرحيم والحليم - والأثريون والصوفية لا يأبون مثل ذلك بل يشبتونه، وقد قال الزمخشري في الآية كلمة تشبه أن تكون تأييداً لمذاهب أهل الأثر والصوفية وهو معتزلي مبالغ في التنزيه وقد تابعه عليها المفسرون من الأشاعرة وغيرهم كالرازي والبيضاوي وأبي السعود والآلوسي، قال: وهو اللطيف يلطف عن أن تدركه الأبصار الخبير بكل لطيف فهو يدرك الأبصار لا تلطف عن إدراكه، وهذا من باب اللف اهـ نقلوا هذا المعنى عنه وجعلوا اللطيف مستعاراً من مقابل الكثيف لما لا يدرك بالحاسة ولا ينطبع فيها.

قال الآلوسي: ويفهم من ظاهر كلام البهائي كما قال الشهاب أنه لا استعارة في ذلك حيث قال في شرح أسماء الله تعالى الحسنی: اللطيف الذي يعامل عباده باللطف، والطفاه جل شأنه لا تنتهى ظواهرها وبواطنها في الأولى والأخرى ﴿وَإِنْ تَعَدُوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا﴾ [إبراهيم: ٣٤] وقيل اللطيف العليم بالغوامض والدقائق،



من المعاني والحقائق، ولذا يقال للحاذق في صنعته لطيف. ويحتمل أن يكون من اللطافة المقابلة للكثافة. وهو وإن كان في ظاهر الاستعمال من أوصاف الجسم لكن اللطافة المطلقة لا توجد في الجسم لأن الجسمية يلزمها الكثافة، وإنما لطافتها بالإضافة، فاللطافة المطلقة لا يبعد أن يوصف بها النور المطلق الذي يجلب إدراك البصائر فضلاً عن الأبصار، ويعز عن شعور الأسرار فضلاً عن الأفكار، ويتعالى عن مشابهة الصور والأمثال، وينزه عن حلول الألوان والأشكال، فإن كمال اللطافة إنما يكون لمن هذا شأنه، ووصف الغير بها لا يكون على الإطلاق، بل بالقياس إلى ما دونه في اللطافة، ويوصف بالإضافة إليه بالكثافة، انتهى. وتعقبه الألووسي بقوله: والمرجح أن إطلاق اللطيف بمعنى مقابل الكثيف على ما ينساق إلى الذهن على الله تعالى ليس بحقيقة أصلاً كما لا يخفى اهـ.

وأقول: إن ما ذكر في هذا الكلام اللطيف من إثبات اللطف بالذات، للذات التي لا تشبهها الذوات، ومن الإشارة إلى تضعيف جعل اللطيف بمعنى العليم بالدقائق، كلاهما من لباب الحقائق، إذ ما فسر به اللطيف هنا هو معنى الخبير، وقوله إن اللطافة المطلقة لا توجد في الجسم الخ له وجه من اللغة ولكن الجسم في عرف علماء المعقول من المتكلمين والحكماء أعم من الجسم في أصل في اللغة ومدلول اشتقاقها، فالجسم في اللغة من الجسام أي الضخامة وهو كما في اللسان وغيره: جماعة البدن أو الأعضاء من الناس والإبل والدواب وغيرهم من الأنواع العظيمة الخلق. وأما في عرف العلماء فهو القابل للقسم أو ما له طول وعرض وعمق. والموجودات المادية أعم من هذا أيضاً. وقد عرف في علوم الكون واتساعها في هذا العصر ما هو اللطف من كل ما كان يعرف في العصور الخالية التي كان يضرب فيها المثل بلطف الهواء أو النسيم، إذ ثبت أن هذا النسيم اللطيف مركب من عنصرين كل منهما اللطف من المجموع المركب منهما، وقد ثبت أن للهواء المحيط بأرضنا حداً قريباً، وأن في الكون موجوداً آخر اللطف منه ومن كل من عنصريه وأمثالهما من العناصر البسيطة اللطيفة الخفية هو الذي يحمل النور والحرارة من الشمس والكواكب المتفاوتة الأبعاد الشاسعة إلى هوائنا فأرضنا ويسمونه (الأثير) فهذا الموجود الساري في جميع الكائنات الرابط لبعضها ببعض كما يجزم به علماء الكون نظراً واستدلالاً قد لطف عن إدراك العيون وعن تصرف أيدي الكيماويين الذين يرجعون الماء والهواء وغيرهما من المركبات إلى بسائطها اللطيفة التي لا ترى، ويتصرفون فيها أنواعاً من التصرف، ويستعملونها في كثير من المضار والمنافع، ويرى بعض المثبتين لاستقلال الأرواح البشرية وقدرتها على التشكل في الأشباح اللطيفة والكثيفة أنها تستعين على هذا التشكل بالأثير، فاللطف شبح تتجلى به يتخذ من الأثير المكثف بعض التكثيف،



بحيث تدركه الأبصار. ولا يمنعه ذلك من النفوذ في كوائف الأجرام، كما ينفذ الأثير بالنور من الزجاج، وبغير النور من جميع الأجرام، وقد تأخذ شبحاً لها من جسم بشر بينها وبينه تناسب كمتحضري الأرواح، فإذا خلعت الروح هذا الثوب امتنعت رؤيتها لتناهي لطافتها.

وإذا كان كل موجود في كل رتبة من رتب الوجود وكل صفة من صفات تلك الرتب قد استفاد وجوده وصفاته من الخالق الحكيم، وكان اللطف من تلك الصفات التي أشرنا إلى تفاوتها العظيم، فلا بد أن يكون لطفه تعالى أدق وأخفى من لطفها، وإذا كان لطف بعضها لا يستلزم الجسمية اللغوية ولا العرفية فلطفه عز وجل أجدر بذلك وأحق، فعلمائنا كافة والروحانيون من علماء الإفرنج وغيرهم الذين يقولون - كما تقول الصوفية - بتجلي أرواح الموتى في صور متفاوتة في اللطف وبتجرد بعض أرواح الأحياء وظهورها في أشباح لطيفة أخرى والروحانيون المنكرون منهم لذلك - كلهم متفقون على أن الروح لم يعرف كنهها، وأنها ألطف وأخفى من الأثير ومن البسائط المادية بأسرها وهي مع ذلك عاقلة متصرفة.

والماديون يقولون إن مادة الكون الأول التي ظهرت فيها صور جميع العناصر ومركباتها لا يعرف لها كنه، ولا يدركها طرف، ولا يوضع لها حد، وأنها في منتهى اللطف، وهي أزلية أبدية، - فجميع العلماء من روحيين وماديين متفقون على أن لطف ذات الشيء لا يستلزم التركيب ولا الحد ولا التحيز. فلطف ذات الخالق، أولى بتنزهه عن ذلك. وإنما فر المتكلمون من هذه اللوازم حتى لجأ بعضهم إلى التعطيل وبعضهم إلى التأويل لأكثر ما وصف الله تعالى به نفسه في كتبه وما ذاك إلا من قياس الغائب على الحاضر، والواجب على الجائز والله تعالى فوق ذلك. وهو اللطيف الخبير، السميع البصير، العلي الكبير، هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم.

﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ. وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ ۗ﴾  
 ﴿وَكَذَلِكَ نَصْرَفُ الْأَيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿١٠٥﴾ أَلَيْعَ مَا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرَضَ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٠٦﴾ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ ﴿١٠٧﴾﴾

الآيات السابقة كلها في الإلهيات من عقائد الدين، وهذه الآيات في التنبيه لمكانتها من العلم والهداية، وفي المبلغ لها عن الله تعالى وما يقول المشركون فيه وإعلامه بسنة الله فيهم من حيث هم بشر وما يجب عليه وما ينفي عنه في هذا المقام. قال تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ البصائر جمع بصيرة ولها معان منها عقيدة



القلب والمعرفة الثابتة باليقين أو اليقين في العلم بالشيء والعبرة والشاهد أو التأييد المثبت للأمر، والحجة أو الفطنة، أو القوة التي تدرك بها الحقائق العلمية، وهذا يقابل البصر الذي تدرك به الأشياء الحسية، ومنه قول معاوية لبعض بني هاشم: إنكم يا بني هاشم تصابون في أبصاركم، وقول الهاشمي له: وأنتم يا بني أمية تصابون في بصائركم. أي قلوبكم وعقولكم، والمراد بالبصائر هنا الآيات الواردة في هذه السورة وفي هذا السياق الذي أوله ﴿أَنَّ اللَّهَ فَالِقَ الْحَبِّ وَالنَّوَى﴾ أو هي وما في معناها من الآيات المثبتة لحقائق الدين، أو القرآن فالق الحب والنوى ﴿أو هي وما في معناها من الآيات المثبتة لحقائق الدين، أو القرآن بجملته، وربما يرجح هذا بتذكير الفعل «جاءكم» إذ لا بد له من نكته في الكلام البليغ لأنه خلاف الأصل وإن كان جائزاً. وأقوى النكت وقوع اللفظ المؤنث على معنى مذكر. والخطاب وارد على لسان الرسول ﷺ كما قال ابن جرير وغيره، فالمعنى قد جاءكم في هذه الآيات الجليلة، بصائر من الحجج العقلية والكونية، تثبت لكم عقائد الحق اليقينية، التي يتوقف عليها نيل السعادة الأبدية، جاءكم ذلك من ربكم الذي خلقكم وسواكم، وربى أجسادكم ومشاعركم وسائر قواكم، ليربى بها أرواحكم، بأحسن مما ربى به أشباحكم.

﴿فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ﴾ أي فمن أبصر بها الحق والهدى، فأمن وعمل صالحاً ثم اهتدى، فلنفسه أبصر، ولسعاداتها ما قدم من الخير وآخر، ﴿وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا﴾ أي ومن عمي عن الحق بإعراضه عنها، وعدم النظر والاستبصار بها فأصر على ضلاله، ثباتاً على عناده، أو تقليد آبائه وأجداده، فعليها جنى، وإياها أردى، ولعمى البصائر شر من عمى الأبصار، وأسوأ عاقبة في هذه الدار وفي تلك الدار، وهذا كقوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾ [فصلت: ٤٦] وقوله: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦] وقوله: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [الإسراء: ٧]، وقوله هنا «فلها» بمعنى فعليها، ونكته المشاكلة أو الازدواج وقيل غير ذلك.

﴿وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ﴾ يراقب أعمالكم ويحصيها عليكم ويحفظها ليجازيكم عليها، وإنما أنا بشير ونذير، والله هو الرقيب الحفيظ، فهو يعلم ما تسرون وما تعلنون، ويجزيكم عليه بما تستحقون، فعليه وحده الحساب، وما عليّ إلا البلاغ.

﴿وَكَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ﴾ أي ومثل ذلك التصريف والتفنن العلي الشأن، البعيد الشار في فنون المعاني وأفنان البيان، الذي تراه في هذه السورة أو هذا السياق، نصرف الآيات في سائر القرآن، لإثبات أصول الإيمان، والهداية لأحسن الآداب والأعمال، فنحولها من نوع إلى نوع ومن حال إلى حال، مراعاة لتفاوت العقول والأفهام، ولاختلاف استعداد الأفراد والأقوام.



﴿وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ﴾ المعنى العام للدرس تكرار المعالجة وتتابع الفعل على الشيء حتى يذهب به أو يصل إلى الغاية منه، يقال دَرَسَ الشيء كرسم الدار وأثارها يدرس (من باب قعد) إذا عفا وزال بفعل الريح أو تتابع المشي عليه وغير ذلك من الأسباب فهو دارس، ودرسته الريح أو غيرها، ودرس اللابس الثوب درساً أخلقه وأبلاه فهو دريس، ودرسوا الطعام أي القمح داسوه ليتكسر فيفرق بين حبه وتبنة، ودرس الناقة درساً راضها. ودرس الكتاب والعلم يدرسه درساً ودراسة، ودارسه مدارسة - من ذلك قال في اللسان عقب نقله كأنه عانده حتى انقاد لحفظه ثم قال: ودرست الكتاب أدرسه أي ذلك بكثرة القراءة حتى خف حفظه عليّ من ذلك، والدرسة بالضم الرياضة. ففي كل ما ذكر معنى تكرار العمل ومتابعتها حتى بلوغ الغاية منه. قرأ الجمهور (درست) فعلاً ماضياً للمخاطب وقرأ ابن كثير وأبو عمرو (دارست) للمشاركة وهي مروية عن ابن عباس ومجاهد. وقرأ ابن عامر ويعقوب (درست) بفتح السين وسكون التاء وهي مروية عن أبي وابن مسعود وابن الزبير والحسن. والتعليل في قوله: ﴿درست﴾ خاص معطوف على تعليل عام يعرف من القرينة والمعنى وكذلك نصرف الآيات على أنواع شتى ليتهدى بها المستعدون للإيمان على اختلاف العقول والأفهام، وليقول هؤلاء المشركون الجاحدون، المعاندون منهم والمقلدون، قد درست من قبل يا محمد وتعلمت، وليس هذا بوحى منزل كما زعمت، وقد قالوا مثل هذا إفكا وزوراً، وزعموا أنه تعلم من غلام رومي كان يصنع السيوف بمكة قيل إنه كان يختلف إليه كثيراً، وذلك قوله تعالى: ﴿ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر، لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾ [النحل: ١٠٣] أو ليقولوا درست العلماء وذاكرتهم، وجئنا بما تلقيته عنهم، أو درست هذه العقائد ومحيت، بمعنى أنها أساطير قديمة قد رثت وخلقت، وهاتان القراءتان، في معنى قوله تعالى: ﴿وقال الذين كفروا إن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون فقد جاءوا ظلماً وزوراً﴾ وقالوا أساطير الأولين اكتبها فهي تملي عليه بكرة وأصيلاً﴾ [الفرقان: ٤]، وأظهر منه في تأييد القراءة الأخيرة قوله تعالى حكاية عن قوم هود في الشعراء ﴿قالوا سواء علينا أوعظت أم لم تكن من الواعظين﴾ إن هذا إلا خلق الأولين \* وما نحن بمعذبين﴾ [الشعراء: ١٣٦ - ١٣٨].

وحكمة القراءات الثلاث حكاية أقوال ثلاث فئات من المشركين، وهو من إيجاز القرآن العجيب في الكلم والرسم.

