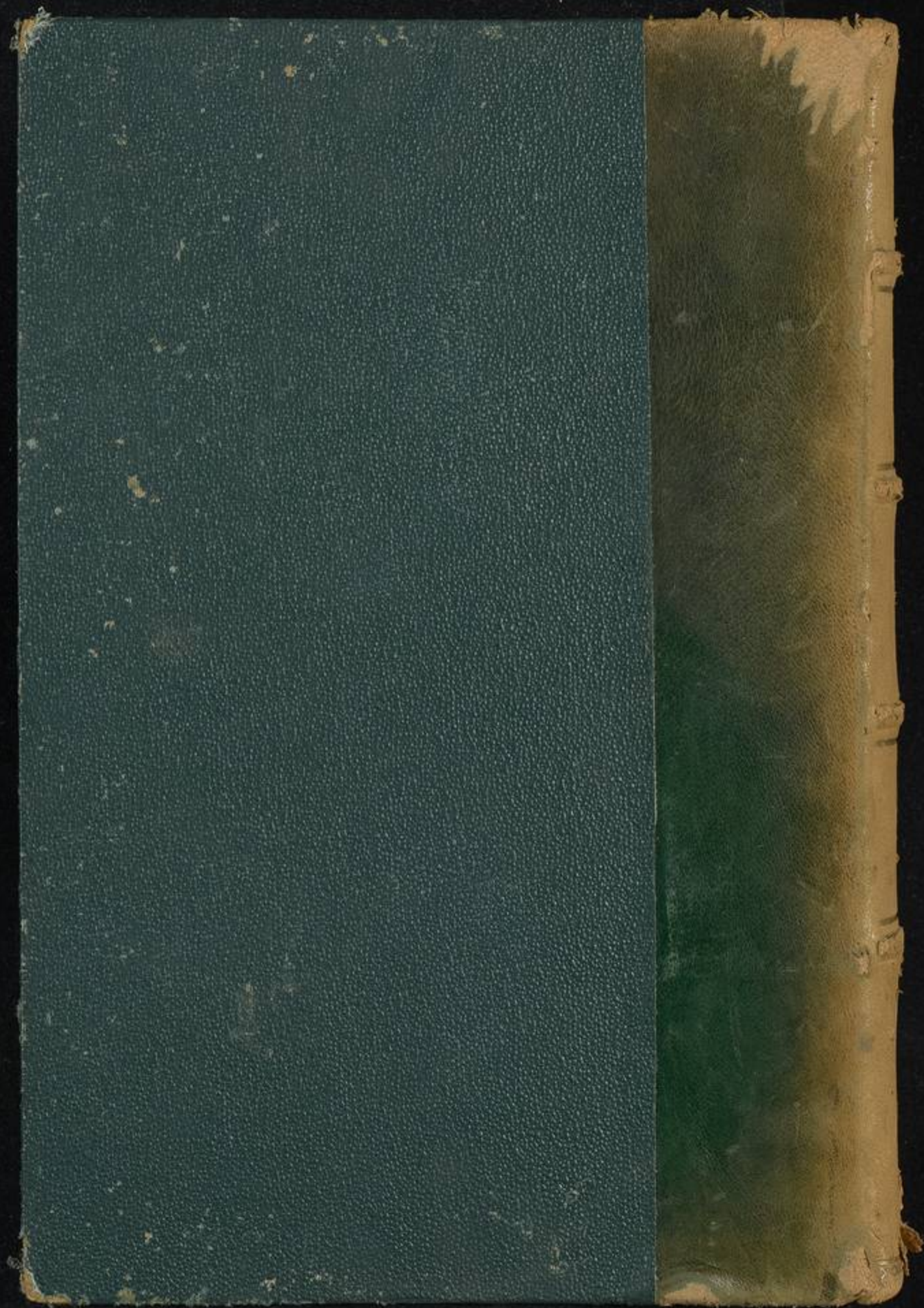






CORNELL UNIVERSITY LIBRARY



3 1924 068 105 810

OLIN

BP

130

14

M939

juz '7



فهرس

الجزء الثاني

من

تفسير القرآن الحكيم

الشهير بتفسير المنار

يراعى في هذا الفهرس :-

- ١ - انه قد روعي الترتيب الهجائي في الكلمة الثانية والثالثة وقدم المعرف وأهمل اعتبار واو العطف وحرف الجر
- ٢ - ان الأعداد التي عن يسار الأرقام تشير الى إتمام أو إعادة المعنى في الصفحة الثانية أو ما بعدها
- ٣ - ان الترتيب على حسب النطق لا المادة

(تنبيه) أرقام عدد الآيات في الشواهد تختلف باختلاف عدد المصاحف
فمن لم يجد الآية موافقة لمصحفه وجدها بالقرب من عدده

الطبعة الثانية

وقد صحح فيه بعض أغلاط الاصل وأهمها سقوط سطور من آخر ص ٢٣٠
فتراجع على هذه الطبعة

طبعة المنار بمصر

فهرس عام للجزء السابع من تفسير المنار

صفحة	صفحة
والاموات والنبات والقرآن والجنان	آباء الرسول . دعوى إيمانهم ٥٣٧
٦٤٤—٦٣٠ والوجدان	الآباء . تقليد المانع من الاتباع ٢٠٥
آيات الاشهاد والاستشهاد ٢٢٩ والشهادة	» الحلف ٣٣ ٤٢٦٤٠
في الوصية ٢١٥	الآثار . الاحتجاج بها على ترك العمل ٤٩٨
٧٢٦٦٣٦٣٩ » تحريم الخمر	الآخرة . حال الناس وظهور حقائقهم فيها
» القرآن . اشتغالها على الآيات الكونية	٣٥٣—٣٦٨ قياس الدنيا عليها ٤٤٤
٦٣٠ الاعراض عنها ٣٠٠ تحريفها	كونها خيراً للمتقين ٣٦٤ النجاة فيها
٥٠٦ تصريحها ٦٥٨ تفصيلها ٤٥١	بزيكفة النفس ٤٣١ نعيمها جسماني
٦٣٨٦ المتشابهة منها لفظاً أو معنى ٤٠٤	وروحاني ٢٧٤
آية عليكم أنفسكم ٢١٠	آدم . خلقه من طين ٢٩٦ عصيانه ٥١٣
» قل هو قادر على أن يبعث الخ ٤٩٠	النصوص في عدم رسالته وتحقيق
» مفاتيح الغيب وحكمة ما ورد في كونها	ذلك ٦٠٢
الحسن التي في آخرة سورة لقمان ٤٥٦	آزر أبو ابراهيم ٥٣٥
» انتهى عن السؤال ١٢٥—١٣٨	آل الرسول . حذر إبدائهم ٥٥٠
١٤١ الابتداء في الدين	» موالاتهم ٦١٠
١٠٠ ابتلاء الله المؤمنين وتعليه	الآلومي وأبو السعود ٤٣٢
ابراهيم . اسمه ووطنه وجنسه ولغته واسم	الآيات العلمية أقوى من الكونية ٣٨٨
أبيه وكفرأبيه ٥٣٤—٥٥٤ تضليله	» الكونية . اقتراحها على الرسول
لأبيه وقومه وقوله في الكواكب	والرد على مقترحها ٣٠٩ —
والتوحيد ٥٥٣ عقائد قومه وثالوثهم	٤٤٨٦٣٨٦٣٨٠٦٣١٤
ووثنياتهم بقسميها ٥٦٥ محاجة قومه	» تصريحها وتوقيعها ٤٩٢٦٤١٧
له وحجته عليهم ٥٧٤ الانبياء من	٦٢٩—٦٤٣ الخوض فيها ٥٠٤
ذريته ٥٨٥ انباء من ضل عن التوحيد	» مكابرتها وتسميتها سحراً ٣١٠
٥٧٧ إلى ملته زوراً	آياته في فلق الحب والنوى والاحياء ابن تيمية وكونه مجدداً
١٤٤	

صفحة	صفحة
٦٥١	عموم دعوته ٦٢١٦٢٤١ فرق الناس
٣١٨	فيه وحكمه في معاملتهم ٤٤٧ كماله
٤٤١	١٣٨٦٨٥ كونه ديناً وسطاً جامعاً
١٩٦	للمصالح ٦١٨٦١٤٢٦١٣٨٦٢٠ كونه
٢١٠	دين البرهان وجناية المقلدين
٣٠٤	والمتفرحين عليه الامم . تأثير أحوالها في تطبيق الاحكام
٥٣٥	اسماعيل وهاجر بوادي مكة
٥٨٥	اسماعيل واسحاق
٢٦٩	الاسماء الالهية . قرنها بالافعال المناسبة لها
٤٩٧	والضعف
٣٩٢	اسم الجنس وعلم الجنس
٦٢٢	الاسود العنسي مدعي النبوة
٥٧٩	الاشعرية . إثباتهم للمصالح وإنكارها على
١٤٠	المعتزلة ٣٩٠ قولهم في غفران الشرك
٢٧٠	قولهم بعدم التلازم بين الطاعة
٣٢٣	والتواب ومقابلتهما
٨٦	اشعيا . ذمه السكر والسكرارى
١٦٩	الاصل في العبادات والمعاملات
٥٤٥	أصنام قوم نوح أصل الوثنية
٨٦	الاضطرار المبيح للخمر ونحوها
٣٥١	الاعراب والمعاني
٤٤٠	الاعمى في سورة عبس
٥٣٤	الاغوال والسعالي
٩	الافريج ونصارى الشرق
٣٧٤	الاكنة . جعلها على القلوب
٤٨٥	الاتفات وبلاغته
٢٦١	إلهية المسيح وامة من دون الله
٢٥٩	الانبياء . تحريمهم الخمر وعدمه ٧٥ جواز
٤٣٠	النسيان والسهو عليهم ووقوعهم
٥٧	الانجيل . قصة المائدة فيه
٤٣٠	الانذار لمن يخاف الحشر
٥٧	الانصاف والازلام
٤٣٠	أهل الاهواء والبدع . تحريفهم والنهي

صفحة	صفحة
٢٠٢	٥٠٥
٨٨	عن مجالسهم
١٩٣	انكار النبي على بعض الصحابة خطأ القهم ١٧٢
١٩	أهل الحل والعقد ١٩٨٠ ١٤٠
٦٤٩	» الذمة . العدل فيهم ٢٣٦٢ ٢١٤
١٩	» السنة . مذهبهم ٥٥٢
٦٤٩	» الكتاب . بيان حالهم وعقائدهم ١٧٢
١٩	ومحاجتهم ٢٨٠ الحكم بشهادتهم
٣٨٢ ٣١٠	٢٣١ ٢٢٥ عدم احتجاجنا بنقلهم
٣٥٤	٨٦ مقابلتهم بالمشركين ٦
٣١٣	عقيدتهم في الجن ٦٤٨
١٤١	أوربة . كشف الحرب لمفاسد مدنيته ٣٦٩
١٤١	الاوريون . فتنهم للمسلمين ٣٠٥
١٤١	الاوزار . حملها في الآخرة ٣٦١
١٤١	الاقواق . تحويلها إلى ملك ٤٩٧
١٤١	أول الخلق ٤٧٠
١٤١	أولو الامر ١٩٨ ١٤٠
١٤١	الايان . أحكامها ٤٨ — ٣٦
١٤١	الايان الاذماني وتوقف النجاة عليه ٥٤٦
١٤١	» بعد الايمان وزيادته ٧١
١٤١	» الفطري ٣٤٠
١٤١	» المزكي للنفس ٧٢
١٤١	» موافقه وأمثاتها ٤٠٤ ٣٤٧
١٤١	» الموجب للامن ولبسه بالظلم ٥٨٠
١٤١	» والكفر بم يتحققان ٦٠١ ١٣٧
١٤١	ب
١٤١	الباطل لا يقوم عليه برهان ٥٧٨

صفحة	صفحة	ت-ث
١٠١	تفسير (ليعلم الله)	
١٧٤	» الالقاء بالايدي إلى التهلكة ١٧٤	
١٧٤	٤٧٢ تفسير عليكم أنفسكم	التأويل والتشبيه لعالم الغيب
٦٠٩	» إلا المودة في القربى ٤٥٦	» لتوهم لوازم باطلة للنص
٦٥١	» لا تدركه الابصار ٣٨	تحرير الرقبة كفارة
٢٧٣	التفويض لله والشفاعة عنده ٥٠٦	تحريف أهل الاهواء للنصوص
٣١	التقشف والدين ٦٩	التحريم بالنص القطعي رواية ودلالة
٦٧١	تقلب القلوب والابصار ٢٠٤	» أسبابه الخمسة ٧٢ بغير حجة
٢٠٥١٨٤	التقليد . بطلانه وحال أهله ٣٢	» للطيبات والاعتداء فيها ١٨ —
٥٧٨٥٧٥	خسران للنفس ٣٢٩ منعه	» كونه للرب وحده ٢٨
٣٤٧	من الايمان ٠٣٤٧ نهي الاثمة عنه	(تحقيق مسألة الايمان بالارسل تفصيلا)
١٧٦-١٤٣	وفشوه	٦٠١
٧١	التقوى . تكرارها ثلاثا في آية واحدة ٢٣٦	تحقيق المناط
٢٨	» في الاكل ونحوه ٣٥٦	التربية بالعمل وكها في الصغر
٢٢٣	» في الشهادة والامانة ٤١٣	» بالشدائد
٢٥٢	» كونها ثمرة الايمان ١٢١	الترغيب والترهيب
٣٢٤	» كون الآخرة خيرا لاهلها ٧٢٦٢٩	تزكية النفس
٥١٦ و ٤٣٠	» مزية أهلها ٦٦٨	تزئين الله الاعمال للافراد والامم
	التكذيب بالحق للاعراض عن الآيات ٢٦٤	التسييح . تحقيق معناه
٣٧٢	٣٠٢ والجحود ٦٩ و ٢٨	التشريع الديني لله وحده
٣١٧	نفيه التلغراف اللاسلكي	التصرف في الكون بالرزق وغيره . نفيه
٦٢٧	تكليم الله الناس في القيامة ٤٢١	عن النبي وادعاء بعض الشيوخ له
٩٤	تجيم الداري . إهداؤه الحمر للنبي ٧٥٦٢٧-٢٠	تعذيب النفس تنسكا
٤٠١٦٣٩٨	التناسخ ٦٦٥	التعصب وافضاؤه إلى سب الخالق
	٧٩ (تنبيه غافل وتعليم جاهل) وهو بحث مهم	التعريض بالتحريم . حكمه
	٦٢٠ في أحاديث مستقبل الامة من ضعف وبدع	التفسير . بركته
٤٩٧	٩٤	» كيف نكتبه

صفحة	صفحة
٢٩٢٠	التوبة والاصلاح ترتب المغفرة عليهما ٤٥٠
١١٦	التوحيد آياته في الانفس والآفاق ٣١٠
٢٩٢	» الخالص ٥٧٥ ٥٦٨ ٥٤١٠ دعوة جعل الظلمات والنور
٨٠	المسيح اليه ٢٦٧ غرخته القطرية جمعية ترك الحر
٧١	٤٨٨ ٤٠٩ الفرق بينه وبين الوثنية الجناح ومعنى نفيه عما فعل قبل التحريم
٥٤٥	الجن جعلهم شركاء وأولاد الله وعبادة الناس
٦٤٥	التوراة حكمة كونها شريعة خاصة ٠٧ لهم وعقائد الملل فيهم
٦٧٢	» زوطا متفرقة ٦٦١ الجهل بالقدر والاسباب
٣٣٧	التوسل بأشخاص الانبياء والصالحين الجهمية تأويلهم للصفات
٠٠٤	٥٧٧ ٥٤٧ جيفر بن الجلندي ملك عمان
ح	
٠٠٣	التوفي إسناداه الى الله والى الملك والرسول
٣٥٢	٤٨٤ حاطب بن أبي بلتعة والمقوقس
٥٤٨	» كونه موتا ونوما ٤٧٨ الحال مفردة وجملة الفرق بينها
٥٨٥	حب الرسول عصبية وحب دينه ٣٣٣
٣	» طلبه بالعمل وكون العمل لله ٣٤٧ حب العبادة وغيره
٥٩٠	الجبهة مودتها للنبي وأمره بتركها الجبوت الاعمال بالشرك
٠١١٨	ج حبوط الاعمال بالشرك
٥٨٢ ٥٧٠	٢٠٥ الجاهلية ضلالها بالتقليد الحج جعله قياما للناس
٥٢٧	» وما حرمت من الانعام ٢٠٢ حجة ابراهيم على قومه
١٥٨	٢٤٦ ٣١ حديث خرافة الجب . مخريه كالخصاء
٥٥١	٦٦٩ الجبر وخلق الشر والكفر » ذروني ما تركتكم
٧٢	٣٧٢ الجحود بالآيات مع عدم تكذيب النبي » الزهراء عليها السلام في حظر الذهب
٨٩	الجزاء بالايمان والعمل ٤٣١ ٤١٩ ٧٢ الى المقبرة ومن لم يروه بنصه ادبا
١٠٢	الجزاء الالهي تفويضه الى الله ٢٦٨ معها
	» قسبان فطري لازم للعمل وانشاء الحرام حصره في الضار
	بمقتضى العدل والفضل ٣٢٥ » شرط اباحتها
	جزاء صيد الحرم ١٠٢ الحرب الاورية — فضيحة مدنية اورية

٤٨٣	صفحة	حكمة كتابة الملائكة للأعمال
٥٤٥	٣٦٩	بها وتفضيل الدينية عليها
٦٣٣	٠٩	الحرب الصليبية والمسيحية
٥٣٩	٣٧١	الحزن اسناده للنبي ونهيه عنه
٦٤٨	٤٨٧	الحساب وكونه تعالى أسرع الحاسبين
٢٦	٤٣٨	» نفيه عن النبي
٤٨١	٣٩٦	حشر البهائم للقصاص
٤٥—٤٠	٤١٦	الحفظ على العباد
٢٩٢	٤١٦	الحق ظهوره على الباطل
٥٣٠	٥٣٠	» كون الخلق والتكوين والامر والتكليف
٢٤٨	٢٩—٢٠	به
٤٠٠	٤٨٦	حقوق الجسد والروح والزواج والزائر
٦٣١	٥٩١	على المكلف
١٣٧	١٣٧	الحكم لله وحده
١٢٢	١٢٢	» معناه وايتاؤه الانبياء
٣٤٣٣٢٨	٢٢	حكم ما سكت الله عنه
٣٥٩	٤٩٩	الحسنة والرحمة تقضيان بعثة الرسل
٤٤٠	٥٠	حكمة اباحة المتعة ثم تحريمها
٤٤١	١٢٤	» أحاديث القتن
٢٩٢	٥٨٦	» تحريم الخمر بالتدريج والتشديد فيها
٢٤٥	٣٢٤	» تخصيص العقلاء بالخطاب
٢٩٦	٣١٥	» ذكر ١٤ نبيا بغير ترتيب التاريخ
٣٨٢	٢٦	ولا الفضيلة
٤٧٧	٤٧٧	» تنويع الاساليب
٥٥	٥٥	» جعل الرسل رجالا
٦٣	٦٣	» خلق البشر مختلفي الاستعداد
٨٥	٨٥	» كشف الراشدين
٦٦٦٤٩	٦٦٦٤٩	» كتابة المقادير

خ

صفحة	صفحة
٥٠٥	٧٢٦ رأي الافرنج والعرب فيها ٨٠
المقابلة بينه وبين المدنية في الخير	شبهات اباحتها ٧٤-٧٨ شبهات
٣٦٩	شاربها مع اعتقاد تحريمها أو العلم
٥٨٩	بضررها ٩١ عقوبة شاربها ٩٧ معناها
٦١٩	لغة وشرعا ٥١ و٦٧
الذكر بأسماء الله مفردة	٨٠
٤٦٤	الذكر واللاؤنة . سنة الله فيها ٤٦٤
٥١٧	الذكرى سبب التقوى ٢٥٤
٦٦٧	الذمي . تحريم ايدائه ٥٠٤
الرازي نخر الدين أغلاطه ٣٤٢ و٢٤٢	الخوف والتخويف من معبود غير الله ٥٧٧
٦٦٩ و٥٨٤ و٦٦١	الخوف والاشتباه فيها
٧٤	الخوف في آيات الله
» ضعفه في البلاغة	الخوف والتخويف من معبود غير الله ٥٧٧
الرأي في الدين . تعريفه وأدلته وأنواع	الخير والشر ٣٣٤
الباطل والمحمود منه وغلله والفصل	٥٨٣
بين مثبتيه ونفاته ١٥٩-١٨٣	دعاء غير الله ٥٣٢ و٥٢٢ و٤٥٣
الرباموضوعه وعلة تحريمه وحكمه والقطعي	» الله وحده في الشدة ٤٠٨ و٤٨٨
المحرم لذاته منه والمحرم لسد الذريعة ١٨٠	» النبي لأتمه واستجابة بعضه ٤٩٣
٦٥١	الدعوة . تأثيرها بتتويج الاساليب ٣٢٤
» ظهوره وبطونه وحضوره وعدم أقوله	الدنيا . تفويض أمر علمها إلى الناس ١٤٠
٥٥٨	» كونها لعبا ولهوآ ٣٦٢
٣٠١	الدين . اتخاذ هزؤا ولعبا ٥١٨ اختلاف
٥٧	فهمه باختلاف حال الامة ٤٩٧ اضاعة
٤٤٩ و٣٢٥	المقلدين له ٣٠٥ الاعتصام به والتفرق
٤٨٥	فيه ١٤٢ الاقتداء والتأسي فيه ٥٩٦
الرسالة . الاستدلال عليها من صفات الله	تأثيره ولا سيما في أول نشأته ٧٩
وسننه وحاجة البشر اليها في حياتهم	جمعه رابطة قومية ٩ حريته ٤٣٨-
٦١٣	٤٤٢ و٦٦٢ الزيادة فيه والنقص منه
الاجتماعية	٢٠٤ كماله بالاسلام والخطر عليه ٠٧٢

ر-ز

د-ذ

صفحة	صفحة
٦٤١	الرسالة والشبهات عليها
٣٠٩	الرسول سرد أسماء ١٤ منهم غير مرتبين
٣٦٠	بموجب التاريخ ولا الفضيلة وكوهم الساعة ومجيئها بفتة
٥٨٧	٣ أصناف ونكتة ذلك سب معبودات الكفار . النهي عنه وعلته
٦٦٤	» زعم الرازي أن علمهم بالائم ظني ٢٤٢ والاحكام المستنبطة من النهي
٤٥١	» وأن معارفهم استدلالية ٥٨٤ سبيل المجرمين . استبانتها
٦٠٠	» سؤلهم عن إجابة أقوامهم ٢٤٢ سجدة سورة (ص)
٣١١	» سنة الله في أتباعهم وأعدائهم ٤٣٥ السحر . بطلانه
٢٤٧	» صبرهم على التكذيب والايذاء ٣٧٧ » وجعل المسيح ساحرا
٣٢١	» ضرورة جعلهم رجالا لا ملائكة ٣١٥ السفر والسياحة . الامر بها
٦٣٤	» عدم استطاعتهم الايمان بالآيات لانها السكر (راجع الخمر)
٤٤٨	عند الله وحده ٥٤٦ و ٣٨١ السكن وكون الليل منه
٤٤١	» عدم سؤلهم أجرا على الرسالة ٦٠٩ السلام على المؤمنين في القرآن
٥٥٠	» المذكورون في القرآن وحكم انكار السلطان راع مسؤول محاسب
١٠١	نبوة أحد منهم ٦٠١ السلف . أدبهم مع قرابة الرسول
٤٢٦	» المفاضلة بينهم وبين الملائكة ٤٢٦ سيرتهم في الاعتصام والبدع ١٠١
٢٤٢	» بقي التصرف وعلم الغيب عنهم ٢٤٢ مذهبهم في عالم الغيب
٤٣٠ و ٤٢١	» مقابلة الخلف بهم ٤٩٧
٦٦٣	» هداة لا جبارون ٦٦٣ سلمان الفارسي . اسلامه
٥٤٥	» هدايتهم تبليغ وتعليم لا إيجاد ٥٤٥ السمع والسمع ٣ مراتب
٤٣٨	الرسول . مساواته لامته وخصائصه ٤٣٨ سنن الله في الأمم . تقصير علمائنا في بيان
٣٩٦	الرفق بالحيوان ٣٩٦ آياتها وأحاديثها
٩٨	الرياسة والرهن فيها ٩٨ السنة أنصارها المجددون
٤٤٠	» الروايات . الخطأ بسببها ٤٤٠ » في شرب النبيذ (ماء النقيع)
٢٤٤	روح القدس وتأيد المسيح به ٢٤٤ » في الطعام والشراب
١٣٩	رؤية الرب (راجع الرب) » التي لا ذكر لها في القرآن
٤٤٢	الرياسة الدينية . نفي الاسلام لها ٤٤٢ سنة الله في ذكورة النسل وأنوته

صفحة	صفحة
سنة الله في عقاب معاندي الرسل ٣٠٨	الشرك - لا يجوز مغفرته فطلب ٢٧٠ حبوط
٣١٤ ر ٣٢٠ ر ٣٢٥ ر ٣٧٧	الاعمال به ٥٩٠ درجاته الثلاث ٤٠٩
٤٩١ ر ٤٩٤ ر ٤٩٨ ر ٤٩٠ ر ٤٩٠	شبهاته الخفية ٥٧٧ ذكره في الرخاء دون
سنة الله بالهلاك وعقاب الختلفين في دينهم	الشدة ٤٨٩
بالتفرق والتقاتل ٤٩٤	شرعنا وشرع من قبلنا ٥٩٩
» في المقلدين ٣٤٧	» موافقته القياس الصحيح ١٧٨
السؤال والجواب - أسلوبها ٣٢٣	» يسره وسماحته ١٣٩
السؤال الديني - النهي عنه ١٢٥	الشروط الاصل فيها الصحة ١٦٨ و ٦٧٩
السور - تناسها في الترتيب ٢٨٨ ومجموع	الشرائح من الميسر ٥٦ و ٦٢
مسائل الاربع الطول منها والمبدوء	الشعراني تصويره لميزان الاعمال ٤٧١
منها بالحمد ٢٩١	الشفاعة كونها لله وحده ٥٤٦
سورة الانعام نزولها بمكة جملة واحدة	» لابي طالب ٥٤٨ للكفار ٢٧٣
ومناسبتها لما قبلها وما بعدها ٢٨٣ -	» المثبتة والمنفية ١٢٢ و ٥٢٠
٢٩١ و ٤٣٤ و ٤٤٦ و ٦٦١	» والتوحيد والوثنية ٤١٠ ر ٥٦٩ و
» المائدة خلاصتها في الاصول والفروع	٥٧٦ و ٦٢٨
والاخبار والحاجة ٢٧٦	الشفعاء من دون الله ٤٣١
» النصر نعيمها النبي (ص) ١٧٥	الشكر بالقول والفعل ٢٧
السوائب للبدوي (ولي طنطا) ٢٠٤	الشمس والقمر - جعلهما حسبانا ٦٣٥
السين وسوف الوعيد بهما ٣٠٤	شهادة الله برسالة رسوله وما جاء به وأنواعها
السيوطي - تعصبه لرأيه باعلال بعض الصحاح	٣٣٩
وتقصيه من بعض ٥٤٣	شهادة الشيء ومشاهدته والشهادة به ٣٣٨
شئ	» غير المسلم ٢٢٥ و ٢٢٩
الشافعي أدبه مع الزهراء ٥٥١	الشهداء والشاهدون ١٢
شبهات إباحة الخمر ٧٤ - ٧٨	الشورى - أهلها ١٩٨
» المعاندين على الوحي ٣٠٩	» في المصالح ١٤٠
الشذائد فوائدها ٤٨٩ و ٤١٣	الشوكاني تحقيقه مسألة القياس ١٨٤
	» » التقليد ٢٠٦

٢٥	صفحة صيام الدهر وصيام داود	٥٢٤	الشياطين استهواؤهم الناس
١٠٠	الصيد في حال الاحرام	٥١٤	» تشييههم بيكروبات الامراض
	ض	٥٢٥	الشیطان اطلاقه على بعض الناس
٣٣٤	الضرر والنفع	»	انسائه الانبياء ومسه ووسوسته
	الضلال . معناه وكون الوصف به غير	ويزغه ونقي سلطانه عن المخلصين	
٥٥٣	بذاء ولا غلظه	٥٠٨	تزيينه الاعمال
٤٠٢	» والهدى بمشيئة الله	٤١٣	شيوخ المؤلف
٦٥٩	ضلال الجاهلين واضلال الله لهم	٤٦٨	ص
	ط - ظ		
٣٣٣	الطاعة والثواب تلازمها وعدمه	٥٤٥	الصالحون تعظيمهم أصل الوثنية
٦٦٧	» المؤدية إلى المعصية		الصحابه إجماعهم هو الحجة ١٩٨ إجماعهم
٧٦ و ٦٩	الطعام والطعم لغة		على ان الحمر كل مسكر ٨٢ أقوالهم
٦٢٤	طليحة الاسدي مدعي النبوة		في السؤال ١٤٨ تفاوتهم في الفهم
	الطيات إنكار نحرى بها ووجوب الانتفاع	١٥٠	رأيهم في القياس وأصول القضاء
	بها بغير إسراف وسيرة السلف فيها	١٥٥	كشف شبهة لهم ٧٢ ما أنكره
٣٢ - ١٨			النبي عليهم ١٧٢ فيه عن طرد فقرائهم
		٤٣٣	
٦٢٥	الظالمون حالهم عند الموت	٣٠	الصراط المستقيم هو الاعتدال
٤١٨ و ٤١٦	» قطع دابرهم	٤٠٣	» والجعل عليه
٦٢٣	الظلم بالافتراء على الله وادعاء الوحي	٣٩٠	الصالح والاصلاح في أفعال الله
	وبالافتراء عليه والتكذيب بآياته	٥٣٠	الصلاة . اقامتها
٤٣٩	٣٤٣ بطرد المؤمنين المخلصين	٦٢٢	» مكانها من الدين
	الظلمات والنور وكونها بمجولين وكل منها	٤٠٤	الصم البكم العمي من الكفار
	قسمين ونكتة جمعها وافراده وتقديما	٥٣١	الصور الذي ينفخ فيه
٢٩٢	في الذكر		الصوفية . اشاراتهم في حجة ابراهيم في
	ع - غ	٥٠٨	الكواكب
٢٠١	العادات . حكم النصوص فيها	٣٠	الصيام رياضة جسدية نفسية
٤٧٠	عالم الغيب والمذاهب فيه	٣٩	» في كفارة اليقين

صفحة	صفحة
٩٣	العبادة حقيقتها ٥٦٨ توقف أحكامها
٣٠٨	على النص ١٦٩ و ١٩١ و ٢٠٤ العقاب على الكفر بالله ولنعم
١٢١ و ٩٣	عبادة القبور ٥٧٢ عقاب الله ومغفرته
٨٥	عبادة النصارى لمريم ٢٦٢ العقد الفريد - شبهته على قليل الحمر
١٧٨	عبد الله بن أبي سرح رده وتفنيد ما العقل . موافقة الشرع له
٢٠٤	روي من طعنه في القرآن قبل » نفيه عن المشركين
١٢٤	رجوعه إلى الاسلام ٦٢٤ العقلاء تخصيصهم بالخطاب
١٧٩ و ١٦٨	عثمان بن مغلون . تبثله ٢٢ و ٢٣ العقود الاصل فيها الصحة
٦٢٨	العداوة والبغضاء في الحمر والميسر ٥٩ عقيدة الشفاعة والفداء
٥٠٠	(والمودة بين الملل والشعوب ٥ العلم بسنن الله أعلى من الكلام والفقه
٦٠١	العدل بمعنى الشرك ٢٩٥ (القطعي في الدين
٧٩	العذاب - استعجال الكفار له ٤٥٤ (والعمل تلازمها وتفارقها
٦٤١	(على المعصية ٣٣٢ (والفقه - الفرق بينها
٤٥٨	عذاب الاستئصال تخصيصه بالكفار (وأنواع المعلومات
٤٦٤	الظالمين ٤١٨ علم البشر بما في الارحام
	عذاب الائم بالاستئصال لمعاندة الرسل (الغيب حقيقته وكونه قسمين حقيقيا
	وبفقد الاستقلال للاختلاف في دينها ٣٠٨ لا يعلمه الا الله واضافا يقف بعض
	عذابا بالاستئصال والساعة كشفها جائز الخلق على بعضه وما نفي عن النبي
	لا يقع ٤١١ منه وما يظهر الله عليه بعض الرسل
	العرب - استعمارها لبلاد السككادان ٥٣٥ وما يدعيه الشيوخ منه ٣١٧ و ٤٢١
	تفضيلها بانعدل والرحمة ٣٧٠ خرافاتها علم الفلك والاعتبار به ٦٣٧ و ٦٤١
	في الجن والاعوال ٥٢٤ وثبوتها (وعلم الحيوان ٣٩٢
	باتخاذ الاولياء والشفعاء عند الله ٥٤٥ علم الله - تعليل ابتلاء المؤمنين به ١٠١
	العرف في الايمان ٤٨ العلماء المصلحون ١٤٤
	العرش . مبدأ العالم ومركز تدبيره ٤٧٠ علمنا - تقصيرهم في بيان سنن الاجتماع
	العزير الحكيم هل يقتربان بفعل المغفرة ٢٧٠ من الكتاب والسنة وفي شرح
	عصمة الرسول في التبليغ ١٤٠ أحاديث الفتن ٤٩٩

صفحة	صفحة
٢٧	٨٨ و ٧٤
٣٠	٣٦٩
٢٣٣	٣٣٧
٤٦	٢٣
٥٧٠	١٠٤
٥٨٤	٠١٧٤
١٢٢	٥٥٠
٧٨	٤٣٧
٦٨	٦٠١
٤٨١ و ٣٣٦	٩٣
٤٦٨	٤٤٤
٤٩٨	٢٠
٦١١	٥٤٧
٣٥٢	٣٣١
٠٣٤٧	٥٨٩
٤٢٦ و ٣٨٧	٤٤٣
٤٢٦ و ٢٠٥	٦٢٨ و ٥٢٠
٢٠٥	٣٢٢
٠٢١٢	٣٨٢
٦٤١	
٦٤٣ و	
٦٣٧ و ٣٩٢	

ف - ق

فاطر السموات والارض
فاطمة أولادها أولاد الرسول
فتنة كبراء الكفار بضعفاء الصحابة
الفداء من الوثنية
الفرق بين المتشابهات بالعطف
الفرق بين نهى نبينا ونهى نوح عن
الجهل

صفحة	القرآن أساليبه ولا سيما في فوائح الكلام	صفحة
٤٦٩	سنن الله	٤٠٦٣٢٤
١٢٥ و ١٧	تناسب آياته وتناسقها	١٤٨
٣٨٩ و ٣٣٩ و ٣٢٣ و ٤٠٩ و ٣٠٠		٢٤٨
٦٤١ و ٦٢٩ و ٥٣٣ و ٥٢٢ و ٤٢٠		
٦٤٦ و ٦٤٤		
٢٩١ — ٢٨٣	تناسب سورته	٦٤١ و ٣٨٥
٣٢٣	تنوع أساليبه	
٣٤١	تواتره و امتيازته على الحديث	٤٢٦ و ٤٠٤
	توقف دعوة الاسلام على تبليغه	
	لوجوب تعميمه وترك المسلمين لذلك	
	وكون قارئته و سامعه كالمثلي له عن	
٣٤١	الرسول	٤٥٢ و ٣٠٧ و ٣٠٣
٤٢٦ و ٣٠٥	حجته على المقلدين	٦٢٠
٦٩	حكم تعريضه بالتحريم و حكمته	٣٠٣ و ٢٢٤ و ٢١٢
٦٠١	من أنكر شيئا منه	٣٠٧ و ٣٢٣ و ٣٢٩ و ٣٣٤ و ٣٤٨
٦٤١	حكمة اختلاف تذييل فواصله	٥٢٣ و ٤٨٥ و ٤٢٥ و ٤٠٤ و ٣٥٢
٦٤٣ و ٣٥٢	حكمة قراءاته	٦٣٤ و ٥٨٢ و ٥٧٨
٣٩٥	دعوى اشماله على علوم الكون	٥٠٢ و ٤٩١ و ٥٠٢
٤٠٤ و ٣٩١	دقائق عباراته و نكتها	١٤ و ١٢
٥٨٢ و ٤٠٦		
٣٦٥ و ٣٢١	دقائق العطف فيه	٤٩١
٤٥٢		
٣٨٨ و ٣٢٦	دلالاته على نبوة من جاء به	٥٨٦
٣٤٨	ردزعمهم أنه أساطير الاولين	٦٢٠
٦٥٨	ان النبي درسه و دارسه	٦١٤ و ٣٤٥
		١٧٢
		٦٢٤

صفحة	صفحة
٣٩٤	القرآن. الرسل الذين ساءم وحكمة ترتيبهم القرآن. كونه لم يفرط فيه من شيء
٥٠٢	» لكل نبأ فيه مستقر ٦٠١ و ٥٨٦
١٩٨	» الروايات الضعيفة في أسباب زوله » مأخذ العقائد والاحكام
٦٤١	» ٤٤٦ مترادفاته وبلاغتها
٦١٤	» سعة أحكامه ويسرها ٠٢٢٣ » مشكلات قراءاته
٢٣٧	» سماع كبراء قریش له سرّاً وأقوالهم » نسبة منكرات المسامین اليه
٤٠٦ و ١٨	» ٣٨٣ فيه » نظمه
٣٦٥	» سنته في تفريق المسائل والاحكام » نكت التقديم والتأخير فيه
٦٤٤٦	١٢٦
٦٦٠	» صدق وعيده ٥٠٢ و ٣٠٣ » هيمنته على الكتب قبله
	» ظهور أسرار له لبعض الناس دون قریش . اقتراح كبرائها على النبي طرد
	بعض ٥٨٨ فقراء أصحابه ٤٣٣ شكواهم إياه
٣٧٣	» عجز النبي عن مثله ٣٤٦ لعمه ٦٦٦ قولهم فيه
٣٤٩	» عدم سؤال أجر عليه ٦٠٩ » جزمها بكون النبي أمياً
٣٧٢	» التعارض والتفارض فيه ٦١٤ و ٣٤٥ » كفرها بجحود لا تكذيب
٥٦٩ و ٤١٠	» عموم الخطاب فيه ٥٠٤ » وثنيها
٧	» » دعوته لكل من بلغه ٣٤١ القسيسون والرهبان وتأثيرهم
	» فهم المؤلف الخاص وتحقيقاته فيه قصص القرآن. دلالتها على النبوة وحجتها
٣٤٨	٣٨٢ و ٣٥٣ و ٤٢٦ و ٤٢١ و ٣١٦ حتى على كفار هذا العصر
٦٠١	و ٤٦٤ و ٤٦٨ و ٤٩٠ و ٥٠٠ و ٥٠٨ القطعي الدلالة والرواية
٤٧٠	و ٥١٦ و ٥٣٤ و ٥٣٩ و ٥٤٠ و ٥٤٤ القلم الالهي. كونه أول الخلق وتأويله
٥٥	و ٦٥٣ و ٥٨٨ و ٥٩٧ و ٦٠١ و ٥٨٨ القمار . أحكامه
	» فوائد قصصه وامتيازها ٣٤٨ القياس الصحيح والباطل في الدين وفصل
٤٢٩ و ١٩٠	» كشفه للحقائق المجهولة ٤٩١ » الخلاف فيه ١٥٢ — ١٩٠
٢٤٠	» كونه أدل على النبوة من » القيامة . سؤال الرسل فيها
٣٦٠	المعجزات السكونية ٣٨٨ » كبرى ووسطى وصغرى
	» كونه أساس الدين ١٣٩ و ١٩٨