قيل إن اللام في قوله: ﴿وليقولوا درست﴾ للعاقبة والصيرورة أي ليكون عاقبة تصريح الآيات أن يقول الراسخون في الشرك مثل هذا القول مكابرة وعناداً، وجحوداً وإلحاداً، وقيل إن هذا تعليل صحيح يؤيده قوله تعالى: ﴿يضل به كثيراً ويهدي به



كثيراً» [البقرة: ٢٦] ونقول ليس معنى يضل به كثيراً أن الإضلال من المقاصد التي أنزل لأجلها، أو التي من شأن القرآن في نفسه أن يكون علة وسبباً لها، وإنما معناه أنه يترتب على وجوده إعراض فاسدي الفطرة عنه، وضلالهم بسبب الكفر به، فهو بمعنى العاقبة التي تترتب على إنزاله، كما يترتب على جميع المنافع التي خلقها الله للناس في الأنفس والآفاق، مضار كثيرة من سوء الاستعمال.

﴿وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ أي ولنبين هذا القرآن المشتمل على ما ذكر من تصريف الآيات، الذي يقول فيه بعض المكابرين إنه أثر درس واجتهاد، أو لنبين التصريف المفهوم من «نصرف» لقوم يعلمون بالفعل أو بالاستعداد، الذي لا يعارضه تقليد ولا عناد، ما تدل عليه الآيات من الحقائق، وما يترتب على الاهتداء بها من السعادة. فعلم من عطف هذا على ما قبله أن الذين يقولون للرسول إنك درست أو درست حتى جئت بهذه الآيات المنزلة، إذ كانت أثر الدرس أو المدارس، هم الجاهلون الذين لم يفهموا تلك الآيات، التي صرفها الله على أنواع وأشتات، أو لم يفقهوا سرها، وما يجب من إثارها على منافع الدنيا بأسرها، وأما الذين يعلمون مدلولاتها، وحسن عاقبة الاهتداء بها، فهم الذين يتبين لهم بتأملها حقيقة القرآن، أو ما في التصريف من أنواع البيان، المؤيد بالحجة والبرهان.

وللمفسرين في الآية أقوال أخرى منقوضة منها: قول بعضهم أن المراد بدارست قارات اليهود فحفظت عنهم بعض معاني هذه الآيات، وينهض هذا بما هو معلوم على سبيل القطع من نزول هذه السورة في أوائل البعثة بمكة ولم يكن النبي ﷺ لقي أحداً من اليهود إذ لم يكونوا من أهلها، ولو تلقى عنهم كتبهم بالمدارس لما سكتوا عن بيان ذلك لمشركي مكة حين أرسلوا إليهم يسألونهم عنه ولغيرهم من قومهم ومن المشركين، ولأن ما جاء به ﷺ مهيمن على كتبهم (٤ : ٥١) قد بين أن ما عندهم محرف وفيه زيادة عما جاء به أنبيائهم ونقص بما نسوا منه كما بينا ذلك في تفسير أول سورة آل عمران وتفسير النساء (٤ : ٤٤) والمائدة (٥ : ١٤) - فيراجع في الجزئين ٥ و ٦ من التفسير - كما أنه بين لهم كثيراً مما كانوا يخفون من الكتاب (س : ٥ : ١٦) وهو من جهة أخرى أتم وأكمل لأنه خاتم النبيين، الذي أكمل الله على لسانه الدين.

ومنها: قول آخرين إن «ليقولوا دارست» على النفي أي لثلا يقولوا ذلك، قاله ابن جرير ونقله الرازي عن القاضي من المعتزلة ورده أشد الرد وله الحق، ولكنه غير مصيب في جعل العبارة مما يحتج به على الجبر أو القدر.

ومنها: قول الرازي أن الكفار كانوا يقولون في نزول القرآن نجوماً: إن محمداً يضم هذه الآيات بعضها إلى بعض ويتفكر فيها ويصلحها آية فآية ثم يظهرها ولو كانت



وحياً لجاء بها دفعة واحدة كما جاء موسى بالتوراة دفعة واحدة ومن ثم كان تصريف الآيات حالاً فحالاً هو الذي أوقع الشبهة للقوم في أن القرآن نتيجة مدارس ومذاكرة مع آخرين. ونقول إن هذا الكلام رأي ملفق لا يصح به في جملته نقل فالعرب لم تكن تعتقد أن موسى جاء بالتوراة جملة واحدة من عند الله ولا أهل الكتاب وإنما تلك الوصايا العشر فقط، وسائر أحكام التوراة نزلت متفرقة بحسب الوقائع في أمكنة مختلفة كالقرآن وتلك الوصايا لا تبلغ عشر هذه السورة ﴿الأنعام﴾ التي نزلت جملة واحدة كما أثبتنا ذلك في أول تفسيرها بل لا تزيد على نصف العشر إلا قليلاً. ولعل كثرة ما فيها من الآيات البيّنات على أصول الدين هو الذي حمل بعض المفسرين على القول بأن معنى (وليقلوا درست) ولثلا يقولوا درست، فإن المجيء بهذه الآيات الكثيرة المنتظمة للحجج والبراهين المختلفة دفعة واحدة من شأنه أن يمنع المنصف من دعوى اقتباس القرآن بالمدارس مع آخرين، وأين هؤلاء المدرسون؟ ولم لم يظهر من أحد منهم ولا من الرسول نفسه في مدة أربعين سنة شيء من هذه المعارف العالية. والبلاغة المعجزة، كلا إنما قالوا ذلك جحوداً ومكابرة، وربما نطق به بعضهم بادي الرأي من غير تفكر في مخالفته لما هو معلوم بالضرورة عندهم من كونه أمياً وكونه احتج على جمهورهم في ذلك بمثل قوله تعالى: ﴿قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون﴾ [يونس: ١٦] وقوله: ﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذا لارتاب المبطلون﴾ [العنكبوت: ٤٨] وهذه تدل على أنهم لم يرتابوا وإنما هي المكابرة.

﴿الْبَعْثُ مَا أُوْحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ بعد أن بين تعالى لرسوله أن الناس فريقان فريق قد فسدت فطرتهم ولم يبق فيهم استعداد للاهتداء بتلك البصائر المنزلة، ولا للعلم بما فيها من تصريف الآيات البيّنة، فحظهم منها مكابرتها، وجحود تنزيلها، وفريق يعلمون، وبالبيان يهتدون - أمره أن يتبع ما أوحى إليه من ربه، بالبيان له والعمل به، مشيراً بإضافة اسم الرب إلى ضميره، إلى تعظيم شأنه وتكبيره، وإلى كون الوحي إليه ﷺ تربية له في نفسه، وناصباً إياه إماماً لجميع أبناء جنسه، يتربى به من وفق منهم لاتباعه، وذلك أن الاقتداء لا يتم إلا بمن يعمل بما يعلم، ويأتمر بما يأمر، وقرن هذا الأمر بكلمة توحيد الألوهية، لبيان وجوب ملازمته لتوحيد الربوبية، فكما أن الخالق المربي للأشباح بما أنزل من الرزق، وللأرواح بما أنزل من الوحي، واحد لا شريك له في الخلق ولا في الهداية، فالواجب أن يكون الإله المعبود واحداً لا شريك له في الجزاء على الأعمال بشفاعته ولا ولاية، فالأمر هنا بالاتباع ليس الغرض منه مجرد المداومة عليه، كما هو الشأن في أكثر من يأمر بالعمل من هو متلبس به، وإنما الغرض منه بيان كونه من متممات التبليغ، ثم عطف



على هذا الأمر المقرون بكلمة التوحيد، أمره ﷺ بالإعراض عن المشركين، بأن لا يُبالي بإصرارهم على الشرك، ولا بمثل قولهم له دارست أو درست، لأن الحق يعلو متى ظهر بالقول والعمل مع الإخلاص، لا يضره الباطل بخرافات الأعمال ولا بزخارف الأقوال، ثم هون عليه أمر الإعراض عنهم، بقوله:

﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا﴾ الخ أي ولو شاء الله تعالى أن لا يشركوا لما أشركوا، وذلك أنه لم يخلق البشر مؤمنين طائعين بالفطرة كالملائكة، وإنما خلقهم مستعدين للإيمان والكفر، والتوحيد والشرك، والطاعة والفسق، ومضت سنته في ذلك بأن يكونوا عاملين مختارين. فأما غرائزهم وفطرتهم فكلها خير، وأما تصرفهم فيها وكسبهم لعلومهم وأعمالهم فمنه الخير والشر، وقد فصلنا هذه المسألة من قبل.