صفحة	صفحة
وشرعوا عرفا ٦٦٧ باستقباح الشرع	ل ك ل
١٣٧	الكتاب المبين لكل شي وموافقه ٣٩٤
١٧٦	٤٦٩
٥٦٥	» والسنة : ساحتها ويسرها ٢٣٣
٣٧٨	كتابة الله الرحمة على نفسه ٣٣٣٦٣٢٥
٢١٤	الكتب الاسلامية الجامعة ١٤٤
٣٦٣	كتب أهل الكتاب ومزاياها ٨
لطف الله في ذاته وصفاته وأفعاله ومراتب	» الفقه ومساثلها التي سكت الله ونهى
٦٥٣	التي عنها ١٥١
٤٧٦—٤٧١	» التصاري في نظرنا ٢٥٨
٠٦٤٦	الكثرة . الفخر بها وانكاره ١٢٣
١٩٩	الكذب على الله وادعاء الوحي ٦٢٣
» لا تدركه الابصار وهو يدركها ٦٥١	الكشف وقول الاستاذ الامام فيه ٣١٩
٦٣٣	» وكونه ليس علما بالغيب ٤٦٣
م	الكعبة . جعلها قياما للناس وكونه دليلا على
٤٧٠	علم الله وحكمته ١١٧
الماء مبدأ العالم	الكفار . انكشاف حالهم في الآخرة
المائدة . سؤال الحوارين ازالها من السماء	٣٣٥
وهل ينافي لإيمانهم والخلاف في زولها	» تشبيههم بالصم البكم العمي ٤٠٤
٢٤٩	» تمنيتهم العودة الى الدنيا ٣٥١
٦٥٧	» شهادتهم ٢٣١
مالك . مذهبه في النصوص والمصالح ١٩٢	» مهمم الشهوات البدنية والنفسية المتفرنجون . اضعفهم الدين ٣٠٥
٢٢	كالرياسة والعلو واستذلال الضعفاء ٣٦٨
المتكلمون . آراؤهم في حجة ابراهيم ٥٥٩	كفارة اليمين ٤٦٦٤٣٦٣٦
٥٨٤ و ٥٧٠	الكفر . بم يتحقق ٦٠١ و ١٣٧ سببه
١٤٤	٣١٣ و ٦١٩ كونه تقليديا وعناديا ٤٤٧
٢	كونه مخلوقا ٦٦٩ و ٦٧٢ معناه لغة

صفحة	صفحة
٢٤٤	٧٣
٢٤٤	٨٨
٣٩٥	١٨٢
٦٢٤	٤٦٨
٣١٠ و ١٢٥	٣٦٩
٥٥٢	٥٥٢
٩٨	٩٨
٢٦١ و ٢٢٦	٢٦١ و ٢٢٦
٢٠٨	٢٠٨
٦٣٩	٦٣٩
٤٢٦	٤٢٦
٥٧٥	٥٧٥
٦٥٩ و ٤٠٢ و ٣٠٢	٦٥٩ و ٤٠٢ و ٣٠٢
٢٩٧ و ١٩٣	٢٩٧ و ١٩٣
٣٩٠	٣٩٠
١٩٤	١٩٤
١٦٨	١٦٨
٤١٩	٤١٩
٦٣٢ و ٤٤٧	٦٣٢ و ٤٤٧
١١٣	١١٣
٩١	٩١
١٩٤	١٩٤
٦٦٧	٦٦٧
٢٥٥	٢٥٥
٢١١	٢١١
٤٨٢	٤٨٢
المحرم بالنص لا يباح لتخلف علته	المحرم بالنص لا يباح لتخلف علته
لذاته ولسد الذريعة ٩٠ ومتى يباح	لذاته ولسد الذريعة ٩٠ ومتى يباح
كل منها	كل منها
محمود نشابه (الشيخ)	محمود نشابه (الشيخ)
المدنية الاوربية. مفاسدها	المدنية الاوربية. مفاسدها
مذهب أهل السنة. ماهوه	مذهب أهل السنة. ماهوه
المراحنة المشروعة	المراحنة المشروعة
مريم. تأليها وعبادتها	مريم. تأليها وعبادتها
المنزني . إبطاله التقليد عن الشافعي	المنزني . إبطاله التقليد عن الشافعي
المستقر والمستودع	المستقر والمستودع
المستقلون. حججهم على المقلدين	المستقلون. حججهم على المقلدين
المسلمون. افتنائهم بالا فرنج ٣٠٥ أمرهم	المسلمون. افتنائهم بالا فرنج ٣٠٥ أمرهم
بالجماعة ونهرهم عن الفرقة ٥٠٥	بالجماعة ونهرهم عن الفرقة ٥٠٥
تفضيل العرب منهم بالعدل والرحمة	تفضيل العرب منهم بالعدل والرحمة
٣٧٠ حالهم في دينهم وديانهم وأوقافهم	٣٧٠ حالهم في دينهم وديانهم وأوقافهم
٤٩٧ حالهم مع غيرهم في العصر الاول	٤٩٧ حالهم مع غيرهم في العصر الاول
٢٣ صحة عقودهم وشروطهم	٢٣ صحة عقودهم وشروطهم
عدهم في أهل الذمة وفساد أمرهم	عدهم في أهل الذمة وفساد أمرهم
بتركه ٢١٤ لو كانوا عاملين بالقرآن	بتركه ٢١٤ لو كانوا عاملين بالقرآن
٢٣٧ هلاكم بتعاديهم ٤٩٣—٥٠٥	٢٣٧ هلاكم بتعاديهم ٤٩٣—٥٠٥
المودة بينهم وبين أهل الكتاب وضدها	المودة بينهم وبين أهل الكتاب وضدها
وتأثير الدين والا فرنج في ذلك ٦—	وتأثير الدين والا فرنج في ذلك ٦—
١١ والجاهلية	١١ والجاهلية
المسيح. تفويضه جزاء متخذيه إلهًا إلى	المسيح. تفويضه جزاء متخذيه إلهًا إلى
الله وعدم شفاعته لهم ٢٦٨ دعوته	الله وعدم شفاعته لهم ٢٦٨ دعوته
إلى التوحيد وسؤاله يوم القيامة عن المعصيات ملائكة أم لا	إلى التوحيد وسؤاله يوم القيامة عن المعصيات ملائكة أم لا

صفحة	صفحة
الميسر تحريره وأنواعه ومضاره ٥٥-٦٣	المغفرة. ترتبها على التوبة ٤٥٠
٤٢١ ميزان الأعمال	» هل يستحقها الكافر ٢٢٨
ن	مفتاح الغيب وكونها خمسا ٤٥٦-٤٦٧
نبينا (ص) آيته الكبرى وما فيه من الآيات ٦٦٠	المفسرون. أغلاطهم
٣٨٧ راجع (القرآن) اجازته	» غفلتهم عن حكمة كفر بعض أولاد
الاجتهاد ولو خطأ ٦٨ اجتهاده ٤٢٩	الرسول ووالديه ٥٤٥
الاحاديث في كفر أبويه ونجاتها ٥٤١	مقادير الخلق. كتابتها ٤٦٩ و ٤٧٧
وتعاديها ٤٩٥ اقتراح الآيات عليه	المقلدون. لإضاعتهم الدين ٣٠٥ اضطرابهم
وجوابه ١٢٥ و ٣١٠ و ٣٨١ و ٣٨٦ و ٦٧٠	بسماع الحجة ٥٧٥ و ٥٧٨ تحريفهم
أقوال كبراء قريش فيه ٣٧٣ و ٦٥٨	التصوص ٥٠٦ حالهم في الدنيا
أكمل الدين به وتمهيد الرسل لذلك	والآخرة ٣٥٤ شأنهم في الفقه وعدم
١٢ و ٨٥ أمره باتباع ما أوحى إليه	الايمان ٤٠٤ و ٣٤٧
٦٦١ أمره بالاعتداء بهدي الانبياء	المفوقس. كلامه مع رسول النبي ٣
٥٩٥ أميته من دلائل نبوته ٣٤٨	الملائكة. اقتراح المشركين انزالهم عليهم
إيذاء الكفار له ٣ إيذاؤه هو وآله	وجوابه ٣١٢ تمثلهم في الصور وتلقي الوحي
بالطعن في أبويه أو عمه ٥٥٠	والالهام منهم ٣١٥ و ٦٢٦ الحافظون منهم
» بعثته العامة (راجع دعوته)	٤٨٢
٤٠٥ » تأثير رؤيته في الهداية	ملك الموت وأعوانه ٤٨٤
٣٧٧ » تسليته بصبر الرسل	المنكر. متى يسقط وجوب النهي عنه ٢١١
٣٧١ و ٣٠١ » تعجبه وحزنه لكفر قومه	الموت ومجيئه بفتنة وحسرة الناس بعده
٥٩٧ » تفضيله على الانبياء	على التفريط ٣٦٠
٥١١ » تقويضه أمر الدنيا إلى الناس	موسى. كون شريعته خاصة ٧
٤٥٨ » حبه عصبية وحنة دينا	المؤلف. يعني أدياء العلم عليه ٥٠٦
٣٧١ » حزنه ونهيه عنه وتسليته	» ما فتح عليه ولم يسبق إليه ٥٨٨
٤٢٩ » حكمه بالنص وبالاجتهاد	المؤمنون والمشركون أيها أحق بالامن
٥١٠ و ٤١ » حلفه	٧٥٩ السابقون ومن يلهمهم ٤٤٨
	الذين لا خوف عليهم ٥٧٩ و ٤١٩

صفحة	صفحة
من كلامه ولا في استطاعته ٣٤٧ ولا	نينا ختمه للتبيين وكال ديفه وكتابه
يعلم الغيب ولا يملك التصرف في السكون	٦٦٠ و ٥٩٩
٤٢١ وليس ملكا	» خصائصه
٣٤٢ نينا معرفة أهل الكتاب له كما نبياهم ٣٤٢	» خوفه من الله قسما ٢٣٢ و ٢
٦٠٩ » مودته في قرياء ومودتهم ٦٠٩	» دعاؤه لامته واستجابة بعضه ٤٩٣
٥٨٩ » نسبة أولاد فاطمة اليه ٥٨٩	» دعوته وتبليغه ٣٠٩ و ٣٤١ و ٦٢١
» نسيانه وسهوه وحظ شيطانه وكونه	» دلالة قصص القرآن على نبوته ٣٤٨
٥٠٨ أسلم	» رأيه في تأييد النخل وماء بدر ٥١١
١٧٥ » نعيه في سورة النصر ١٧٥	» رسله إلى مصر وعمان ٤٠٣
٣٨٢ » نهيه عن الجهل ونهي نوح عنه ٣٨٢	» سؤال المشركين اليهود عنه ٦١٦
٣٢ » هديه في الاكل والشرب ٣٢	» ٦٦٠ و
٥٥٥ » النبذ قوم ابراهيم ١٤٠	» سيرته في سياسة الامة ١٤٠
٦٢٤ » النبوة مدعوها كذبا ٨٨	» شأنه مع بحيرا الراهب ٨٨
٦٧ و ٥٤ » النبذ وكونه غير الحر ٩٤ و ٨٧	» شربه النبيذ دون الحر ٩٤ و ٨٧
٩٥ و ٨٧ » نبذ سقاية الحاج ٦٦٦	» شكوى مشيخة قريش منه ٦٦٦
١٣ و ٤ » النجاشي (أصحمة) اسلامه ١٣ و ٤	» شهادة الله وأنواعها وبما جاء به ٣٣٩
» النجاة (راجع الآخرة والجزاء)	» كتبه إلى الملوك والرؤساء ٣
٦٣٧ » النجوم الاهتداء بها وعددها وابعادها ٦٣٧	» كراهته السؤال عن الاحكام وما لا
٦٤١ و » النجوم الاهتداء بها وعددها وابعادها ٦٤١ و ١٤٦ و ١١٦	» يعني ونهيه عنه ١٤٦ و ١٤١ و ١١٦
١٩ » النبذ ترك المباح ١٩	» كونه أول من أسلم ٣٣٢ وعلى بينة ٣٣٢
٥٦ » النبذ ترك المباح ٥٦	» من ربه ٤٥٣ والمصلح الاعظم ٢٠
٥١٥ » النبذ ترك المباح ٥١٥	» وهاديا غير مسيطر ولا جبار ولا وكيل
٣٧٩ » النبذ ترك المباح ٣٧٩	» على الامة ولا عليه من حسابها شيء
» النبذ ترك المباح ٣٧٩	» نصر الله المؤمنين كمرسلين وشرطه ٣٧٩
» النبذ ترك المباح ٣٧٩	» استنباطهم عبادة مريم من كتبهم
٢٦٢ » النبذ ترك المباح ٢٦٢	» تأييد الافرنج في مشارقتهم ٩
٧ » النبذ ترك المباح ٧	» تأييد القسوس والرهبان فيهم ٧
٦٤٨ » النبذ ترك المباح ٦٤٨	» عقيدتهم في الجن والشياطين ٦٤٨
	» أجراً على التبليغ ٦٠٩ وليس القرآن

صفحة	صفحة
٤٠٢	١١-٣ مودتهم للمسلمين
٦٥٩	التصراية: كونها ملة خاصة مؤقتة وأشهر
٥٢٩	آدابها وقربها من الاسلام ٩-٧
٦٨	النصوص. الاستغناء بها عن السؤال ١٤٦
١٩	وعن القياس ١٧٦، ١٧٦ أنوع دلالتها
٦٥٣	٢٠٠ تأويلها لتوهم لوازم باطلة لها
	٦٥٦ التفسير في فهمها ١٦٨ الفرق
	فيها بين العبادات والمعاملات ١٦٨
٥٦٨ و ٥٦٤	١٩٨ و ١٩١ وحدانية الألوهية والربوبية
٦٢٣	٣٢١ الوحي. ادعائه كذبا
٣٠٩	٤١٤ » الشبهات عليه
٦١٢	» كونه من آثار صفات الله
٣٠١	» كونه شأن الربوبية
٥٧٧	٢٧ الوساطة بالشفاعة
٢٦	٤٧٤ الوسط خير الأمور
٦٦١	٢٦٦ الوصايا العشرة نزولها دفعة
٢١٦	٣١٣ الوصية في السفر
	٤٧٩ الوعد والوعيد المؤمنين والاختلاف في الثاني
٣٧٩	٦٣٨ الواحدة التي خلقنا منها
٣٠٤	٣٦٧ نقل الكلام بالمعنى مفسدة له
٦٤٩ و ٦٤٦	٣٩٠ » الخالف لا يعتد به
٣٣٠	٦٠٤ نوح أول رسول
٥٨٨	٥٨٦ » والانباء من ذريته
٢٢٨ و ٢٢١	٢٩٢ النور. حقيقته وكونه حسيا ومعنويا
٣٦	١٣٥ النوم وفوائده
	اليهود أخلافهم ٦ عداوتهم للنبي والمؤمنين
٧-٣	تم مياهم للمسلمين القاطنين
٧٧٤	١٤ اليونان مراتب الجن عندم

هـ - و - ي

هجرة الصحابة إلى الحبشة

فهرس لبعض السكلم المفردة التي حقق معناها في هذا الجزء

صفحة	صفحة		صفحة
٦٥٨	٥١٩	الدرس والمدارسة	الابسال
٥٦٨	٣٨٠	الرب	الابتغاء
٥٧	٣٨٤	الرجس	الاجابة
٢٦٤	٦٥١	سبحان	الادراك
٣٢٠	٤٠٧	السخرية	أرايتكم
٤١٢	٣٠٦	السراء	الارسال
٦٣٤	٣٨٤	السكن	الاستجابة
٣٨٠	٥١	السلم	الاستطاعة والاطاعة
	٣٢٠	الشق وما يرادفه	الاستهزاء
٢١٩	٣٨٠	الشهادة ومشتقاتها	الاعراض
٤١٢	٥٥٩	الضر والضراء	الافول
٢٥١	٥٦٨	الطاعة	الاله
٧٦ و ٦٩	٣٠٦	الطعام والطعم	الانزال من الله
٥٦٨	٦١٢	العبادة	الانشاء
٣٤٦	٤٣٨	غدوة والغدوة	البأس والبؤس والبأساء
٦٢٥	٦٤٩	الغمر والغمرات	البديع ومادته
٦٣٠	٢٨٩	الفرق والفلق وما جانسها	بين
٦٤١	٢٣٦	الفقه	بكرة والبكرة
٣٠٥		القرن	التسييح
٣٨٠	٣٨٤	كبر عليه	الجواب
٦٥٣	٣٠٦	اللطف	التمكين
٤١٩	١٥١	المس	الحكم
٣٠٦	٥٦٤	مكنه وممكن له	الحنيف
٥٥٥	٦٤٦	الملسكوت	الخرق والخلق وما جانسها
٦٧ و ٥٤	٦٧ و ٥١	التييد	الحر

فهرس عام للجزء السابع من التفسير ٢٢

صفحة	صفحة	
٢٦٧	٢٦٦	النفس
٤٢٠	٣٨٠	التفق
٦٢٦	٢٩٢	النور
	٢٢٠	الهزء



فهرس آخر لطائفة من مسائل حقةها المؤلف ولم يسبق اليها

صفحة	صفحة	
١٣٢	١٨٤ و ٣٨٤	الاستجابة. حقيقتها
	٢٥١	الاطاعة والامستطاعة تحقيق معناها
	٢٦٤	التسبيح وسبحان تحقيق معناها
٢٢٩	٢٦٥ و	
	٣٥٤	التكذيب بالرب وبآيات الرب
٤٤٧		الجناح في المحرمات فعلت قبل تحررها
٣٠٧	٧٣-٧١	ومعنى « الذين يؤمنون »
٤٥٨	٥٨٧	الحساب وكونه تعالى أسرع الحاسبين
		المضارع استعماله بمعنى الماضي وبمعنى الشأن
		مكنه وممكن له تحقيق معناها
		الورق والحب، واليابس والرطب

مجلس شورای ملی

شماره ۱۰۰

تاریخ ۱۳۰۲

موضوع

مجلس شورای ملی

مجلس شورای ملی

مجلس شورای ملی

مجلس شورای ملی

مجلس شورای ملی

مجلس شورای ملی

مجلس شورای ملی

مجلس شورای ملی

مجلس شورای ملی

مجلس شورای ملی

مجلس شورای ملی

مجلس شورای ملی

مجلس شورای ملی

تفسير القرآن الحكيم

المشهور باسم بتفسير المنار

هذا هو التفسير الوحيد الجامع بين صحيح المأثور وصريح المعقول ، الذي يبين حكم التشريع وسنن الله في الاجتماع البشري ، وكون القرآن هداية عامة للبشر في كل زمان ومكان ، وحجة الله وآيته المعجزة للانس والجان ، ويوازن بين هدايته وما عليه المسلمون في هذا العصر وقد أعرض أكثرهم عنها ، وما كان عليه سلفهم اذ كانوا معتمدين بحبلها ، بما ثبت أنها هي السبيل لسعادة الدارين ، مراعى فيها السهولة في التعبير ، محتشماً مزج الكلام باصطلاحات العلوم والفنون ، بحيث يفهمه العامة ولا يستغني عنه الخاصة وهذه هي الطريقة التي جرى عليها في دروسه في الأزهر حكيم الاسلام ، الاستاذ الامام

الشيخ محمد عبده

أحسن الله ما به ، وأجزل ثوابه

الجزء السابع

أوله (لتجدن أشد الناس عداوة) الخ وقد اعتمدنا بعد الآيات فيه على المصحف المطبوع في الاستانة كالطبعة الاولى . وهو يوافق عد البصريين لها فيزيد على عد الكوفيين الذي عليه مصحف وزارة المعارف ٣ آيات « تأليف »

النسبتي محمد بن بشير بن إصنا

منشئ مجلته

وحقوق الطبع والترجمة محفوظة له

الطبعة الثانية في مطبعة المنار بمصر سنة ١٣٤٦ هـ — ١٩٢٨ م

الجزء السابع

بسم الله الرحمن الرحيم

(٨٥) لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ
أَشْرَكُوا، وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى
ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قِسْطَينَ وَرَهْبَانُوا أَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ (٨٦) وَإِذَا سَمِعُوا
مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنْ
الْحَقِّ. يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ (٨٧) وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ
بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ — وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبَّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ
(٨٨) فَأَثْبِتْهُمْ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ
فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ

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

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

التوكيد في آخرها . وفي الخطاب بها وجهان — أحدهما أنه للنبي (ص) وثانيها أنه لكل من يوجه إليه الكلام ، وفي « الناس » الذين نزل فيهم هذا التفصيل قولان — أحدهما أنهم يهود الحجاز ومشركو العرب ونصارى الحبشة في عصر التنزيل ، والثاني أنه عام . لكل شعب وجيل ، ولكن يرد على عموم الأزمئة ماسياني . وأما صدقه على أهل العصر الاول فظاهر آتم الظهور . ولا سيما اذا جعلنا الخطاب للنبي (ص) فان أشد مالاتي — بأبي هو وأمي — من العداوة والايذاء قد كن من يهود الحجاز في المدينة وما حولها ، ومشركي العرب ولا سيما مكة وما قرب منها ، ولم ير من النصارى مثل تلك العداوة والايذاء ، بل رأى من نصارى الحبشة أحسن المودة بحماية المهاجرين الذين أرسلهم ﷺ في أول الاسلام من مكة إلى الحبشة خوفا عليهم من مشركيها الذين كانوا يؤذونهم أشدَّ الايذاء ليفتنوهم عن دينهم ، حتى قال أكثر أهل التفسير المأثور : إن الآية نزلت فيهم أولا 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 الاسلامية إلى الملوك ورؤساء الشعوب كان النصارى منهم أحسنهم رداً — فهرقل ملك الروم في الشام حاول إقناع رعيته بقبول الاسلام فلما لم يقبلوا لجودهم على التقليد ، وعدم فقههم حقيقة الدين الجديد ، اكتفى بالرد الحسن . والمقوقس عظيم القبط في مصر كان أحسن منه رداً ، وإن لم يكن أكثر إلى الاسلام ميلا ، وأرسل للنبي ﷺ هدية حسنة . ثم لما فتحت مصر والشام ، وعرف أهلها مزية الاسلام ، دخلوا في دين الله أفواجا وكان القبط أمرع له قبولاً .

وقد كان حاطب بن أبي بلتعة رسول النبي (ص) إلى المقوقس ، وكان مما قاله له بعد أن أعطاه الكتاب : انه 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) ان لنا ديناً لن ندعه إلا لما هو خير منه . فقال حاطب : ندعوك إلى دين الاسلام الكافي به الله فقد سواه ، إن هذا النبي دعا الناس

فكان أشدهم عليه قريش ، وأعداهم له اليهود ، وأقربهم منه النصارى ، ولعمري ما بشارة موسى بعيسى إلا كبشارة عيسى بمحمد ، وما دعاؤنا إليك إلى القرآن ، إلا كدعائك أهل التوراة إلى الانجيل . وكل نبي أدرك قوما فهم أمته ، فالحق عليهم أن بطيعوه ، ولنا ننهاك عن دين المسيح ولكننا نأمرك به (أي هو الاسلام عينه) فقال المقوقس : إني قد نظرت في أمر هذا النبي فوجدته لا يأمر بمزهود فيه ، ولا ينهى عن مرغوب فيه ، ولم أجده بالساحر الضال ، ولا الكاهن الكاذب ، ووجدت معه آية النبوة باخراج الحبيب ، والاخبار بالنجوى . وسأناظر - الخ

ومما يشهد لما ذكرناه أيضا حديث عمرو بن العاص رسول النبي (ص) إلى ملك عمان جيفر بن الجلندي وأخيه عبد بن الجلندي ، فان عمراً عهد أولا إلى عبدلأنه أحلم الرجلين وأسهلها خلقا ، فبلغه دعوة الاسلام : فقال له عبد : يا عمرو انك ابن سيد قومك فكيف صنع أبوك ؟ (قال عمرو) قلت : مات ولم يؤمن بمحمد صلى الله عليه وسلم ، وودت أنه كان أسلم وصدق به ، وقد كنت أنا على مثل رأيه حتى هداني الله للإسلام . قال فتى تبعته ؟ قلت قريبا ، فسألني أين كان اسلامك ؟ قلت عند النجاشي . وأخبرته أن النجاشي قد أسلم . قال : فكيف صنع قومه بملكه فقلت أقروه واتبعوه . قال والاساقفة والرهبان تبعوه ؟ قلت نعم . قال : انظر يا عمرو ما تقول ، انه ليس من خصلة في رجل أفصح من الكذب . قلت : ما كذبت وما نستحله في ديننا . ثم قال : ما أرى هرقل علم باسلام النجاشي . قلت بلى . قال بأي شيء . علمت ذلك ؟ قلت : كان النجاشي يخرج له خرجا فلما أسلم وصدق بمحمد ﷺ قال : لا والله لو سألتني درهما واحدا ما أعطيته . فبلغ هرقل قوله ، فقال له الينا أخوه : اتدع عبدك لا يخرج لك خرجا ، ويدين بدين غيرك ديننا محدثا ؟ قال هرقل . رجل رغب في دين فاختاره لنفسه ما صنع به ؟ والله لولا الضن 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 الحجر وعن عبادة الحجر والوثن والصليب . قال : ما أحسن هذا الذي

يدعو اليه ! لو كان أخي يتابعني عليه لركبنا حتى نؤمن بمحمد ونصدق به ، ولكن أخي بضن بملكه من أن يدعه وبصير ذنباً ، اه المراد منه (وقد أسلم الرجلان بعد)
فعلم من هذه الشواهد أن النصارى الذين كانوا مجاورين للحجاز كانوا في زمن البعثة أقرب مودة للمؤمنين ، وأقرب قبولاً للاسلام . وان من توقف من ملوكهم عن الاسلام فما كان توقفه إلا ضناً بملكه . وأن النجاشي [أصحمة] ملك الحبشة قد أسلمت معه بطائفة من رجال الدين والدنيا . ولكن يظهر أن الاسلام لم ينتشر في الحبشة بعد موته رضي الله عنه ، ولم يعن المسلمون باقامة 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 ماودعوكم ، واتركوا الترك ما تركوكم » عزاه السيوطي في الجامع الصغير إلى أبي داود عن رجل من الصحابة وعلم عليه بالصحة ، وقد رواه أبو داود بهذا اللفظ والنسائي بلفظه في آخر حديث طويل ما خصه أن النبي ﷺ قال ما معناه : ان الله تعالى أراه - وهو يحفر في الخندق في وقعة الاحزاب - بلاد كسرى فسئل أن يدعو الله تعالى بأن يفتحها لأمته فدعا ، ثم ذكر أن الله أراه ملك قيصر وديار الشام فسئل أن يدعو الله تعالى أن يفتحها لهم فدعا ، ثم ذكر أن الله أراه بلاد الحبشة وقال هذا الحديث قبل أن يسألوه الدعاء بفتحها

وجملة القول أن النبي ﷺ والمؤمنين به رأوا في عصره من مودة النصارى وقرهم من الاسلام بقدر ما رأوا من عداوة اليهود والمشركين ، وقد يظن بعض الناس ان سبب ذلك بعد النصارى عنهم ، وقرب اليهود منهم في المدينة ، والمشركين في مكة والمدينة معا ، ومن بلغته الدعوة إلى ترك دينه إلى دين آخر من بعيد لا يعنى بعداوة أهلها ومقاومتها كما يعنى القريب الذي توجه اليه الدعوة مواجهة ومشافهة ، ولذلك كان اليهود في الشام والاندلس 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 الاسلام

والقاعدة لهذا الرأي أن العداوة والمودة كانت ولم تنزل أثر التنازع على المافع 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 بعضا كما حاربوا العثمانيين ، بل أهل المذهب الواحد من النصارى يحارب الآن بعضهم بعضا كالانكليز والامان ، وليس هو المراد بالآية ، وإنما القرآن يبين هنا معنى أعلى منه وأعم لاخصا بالتنازع

وهو أن العلة الصحيحة لعداوة المعادين ومودة المودين هي الحالة الروحية التي هي أثر تقاليدهم الدينية والعادية ، وترى بينهم الأدبية والاجتماعية ، وقد نبه القرآن الى ذلك في بيان سبب مودة النصارى من هذه الآيات ، وترك سبب شدة عداوة اليهود والمشركين لان حالتهم الروحية مبينة في القرآن آتم البيان في عدة سور ومن أوسعها بياننا لآحوال اليهود هذه السورة وما قبلها من السور الطوال المدنية ، وأوسعها بياننا لآحوال المشركين سورة الانعام التي تليها وهي من السور المكية

كان اليهود والمشركون مشتركين في بعض الصفات والاخلاق التي اقتضت شدة العداوة للمؤمنين ، فمنها الكبر والعتو ، والبغي وحب العلو ، ومنها العصبية الجنسية ، والحمية القومية ، ومنها غلبة الحياة المادية ، ومنها الاثرة والقسوة ، وضعف عاطفة الخنان والرحمة ، وكان مشركو العرب على جاهليتهم أرق من اليهود قلوبا ، وأكثر سخا ، وإيثارا ، وأشد حرية في الفكر والاستقلال ، وما قدم الله ذكر اليهود في الآية الا لافادة اصالتهم وتمكنهم خبايا وصفوا به ، وتبريزهم على مشركي العرب فيه ، وناهيك بما سبق لهم من قتل بعض الانبياء وايداء بعض واستحلال أكل أموال غيرهم بالباطل . وأما ما كان من ضلعهم مع المسلمين في البلاد المقدسة والشام والاندلس فانما كان لاجل تفيؤ ظل عدلهم ، والاستراحة من اضطهاد نصارى تلك البلاد لهم ، فهم لم يعدوا في ذلك عادتهم ، ولم يتركوا ما عرف من

(المائدة ٥٠ ص ٥) علة مودة النصارى المؤمنين وحكمة جعل شريعة موسى خاصة ٧

شئنتهم ، وهي أنهم لا يعملون شيئاً إلا لمصلحتهم
ويمكن أن يستنبط مآركه الله هنا من بيان سبب شدة عداوة هؤلاء وأولئك
عما بينه من سبب قرب مودة النصارى بقوله عز وجل ﴿ ذلك بأن منهم قسيسين
ورهبانا وأنهم لا يستكبرون ﴾ أي ذلك — الذي ذكر من كون النصارى أقرب
مودة للذين آمنوا — بسبب أن منهم قسيسين يتولون تعليمهم وتربيتهم الدينية ،
ورهبانا يمثلون فيهم الزهد وترك نعيم الدنيا والخوف من الله عز وجل والاعتناء
بعبادته . وأنهم لا يستكبرون عن الأذعان للحق اذا ظهر لهم أنه الحق ، لان أشهر
آداب دينهم التواضع والتذلل ، وقبول كل سلطة ، والخضوع لكل حاكم ، بل من
المشهور فيها الامر بحجة الاعداء ، وادارة الخد الايسر لمن ضرب الخد الايمن .
فتداول هذه الوصايا ، ووجود اولئك القسيسين والرهبان ، لابد أن يؤثر في نفوس
جمهور الامة وسوادها ، فيضعف صفة الاستكبار عن قبول الحق فيها . وقد عهد
من النصارى قبول سلطة المخالف لهم طوعاً واختياراً ، والرضا بهامراً وجهاً ، وأما
اليهود فاذا أظهروا الرضا بذلك اضطاروا ، أمروا السكيد إسراداً ، ومكروا
مكراً كُباراً

فتلك كانت صفات الفريقين الغالبة ، لا أخلاق أفراد الامتين كافة . ففي
كل قوم خيئون وطيبون ، (ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون)
ولكن شريعة اليهود نفسها تربي في نفوسهم الأثرة الجنسية لانها خاصة بشعب
إسرائيل ، وكل أحكامها ونصوصها مبنية على ذلك

وحكمة ذلك أن المراد منها تربية أمة موحدة بين أمة الوثنية الكثيرة بعد إنقاذها من
استعباد أشد اولئك الوثنيين بطشا وأضرارهم بالاستبداد — وهي أمة الفرعنة — ولو أذن
الله لبني إسرائيل بعد انجائهم من مصر إلى الارض المقدسة أن يخاطبوا الامم التي كانت
فيها ، وجعل شريعتهم عامة مبنية على قواعد المساواة بين الاسرائيليين وغيرهم —
كالشريعة الاسلامية — لغلبت تعاليم اولئك الوثنيين وشروهم على الاسرائيليين
لقرب عهدهم بالتوحيد ، مع استعدادهم الوراثي لقبول تقاليد غيرهم والخضوع لهم ،
ولذلك أمروا بأن لا يبقوا في الارض المقدسة نسمة ما من كان فيها قبلهم . وكان

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

والجواب عن هذه الشبهة سهل على المسلمين ، ويبانه أن تلك الشريعة كانت
مؤقتة لادائمة ، فكانت في العصر الاول هي الوسيلة الى تكوين أمة موحدة بين
أمم الوثنية ، وكان المصلحون من الانبياء صلوات الله عليهم يتعاهدون أهلها زمنا
بعد زمن بالاصلاح المعنوي ، كإلهيات زبور داود وأدبيات حكم سليمان عليهما
السلام ، حتى لا تغلب على القوم المادية وتفسدهم الأثرة ، ثم جاء مصلح إسرائيل
الاعظم عيسى المسيح صلوات الله وسلامه عليه بنقض ما كانوا عليه من ذلك
بدعوتهم الى تقيضه أو ضده ، فقابل مباغتتهم في المادية بالمبالغة في الروحانية ،
ومباغتتهم في الأثرة بالمبالغة في الإيثار (الذي تعبر عنه النصارى بانكار الذات)
ومباغتتهم في الجود على ظواهر الشريعة بالمبالغة في النظر الى مقاصدها . فكره اليهم
السيادة والغنى ، وذم التمتع بنعيم الدنيا ، وأمر بحبة الاعداء ، وعدم الجزاء على
الايذاء . - وكان ذلك كله تمهيداً لا كمال الله تعالى دينه بارسال خاتم النبيين
 والمرسلين . محمد المبعوث رحمة للعالمين ، البارقليط روح الحق . الذي يعلمهم ويعلم
غيرهم كل شيء ، فيجمع للبشر بين مصالح الروح والجسد ، ويأمر بالعدل والاحسان
لا بالاحسان فقط

فمن لم يؤثر فيهم إصلاح المسيح من اليهود ظلوا على جودهم وأثرهم
وعصبيتهم ، وكانوا أشد عداوة لهذا النبي ومن آمن به ممن أثر فيهم ذلك الاصلاح ،
وكان فيهم بقية من القسيسين والرهبان ، سواء كان أصلهم من اليهود أو غيرهم

من الاقوام ، فكانوا أقرب مودة لهم ، وكانوا أسرع إلى الايمان من غيرهم ، فصدق عليهم قوله تعالى (الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجذونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ، ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والاغلال التي كانت عليهم) وما كان ذلك الاصر والاغلال إلا شدة أحكام التوراة في الطعام والشراب والاحكام المدنية والجناحية ، وشدة أحكام الانجيل في الزهد واذلال النفس وحرمانها

ومما يدل على كون النصارى أقرب من اليهود الى الاسلام بطبيعة دين كل منها وفقا لتعليل الآية الكريمة كثرة من يسلم من النصارى في كل زمان وقلة من يسلم من اليهود ، ولولا ضعف المسلمين في هذا الزمان ، واعراضهم عن هداية القرآن ، ولولا إهمالهم الدعوة الى الاسلام ، وإبرازة بصورته الصحيحة للانام - ، ولولا فساد حكوماتهم وعجز رجالها في السياسة ، وتخلفهم عن مجاراة الامم في العلم والحضارة ، ولولا بلوغ دول الافرنج النصرانية فيه أوج العزة والقوة ، وسبق أمهم في حلبة المدنية والثروة ، وأسألتهم لنصارى الشرق وجذبهم اليهم ، واعتزاز هؤلاء بهم ، وتلقيهم أساليب التربية الدينية والمدنية عنهم ، وجعل الدين فيها من المقومات الجنسية للاقوام والشعوب تربى على أن تحافظ عليها كما تحافظ على لغتها ، فلا تستبدل بها غيرها وان كانت خيرا منها - الى غير ذلك من قوانين هذه التربية وأساليبها ، ولولا ماأشرنا اليه من التنازع السيامي الديوي بين دولنا ودولهم - لولا ذلك كله لكانت المودة بين الفريقين آتم ، وانتشار الاسلام فيهم أعم ، لان الاسلام اصلاح في النصرانية ، كما ان النصرانية إصلاح في اليهودية ، فاليهود الذين عادوا النصرانية ، كانوا أجدر ممن صلحوا بها بعداوة الاسلامية ، ودين الله على السنة موسى وعيسى ومحمد (ص) واحد ولكنه جرى مع البشر على سنة الارتقاء إلى أن بلغ سن الكمال

فان قيل : إذا كنت تزعم أن سبب ما ذكره الله تعالى من كون النصارى أقرب الناس مودة للمؤمنين هو تعاليم دينهم وتقاليده وانه لذلك يجب أن يكون عاما فيهم ، وإن نزل في طائفة معينة منهم ، إذا انتفت الموانع - فيماذا تجيب عن الحرب الصليبية التي أوقد النصارى نارها باسم الدين ، ولم يبق المسلمون مثلهما من اليهود ولا

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

[أحدهما] ان ما كان عليه المسلمون من الدين القريب من النصرانية بل الذي هو إصلاح فيها وإكمال لها كما قررناه ، لم يكن معروفاً عند أولئك الصليبيين بل كان للمسلمين صورة في مخيلاتهم غير صورتهم الصحيحة التي طبعها في نفوسهم الاسلام - صورة وثنية وحشية مشوهة أقبح التشويه ، منعكسة عن الكتب والرسائل والخطب التي كان ينشئها بطر من الراهب وأمثاله ، ولو وُصف للمسلمين يومئذ قوم بما وصفهم به مشيرو الحرب الصليبية ودعوا إلى قتالهم لتفروا خفافاً وثقالاً

[ثانيها] ان ما في الانجيل من روح السلام والمحبة والتواضع والايثار ، والخضوع لكل سلطان ، لم ينتصر في أوربة على روح الحرب والاثرة والكبرياء وحب السيادة في الارض - 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 ، وان رووا عنه أنه قال : ما جئت لالقي سلاماً على الارض انما جئت لألقي سيفاً

فعلم من هذا ان ما كان بين المسلمين والنصارى من عداوة فأنما سببه بعد أحد الفريقين أو كل منهما عن هداية دينه ، أو جهالة وسوء فهم وقع بينهما ، وأمر المتأخر من دولهما ظاهر ، لا ينسب إلى طبيعة دينهما الا جاهل أو مكابر ، فالدولة العثمانية كانت قد فتحت كثيراً من بلادهم بالقوة القاهرة ، فلما دالت لهم القوة ثاروا لأنفسهم فان كان الساسة البلقانيون قد هاجوا شعوبهم على قتالها باسم الصليب والمسيح ، فلم يلبثوا أن كذب الله تعالى دعواهم المسيحية بايقادهم نار القتال بينهم ، فمزال أئمة السياسة المضلون من الفريقين يتخذون الدين أخدوعة يخدعون بها العامة لتأييد سياستهم حتى في الجناية على الدين وأهله

فان قيل: ان اليهودية أقرب الى الاسلام من النصرانية لانها 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 الا الشرك فالجواب عن هذا ان عقيدة التثليث الدخيلة في المسيحية لما كانت لا تفهم ولا تفعل لم يكن لها تأثير في أنفس أهلها يبعدهم عن الاسلام، بل ربما كانت من أسباب قبول دعوة الاسلام، وإنما التأثير الاعظم في تقريب الناس بعضهم من بعض أو ضده الاخلاق والآداب، وإننا نرى في كل عصر من الموادة بين المسلمين والنصارى ما لا نرى مثله بين غيرهما من المختلفين في الدين، وما ضعفت هذه المودة في بلد إلا بفتن السياسة، وعصبيات أهل الرياسة، فلغصة الله على مثيري العداوة والبغضاء بين عباد الله اتباعاً لأهوائهم، أو ارضاء لرؤسائهم

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

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

﴿ وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ﴾ أي وإذا سمع أولئك الذين قالوا انا نصارى ما أنزل إلى الرسول الكامل — محمد (ص) — الذي أكل به الدين ، وبعث رحمة للعالمين ، ترى أيها الناظر اليهم أعينهم تفيض من الدمع ، أي تمتليء دموعا حتى يتدفق الدمع من جوانبها الكثرتة ، أو حتى كان الاعين ذابت وصارت دموعا جاريا ، ذلك من أجل ما عرفوه من الحق الذي بينه لهم القرآن ، ولم يمنعهم من الاذعان والخشوع له ما منع غيرهم من العتو والاستكبار ، فقوله « من الحق » بيان لقوله « مما عرفوا » وقيل ان من فيه للتبقيض ، أي ان أعينهم فاضت عبرة ودموعا ، عبرة منهم وخشوعا ، لمعرفتهم بعض الحق ، اذ سمعوا بعض الآيات دون بعض فكيف لو عرفوا الحق كله بسماع جميع القرآن ، ومعرفة ما جاءت به السنة من الاسوة الحسنة والبيان . وهذا القول إنما يصح تطبيقه على واقعة معينة كالذي 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 ﴿ يقولون : ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين ﴾ 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 الاخير الذي يكمل الله به الدين يكون متبعوه شهداء على الناس ، أو المعنى أنهم بدخولهم في هذه الامة يكتبون من الشاهدين ، فذكر الله الامة بأشرف أوصافها : قال ابن عباس (رض) : ان الشاهدين هنام الشهداء في قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) وروي عنه أنه قال : هم محمد (ص) وأمة ، أنهم شهدوا أنه قد بلغ ، وأن الرسول قال : « قد بلغت » تأنه يقول : ان الشهادة للرسول تستلزم الشهادة على من خالفهم ، والا كان هذا التفسير غير ظاهر ، لان الشهادة على المرء ضد الشهادة له . والحق أن الشهادة هنا يراد بها أن هذه الامة تشهد على

(المائدة . ص ٥) الروايات في إسلام النجاشي وبعض قومه ١٣

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

﴿ وما لنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين ﴾
هذه ائمة قلوبهم ، والمعنى أي مانع يمنعنا من الايمان بالله وحده وبما جاءنا من الحق على لسان هذا الرسول ، بعد أن ظهر لنا أنه البار قليط روح الحق الذي بشر به المسيح ، والحال أننا نطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين ، الذين صلحت أنفسهم بالعقائد الصحيحة ، والفضائل السكاملة ، والعبادات الخاصة ، والاعمال المستقيمة ، وهم اتباع هذا النبي الكريم الذين رأينا أثر صلاحهم بأعيننا بعدما كان من فسادهم في جاهليتهم ما كان ؟ أي لا مانع يمنعنا من هذا الايمان بعد تحقيق موجهه ، وقيام سببه . فسروا القوم الصالحين بأصحاب الرسول ، وهو متعين بالنسبة إلى من آمن من نصارى الحبشة . وكل من سار على طريقهم بعد منهم ويحشر معهم .