﴿وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ وإنما أنت بشير ونذير، والله تعالى هو الحفيظ والوكيل عليهم، وهو مع ذلك لا يسلبهم استعدادهم، ولا يجبرهم بقدرته على الإيمان والطاعة له. إذ لو فعل ذلك لكان إخراجاً لهم من جنس البشر إلى جنس آخر. ولعل في الجملتين احتباكاً والتقدير: وما جعلناك عليهم حفيظاً تحفظ عليهم أعمالهم لتحاسبهم وتجازيهم عليها، ولا وكيلاً تتولى أمورهم وتتصرف فيها، وما أنت عليهم بوكيل ولا حفيظ بملك ولا سيادة. أي ليس لك ذكر من الوصفين بأمرنا وحكمنا، ولا لك ذلك بالفعل كما يكون نحوه لبعض الملوك بالقهر أو التراضي. قد تقدم تفسير الحفيظ والوكيل في الآيات الأخيرة في الآية ٦٦ من هذه السورة ﴿قل لست عليكم بوكيل﴾ فيراجع تفسيرها وفيه روي عن ابن عباس أن تلك الآية منسوخة بآية السيف وروي ذلك عنه في هذه الآية أو ما قبلها، والجمهور لا يعدون مثل هذا من المنسوخ كما تقدم، نعم أنه نزل قبل أن تتكون الأمة ويصير النبي ﷺ حاكماً ولكن نزل مثله بعد ذلك لأن الحاكم ليس حفيظاً ولا وكيلاً على الأمة بالمعنى المراد هنا، ففي سورة النساء المدنية ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظاً﴾ [النساء: ٧٩].

وفي هذه الآية وأمثالها من تقرير حرية الدين والاعتقاد، ما لا نظير له في قانون ولا كتاب.

﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٠٨﴾ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠٩﴾ وَنَقَلِبُ أَفْسَدَهُمْ وَابْنَعْرَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١١٠﴾﴾

أمر الله تعالى رسوله فيما قبل هذه الآيات بتبليغ وحيه بالقول والفعل،



وبالإعراض عن المشركين بمقابلة جحودهم وطعنهم في الوحي بالصبر والحلم، وعلل ذلك بأن من مقتضى سنته في خلق البشر متفاوتي الاستعداد، مختلفي الفهم والاجتهاد، أن لا يتفقوا على دين، ومن مقتضى هدايته في بعثة الرسل أن يكونوا مبلغين لا مسيطرين، وهادين لا جبارين، فعليهم أن لا يضيقوا ذرعاً بحرية الناس في اعتقادهم فإن خالقهم هو الذي منحهم هذه الحرية ولم يجبرهم على الإيمان إجباراً وهو قادر على ذلك، ثم عطف على هذا الإرشاد النهي عن سب آلهتهم، وطلب بعضهم للآيات وحقيقة حالهم فيها فقال:

﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ أي ولا تسبوا أيها المؤمنون معبوداتهم التي يدعونها من دون الله لجلب النفع لهم أو دفع الضر عنهم، بوساطتها وشفاعتها عند الله لهم، فيترتب على ذلك سبهم لله سبحانه وتعالى عدواً أي تجاوزاً منهم في السباب والمشاتمة التي يغيظون بها المؤمنين إلى ذلك بغير علم منهم أن ذلك يكون سباً لله سبحانه لأنهم وهم مؤمنون بالله لا يتعمدون سبه ابتداءً عن روية وعلم بل يسبونه بوصف لا يؤمنون به كسبهم لمن أمر النبي ﷺ بتحقيق آلهتهم أو لمن يقول إنها لا تشفع ولا تنفع أو يقولون قولاً يستلزم سبه بحيث يفهم ذلك منهم وإن لم يعلم ذلك قائله - وهذا مما يجب اجتناب سببه حتى على القول بأن لازم المذهب ليس بذهب - أو يقابلون الساب لمعبودهم بمثل سبه يريدون محض المجازاة فيتجاوزونها كما يقع كثيراً من المختلفين في الدين والمذهب: يسب نصراني نبي المسلم فيسب المسلم نبيه ويريد عيسى (عليهما الصلاة والسلام) ويسب شيوعي يلاحى سنياً ويماريه أبا بكر فيسب علياً (رضي الله عنهما) والأول يعلم أن سب عيسى كفر كسب محمد ﷺ، والثاني يعلم أن سب علي فسق كسب أبي بكر (رض). ومثل هذا يقع كثيراً، بل كثيراً ما يتساب أخوان من أهل دين واحد يسب أحدهما أب الآخر أو معبوده فيقابله بمثل سبه، يغيظه بسب أبيه مضافاً إليه ويعدده إهانة له فيسبه مضافاً إلى أخيه إهانة لأخيه. وهذا كله من حب الذات والجهل الحامل على المعاقبة على الجريمة بارتكابها عينها، يهين والده المعظم عنده ومعبوده الذي هو أعظم منه احتماء لنفسه وعصبية لها. وقد جاء في الصحيحين عن عبد الله بن عمرو مرفوعاً «من الكبائر شتم الرجل والديه» قالوا يا رسول الله وهل يشتم الرجل والديه؟ قال: «يسب أبا الرجل فيسب أباه ويسب أمه فيسب أمه»<sup>(١)</sup>.

فالمراد بالعلم المنفي على هذا العلم الحضوري الباعث على العمل وهو إرادة السب التي يقصد بها إهانة المسبوب فإن هذا الساب هنا لا يتوجه قصده إلا إلى إهانة

(١) أخرجه مسلم في الإيمان حديث ١٤٥، والترمذي في البر باب ٤، وأحمد في المسند ١٦٤/٢.