﴿ فأتاهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها وذلك جزاء المحسنين ﴾
أي فجزاهم الله تعالى وأعطاهم من الثواب بقولهم الذي عبروا به عن ايمانهم واخلصهم بساتين وحدائق في دار النعيم تجري من تحت أشجارها الانهار يخلدون فيها ، فلا هي تسلب منهم ولا هم يرغبون عنها ويتركونها . وذلك النوع من الثواب جزاء جميع المحسنين في سيرتهم وأعمالهم من أهل الايمان . وقد علم من الآيات الاخرى أن في تلك الجنات من النور والقصور والنعيم الروحاني والرضوان الالهي ما لا يمكن أن يعبر عنه الكلام ويحيط به الوصف في هذا العالم المتخالف لذلك العالم في حقيقته وخواصه (فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون)
وهناك ماورد في أسباب نزول هذه الآيات عن أهل الأثر :

أخرج عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وابو الشيخ عن مجاهد في قوله (ولتجدن أقرهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى) قال هم الوفد الذين جاؤا مع جعفر وأصحابه من أرض الحبشة

١٤ الروايات فيمن أسلم من الحبشة ونزلت فيهم الآيات (التفسير ج ٧)

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

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

وأخرج ابن أبي شيبة وابن أبي حاتم وأبو نعيم في الحلية والواحدى من طريق ابن شهاب قال أخبرني سعيد بن المسيب وأبو بكر بن عبدالرحمن بن الحارث بن هشام وعروة بن الزبير قالوا : بعث رسول الله ﷺ عمرو بن أمية الضمري وكتب معه كتابا الى النجاشي ، فقدم على النجاشي فقرأ كتاب رسول الله ﷺ ، ثم دعا جعفر بن أبي طالب والمهاجرين معه وأرسل النجاشي الى الرهبان والقسيسين فجمعهم ، ثم أمر جعفر بن أبي طالب أن يقرأ عليهم القرآن فقرأ عليهم سورة مريم ، فآمنوا بالقرآن وفاضت أعينهم من الدمع ، وهم الذين أنزل فيهم (ولتجدن أقربهم مودة - الى 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 واسلام قومه ، كانوا سبعين رجلا اختارهم من قومه الخير فالخير في الفقه والسنن . وفي لفظ : بعث من خيار أصحابه الى رسول الله ﷺ ثلاثين رجلا ، فلما أتوا رسول الله ﷺ دخلوا عليه فقرأ عليهم سورة يس ، فبكوا حين سمعوا القرآن وعرفوا أنه الحق ، فأنزل الله فيهم (ذلك بأنهم من قسيسين ورهبانا) الآية . ونزلت هذه الآية فيهم أيضا (الذين آتيناكم الكتاب من قبله) به يؤمنون — الى قوله — اولئك يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا)

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

رجعتم إلى أرضكم انتقلتم عن 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 الأشعرين منهم أربعة من عك أكبرهم أبو عامر الأشعري وأصغرهم عامر . فذكر لنا أن قريشا بعثوا في طلبهم عمرو بن العاص وعمار بن الوليد ، فأتوا النجاشي فقالوا ان هؤلاء قد أفسدوا دين قومهم . فأرسل إليهم نجاشاً 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 وأخرجوا نحن صدقناه وآماناً به ، فلم نجد أحداً نلجأ إليه غيرك . فقال معروف : فقال عمرو وصاحبه أنهم يقولون في عيسى غير الذي تقول . قال : وما تقولون في عيسى ؟ قالوا نشهد أنه عبد الله ورسوله وكلمته وروحه ولده عذراً . يقول . قال ما أخطأتم . ثم قال لعمرو وصاحبه : لولا أنكما أقبلتما في جواردي لفعلت بكما ^(١) وذكر لنا أن جعفر وأصحابه إذا أقبلوا جاء أولئك معهم فآمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم . قال قائل : لو قد رجعوا إلى أرضهم لحقوا بدينهم . فحدثنا أنه قدم مع جعفر سبعون منهم فله قرأ عليهم نبي الله ﷺ (القرآن) فاضت أعينهم

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

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم وابن مردويه عن ابن عباس قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم 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 : انه قد خرج فينا رجل سفه عقول قريش وأحلامها زعم أنه نبي . وإنه بعث اليك رهطاً ليفسدوا عليك قومك فأحيينا أن نأتيك ونخبرك خبرهم . قال إن جاؤني نظرت فيما يقولون . فلما قدم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتوا إلى باب النجاشي قالوا : استأذن لأولياء الله ، فقال ائذن لهم فراحوا بأولياء الله . فلما دخلوا إليه سلموا ، فقال الرهط من المشركين : ألم تر أيها الملك أنا صدقناك وأنهم لم يحبوك بتحييتك التي تحببها . فقال لهم : ما يمنعكم أن تحبوني بتحييتي ؟ قالوا انا حينناك 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 انها العذراء الطيبة البتول . قال فأخذ عوداً من الأرض فقال : ما زاد عيسى وأمه على ما قال صاحبكم هذا العود ^(١) فذكره المشركون قوله وتغير له وجوههم فقال : هل تقرأون شيئاً مما أنزل عليكم ؟ قالوا نعم . قال : فاقروا ، فقرأوا - وحوله القسيسون والرهبان وسائر النصارى - فجعلت طائفة من القسيسين والرهبان كلما قرؤا آية انحدرت دموعهم مما عرفوا من الحق . قال الله (ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون *) وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق)

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

ذكر هذه الروايات الحافظ السيوطي في الدر المنثور . وذكر رواية أخرى 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 مثلمهم ولقوا رجلاً كان منقطعاً للعبادة في كهف عظموه كثيراً ، وعظمهم هو وتظا بليغاً ، ذكر فيه أن عيسى كان رسولاً لله وعبداً أنعم عليه فشكر ذلك له . وكان الرجل لا يخرج من الكهف إلا يوم الأحد . ثم سافر العابد وسافر معه سلمان إلى بيت المقدس . وهناك

(١) أي مثل هذا العود في صغره

شفى الله على يده مقعداً ، وقد وعظ سلمان قبل فراقه فذكر الجنة والنار وبعثة نبي من تهامة صفاته كيت وكيت وأوصاه بالإيمان به . ثم فارقه فلم يستطع إدراكه فلقي ركبا من الحجاز حملوه إلى المدينة فباعوه فيها ولما لقي النبي (ص) ورأى العلامات فيه آمن وكاتب وساعده (ص) بالمال على شراء نفسه . وإن الآيات نزلت في أصحابه الذين صحبهم ، والرواية ضعيفة وحمل الآيات عليها بعيد

(٨٩) وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ

بعد أن بين الله تعالى في آخر الآية السابقة أن ما آتاه به أولئك النصارى الذين آمنوا بالرسول الأعظم ﷺ هو جزاء جميع المحسنين عنده الذين آمنوا بكلماتهم ، وخشعوا للحق كخشوعهم ، عقب عليه بجزاء المسيئين إلى أنفسهم بالكفر والتكذيب ، على سنة القرآن في الجمع بين الوعد والوعيد فقال :

﴿والذين كفروا وكذبوا بآياتنا﴾ الدالة على وحدانيتنا وصدق رسولنا فيما يبلغه عنا ﴿أولئك أصحاب الجحيم﴾ أي أولئك دون غيرهم هم أصحاب تلك النار العظيمة الملازمون لها الذين ليس لهم مثوى سواها أعاذنا الله منها

(٩٠) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرَّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (٩١) وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا ، وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ

بدأ الله تعالى هذه السورة بآيات من أحكام الحلال والحرام والنسك - ومنها حل طعام أهل الكتاب والتزوج منهم ، وأحكام الطهارة ، والعدل ولو في الأعداء ، والمبغضين . ثم جاء بهذا السياق الطويل في بيان أحوال أهل الكتاب

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

ومحتاجهم ، فكان أوفى وأتم ما ورد في القرآن من ذلك ، ولم يتخلله الا قليل من آيات الاحكام والوعود والعظات بينا مناسبتها له في مواضعها وهذه الآيات عود إلى أحكام الحلال والحرام والنسك التي بدت بها السورة ، ويتلوها العود إلى محاجة أهل الكتاب كما علمت فمجموع آيات السورة في هذين الموضوعين . وإنما لم تجعل آيات الاحكام كلها في أول السورة وتجعل الآيات في أهل الكتاب متصلا بعضها ببعض في باقيها لما بيناه غير مرة من حكمة مزج المسائل والموضوعات في القرآن من حيث هو مثاني تتلى دائما للاعتداء بها لا كتابا فنيا ولا قانونا 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 الافهام 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 ورهبانا ، فكان من مقتضى هذا أن يرغب المؤمنون في الرهبانية وبطن الميالون للنقشف والزهد أنها مرتبة كال تقربهم الى الله تعالى وهي إنما تتحقق بتحريم التمتع بالطيبات طبعاً من اللحوم والادهان والنساء ، إماماً كما تمتنع الرهبان من الزواج البتة ، وإما في أوقات معينة كأ نواخ الصيام التي ابتدعوها ، وقد أزال الله تعالى هذا الظن ، وقطع طريق تلك الرغبة بقوله عز من قائل :

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرُمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا ﴾ أي لا تحرموا على أنفسكم ما أحل الله لكم من الطيبات المستلذة بأن تعمدوا ترك التمتع بها تنسكوا وتقربوا إليه تعالى . ولا تعتدوا فيها بتجاوز حد الاعتدال إلى الاسراف الضار بالجسد كالزيادة على الشبع والري فهو تفریط أو تجاوز الاخلاق والآداب النفسية . كجعل التمتع بلذتها أكبر همكم ، أو شغلا لكم عن معالي الامور من العلوم والاعمال النافعة لكم ولا متكم . وهذا معنى قوله (كلوا واشربوا ولا تسرفوا) أو - ولا تعتدوها هي - أي الطيبات المحلاة ، بتجاوزها إلى الخبائث المحرمة ، فالاعتداء يشمل الامرين الاعتداء في الشيء نفسه واعتدائه هو 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) ليشمل الامرين - اعتداء الطيبات نفسها إلى الحباث والاعتداء فيها بالاسراف ، لأن حذف المفعول يفيد العموم . ثم علل النهي بما ينفر عنه فقال : ﴿ إن الله لا يحب المعتدين ﴾ الذين يتجاوزون حدود شريعته ، وسنن فطرته ولو بقصد عبادته . وتحريم الطيبات المحلاة قد يكون بالفعل ، من غير التزام بيمين ولا نذر ، وقد يكون بالالتزام كلاهما غير جائز ، والالتزام قد يكون لاجل رياضة النفس وتهذيبها بالحرمان من الطيبات ، وقد يكون لارضاء بادرة غضب ، باغظة زوجة أو والد أو ولد . من يحلف بالله 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 : ان فعل كذا فهو بريء من الاسلام ، أو من الله ورسوله . وكل ذلك مذموم ولا يحرم على أحد شيء بحرمه على نفسه بهذه الاقوال . وفي الايمان 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 بشبر وذراعاً بذراع ، كعباد بني اسرائيل 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 الارادة بمشاق الرياضات ، وكانوا يحرمون الزينة كما يحرمون النعمة ، فيعيشون عراة الاجسام ، ولا يستعملون الاواني لأطعمتهم ، بل يستغنون عنها بورق الشجر . وقد أرجعهم انتشار الاسلام في الهند عن بعض ذلك . ولا يزال الجمل الغفير منهم يمشون في الاسواق والشوارع عراة ليس على أبدانهم الا 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 ازاراً

بكيفية يرى بها باطن فخذ ، والرجال والنساء في قلة السمر سواء ، فترى النساء في أسواق المدن مكشوفات البطون والظهور والسوق والاخذ ، ومنهن من تضع على عاتقها ملحمة تسر شطر بدنهما الاعلى ويبقى الجانب الآخر مكشوفاً

وجملة القول أن تحريم الطيبات والزينة وتعذيب النفس من العبادات الماثورة عن قدماء الهندوفاليونان ، وقلدهم فيها أهل الكتاب ولاسيما النصارى فانهم على تفصيهم من شريعة التوراة الجديدة الوطاة ، وعلى اباحة مقدسهم وامامهم بولس لهم جميع مايؤكل ويشرب ، والالدم المسفوح وماذبح للاصنام قدشدوا على أنفسهم وحرموا عليها ما لم تحرمه الكتب المقدسة عندهم ، على ما فيها من الشدة والمباغة في الزهد ثم أرسل الله تعالى خاتم النبيين والمرسلين بالاصلاح الاعظم ، فأباح للبشر على لسانه الزينة والطيبات ، ووضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم ، وأرشدهم الى اعطاء البدن حقه والروح حقها ، لان الانسان مركب من روح وجسد ، فيجب عليه العدل بينهما . وهذا هو الكمال البشري . فكانت الامة الاسلامية بذلك أمة وسطا صالحة للشهادة على جميع الامم 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 الارض والجو للتمتع بنعم الله فيها مع الشكر عليها ، ولكنها قصرت في ذلك ثم انقطعت عن السير في طريقه بعد أن قطع سلفها شوطا واسعا فيه ولما كان حب المباغة والغلو من دأب البشر وشنشنتهم في كل شؤونهم مامن شيء الا ويوجد من يميل الى الافراط فيه ، كما يوجد من يميل الى 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 ، اشتغالا 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 ﷺ بقوله وفعله أحسن البيان

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

وصاروا يعدون زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق خاصة بالكافرين ، حتى كأن المشارك لهم فيها خارج عن هدي المؤمنين ، وهالك ماورد في هذه الآية من التفسير المأثور ، وسيأتي في تفسير سورة الاعراف ^(١) وغيرهما ما يزيدك نوراً على نور : أخرج الترمذي وحسنه ابن جرير وابن أبي حاتم وابن عدي في الكامل والطبراني وابن مردويه عن ابن عباس أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال : يا رسول الله اني اذا أكلت اللحم انتشرت للنسا . وأخذتني شهوتي ، واني حرمت علي اللحم فنزلت (ياأيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم)

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم وابن مردويه عن ابن عباس في قوله (ياأيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) قال : نزلت هذه الآية في رهط من الصحابة قالوا : نقطع هذا كبرنا ونترك شهوات الدنيا ونسبح في الارض كما تفعل الرهبان . فبلغ ذلك النبي ﷺ فأرسل اليهم فذكر لهم ذلك فقالوا نعم ، فقال النبي ﷺ « لسكني أصوم وأفطر ، وأصلي وأنام ، وانكح النساء ، فمن أأخذ بسنتي فهو مني ، ومن لم يأخذ بسنتي فليس مني »

وأخرج عبد بن حميد وابو داود في مراسيله وابن جرير عن أبي مالك في قوله (ياأيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) قال نزلت في عثمان بن مظعون وأصحابه كانوا حرموا على أنفسهم كثير من الشهوات والنسا . وهم بعضهم أن يقطع ذكره فنزلت هذه الآية

وأخرج البخاري ومسلم عن عائشة أن ناساً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم سألوا أزواج النبي ﷺ عن عمله في السر ^(٢) فقال بعضهم لا آكل

(١) أي عند تفسير قوله (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق ؟ قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا ، خالصة يوم القيامة)

(٢) أي عن عبادته اذ 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 خالته ميمونة زوج النبي (ص) ليرى صلاته في الليل

اللحم ، وقال بعضهم لا أتزوج النساء ، وقال بعضهم لا أنام على فراش . فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال « ما بال أقوام يقول أحدهم كذا وكذا ، اسكنني أصوم وأفطر وأنام وأقوم وآكل اللحم وأتزوج النساء ، فمن رغب عن سنتي فليس مني »

وأخرج البخاري ومسلم وابن أبي شيبة والنسائي وابن أبي حاتم وابن حبان والبيهقي في سننه وابن الشيخ وابن مردويه عن ابن مـعود قال : كنا نغزو مع رسول الله ﷺ وليس معنا نساء فقلنا : ألا نستخصي ؟ فنهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك ورخص لنا أن ننكح المراتة باثوب إلى أجل ^(١) ثم قرأ عبد الله « يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا ، إن الله لا يحب المعتدين »

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 واعتمر واواستقيموا يستقيم 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

(١) هذا نكاح المتعة أجازته النبي (ص) في السفر ثم حرمه ، ثم أجازته ثم حرمه على التأيد . وكانت حكمة أجازته أنهم كانوا يزنون في الجاهلية فشق عليهم البعد عن النساء في الغزو حتى عزم أقوياء الإيمان على الحب والخصاء ، وخيف على الضعفاء الزنا وناهيك بما يتبعه من المفاسد . فكانت المتعة رية للفريقين وسيراً تدريجياً إلى الحياة الزوجية الكاملة التي يتحقق بها احصان كل من الزوجين للآخر ويتعاونان بها على مقصدها الفطري وهو النسل . والمتعة ليس فيها هذا المعنى وإنما أبيحت للضرورة ومنع مفسد الزنا الكثيرة ومضار اختلاف عدة رجال إلى امرأة واحدة

الله لكم) قال نزلت في أناس من أصحاب النبي ﷺ أرادوا أن يتخلوا من الدنيا ويتركوا النساء وتزهّدوا 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 لأنام، وقال أحدهم أما أنا فأصوم النهار فلا أفطر، وقال الآخر: أما أنا فلا آتي النساء. فبعث رسول الله ﷺ إليهم فقال: «ألم أنبأ أنكم اتفقتم على كذا وكذا؟ قالوا بلى يا رسول الله وما أردنا إلا الخير». قال 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^(١)

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

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

«١» هذه الرواية ليس لها سند، وهي مروية من مجهول فان كان لها أصل

فليراد أن هذا حديث قعسي حسب الراوي آية قرآنية

«٢» الودك الدهن والندم من اللحم والشحم

ما بالك يا حولا، متغيرة اللون لا تمتشطين ولا تنطيبين؟ فقالت وكيف أنطيب وأمتشط وما وقع علي زوجي ولا رفع عني ثوبا منذ كذا وكذا : فجعلن يضحكن من كلامها فدخل رسول الله ﷺ وهن يضحكن فقال « ما يضحكن ؟ قالت يا رسول الله الحولا سألتها عن أمرها فقالت : ما رفع عني زوجي ثوبا منذ كذا وكذا ، فأرسل اليه فدعاه فقال : « ما بالك يا عثمان ؟ - قال اني تركته لله لكي أتخلى للعبادة وقص عليه أمره - وكان عثمان قد أراد أن يجب نفسه - فقال رسول الله ﷺ « أقسمت عليك الا رجعت فواتعت أهلك ؟ فقال : يا رسول الله إني صائم ! قال : أفطر - قال فافطر وأتى أهله . فرجعت الحولا إلى عائشة وقد اكتحلت وامتشطت ونطبت فضحكت عائشة فقالت : ما بالك يا حولا ؟ فقالت : انه أناها أمس . فقال رسول الله ﷺ « ما بال أقوام حرّموا النساء والطعام والنوم ؟ ألا إني أناهم 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 نجب نفسك فان هذا هو الاعتداء » وأمرهم أن يكفروا إيمانهم فقال (لا يؤخذكم الله بالغو في إيمانكم) الآية وأخرج ابن جرير وأبو الشيخ عن مجاهد قال . أراد رجال منهم عثمان بن مظعون وعبد الله بن عمرو أن يتبتلوا ويخصوا أنفسهم ويلبسوا المسوح فنزلت (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) والآية التي بعدها

وأخرج ابن جرير وابن المنذر وأبو الشيخ عن عكرمة أن عثمان بن مظعون وعلى بن أبي طالب وابن مسعود والمقداد بن الأسود وسالم مولى أبي حذيفة وقدامة تبتلوا فجلسوا في البيوت واعتزلوا النساء ولبسوا المسوح وحرّموا طيبات الطعام واللباس الا ما يأكل ويلبس أهل السياحة من بني اسرائيل . وهموا بالاختصاص واجمعوا لقيام الليل وصيام النهار فنزلت (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) الآية فلما نزلت بعث اليهم رسول الله ﷺ فقال « إن لا نفسكم حقا وإن لا أعينكم حقا وإن لا هلكم حقا ، فصلوا وناموا ، وصوموا وافطروا ، فليس منا من ترك سنتنا » فقالوا اللهم صدقنا واتبعنا ما أنزلت مع الرسول

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 والنرمذي والدارقطني عن أبي جحيفة قال : آخى النبي صلى الله عليه وسلم 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 فاني صائم ، قال : ما أنا بأكل 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 فصليا ، فقال له سلمان ان لربك عليك حقاً ولنفسك عليك حقاً ، ولأهلك عليك حقاً ، فأعط كل ذي حق حقه . فأتى النبي ﷺ فذكر ذلك له فقال « صدق سلمان »

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 وافطر ، وقم ونم ، فان لجسدك عليك حقاً ، وان لعينك عليك حقاً ، وان لزوجك عليك حقاً ، وان لزورك^(١) عليك حقاً . وان يحسبك أن تصوم من كل شهر ثلاثة أيام ، فان لك بكل حسنة عشر أمثالها ، فاذن ذلك صيام الدهر كله . قلت اني أجد قوة قال « فصم صيام نبي الله داود ولا تزد عليه . قلت وما كان صيام نبي الله داود ؟ قال نصف الدهر »^(٢) نقلنا هذه الاخبار والآثار من الدر المنثور وتركتنا بعض الروايات في معناها .

(١) الزور بالفتح الزائرون « ٢ » أي يصوم يوماً ويفطر يوماً كما في رواية أخرى

« تفسير القرآن الحكيم » « ٤ » « الجزء السابع »

وفيا ذكرناه الموقوف والمرفوع والصحيح والضعيف ، ومجموعها حجة لانزاع فيها
 فان قيل ان المأثور عن الخلفاء الراشدين أبي بكر وعمر وعلي (رض) وعن غيرهم
 من كبار الصحابة والتابعين أنهم كانوا في غاية التقشف وتعمد ترك الطيبات من
 الطعام والشراب وكذا اللباس الحسن ، فكيف تركوا ما زعمت أنه الافضل من اعطاء
 البدن حقه - كاعطاء الروح حقها - بالتمتع بالطيبات من غير اسراف ؟ فالجواب
 أن المأثور عن أهل اليسار من الصحابة أنهم كانوا كما ذكرنا . وأهل الاقتار حالهم
 معلوم . والله تعالى يقول (لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما
 آتاه الله) الآية . وأما الخلفاء الثلاثة فكانوا يتعمدون التقشف ليكونوا قدوة للعالم
 واسائر الفقراء والضعفاء . وقد كان المفروض لأبي بكر وعمر (رض) في بيت المال
 قدر المفروض لأوساط المهاجرين ، لا لأعلام كآل بيت الرسول (ع م) ولا
 لأدنام كالموالي . ولا حجة فيمن بعدهم . فالصوفية والزهاد يتبعون ما نقل عن بعض
 الصحابة والتابعين من التقشف ويزعمون أن مقتضى الدين الاسلامي أن يكون الناس
 كلهم كذلك : كما أن أهل السعة والترف يجمعون ما نقل عن موسري السلف من التوسع
 في المباحات ، ويجعلونه حجة لاسرافهم . وخير الامور الوسط ، فراجع تفسير قوله
 تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) والقاعدة العامة قوله تعالى في وصف خيار
 هذه الامة الوسط (والذين اذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا ، وكان بين ذلك قواما)

﴿ وكلاهما مما رزقكم الله حلالا طيبا ﴾ هذا تصريح بالامر بضد مقتضى النهي
 الذي قبله ، أي كلاهما مما رزقكم الله تعالى إياه حال كونه حلالا في نفسه غير
 داخل فيما حرمه عليكم - من الميتة بأواعها والدم المسفوح ولحم الخنزير وما أهل
 به لغير الله - وحلالا في طريقة كسبه وتناوله ، بأن لا يكون ربا أو سحتا أو غصبا
 أو سرقة [ومن الناس من يقول إن الرزق في عرف الشرع مأملاك ملكا صحيحا ،
 لا كل ما انتفع به الانسان ، فلا يحتاج إلى هذا القيد] وحال كونه مستلزما غير
 مستقدر في نفسه أو لفساد طرأ عليه كالطعام المنتن

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

هو الغالب كما عبر به في مثل قوله (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) وهو يعم كل ما ينتفع به من طعام وشراب ولباس ومتاع وما سوى ، وكثيراً ما تطلق العرب الخاص فتريد به العام وما تطلق العام فتريد به الخاص ، ويعرف ذلك بالسياق والقرائن

الامر ههنا للوجوب لا للإباحة ، فهو ليس من الامر بالشيء بعد النهي عنه المفيد للإباحة فقط كقوله (فاذا حلتم فاصطادوا) وإنما هو تصريح بأن امثال النهي عن تحريم الطيبات لا يتحقق إلا بالاتفاق بها فعلاً ، إذ ليس المراد بتحريمها المنهي عنه تحريمها بمجرد القول أو بالاعتقاد ، بل المراد به أولاً وبالذات الامتناع منها عمداً تقرباً الى الله تعالى بتعذيب النفس وحرمانها ، أو اضعافاً للجسد توها أن اضعافه يقوي الروح ، أو لغير ذلك من الاسباب والعلل ، لكن يحرم على نفسه شيئاً يندر لحاج أو يمين . وكل هذا مما لا يزال يبتلى به كثير من المسلمين ، دعى ما كانت تحرمه الجاهلية على أنفسهم من الانعام أو نسلها تكرماً لها لكثرة نتائجها ، أو تعظيماً لصنم تسيبها له ، كما تراء مبيناً في سورة الانعام التي بمد هذه السورة

وحكمة النهي عن ذلك ان الله تعالى يحب من عباده أن يقبلوا نعمه ويستعملوها فيما أنعم بها لاجله ويشكروا له ذلك ، ويكره لهم أن يجنوا على الفطرة التي فطرهم عليها ، فيمنعوا ما حقوقها ، وأن يجنوا على الشريعة التي شرعها لهم فيفعلوا فيها بتحريم ما لم يحرمه ، كما يكره لهم أن يفرطوا فيها باستباحة ما حرمه أو ترك ما فرضه . ولاجل هذه الحكمة لم يكتف بالنهي عن تحريم الطيبات حتى صرح بالامر باستعمالها وانتمتع بها ، وقد بين تعالى غاية ذلك وحكمته التي أشرنا اليها بقوله (١٧٢:٢) يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون) والشكر يكون بالقول والاعمال 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) فاني بما تعملون عليم) وقال (يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم) ثم ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر يمد يديه إلى السماء : يارب يارب - ومطعمه حرام ومشربه حرام وملبسه حرام وغذي بالحرام فأنى يستجاب له » رواه أحمد

ومسلم والترمذي وغيرهم، وفي الحديث تعرض بالعباد وأهل السياحة من الأمم السالفة الذين كانوا يرون أن روح العبادة التشف والتشفي والشعونة، حتى أنهم على تقشفهم ما كانوا يتحرون الحلال كأنهم يرون التشف وتعذيب النفس ببيعان لهم ماعداها فيكونون أهلا لاستجابة دعائهم، واستدل بعضهم بالحديث على كون المراد بالطيبات الحلال ميلا إلى ذلك المذهب البرهمي بل زعم بعضهم مثل ذلك في الآيات التي قرنت الحلال بالطيب فجعلوا الطيب تأكيذاً للحلال

فامثال هذا الأمر وذلك النهي معا لا يتحقق الا بالتمتع بما يتيسر من الطيبات فعلا بلا تأثم ولا حرج، بل ينبغي للمؤمن أن يكون طيب النفس بذلك ملاحظا أنه من نعمة الله وفضله، ومن أسباب مرضاه ومثوبته، وأن مرضاه ومثوبته عليه تكون على حسب شهود المنتفع للنعم وشكره للمنع، وأعني بالشهود أن يحضر قلبه أنه عامل بشرع الله ومقيم لسنة فطرته التي فطر الناس عليها وأنه يجب أن يشكره لذلك بالاعتراف والحمد والثناء، كما شكره بالاعتقاد والاستعمال وبذلك يكون عاملا بالكتاب والحكمة

فعلم مما شرعناه أن امتناع امرئ من الطيبات التي رزقه الله إياها مع الداعية الفطرية للاستمتاع بها ثم 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 سببا 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 انتحل لنفسه كان مدعيا للاروبية أو كالمدعي لها. ومن أتبع في ذلك فقد اتخذ ربا كما يؤخذ من تفسير النبي ﷺ لقوله تعالى (اتخذوا أجيالهم ورهبانهم أربابا من دون الله) وسيأتي في موضعه من التفسير

(واتقوا الله الذي أنتم به مؤمنون) في الأكل وغيره، فلا تفتنوا عليه في تحريم ولا تحليل، ولا تعتدوا حدوده فيما أحل ولا فيما حرم، فإن انقضاء سخطه في ذلك من لوزام إيمانكم به، ومن اعتداء حدوده في الأكل والشرب الاسراف

فيهما، فإنه قال (كلوا واشربوا ولا تسرفوا، أنه لا يحب المسرفين) فمن جعل شهوة بطنه أكبر همه فهو من المسرفين، ومن بالغ في الشبع وعرض معدته وأمعاه للتخمر فهو من المسرفين، ومن أنفق في ذلك أكثر من طاقته، وعرض نفسه للذل الدين أو أكل أموال الناس بالباطل، فهو من المسرفين، وما كان المسرف من المتقين الامر بالتقوى في هذا المقام أوسع معنى وأعم فائدة من النهي عن الاسراف في آية الاعراف التي أوردناها آنفاً. فهو من باب الجلم بين حقوق الروح وحقوق الجسد: وبه يدفع إشكال من عساه يقول: إن الدين شرع لتزكية النفس، والتمتع بالشهوات واللذات ينافي هذه التزكية وإن اقتصر فيه على المباحات. وكما أفضى التوسع في المباحات إلى المحرمات؟ وقد ذكر تعالى أنه يقال في الآخرة لأهل النار (أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا واستمتعتم بها) فكيف يكون الاستمتاع بالطيبات مطلوباً شرعاً؟ وكيف يحتاج فيه إلى امر الشرع. وهو مستغنى عنه باقتضاء الطبع؟ وبيان الدفع أن تزكية النفس إنما تكون بإيقافها عند حد الاعتدال، واجتناب التفريط والافراط، وقد خلق الله الإنسان مركباً من روح ملكية وجسد حيواني، فلم يجعله ملكاً محضاً، ولا حيواناً محضاً، وسخر له بهذه المزية جميع ما في عالمه الذي يعيش فيه من المواد والقوى والاحياء، وجل من سنته في خلقه أن تكون سلامة البدن وصحته من أسباب سلامة العقل وسائر قوى النفس. ولذلك حرم عليه ما يضر بجسده، كالحرم عليه ما يضر بروحه وعقله. ومن ضعف جسده عجز عن القيام بالصلاة والصيام والحج والجهاد والكسب الواجب عليه للنفقة على نفسه وعلى من يجب عليه نفقتهم، وعلى مصالح أمته العامة. فإن لم يعجز عن القيام بها كلها، عجز عن بعضها، أو عن الكمال فيها غالباً. كما أنه يقل نسله ويحيي قميئاً ضعيفاً أو ينقطع البتة، ويكون بذلك مسيئاً إلى نفسه وإلى الأمة. والتمتع بالطيبات من غير اسراف 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 تم التزكية المطلوبة

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

تزكية النفس وتربية الارادة ، وحسن انما مشرعه الله لنا من الصيام ، وهو مما يدخل في عموم التقوى في هذا المقام ، فانه سبحانه وتعالى بين لنا ازحكمة الصيام وسبب شرعه كونه مرجواً لتحصيل ملكة التقوى اذ قال (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) وقد بينا هذا بالتفصيل في تفسير هذه الآية من الجزء الثاني وفي مواضع أخرى . فالصيام رياضة بدنية نفسية ، وجمع بين حرمان النفس في لذاتها مقصد التربية ، وبين تمتيعها بها نوسلا إلى شكر النعمة والقيام بالخدمة . اماما قيل من استغناء الناس بداعية الطمع عن أمر الشرع بهذا التمتع ، فهو مدفوع بما أحدثه حب الغلو في كثير من الناس من الجناية على أبدانهم وعقولهم وأممهم بترك طبيايات الطعام والنساء . وأماما يقال للكفار يوم القيامة (اذهبتم طبياياتكم في حياتكم الدنيا) فغناه أنهم جعلوا كل همهم في حياتهم الدنيا التمتع الحسدي ولو بالحرام ، فلم يعطوا انسايتهم حقا بالجمع بينه وبين تقوى الله التي هي سبب النعيم الروحاني . وقد بين تعالى ذلك بقوله (والذين كفروا يمتنعون ويا كلون كما نأكل الانعام والنار مثوى لهم)

فتبين مما شرحناه في تفسير الآيتين أن هدي القرآن في الطبيايات أي المستلذات هو ما تقضيه الفطرة السليمة المعتدلة من التمتع بها مع الاعتدال ، والتزام الحلال ، كهديه في سائر الاشياء التي يسرف فيها بعض الناس ويقصر بعض . والاعتدال هو الصراط المستقيم الذي يقل سالكة ، فأكثر الناس ينكبون عنه في التمتع الى جانب الافراط والاسراف ، فيكونون كالانعام بل أضل لما يجنون به على أنفسهم ، حتى قال بعض الحكماء : ان أكثر الناس يحفرون قبورهم بأنسانهم . يعني أنهم لا سرافهم في الطعام بصارون بأمراض تكون سببا لقصر آجالهم ، وإسراع الهرم فيهم . والقليل من الناس ينحرفون عنه إلى جانب التفريط والتقصير ، إما اضطراباً كالمقترين البائسين ، وإما اختياراً كالزهاد المتقشفين ، والتزام صراط الاعتدال المستقيم أصغر وأشق على النفس ، وأدل على الفضيلة والعقل ، وكل حزب بما لديهم فرحون لا يخطر على بال المسرف أن يدعي أنه متبع هدي الدين في إسرافه ، وقصارى ما يعتذر به عن نفسه اذا عدل وعيب عليه إسرافه شرعا 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 معتصما بالفضيلة ، فهي فضيلة لارياها فيها ولا سمعة ، وإنما المفرطون بتعمد التقشف هم الذين كثيرا 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 نصر بحهم بان وقائم الأحوال في السنة لا يستدل بها لاجمالها وتطرق الاحتمال اليها ، فكيف إذا كانت وقائع من لا يحتاج بقول أحد منهم ولا بفعله

عقد أبو حامد الغزالي في أحيائه كتابا 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 و ذم الشبع) فبدأه بأحاديث أكثرها لا يعرف المحدثون له أصلا قط وبعضها ضعيف أو موضوع . فمن هذه الأحاديث ما ذكره غير مسند إلى النبي ﷺ وهي :
(١) « جاهدوا أنفسكم بالجوع والعطش فان الاجر في ذلك كاجر 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 ورفض بما يستربه عورة » (٤) « سيد الأعمال الجوع وذل النفس لبس الصوف » (٥) « البسوا واشربوا وكوا في أنصاف البطون فانه جزء من النبوة » (٦) « الفكر نصف العبادة وقلة الطعام هي العبادة » (٧) « أفضلكم عند الله منزلة يوم القيامة أطولكم جوعا وتفكرا وأبغضكم عند الله كل يؤوم وشروب » (٨) « لا تمتوا القلب بكثرة الطعام والشراب فان القلب كالزراع يموت إذا كثر عليه الماء .

قال الحافظ العراقي في تخريج أحاديث الأحياء عند كل حديث من هذه الأحاديث إنه لم يجد له أصلا وأقره المرتضي الزبيدي شارح الأحياء 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 الاحقياء الاتقياء (ومنه) اكوا العلق ولبسوا الخرق شعنا غبرا راحم الناس فيظنون أن بهم داء وما بهم داء ويقال انهم قد خراطوا فذهبت عقولهم وما ذهبت عقولهم (وفي آخره) وان استطعت ان يأتيك الموت وبطنك جائع وكبدك ظمآن فأنك بذلك تدرك شرف المنازل ونحل مع النبيين الخ فهذا رواه احمد في الزهد وابن الجوزي في الموضوعات وفي اسناده حبان بن عبد الله ابن جبلة أحد الكذابين وهو منقطع وأكثر رجاله مجهولون ، وأسلوبه بعيد من أسلوب الرسول ﷺ وهو في الكتب أطول منه في الاحياء ، وفي الاوصاف تقديم وتأخير .