مخاطبة الذي سبه . ويجوز أن يُراد بالعلم المنفي اعتقاد الساب أن خصمه لا يعبد الله تعالى بل يعبد إلهاً آخر لأنه يصف معبوده بما لا يصح أن يوصف به الله تعالى عنده، وقد ثبت عن بعض المختلفين في الأديان وفي مذاهب الدين الواحد وصف ربهم وإلههم بصفاتٍ، ورب خصومهم وإلههم بصفات تناقضها أو تضادها، كما يقول مشبو الصفات ونفاتها بعضهم في بعض، ويمكن التمثيل لهذا باختلاف الأشعرية والمعتزلة في مسألة إرادة الله تعالى للشر والكفر وعدمها، فقد يبالغ كل منهما فيه فيزعم أن إلهه غير إله مخالفه، وقد نقل عن اثنين من أكابر علمائهما أنهما التقيا فقال المعتزلي: سبحان من تنزه عن الفحشاء، فقال الأشعري سبحان من لا يقع في ملكه إلا ما شاء، أي ومنه الفحشاء. فهل يبعد أن يعبر بعض المجازفين عن هذين المعنيين بصيغة السب لتأييد المذهب؟

دع ما يقوله من هم أشد منهم غلواً في تضليل المخالف وتكفيره، والجميع يقولون إنهم يعبدون الله خالق السموات والأرض وما بينهما وما فيهما، وهم صادقون في ذلك وإن اتخذ بعضهم له شريكاً أو وصفه بما لا يليق به أو نفى عنه ما وصف به نفسه، ولكن تعصب المرء لنفسه ولمن تجمعه به جامعة ما قد تحمله على توسيع شقة الخلاف بمثل ذلك ولا سيما في أثناء الجدل . وفي هذا المقام تزداد فهماً لقوله عز وجل: ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم، وقولوا آمناً بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون﴾ [العنكبوت: ٤٦] هذا ما نراه في معنى النهي وتعليقه وقد ورد في المأثور ما يؤيد بعضه ننقله عن الدر المنثور وهو:

«أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه عن ابن عباس في قوله: ﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله﴾ الآية قال قالوا: يا محمد لتنتهين عن سبك آلهتنا أو لنهجون ربك. فنهاهم الله أن يسبوا أو ثانهم فیسبوا الله عادراً بغير علم.

وأخرج ابن أبي حاتم عن السدي قال لما حضر أبا طالب الممات، تالت قريش انطلقوا فلندخل على هذا الرجل فلنأمره أن ينهى عنا ابن أخيه فإننا نستحي أن نقتله بعد موته فتقول العرب كان يمنعه<sup>(١)</sup> فلما مات قتلوه، فانطلق أبو سفيان وأبو جهل والنضر بن الحارث وأمّية وأبي ابنا خلف وعقبة بن أبي معيط وعمرو بن العاصي والأسود بن البختري وبعثوا رجلاً منهم يُقال له المطلب فقالوا استأذن لنا على أبي طالب فأتى أبا طالب فقال هؤلاء مشيخة قومك يريدون الدخول عليك، فأذن لهم عليه

(١) يمنعه: أي كان أبو طالب يحميه منهم.



فدخلوا فقالوا يا أبا طالب أنت كبيرنا وسيدنا وأن محمداً قد آذانا وآذى آلهتنا فنحب أن تدعوه فتنهاه عن ذكر آلهتنا ولندعه وإلهه، فدعاه فجاء النبي ﷺ فقال له: هؤلاء قومك وبنو عمك، قال رسول الله ﷺ ما يريدون؟ قالوا نريد أن تدعنا وآلهتنا ولندعك وإلهك، قال النبي ﷺ «أرايتم لو أعطيتكم هذا هل أنتم معطي كلمة إن تكلمتم بها ملكتم بها العرب ودانت لكم بها العجم وأدت لكم الخراج» قال أبو جهل وأبيك لنعطينكها وعشرة أمثالها فما هي؟ قال: «قولوا لا إله إلا الله» فأبوا واشمأزوا، قال أبو طالب قل غيرها فإن قومك قد فزعوا منها، قال: «يا عم ما أنا بالذي أقول غيرها حتى يأتوا بالشمس فيضعوها في يدي، ولو أتوني بالشمس فوضعوها في يدي ما قلت غيرها» إرادة أن يؤيسهم، فغضبوا وقالوا لتكفرن عن شتم آلهتنا أو لنشتمك ونشتم من يأمرك، فأنزل الله ﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم﴾.

وأخرج عبد الرازق وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن قتادة قال كان المسلمون يسبون أصنام الكفار فيسب الكفار الله فأنزل الله ﴿ولا تسبوا الذين تدعون من دون الله﴾ اهـ أي أنزل ذلك في ضمن السورة كما تقدم نظيره اهـ.

وقد غفل بعض المفسرين عن مثل ما ذكرنا من شؤون الناس التي تحملهم على سب أعظم شيء عندهم في حال الغضب، والملاحظات في المرء والجدل، وعن التفسير المأثور عن السلف، حتى قال بعضهم إن المراد بسبهم الله تعالى هنا سب رسوله ﷺ من باب التجوز على حد قوله تعالى: ﴿إن الذين يبائعونك إنما يبائعون الله﴾ [الفتح: ١٠] وهو تكلف بعيد، وقال 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 اهـ وما قاله مما يقع مثله وليس كل المراد.

واستشكل بعضهم النهي بما ورد في الكتاب العزيز ومن وصف آلهتهم بأنها لا تضر ولا تنفع، ولا تقرب ولا تشفع، وأنها هي وإياهم حطب جهنم، وتسميتها بالطاغوت وهو مبالغة من الطغيان، وجعل عبادتها طاعة للشيطان. وقد يجاب عنه بأن هذا لا يسمى سباً، وإن زعموه جدلاً، لأن السب الشتم وهو ما يقصد به الإهانة والتعيير، والغرض من ذكر معبوداتهم بذلك بيان الحقائق، والتنفير عن الخرافات والمفاسد، وأجيب على تقدير التسليم بأن سب ما يستحق السب جائز في نفسه، وإنما يحظر إذا أدى إلى مفسدة أكبر منه، والحال هنا كذلك. وقد صح النهي عن الصلاة في المقبرة والحمام، ومثلها التلاوة في المواضع المكروهة.

واستنبط العلماء من هذه الآية أن الطاعة إذا أدت إلى معصية راجحة وجب



تركها فإن ما يؤدي إلى الشر شر، وفرقوا بين هذا وبين الطاعة في كل مكان فيه معصية لا يمكن دفعها. وهذه المسألة تحتاج إلى بسط وإيضاح فإن من الطاعة ما يجب وما لا يجب، ومن المعاصي والشور التي تترتب على بعض الطاعات أحياناً ما هو مفسدة راجحة وما ليس كذلك، ومن كل منهما ما يمكن التفصي من ترتبه على الطاعة وما لا يمكن التفصي منه، ولكل من ذلك أحكام، وتعرض له درجات الإنكار الثلاث، «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»<sup>(١)</sup> رواه أحمد ومسلم وأصحاب السنن الأربعة.

ومن فروع هذه المسألة ما ذكرناه في العدد الأول من منار السنة الأولى في بحث اصطلاح كتاب العصر، وهو أن معنى لفظ الكفر في اللغة الستر والتغطية ومنه قيل الليل كافر والبحر كافر، وأطلق لفظ الكفار في سورة الفتح على الزراع وغلب لفظ الكفر في القرآن وعرف الفقهاء والمتكلمين بمعنى المقابل للإيمان الصحيح شرعاً. ثم غلب في عرف كتاب هذا العصر على الملاحدة المعطلين المنكرين لوجود الله عز وجل، فصار إطلاقه على كل متدين سباً وإهانة، فيترتب على هذا أن إطلاقه على من يحرم إيذاؤه من أهل الأديان محرم شرعاً إذا تآذى به ولا سيما في الخطاب. وذكرنا شاهداً لهذا من فتاوى الحنفية وهو ما في معين الأحكام قال: إذا شتم الذمي يعزر لأنه ارتكب معصية. وفيه نقلاً عن الغنية: ولو قال للذمي يا كافر يآثم إن شق عليه اهـ.

ومنها: ما ذكرته في سياق الكلام في المختلفين في لعن معاوية بن أبي سفيان من (المنار ص ٦٣٠ م ٧) بعد بيان ما يترتب على لعنه من التعادي بين الشيعة والسنين وهو: لهذا لا أبالي أن أقول لو اطلع مطلع على الغيب وعلم أنه مات على غير الإسلام لما جاز له أن يلقيه. وغرضي من هذا أن اللعن يترتب عليه من مفاسد الشقاق بين المسلمين ما يجعله محرماً وأكثر المسلمين يحرمون لعنه، وقد لعن الله الشيطان ويلعنه اللاعنون في كل مكان ومن لا يلعنه طول عمره لا يسأله الله عن ذلك لأنه لم يوجبه عليه كما قال بعض الأئمة، وليس هو من الطاعات التي أمرنا الله تعالى بها وإن كان جائزاً في نفسه.

ومنها: ما نقل عن أبي منصور قال: كيف نهانا الله تعالى عن سب من يستحق السب لثلاث سبب من لا يستحقه - وقد أمرنا بقتالهم وإذا قاتلناهم قتلونا وقتل المؤمن بغير حق منكر؟ وكذا أمر النبي ﷺ بالتبليغ والتلاوة عليهم وإن كانوا يكذبونه. وأجاب

(١) أخرجه مسلم في الإيمان حديث ٧٨، وأبو داود وفي الصلاة باب ٢٤٢، والملاحم باب ١٧، والترمذي في الفتن باب ١١، والنسائي في الإيمان باب ١٧، وابن ماجه في الإقامة باب ١٥٥، وأحمد في المسند ١٠/٣، ٢٠، ٤٩، ٥٢.



عنه بأن سب الآلهة مباح غير مفروض وقتالهم فرض وكذا التبليغ، وما كان مباحاً ينهى عما يتولد منه ويحدث، وما كان فرضاً لا ينهى عما يتولد عنه.

واختلف الفقهاء في إجابة الدعوة إلى وليمة النكاح المقارنة لبعض المعاصي كما يقع كثيراً هل يجيب الدعوة ويغير ما يراه من المنكر بيده أو بلسانه إن قدر، وإلا أنكره بقلبه وصبر؟ أم يجيب في حال القدرة على التغيير دون حال العجز؟ أم يفرق فيه بين من يقتدي به وغيره فيحرم حضور المنكر ولو مع النهي عنه على الأول دون الثاني؟ أقوال لا مجال هنا لتحقيق الحق فيها، ولا للإطالة في فروع المسألة.

﴿ كَذَلِكَ زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ﴾ أي مثل ذلك التزيين الذي يحمل المشركين على ما ذكر حمية لمن يدعون من دون الله زينا لكل أمة عملهم من إيمان وكفر، وخير وشر، أي مضت سنتنا في أخلاق البشر وشؤونهم أن يستحسنوا ما يجرون عليه ويتعودونه مما كان عليه آباؤهم، أو مما استحدثوه بأنفسهم، إذا صار يسند وينسب إليهم، سواء كانوا على تقليد وجهل، أم على بينة وعلم، فسبب التزيين في الأول أنسهم به وكونه من شؤون أمتهم، التي يعد مدحها مدحاً لها ولهم، وذمها عاراً عليها وعليهم، وزد على ذلك في الثاني ما يعطيه العلم من كون ذلك حقاً وخيراً في نفسه يترتب عليه فضلهم على غيرهم فيه وفي الجزاء عليه وشبهات الأول ليس لها مثل هذا التأثير.

فظهر بهذا أن التزيين أثر الأعمال اختيارية لا جبر فيها ولا إكراه، وليس المراد به أن الله خلق في قلوب بعض الأمم تزييناً للكفر والشر وفي قلوب بعضها تزييناً للإيمان والخير خلقاً ابتدائياً، من غير أن يكون لهم عمل اختياري نشأ عنه ذلك. إذ لو كان الأمر كما ذكر لكان الإيمان والكفر والخير والشر من الغرائز الخلقية التي تعد الدعوة إليها والترغيب فيها، وما يقابلهما من النهي والترهيب عنها، من العبث الذي يتنزه الله تعالى عن إرسال الرسل وإنزال الكتب لأجله، ولكان عمل الرسل والحكماء والمؤدبين الذين يهددون الناس ويزكونهم بالتأديب - كله من الجنون، ومن لوازم ذلك أن يكون التفاوت بين الأخيار والأشرار من الناس كالتفاوت بين الملائكة والشياطين وهو خلاف المقطوع به عقلاً ونقلاً عن استوائهم في قابلية كل منهم للإيمان الكفر والخير والشر، وقد غفلت المعتزلة عن هذا التحقيق فأول بعضهم الآية بأنها خاصة بالمؤمنين الذين زين الله في قلوبهم الإيمان، وبعضهم بغير ذلك، واحتج بها بعض الجبرية في الظاهر والباطن معاً وبعض الأشعرية الذين يعتقدون الجبر وقيمون الحجج لإثباته ويتبرؤون من لفظه والانتساب إلى أهله - احتج كل منهما بأنها نص في مذهبه.

وقد تفلسف الرازي في الاستدلال على أن تزيين الكفر بخلق الله تعالى من غير



اختيار للعبد فزعم أن الإنسان لا يختار الكفر والجهل ابتداء مع العلم لكونه كفوراً وجاهلاً وإنما يختاره لاعتقاده كونه إيماناً وعلماً وصدقاً وحقاً، فلولا سابقة الجهل الأول لما اختار هذا الجهل الثاني، وذلك الجهل السابق إن كان اختيارياً يُقال فيه مثل ما قيل فيما قبله محال فيلزم التسليل المحال وقال: «لما كان ذلك باطلاً وجب انتهاء تلك الجهالات إلى جهل أول يخلقه الله تعالى فيه ابتداء وهو بسبب ذلك الجهل ظن في الكفر كونه إيماناً وحقاً وعلماً وصدقاً، فثبت أنه يستحيل من الكافر اختيار الجهل في قلبه» اهـ.

ويبطل هذا الدليل الذي سماه قطعياً أن الجهل أمر سلبي، لا يوصف بأنه خلق ابتدائي، وأنه ليس كل كفر مزيناً لصاحبه باعتقاده أنه حق وعلم وصدق كما زعم، بل شر الكفر وأشدّه كفر الجحود والعناد والمكابرة، وإنما يزينه الشيطان لصاحبه بعدّه من عزة النفس وشرفها، بالامتناع من اعترافها بما تراه عاراً عليها وعلى الآباء والأجداد، باتّباع من هو دونها في الشرف والجاه، كما عرف من شأن الجاحدين، من رؤساء الأمم المترفين، مع الأنبياء المرسلين، وورثتهم من العلماء المصلحين.

فعلم من هذا التحقيق أن تزيين الأعمال للأُمم عبارة عن سنة الله تعالى في أعمالها وعاداتها وأخلاقها المكسوبة والموروثة وقد بيّنا في تفسير ﴿زين للناس حب الشهوات﴾ [آل عمران: ١٣] إن ما كان كذلك لا يسند إلا إلى الله تعالى واضع السنن وكتاب المقادير. وأما تزيين القبيح من عمل واعتقاد فيسند تارة إلى الشيطان وشواهد في هذه السورة (٤٠/٦ و ١٣٧) وفي الأنفال (٤٩/٨) والنحل (٦٣/١٦) والنمل (٢٤/٢٧) والعنكبوت (٣٨/٢٩) وحَم السجدة (٢٥/٤١) وتارة إلى المفعول وشواهد في هذه السورة (٢٢/٦) وفي التوبة ويونس وفاطر والمؤمن والقتال والفتح، وورد إسناده إلى الله تعالى في أول سورة النمل فقط. ويقابله إسناد تزيين الإيمان إليه تبارك اسمه في سورة الحجرات فقط. ويجمعهما معاً إسناد جميع الأعمال إليه تعالى في الآية التي نحن بصدد تفسيرها، ونحوه إسناد حب الشهوات إلى المفعول في سورة آل عمران ويراجع تفسيرنا لها ولقوله تعالى في أواخر سورة البقرة ﴿لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾ [البقرة: ٢٨٦] وفي تفسير الأخيرة كلام حسن للأستاذ الإمام في الخير والشر.