وجملة القول أنه لم يورد في جملة تلك الاحاديث كلها من الصحاح إلا حديث « المؤمن يأكل في معي واحد والكافر يأكل في سبعة امعاء » هو في البخاري بلفظ « يأكل المسلم في معي واحد والكافر في سبعة امعاء » 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 اقوال منها انه مثل للمباغلة في هم الكافر بالتمتع وحديث عائشة « ماشع رسول الله ﷺ ثلاثة ايام تباعا من خبز الخنطة حتى فارق الدنيا » وهو في الصحيحين

واما المعروف من سيرة الرسول ﷺ فهو انه كان يأكل ما وجد فتارة يأكل اطيب الطعام كاحوم الانعام والطيروالدجاج، وتارة يأكل اخشنه كخبز الشعير بالملح او الزيت او الخل، وتارة يجوع وتارة يشبع ليكون قدوة للعسر والموسر، ولكنه ما كان يهتم امر الطعام . وانما كان يعني بأمر الشراب ففي حديث عائشة في الثمائل لقترمذي « كان احب الشراب إلى رسول الله ﷺ الحلو البارد » وفي سنن أبي داود انه كان يستعذب له الماء من بيوت السقيا (بضم السين عين اوقرية بينها وبين المدينة يومان) قال العلماء يدخل في ذلك الماء القراح والماء المحلى بالعسل او نقيع التمر والزبيب ونحو ذلك والتفصيل في كتب السنة

(٩٢) لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ ، فَكَفَّרَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ، فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ، ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ ، كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

أخرج ابن جرير عن ابن عباس قال لما نزلت (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) في القوم الذين كانوا حرموا النساء واللحم على أنفسهم قالوا يا رسول الله كيف نصنع بأيماننا التي حلفنا عليها ؟ فأنزل الله تعالى (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم) وأخرج أبو الشيخ عن يعلى بن مسلم قال سألت سعيد بن جبير عن هذه الآية ... قال اقرأ ما قبلها فقرأت (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم - إلى قوله - لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم) قال : اللغو أن تحرم هذا الذي أحل الله لك وأشباهه ، تكفر عن يمينك ولا تحرمه ، فهذا اللغو الذي لا يؤاخذكم به ، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان ، فإن مت عليه أوخذت به . وأخرج عبد بن حميد عن سعيد بن جبير (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم) قال هو الرجل يحلف على الحلال أن يحرمه فقال الله (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم) أن تتركه وتكفر عن يمينك (ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان) قال : ما أقت عليه . وأخرج عبد بن حميد عن مجاهد (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم) 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 لتجيبن والله لتأكلن ، والله لتشرين - ونحو هذا ، لا يزيد به يمينا ولا يتعمد به حلفا ، 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 الام والبخاري ومسلم في صحيحهما والبيهقي في سننه وأشهر مصنفى التفسير المأثور من حديث عائشة قالت أنزلت هذه الآية (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم) في قول الرجل : لا والله - بلى والله - كلا والله ، زاد ابن جرير : يصل بها كلامه . وفي رواية له ولغيره عنها هو القوم يتدارءون في الامر يقول غذا لا والله ، ويقول هذا كلا والله - يتدارءون في الامر 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 ﴿ لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ﴾ هو قول عائشة وعليه جرينا في تفسير آية البقرة . وقد لخص الاقوال 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 الخلف على ترك المأكل والمشرب والملبس ونحو ذلك واستدلوا بقوله (لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم)

قال : والصحيح أنه اليمين من غير قصد بدليل قوله ﴿ ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان ﴾ أي بما صمتم عليه منها وقصدتموه . اه فهو قد صحح ما صححه بكونه هو الذي تدل عليه ألفاظ الآية اذا تركت الروايات المختلفة ونظر إلى المتبادر من العبارة ، وهو مما يجب التعويل عليه في كل ما اختلفوا فيه

فاللغو في الاقوال كالعبث في الافعال وهو مالا يكون بقصد من القائل أو الفاعل إلى غرض له منه . قال الراغب : اللغو من الكلام مالا يعتد به ، وهو الذي يورد لاعن روية وفكر ، فيجري مجرى اللغا وهو صوت العصفير ونحوها من الطيور

الى أن قال - ومنه اللغو في الايمان أي مالا عقده عليه ، وذلك ما يجري وصلا للكلام بضرب من العادة . ثم ذكر عبارة الآية وبیت الفرزدق الآتي

وقال في مادة [عقد] : العقد الجمع بين أطراف الشيء ، ويستعمل في الاجسام الصلبة كعقد الحبل وعقد البناء ، ثم يستعار ذلك للمعاني نحو عقد البيع والعهد وغيرها ، فيقال عاقده وعقدته ، وتعاقدا وعقدت يمينه . قال (عاقدت أيمانكم) وقرئ ، (عقدت أيمانكم) وقال (بما عقدتم الايمان) وقرئ ، (بما عقدتم الايمان) اه

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

وما في قوله «بما عقدتم» مصدرية ، قال الزمخشري : بتعقيدكم الايمان 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 بماخوذ بقول تقول اذا لم تعد عاقدا العزائم

ثم أقول ان ما فسر به الراغب العقد لم يوضحه ، فليس كل جمع بين طرفين عقدا ، وقد يكون العقد في غير الاطراف . فهو كما قال في لسان العرب تقيض الحل ، فنقد الايمان توكيدها بالقصد والغرض الصحيح ، وتعقيدها المبالغة في توكيدها ، فهو كعقد الشيء . لشده أو ما يعقد على الشيء من خيط أو حبل ليحفظه ، وقد قال تعالى في سورة النحل (١٦: ٩١) وأوفوا بعهد الله اذا عاهدتم ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها - الى أن قال - ٩٢ ولا تكونوا كآلتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا تتخذون أيمانكم دخلا بينكم) فاستعمل في الايمان النقض الذي هو ضد الابرار ، وهما في الاصل الخيوط 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 المواخذة في الايمان انما تكون في المؤكد الموثق منها بالقصد الصحيح والنية

كما قال في سورة البقرة في مقابلة نفي المؤاخذة باللعن (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) وذلك بأن يحمل اليمين وينقضها بتعمد الخنث بعد توكيدها بما يشبه العقد والابرار. وكثيراً ما سمعت العوام في بلدنا يقولون في الحلف «والله بكسر الهاء وعقد اليمين...» للاعلام بأنها يمين متعمدة مقصودة وليست لقوا يجري على اللسان بمقتضى العادة، وهم لا يجر كون به الهاء بل ينطقون بها ساكنة. فهذه هي اليمين التي يأنم من يحنث بها ويحتاج الى الكفارة وقد بين الله ذلك بقوله

﴿ فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ﴾ الكفارة صفة مباغة من الكفر وهو السر 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 اذا نقض أو أريد نقضه بالخنث به أحدهذه المبرات الثلاثة على التخيير. وأدناها إطعام عشرة مساكين وجبة واحدة لكل منهم من غالب الطعام الذي تطعمون به أهل بيوتكم لا من أدناها الذي تتشفون 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 العُقية (الخلوى والغاكة) فمن كان أكثر طعام أهله خبز البر وأكثر ادامه اللحم بالخضر أو دونه فلا يجزئه مادونه مما يأكلونه قليلاً في بعض الايام اذا طسبت أنفسهم (أي قرفت من كثرة أكل الدسم) ليعود اليها نشاطها. ولكن الا على يجزى. على كل حال لانه من الوسط وزيادة، وربما كان هو المراد بالأوسط، أي من نوع يكون من أمثل طعام أهليكم. وقد روي ما يدل على هذا عن عطاء فانه فسر الاوسط بالأمثل. وفسره ابن عباس وسعيد بن جبير وعكرمة بالأعدل، وهو ما بيناه أولاً. وعن ابن عباس في رواية أخرى انه قال: من عسرهم وبسرهم وعن ابن عمر انه 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 الاوسط بالنسبة إلى طعام البلد لا طعام الافراد الذين تجب عليهم الكفارة في رواية عن ابن عباس قال : كان الرجل يقوت أهله قوت دون وبعضهم قوتا فيه سعة فقال الله تعالى (من أوسط ما تطعمون أهليكم) أي الخبز والزيت . وجعل بعضهم الاوسط في القلة والكثرة والاول اظهر . وعلى هذا يكون التريد بالمرق وقليل من اللحم ، أو الخبز مع الملوخية أو الرز أو العدس من أوسط الطعام في مصر والشام لهذا العهد ، وكان النمر أوسط طعام أهل المدينة في العصر الاول وقد روي أن النبي ﷺ كفر بصاع من تمر وأمر الناس به رواه ابن ماجه ولكنه ضعيف وجهور السلف على أن العدد واجب وأجاز أبو حنيفة اطعام مسكين واحد عشرة أيام

وأما الكسوة فهي اللباس وهي فوق الاطعام ودون العتق ، ولم يقل فيها مما تكسون أهليكم أو من أوسطه ، فيجزي ، إذاً كل ما يسمى كسوة وأداء ما يلبسه المساكين عادة وهو المتبادر من الآية . وانظahr المختار عندني أنه يختلف باختلاف البلاد والازمنة كالطعام فيجزي ، في مصر القميص السايف الذي يسمونه [الخالية] مع السراويل أو بدونه فهو كالأزار والرداء أو العباءة في العصر الاول وفي العباءة حديث مرفوع رواه الطبراني عن عائشة وابن مردويه عنها وعن حذيفة ولم يصح سندهما وإنما معناه صحيح ، ولا يجزي ما يوضع على الرأس من قلنسوة أو كمة أو طربوش أو عمامة ، ولا ما يلبس في الرجلين من الاحذية والجوارب ، ولا نحو منديل أو منشفة ، وذهب بعض الفقهاء الى اجزاء كل ما تقول العرب فيه كساه كذا أو ما يطلق عليه لفظ الكسوة وهو مذهب الشافعي ، وروى ابن أبي حاتم عن محمد بن الزبير عن أبيه قال : سألت عمران بن حصين (رض) عن قوله (أو كسوتهم) قال : لو أن وفداً قدموا على أميركم وكساهم قلنسوة قلنسوة قلنسوة : قد كسوا ، ولكن هذا أثر واه جداً لأن محمد بن الزبير متروك ليس بشيء . وفيه بحث لفظي وهو ان اضافة الكسوة الى المساكين كاضافة الاطعام اليهم . فان

كان يكفي في الاطعام تمرة أو تفاحة لانه يقال لغة: أطعمه تمرة أو تفاحة - يكفي ما ذكر من الكسوة، والاول باطل بالاجماع والثاني مثله وإن اختلف فيه، وقد اختلف في لفظ الكسوة هل هو مصدر كالاطعام أو اسم لما يلبس، والمراد لا يختلف. ثم إن هذه الثلاثة التي خير الله الناس فيها مرتبة على طريقة الترتي، فالاطعام أدناها والكسوة أوسطها والاعتاق أعلاها - كما قلنا - وهو معلوم بالبداهة . فلو أريد من الكسوة ما يشتمل القلنسوة والعمامة لم يكن ذلك من الترتي ولم يظهر لجعل الكسوة بعد الاطعام وقبل الاعتاق 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 الامام أبي جعفر الباقر وعطاء وطارس وابراهيم النخعي وحماد بن أبي سليمان وأبي مالك والحسن في رواية عنه ثوب ثوب. والمراد به كما صرح به ابراهيم النخعي ثوب جامع كالمحفة والرداء ، وكان لا يرى الدرع والقميص الخمار ونحوها جامعاً، وعن مجاهد أعلاه ثوب وأدناه ما شئت . وروي العوفي عن ابن عباس : عباءة لكل مسكين أو شملة . وعن مالك واحمد : يدفع لكل مسكين ما يصح أن يصلي فيه إن كان رجلاً أو امرأة كل بحسبه . وهذا يوافق ما اخترناه لان الناس يصلون عادة بثيابهم التي يلقون بها الناس ، وكذا ما قبله إلا قول مجاهد

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

الأسير مع من يأسره وكانوا يضعون الأغلال في اعناق الأسرى وإذا أمر السيد عبده بأمر بخني رقبته إذ عانا لأمره ، ويقال في مقابل ذلك فلان لا يرفع بهذا الأمر رأسا أو لا يرفع زيد رأسه أمام عمرو ، ولو أطلق لفظ الرقبة على الحر المطلق لقلت ان وجهه كون قطع الرقبة يزيل الحياة فعبر بها عن الانسان لأنه يزول بقطعها وعمل الاستعمال في لسان العرب بشرف الرقبة وهو غير ظاهر

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

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

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

﴿ذلك كفارة ايمانكم إذا حلقتن﴾ بالله أو باحد أسمائه وصفاته فحشتم 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

﴿واحفظوا ايمانكم﴾ فلا تبدلوها في كل أمر، ولا تكثرُوا من الايمان الصادقة فضلاً عن الايمان الكاذبة، وهو وجه في قوله تعالى (ولا تجعلوا الله عرضة لاييمانكم) وتقدم تفسيره في سورة البقرة - وإذا حلقتن فلا تنسوا ما حلقتن عليه ولا تحنثوا فيه إلا لضرورة عارضة أو مصلحة راجحة ﴿كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون﴾ أي مثل هذا البيان البديع وعلى نحوه يبين الله لكم آياته وأعلام دينه ليعدكم ويؤهلكم بذلك إلى شكر نعمه المادية والمعنوية على الوجه الذي يحبه ويرضاه ويكون سبباً للزيد عنده

(مباحث في الايمان)

﴿١ - لا يجوز في الاسلام الحلف بغير الله تعالى وأسمائه وصفاته﴾ قال ﷺ «من كان حالفاً فلا يحلف إلا بالله» رواه الشيخان في صحيحيهما من حديث ابن عمر، ورويا عنه أيضاً أن النبي ﷺ سمع عمر وهو يحلف بأبيه فقال «ان الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم فمن كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت» وروى أحمد والنسائي وصححه وابن ماجه عن قتيلة بنت صبي أن يهودياً أتى النبي ﷺ فقال انكم تنددون (أي تتخذون لله أنداداً) وإنكم تشركون - وتقولون: ما شاء وشئت وتقولون: والكعبة فامرهم النبي ﷺ إذا أرادوا أن

يخلفوا أن يقولوا ورب الكعبة ، ويقول أحدهم ماشاء الله ثم شئت . أي لبيان أن مشيئة العبد تابعة لمشيئة الرب ، وكان ذلك من عادة بعض الناس في الخطاب وليس المراد أنه كان مشروعا ثم نهى عنه لقول اليهودي

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

وحكى الحافظ ابن عبد البر الاجماع على عدم جواز الحلف بغير الله تعالى . قالوا ومراده به ما يشمل القول بالكراهة ، إذ اختلف الفقهاء في حكمه ف قيل حرام وقيل مكروه تحريما وقيل تنزيها . وفصل بعضهم ففرق بين من يحلف بالشيء . معظما له كتعظيم الله تعالى أو دون تعظيمه ، وبين من يأتي بصيغة القسم لتأكيد الكلام على أسلوب العرب ، فالاول المحرم بل هو الذي يصح أن يحمل عليه حديث « فقد كفر » كالذين يخلفون عن يعتقدون عظمة من الصالحين ويلتزمون البر بقسمهم بهم ويخافون عاقبة الخنث . ومن هؤلاء من يحلف بالله كاذبا ولا يحلف بالبدوي ولا بالتبوي وأمثالها كاذبا . 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 الاحاديث المتفق عليها أن النبي (ص) نهى عن الحلف بغير الله وتقل الحافظ ابن عبد البر الاجماع على عدم جوازه قال بعضهم : أراد بعدم الجواز ما يشمل التحريم والكراهة فان بعض العلماء قال ان النهي للتحريم وبعضهم قال انه للكراهة . وبعضهم فصل فقالوا : اذا تضمن الحلف تعظيم المحلوف به كما يعظم الله

تعالى كان حراما وإلا كان مكروها . أقول وكان الاظهر أن يقال إن المحرم أن يحلف بغير الله تعالى حلفا يلتزم به ما حلف عليه والبر به فعلا وتركاً ، لأن الشرع جعل هذا الالتزام خاسماً بالحلف به أي بأسمائه وصفاته ، فمن خالفه كان شارعا لشيء لم يأذن به الله . وهذا يفرق بين اليمين الحقيقي وبين ما يجيء بصيغة القسم من تأكيد الكلام وهو من أساليب اللغة . وقد قالوا بمثل هذه التفرقة في الجواب عن قول النبي ﷺ للأعرابي « أفلح وأبيه إن صدق » فقد ذكروا له عدة أجوبة منها نحو ما ذكرناه ، قال البيهقي إن ذلك كان يقع من العرب ويجري على السننهم من دون قصد للقسم ، والنهي إنما ورد في حق من قصد حقيقة الحلف . وقال النووي في هذا الجواب : انه هو الجواب المرضي . وأجاب بعضهم بقوله إن القسم كان يجري في كلامهم على وجهين للتعظيم وللتأكيد والنهي إنما وقع عن الاول . وأقول ان هذا عندي بمعنى قول البيهقي ، وقيل إنه نسخ ، وقيل انه خصوصية للنبي ﷺ وقد ردوها . والظاهر أن ما كان من حلف قريش بآبائها كان يقصد به التعظيم والتزام ما حلف عليه ، ولذلك كان من أسباب النهي ، ولا فلأنهم مشركون غالبا

روى أحمد والشيخان في صحيحيهما عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم سمع عمر وهو يحلف بأبيه فقال « ان الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم ، فمن كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت » وفي لفظ « من كان حالفاً فلا يحلف إلا بالله » فكانت قريش تحلف بآبائها فقال « لا تحلفوا بآبائكم » رواه مسلم والنسائي . وروى الشيخان عنه أيضا « من كان حالفاً فلا يحلف إلا بالله » رفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو حصر ، وفي معناه حديث أبي هريرة عند أبي داود والنسائي وابن حبان والبيهقي مرفوعا « لا تحلفوا إلا بالله ، ولا تحلفوا إلا وأنتم صادقون »

فهذه الاحاديث الصحيحة ولا سيما ماورد بصيغة الحصر منها صريحة في حظر الحلف بغير الله تعالى ويدخل النبي صلى الله عليه وسلم في عموم « غير الله تعالى » والكعبة وسائر ما هو معظم شرعا 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

﴿ ٢ - جواز الحنث المصلحة الراجحة والتكفير قبله ﴾

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

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

وينقسم الحلف باعتبار المحلوف عليه إلى أقسام (١) أن يحلف على فعل واجب وترك 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 التماضي، كذا قالوا، وظاهر الحديث وجوب الكفارة والحنث مطلقاً أو بالتفصيل 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 خلاف، وقال ابن الصباغ - ورجحه المتأخرون: إن ذلك يختلف باختلاف الأحوال، وإن كان مستوي الطرفين فالأصح أن التماضي أولى (أي من الحنث) لأنه قال أي في الحديث السابق «فليأت الذي هو خير» الخ اه أقول وقد غفلوا عن نهي القرآن عن تحريم الطيبات مطلقاً، وإن آية كفارة الإيمان 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 الصحفة مثلاً، فإن الأول من قبيل التشريع بتحريم ما أحل الله كما فعلت الماهلية في تحريم بعض الطيبات، وكفر بنعم الله، والثاني أمر عارض لا يشبه التشريع فإن كان في الحنث فائدة كجمالة الضيف أو إدخال السرور على الأهل فالظاهر استحباب الحنث كما فعل عبدالله 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 يميناً ومثله النذر الذي يلتزم به فعل شيء أو تركه.

﴿ ٣ - أقسام الإيمان بحسب صيغتها وأحكامها ﴾

راجعت بعد كتابة ما تقدم فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية فرأيت فيها مباحث

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

« قال شيخ الاسلام: إذا حلف الرجل يمينا من الإيمان فالإيمان ثلاثة أقسام: (أحدها) ما ليس من أيمان المسلمين وهو الحلف، بالخلق كالكعبة والملائكة والمساكين والملوك والآباء وربهم ونحو ذلك فهذه يمين غير منعقدة ولا كفارة فيها باتفاق العلماء بل هي منهي عنها باتفاق أهل العلم والنهي نهى تحريم في أصح قولهم في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال « من كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت - وقال - ان الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم ، وفي السنن عنه أنه قال « من حلف بغير الله فقد أشرك »

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

(والثالث) إيمان المسلمين التي هي في معنى الحلف بالله مقصود الحالف بها تعظيم الخالق لا الحلف بالخلق كالحلف بالنذر والحرام والطلاق والعناق كقوله: ان فعلت كذا فعلي صيام شهر أو الحج إلى بيت الله أو الحل علي حرام لا أفعل كذا أو إن فعلت كذا فكل ما أملكه حرام أو الطلاق يلزمني لأفعلن كذا أو لا أفعله أو ان فعلته ففسائي طواق وعبيدي أحرار وكل ما أملكه صدقة ونحو ذلك فهذه الإيمان للعلماء فيها ثلاثة أقوال - قيل اذا حنث لزمه ما علقه وحلف به - وقيل لا يلزمه شيء - وقيل يلزمه كفارة يمين ، ومنهم من قال الحلف بالنذر يجزئه فيه الكفارة والحلف بالطلاق والعناق يلزمه ما حلف به

وأظهر الأقوال - وهو القول الموافق للأقوال الثابتة عن الصحابة وعليه يدل الكتاب والسنة والاعتبار - أنه يجزئه كفارة يمين في جميع أيمان المسلمين كما قال الله تعالى (ذلك كفارة إيمانكم اذا حلتم) وقال تعالى (قد فرض الله لكم تحلة إيمانكم) وثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال « من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه » فإذا قال: الحل علي حرام لا أفعل

كذا أو الطلاق يلزمني لا أفعل كذا أو ان فعلت كذا فعلي الحج أو مالي صدقة
أجزأه في ذلك كفارة يمين فإن كفر كفارة الظهار فهو احسن .