﴿ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ أي ثم يرجع جميع أفراد أولئك الأُمم إلى ربهم الذي هو سيدهم ومالك أمرهم بعد أن يموتوا ويبعثوا، لا إلى غيره، إذ لا رب غيره، فينبئهم عقب رجوعهم إليه للحساب والجزاء بما كانوا يعملون مما كان مزيناً لهم وغير مزين، ويجزيهم به إن خيراً فخير، وإن شراً فشر.



﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لِّيُؤْمِنُوا بِهَا﴾ أي وأقسم أولئك المشركون المعاندون بالله أشد إيمانهم تأكيداً ومنتهى جهدهم ووسعهم مبالغة فيها، لئن جاءتهم آية من الآيات الكونية التي اقترحوها أو مطلقاً ليؤمنن بها أنها من عند الله للدلالة على صدق رسوله ﷺ فيكون إيمانهم إيماناً به، أو ليؤمنن بما دعاهم إليه بسببها ﴿قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ أي قل أيها الرسول إنما الآيات عند الله تعالى فهو وحده القادر عليها والمتصرف فيها، يعطيها من يشاء ويمنعها من يشاء بحكمته ﴿وما كان لرسول أن يأتي بآية إلا بإذن الله﴾ [الرعد: ٣٨] ومشيئته، وكمال الأدب معه تعالى أن يفوض إليه الأمر في ذلك. وتقدم تحقيق المسألة في أوائل تفسير السورة.

روى أبو الشيخ عن ابن جريج أن هذا نزل في المستهزئين الذين سألوا رسول الله ﷺ الآية، وأخرج ابن جرير مثله عن محمد بن كعب القرظي مفصلاً فذكر أنهم ذكروا له إخباره بعصا موسى وإحياء عيسى الموتى وناقاة ثمود وطلبوا منه أن يجعل لهم الصفا ذهباً وأقسموا بالله لئن فعل ليتبعنه أجمعين، فقام ﷺ يدعو فجاءه جبريل فخيره بين أن يصبح الصفا ذهباً على أن يعذبهم الله إذا لم يؤمنوا - أي عذاب الاستئصال حسب سنته تعالى كما تقدم في هذه السورة - وبين أن يتركهم حتى يتوب تائبهم، فاختار الثاني فأنزل الله فيهم: «وأقسموا بالله» حتى «ولكن أكثرهم يجهلون» أي فأنزل الله هذه الآيات في ضمن السورة التي نزلت دفعة واحدة، وتقدم تحقيق مثله مراراً.

﴿وَمَا يَشْعُرُكُمْ أَنَهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ أي أنكم ليس لكم شيء من أسباب الشعور بهذا الأمر الغيبي الذي لا يعلمه إلا علام الغيوب سبحانه وتعالى وهو أنهم لا يؤمنون إن جاءت الآية. والخطاب للمؤمنين الذين تمنوا مجيء الآية ليؤمنوا والنبي ﷺ معهم وقيل لهم وحدهم، ويؤيد الأول رواية دعائه بذلك ورواية طلبه القسم منهم ليؤمنن بها. وقد غفل من غفل من المفسرين عن كون الاستفهام إنكارياً نافياً لشعورهم بهذا الأمر الثابت عنده تعالى في علم الغيب فذهب إلى أن المعنى وما يشعركم أنهم يؤمنون إذا جاءت؟ فجعلوا النفي لغواً، وذهب بعضهم إلى أن «أنها» بمعنى لعلها، ونقلوا هذا عن الخليل وجاءوا عليه بشواهدهم في غنى عنه وعنهما. وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وأبو بكر بخلاف عنه عن عاصم ويعقوب «إنها» بكسر الهمزة كأنه قال: وما يشعركم ما يكون منهم إذا جاءت؟ وكأنهم قالوا ماذا يكون منهم؟ فأخبرهم بذلك قائلاً: إنها إذا جاءت لا يؤمنون. وقرأ ابن عامر وحمزة «لا تؤمنون» بالخطاب للمشركين، وهو كسابقه التفات وتلوين.

﴿وَنَقَلِبُ أَيْدِيهِمْ وَأَبْصَارُهُمْ كَمَا لَوْ يُؤْمِنُونَ بِهِمْ أَوْلَ مَرْقُوبٍ﴾ هذا عطف على قوله: «لا يؤمنون» وبيان لسنة الله تعالى في عدم إيمانهم برؤية الآية. أي وما يشعركم أيضاً أننا



نقلب أفئدتهم عند مجيء الآية بالخواطر والتأويلات، والتفكر في استنباط الاحتمالات، وأبصارهم في توهم التخيلات، كشأنهم في عدم إيمانهم بما جاءهم أول مرة من الآيات، وقيل الضمير في قوله: «به» للقرآن، وقيل للنبي عليه الصلاة والسلام، وتقلب الأبصار من قبيل قوله تعالى: ﴿ولو فتحنا عليهم باباً من السماء فظلوا فيه يعرجون \* لقالوا إنما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون﴾ [الحجر: ١٤، ١٥] فإن من لم يقنعه ما اشتمل عليه القرآن من الآيات العقلية العلمية، لا يقنعه ما يراه بعينه من الآيات الحسية، بل يدعي أن عينه خُدعتا أو أصيبتا بأفة فهي لا ترى إلا صوراً خيالية. أو أنه من أعمال السحر الصناعية، وهل هذا إلا خلق الأولين، في مكابرة آيات من بعث فيهم من المرسلين؟

﴿وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ العمه التردد في الأمر من الحيرة فيه، أي وندعهم في تجاوزهم الحدود في الكفر والعصيان، المشابه لطغيان الماء في الطوفان، الذي رسخوا فيه فترتب عليه ما ذكر من سنتنا في تقلب القلوب والأبصار، بترددون متحيرين فيما سمعوا ورأوا من الآيات، هل هو الحق المبين، أم السحر الذي يخدع الناظرين؟ وهل الأرجح اتباع الحق بعدما تبين، أم المكابرة له والجدال فيه كبراً و أنفة من الخضوع لمن يروونه دونهم. وهذا صريح في أن رسوخهم في الطغيان، الذي هو منتهى الإسراف في الكفر والعصيان. هو سبب تقلب القلوب والأبصار، وإنما إسناده إلى الخالق لها لبيان سنته الحكيمة فيها. كغيره من ربط المسببات بأسبابها، وإنما يخطيء كثير من الناس هذا الأمر الواقع لعدم التأمل فيه، وتوهم أن جميع ما يسند إليه تعالى فهو من الخلق المستقل دون نظام للمقادير، وهي نزعة قدرية داخلية في قولهم: «الأمر أنف»، أي لا نظام فيه ولا قدر، يتبعهم خصومهم فيها وهم لا يشعرون، ويوقعهم التعصب للمذاهب في أظهر التناقض وهم غافلون، فنسأله تعالى أن يثبت أفئدتنا وأبصارنا على الحق، ويحفظنا من الطغيان والعمه في كل أمر، ويجعلنا ممن أبصر بما جاءه من البصائر، ويصلح لنا السرائر والظواهر. اللَّهُمَّ آمين.

تم الجزء السابع

وذلك في شهر شعبان سنة ١٣٣٧ ونسأل الله الإعانة على الإكمال



## الفهرس

### سورة المائدة

٤	الآيات: ٨٢ - ٨٥
١٥	الآيات: ٨٦ - ٨٨
٢٧	الآية: ٨٩
٣٣	مباحث في الإيمان
٣٣	١ - لا يجوز في الإسلام الحلف بغير الله تعالى وأسمائه وصفاته
٣٥	٢ - جواز الحنث للمصلحة الراجحة والتكفير قبله
٣٧	٣ - أقسام الإيمان بحسب صيغتها وأحكامها
٣٨	٤ - مدارك الفقهاء في مقدار الكفارة من الطعام
٤٠	٥ - أمر الإيمان يبنى على العرف والنية
٤١	الآيات: ٩٠ - ٩٣
٦٦	شبهة أخرى على تحريم قليل المسكر وعلة تحريمه
٦٨	بعض العبر في الخمر
٦٨	استدراكان
٧١	تشديد السنة في شرب الخمر
٧٣	حكمة تشديد الإسلام في الخمر دون الأديان السابقة ورد شبهة على تحريمها
٧٥	التداوي بالخمر
٧٧	أسباب ترجيح شرب الخمر الضار على حفظ الصحة والعقل والدين
٨٠	توضيح واستدراك وتصحيح في بحث عدم شرب نبينا ﷺ للخمر
٨٣	عقوبة شاربي الخمر
٨٣	فائدة في المشروع من المسابقة والرماية
٨٤	الآيات: ٩٤ - ٩٦
٩٨	الآية: ٩٧
١٠١	الآيات: ٩٨ - ١٠٠



١٠٥	.....	الآيتان: ١٠١، ١٠٢
١١٦	.....	علاوة في بيان كون كثرة الزيادة على نصوص الشارع والتنطع في الدين
١٣٢	.....	ملخص ما حققه ابن القيم في الرأي والقياس
١٣٨	.....	الحكم بين مثبتي القياس ومنكره
١٥٩	.....	بحث في التزام النصوص في العبادات، واعتبار المصالح في المعاملات
١٦٧	.....	الآيتان: ١٠٣، ١٠٤
١٧٠	.....	فصل في بيان بطلان التقليد وشبهات أهله
١٧٤	.....	الآية: ١٠٥
١٧٨	.....	الآيات: ١٠٦ - ١٠٨
١٨٥	.....	إيضاح لتفسير الآيات وبلاغتها والاستنباط منها
١٨٩	.....	فصل في حكم شهادة غير المسلمين على المسلمين
١٩٧	.....	إعراب الآية الثانية الذي اضطرب فيه النحاة
١٩٩	.....	الآيات: ١٠٩ - ١١٥
٢١٥	.....	الآيات: ١١٦ - ١٢٠
٢٢٧	.....	خلاصة صورة المائدة
٢٢٧	.....	القسم الأول: ما هو من قبيل الأصول والقواعد الاعتقادية أو العملية
٢٣١	.....	القسم الثاني: ما ورد من الأخبار والحجاج والأحكام

### سورة الأنعام

٢٤٠	.....	الآيات: ١ - ٣
٢٤٨	.....	الآيات: ٤ - ٦
٢٥٥	.....	الآيات: ٧ - ٩
٢٦٤	.....	الآيتان: ١٠، ١١
٢٦٦	.....	الآيات: ١٢ - ١٩
٢٨٢	.....	الآيات: ٢٠ - ٢٤
٢٨٥	.....	الآيتان: ٢٥، ٢٦
٢٨٨	.....	الآيتان: ٢٧، ٢٨
٢٩٣	.....	الآيات: ٢٩ - ٣٢
٣٠٥	.....	الآيات: ٣٣ - ٣٥
٣١٥	.....	الآيتان: ٣٦، ٣٧
٣٢٠	.....	الآيتان: ٣٨، ٣٩



- مسائل مستنبطة من الآية منقولة عن روح المعاني وتقدم ذكر بعضها ..... ٣٢٨
- الآيات : ٤٥ - ٤٠ ..... ٣٣٥
- الآيات : ٤٩ - ٤٦ ..... ٣٤٤
- الآيات : ٥٣ - ٥٠ ..... ٣٤٦
- الآيتان : ٥٥ ، ٥٤ ..... ٣٦٧
- الآيات : ٥٨ - ٥٦ ..... ٣٧٢
- الآيات : ٦٢ - ٥٩ ..... ٣٧٥
- فهم علماء الكلام والحكماء للآية ..... ٣٧٧
- التفسير المرفوع لمفاتيح الغيب ..... ٣٨١
- وجه تفسير مفاتيح الغيب بهذه الخمس : ..... ٣٨٥
- كتابة الله مقادير الخلق في كتاب مبین وهو الإمام المبین وأم الكتاب  
والذكر والزبر واللوح المحفوظ ..... ٣٨٦
- حكمة كتابة مقادير الخلق ..... ٣٩٣
- الآيتان : ٦٤ ، ٦٣ ..... ٤٠١
- الآيات : ٦٧ - ٦٥ ..... ٤٠٣
- تنبيه غافل ، وتعليم جاهل ..... ٤٠٩
- الآيات : ٧٠ - ٦٨ ..... ٤١٤
- الآيات : ٧٣ - ٧١ ..... ٤٣٠
- الآيات : ٧٩ - ٧٤ ..... ٤٤٠
- مقدمة في أصل إبراهيم عليه الصلاة والسلام ومسألة كفر أبيه ..... ٤٤٠
- حكمة النصوص في كفر بعض أرحام الأنبياء الأقربين ..... ٤٤٩
- المسألة الأولى : حظر إيذاء الرسول أو آله بذكر أبويه أو عمه بسوء ..... ٤٥٤
- المسألة الثانية : ما مذهب أهل السنة ..... ٤٥٦
- مسائل متممة لتفسير الآيات ..... ٤٦٧
- المسألة الأولى في عقائد قوم إبراهيم ﷺ ..... ٤٦٧
- المسألة الثانية : معنى الرب والإله وشبهة الشرك وكونه قسمان ..... ٤٧٠
- المسألة الثالثة : آراء المتكلمين والفلاسفة في حجة إبراهيم ..... ٤٧١
- المسألة الرابعة : إشارات الصوفية في الآيات ..... ٤٧٢
- الآيات : ٨٣ - ٨٠ ..... ٤٧٥
- الآيات : ٩٠ - ٨٤ ..... ٤٨٣
- رؤيا مبشرة لا مغررة ..... ٤٩١



٤٩٧ ...	تحقيق مسألة الإيمان بالرسل إجمالاً وتفصيلاً وعدد الرسل المذكورين في القرآن
٥٠٥ .....	الآيات: ٩١ ، ٩٢
٥١٥ .....	الآيات: ٩٣ ، ٩٤
٥٢١ .....	الآيات: ٩٥ - ٩٩
٥٣٣ .....	الآيات: ١٠٠ - ١٠٣
٥٤٣ .....	الآيات: ١٠٤ - ١٠٧
٥٤٨ .....	الآيات: ١٠٨ - ١١٠