وكفارة اليمين بخير فيها بين العتق أو اطعام عشرة مساكين أو كسوتهم وإذا
أطعمهم اطعم كل واحد حراية من الجرايات المعروفة في بلده مثل ان يطعم ثمان
أواق أو تسم أواق بالشامي ويطعم مع ذلك إدامها كما جرت عادة أهل الشام في
إعطاء الجرايات خبزاً وإذا كفر يمينه لم يقع به الطلاق ، وأما إذا قصد إيقاع
الطلاق على الوجه الشرعي مثل ان ينجز الطلاق فيطلقها واحدة في طهر لم يصحبها
فيه فهذا يقع به الطلاق بانفاق العلماء وكذلك إذا علق الطلاق بصفة يقصد إيقاع الطلاق
عندها مثل أن يكون مريداً للطلاق إذا فعلت أمراً من الأمور فيقول لها : ان فعلته
فانت طالق قصده ان يطلقها اذا فعلته ، فهذا مطلق يقع به الطلاق عند السلف
وجماهير الخلف بخلاف من قصده أن ينهاها ويرجزها باليمين ولو فعلت ذلك الذي
يكرهه لا يجوز (لعله لم يرد) أن يطلقها بل هو مريد لها وإن فعلته لكنه قصد اليمين
لمنعها عن الفعل لا مريداً أن يقع الطلاق ان فعلته فهذا حلف لا يقع به الطلاق في
أظهر قولي العلماء من السلف والخلف بل يجوز كفاية يمين كما تقدم اهـ

﴿ ٤ - مدارك الفقهاء في مقدار الكفارة من الطعام ﴾

هذه المسألة مبسوطه في المسألة الثالثة عشرة من الجزء الثاني من فتاوى ابن
تيمية وملخصها ان بعض العلماء جعل مقدار ما يطعم كل مسكين مقدراً بالشرع
وبعضهم جعله مقدراً بالعرف . واختلف الذين رأوا أنه يقدر بالشرع فقال بعضهم
ومنهم ابو حنيفة يطعم كل مسكين صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير أو نصف صاع
من بر ، وقال بعضهم ومنهم احمد 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 الانواع . اقول 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 أن ذلك مقدر بالعرف لا بالشرع فيطعم أهل كل بلد
 من أوسط ما يطعمون أهلهم قدرأ ونوعا . وهذا معنى قول اسماعيل بن اسحاق كان
 مالك يرى في كفارة اليمين أن المد يجزي في المدينة . قال مالك : وأما البلدان فإن
 لم عيشا غير عيشنا فأرى أن يكفروا بالوسط من عيشهم لقوله تعالى (من أوسط
 ما تطعمون أهلهم) وهو مذهب داود وأصحابه مطلقا .

« والمنقول عن أكثر الصحابة والتابعين هذا القول ، ولهذا كانوا يقولون
 الأوسط : خبز ولبن ، خبز وسمن ، خبز وتمر ، والاعلى خبز ولحم . وقد بسطنا
 الآثار عنهم في غير هذا الموضع ، وبيننا أن هذا القول هو الذي يدل عليه
 الكتاب والسنة والاعتبار ، وهو قياس مذهب أحمد وأصوله ، فإن أصله أن 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 أهلهم) فإن أحمد لم يقدر
 طعام المرأة والولد ولا المملوك ، ولا يقدر أجرة الاجير 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 الادام وبين أن الصحيح وجوبه على من يطعمه أهله وأن
 العبرة بالعرف في كل حال من أحوال الرخص والقلاء والاعسار والايثار والصف
 والشتاء وغير ذلك ، وذكر أن من جمع عشرة مساكين وعشام 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 بالاطعام ولم
 يوجب التملك ، ورد ما احتج به على وجوب التملك بأن الشرع أوجب الاطعام
 لا التملك ولا التصرف ، ولم يقدر للمسكين مقدراً معيناً فيقال انه ربما لم يستوف في
 في عشاءه ، وانما أوجب الله التملك في صدقة الزكاة لانه ذكرها بلام الملك إلا
 ما كان في الرقاب وفي سبيل الله . وإذا ملك المسكين مدأمن البر أو غيره فربما باعه
 واشترى بشفته شيئاً لا يؤكل فلا يكون المكفر مطعماً له كما أمره الله تعالى . اهـ بالمعنى

﴿ ٥ - أمر الإيمان يبني على العرف والنية ﴾

أمر الإيمان مبني على العرف العام بين الناس بالاجماع لاعلى مدلولات اللغة واصطلاحات الشرع فمن حلف لا يأكل لحما فأكل سمكا لا يحنث وإن سماه الله لحما طريا إلا أن نواه أو كان يدخل في عموم اللحم في عرف قومه ، ومن حلف على شيء ونوى معنى مجازيا غير الظاهر فالعبرة بنية لا بلفظه . وأما من يحلفه غيره بمينا على شيء فالعبرة بنية المحلف لا الحالف ، وإلا لم يكن للإيمان في التقاضي فائدة روى أحمد ومسلم والترمذي وابن ماجه عن أبي هريرة قال : قال رسول الله (ص) « يمينك على ما يصدقك به صاحبك » وفي لفظ لمسلم وابن ماجه « اليمين على نية المستحلف » وقد خصه بعضهم بكون المحلف هو الحاكم ، ولفظ « صاحبك » في الحديث يرد هذا التخصيص ، وقال بعضهم الحاكم أو الغريم ، وقد حكى القاضي عياض الاجماع على أن الحالف من غير استحلاف ومن غير تعلق حق يمينه له نيته ويقبل قوله . وأما اذا كان لغيره حق عليه فلا خلاف أنه يحكم عليه بظاهر يمينه ، سواء حلف متبرعا أو باستحلاف غيره له ، وظاهر هذا أنه لا فرق بين الحقوق الشخصية الخاصة والحقوق العامة المتعلقة بمصلحة الامة والملة ، وأن المستحلف الظالم الذي لاحق له اذا أكره امرأ على الحلف بأنه ينصره ويعينه على ظلمه وورى الحالف ونوى غير الظاهر فله العمل بنيته ، فاسم الله لا يجعل وسيلة للظلم والاجرام ولا مانعا من البر والتقوى والاصلاح

واليمين الغموس والصابرة التي بهضم بها الحق أو يقصدها الخيانة والغش لا يكفرها عنق ولا صدقة ولا صيام ، بل لا بد من التوبة وأداء الحقوق والاستقامة ، قال تعالى (ولا تتخذوا أيمانكم دخلا بينكم فتلذثوا بها ثم تولوا كأنهم نكاثرة أو تظنون أنهم آملت موتكم ثم تأسفون) (ص) « من حلف على يمين صبر - وفي رواية زيادة - وهو فيها فاجر ، يقطع بها مال امرئ مسلم لقي الله وهو عليه غضبان » رواه الشيخان وغيرهما قال شراح الحديث : أو مال ذمي ونحوه ، وهذا مجمع عليه بين المسلمين ، وفي الاطلاق حديث أبي هريرة مرفوعا عند أحمد وأبي الشيخ « خمس ليس لهن كفارة الشرك بالله ، وقتل النفس بغير حق ، وبهت مؤمن ، ويمين صابرة يقطع بها مالا بغير حق »

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

تقدم في تفسير آية البقرة ٢١٩:٢ يسألونك عن الخمر والميسر) أن الله تعالى
حرّم الخمر بالتدرّج وصدرنا الكلام هنالك بحديث أبي هريرة عند الامام أحمد
في ذلك كما رواه السيوطي في أسباب النزول مختصراً . وروي في سبب نزول آيات
المائدة ان سعد بن أبي وقاص (رض) قال : في نزل تحريم الخمر - صنع رجل من
الانصار طعاما فدعانا فأناه ناس فأكلوا وشربوا حتى انتشوا من الخمر وذلك قبل
تحريم الخمر ، فتفاخروا فقالت الانصار: الانصار خير . وقالت قريش: قريش خير .
فأهوى رجل بلحي جزور ^(١) فضرب على أنفي ففزره - فكان سعد مفزور
الأنف - قال فأتيت النبي (ص) فذكرت له ذلك فنزلت هذه الآية « يَا أَيُّهَا
الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ (الآية) رواه ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم

(١) اللحي يفتح فسكون منبت الاسنان والجزور ما يحزور من النعم أي يذبح ويحزأ
أي ضربه بفك رأس الجزور ، وفي رواية طويلة عند ابن جرير انه لحي بعر .

وابن مردويه وابن النحاس في ناسخه، وروى الطبراني عنه انه نادى رجلا فعارضه
فعربد عليه فشجه فنزلت الآيات في ذلك

وعن ابن عباس قال : أما نزل تحريم الخمر في قبيلتين من قبائل الانصار
فمروا فلما أن نزل 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 رءوفا رحيماً ما صنع بي هذا . حتى وقعت الضغائن
في قلوبهم فأنزل الله هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر - الى قوله -
فهل أنتم متبهون) 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 و عملوا
الصالحات جناح فيما طعموا) رواه عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وأبو الشيخ
والحاكم وصححه وابن مردويه والبيهقي

وفي مسند أحمد وسنن أبي داود والنسائي والترمذي ان عمر كان يدعو الله
تعالى : اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافياً ، فلما نزلت آية البقرة قرأها عليه النبي (ص)
فظل على دعائه ، وكذلك لما نزلت آية النساء . فلما نزلت آية المائدة دعي فقرئت
عليه ، فلما بلغ قول الله تعالى (فهل أنتم متبهون) قال انتبهنا انتبهنا

والحكمة في تحريم الخمر بالتدريج ان الناس كانوا مفتونين بها حتى انها لو
حرمت في أول الاسلام لكان تحريمها صارفاً لكثير من المدمنين لها عن الاسلام
بل عن النظر الصحيح المؤدي الى الاهتداء به لانهم حينئذ ينظرون اليه بعين السخط
فيرونه بغير صورته الجميلة ، فكان من لطف الله تعالى وبالف حكمته أن ذكرها في
سورة البقرة بما يدل على تحريمها دلالة ظنية فيها مجال للاجتهاد ليتركها من لم تتمكن
فتنتها من نفسه (راجع ٣٣١ ج ٢) وذكرها في سورة النساء بما يقتضي تحريمها في
الاقوات القريبة من وقت الصلاة ، إذ نهى عن قرب الصلاة في حال السكر ، فلم
يبق للمصر على شربها إلا الاغتباق بعد صلاة العشاء وضرره قليل . وكذا الصبح
من بعد صلاة الفجر لمن لا عمل له ولا يخشى أن يمتد سكره الى وقت الظهر ، وقليل
مام ، وكان شيخنا يرى ان آية النساء نزلت قبل آية البقرة ، ثم تركهم الله تعالى على

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

أخرج ابن المنذر عن سعيد بن جبير قال : لما نزلت في البقرة (يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس) شرعها قوم أقوله « منافع للناس » وتركها قوم لقوله (إثم كبير) منهم عثمان بن مظعون ، حتى نزلت الآية التي في النساء (٤٣.٤) لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى (فتركها قوم وشرعها قوم يتركونها بالنهار حين الصلاة ويشربونها بالليل ، حتى نزلت الآية التي في المائدة (أنا الخمر والميسر) الآية قال عمر : أقرنت بالميسر والانصاب والازلام ؟ بعداً لك وسحقاً فتركها الناس ، ووقع في صدور أناس من الناس منها ، فجعل قوم يمر (٢) 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 يلتقي 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 تتكلم ورسول الله (ص) شاهد (أي حاضر) وخافوا أن ينزل فيهم (أي قرآن) فأتوا رسول الله ﷺ وقد أعدوا له حجة فقالوا : أرأيت حمزة بن عبد المطلب ومصعب بن عمير وعبد الله بن جحش أليسوا في الجنة ؟ قال « بلى » قالوا أليسوا قد مضوا وهم يشربون الخمر ؟ فحرم علينا شيء دخلوا الجنة وهم يشربونه ؟ فقال قد سمع الله ما قلتم فإن شاء أجابكم » فأنزل الله (أنا يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم متهمون ؟) فقالوا انتهينا . ونزل في الذين ذكروا حمزة وأصحابه (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا) الآية ، ولأصحاب التفسير المأثور روايات أخرى في سبب النزول وما كان من اجتهد بعض الصحابة في آيتي البقرة والنساء وقد بينا وجهه في تفسير آية البقرة ومنه حديث لابي هريرة وآثار سيأتي بعضها في سياق تفسير الآيات

﴿ يا أيها الذين آمنوا أنا الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان ﴾ (الخمر) كل شراب مسكر ، وهذه التسمية لغوية وشرعية ، وقيل شرعية

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

ومن أحسن ما رد به على أصحاب هذا القول وأخصره قول القرطبي الاحاديث الواردة عن أنس وغيره على صحتها وكثرتها تبطل مذهب السكوفيين 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 سواوا بينهما وحرموا كل ما يسكر نوعه ولم يتوقفوا ولم يستفصلوا ولم يشكل عليهم شيء من ذلك ، بل بادروا إلى اتلاف ما كان من غير عصير العنب ، وهم أهل اللسان ، وبلغتهم نزل القرآن ، فلو كان عندهم تردد لتوقفوا عن الاراقة حتى يستفصلوا ويتحققوا التحريم ، وقد أخرج أحمد في مسنده عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال « من الخنطة خمر ومن الشعير خمر ، ومن التمر خمر ومن الزبيب خمر ومن العسل خمر » وروي أيضاً أنه خطب عمر على المنبر وقال : ألا إن الخمر قد حرمت وهي من خمسة من العنب والتمر والعسل والخنطة والشعير ، والخمر ما خامر العقل - وهو في الصحيحين وغيرهما - وهو (أي عمر) من أهل اللغة اه وقد تعقب هذا بعضهم بأنه يحتمل أن يكون بيانا للاسم الشرعي لا اللغوي وهذا التعقيب ضعيف ولا يغني عن الحنفية شيئاً ، لأنهم لا يقولون إن المسكر من غير 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 اللغوي ، بل هو اسم لنوع من الشراب يمتاز عن سائر الاشربة بالاسكار . وهذه التسمية معروفة عنهم قبل نزول ما نزل من الآيات في الخمر . وقد نزلت آية البقرة جواباً عن سؤال سألوه عن الخمر ، ولم يقل أحدهم مفسري السلف ولا الخلف ولا خطر على بال أحد أنهم سألوه (ص) عن خمر عصير العنب خاصة وانها هي المقصودة بالجواب بأن فيها أثماً كبيراً أو منافع للناس ، وإن غيرها ألحق بها في التحريم

بطريق القياس أو بتفسير النبي والصحابة للخمر الشرعية

وقد بينا فيما أوردناه آنفاً من اسباب 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 إنما مع تصريح القرآن قبل ذلك بتحريم الأثم ولاجله تركها بعضهم وتفصى منه آخرون بتخصيص الأثم 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 كبرأيت وكأترى بعد. وقلاً كان يوجد عندهم من خمر العنب شيء فلو كان مسمى الخمر في لغتهم ما كان مسكراً من عصير العنب فقط لما بادروا إلى إهراق ما كان عندهم

روى البخاري في صحيحه عن ابن عمر أنه قال: نزل تحريم الخمر وإن بالمدينة يومئذ خمسة أشربة مافيهما من شراب العنب شيء، وروى أحمد والبخاري ومسلم في صحيحيهما عن أنس قال: كنت أسقي أبا عبيدة بن الجراح وأبي بن كعب وسهيل بن بيضاء ونفراً من أصحابه عند أبي طلحة (هو زوج أم أنس) حتى كاد الشراب يأخذ منهم فأتى من المسلمين فقال: أما شعرت أن الخمر قد حرمت؟ فقالوا حتى ننظر ونسأل. فقالوا يا أنس اسكب ما بقي في إنائك، فوالله ما عادوا فيها، وما هي إلا التمر والبسر، وهي خمرهم يومئذ، هذا لفظ أحمد. وزاد أنس في رواية أخرى أبادجانة ومعاذ ابن جبل في رهط من الانصار، وفي رواية الصحيحين أنه كان يسقيهم الفضيخ، وهو شراب البسر والتمر يفضخان أي يشدخان^(١) وينبذان في الماء، فإذا اشتد واختمر كان خمراً، وكان هذا أكثر خمر المدينة كما صرح به أنس، وفي رواية لمسلم عنه: كنت ساقى القوم يوم حرمت الخمر في بيت أبي طلحة وما شربهم إلا الفضيخ البسر والتمر. فإذا منادى بنادي، فقال اخرج فانظر، فخرجت فإذا مناد ينادي: ألا أن الخمر قد حرمت؟ قال فخرجت في سبيل المدينة، فقال أبو طلحة: اخرج فأعرقها، ففركتها. الحديث نعم قد روى النسائي بسند رجاله ثقات عن ابن عباس مرفوعاً «حرمت الخمر قليلاً وكثيراً والمسكر من كل شراب» وقد اختلف في رصده وانقطاعه وفي رفعه ووقفه،

١ «الفضخ كسر الشيء الأجوف والشدخ كسر الشيء الرطب والأجوف وبابهما منع

وبين النسائي عليه ومن خالف فيه . ومعناه على تقدير صحته والاحتجاج به أن الاشربة التي شأنها أن يسكر قليلها وكثيرها محرمة لذاتها بالنص سواء كانت من العنب أو الزبيب أو التمر أو البسر أو غير ذلك ، وأما سائر الاشربة التي ليس من شأنها الاسكار كالنبيذ ^(١) الذي لم يشتد ولم يختمر وهو ما يند من تمر أو زبيب أو غيرهما في الماء حتى ينضج ويحلو ماؤه فشربه حلال ما لم يصل الى حد الاسكار ، ومن المعلوم أن الانبذة يسرع اليها الاختار في بعض البلاد كالخاروة وبعض الاواني كالقرع والمزفت ، وأن من الناس من يسكر بها عند أدنى تغير يعرض لها أو إذا أكثر منها وان لم يختمر ، ولأجل هذا اختلف العلماء في النبيذ فذهب الجمهور الى أنه إذا صار يسكر الكثير منه فشرب القليل منه يكون حراما لشد ذريعة السكر ، وهو انما يسكر كثيره إذا تغير ولو بمحموضة قليلة . وذهب بعضهم الى أنه لا يحرم منه حينئذ إلا المقدار المسكر ، لانه لا يسمى خمرأ فيتناوله النص ، فإذا كان ما يشرب منه لم يسكر فلا وجه لقياسه على الخمر ، فان صار بحيث يسكر فهو خمر لغة وشرعا كما هو المتبادر من فهم الصحابة والآية ومن تعليل عمر في خطبته لتسمية الخمر بأنها ما خمر العقل ، أو شرعا فقط ، ودلالة الحقيقة الشرعية أقوى من دلالة الحقيقة اللغوية في الاحكام . وقد قال النبي ﷺ « كل مسكر خمر وكل مسكر حرام » رواه مسلم وابو داود 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 اذا أسكر ، ولعل سبب ذلك أن خمرة العنب كانت كثيرة في زمن تدوين اللغة فظن بعضهم أن الاطلاق ينصرف اليها لكثرتها وجودتها . ونقل الصحيحين والمسانيد والسنن بيان معنى الخمر عن الصحابة أصح من نقل جميع اللغويين للغة ولما لم يجد من اطاع من الحنفية على الاحاديث السابقة ونحوها تفصيلا 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

(١) هو ما يسمى في مصر بالخشاف وفي سورية بالتقوع - والصواب النقيع -
وأما ما يسمى بالنبيذ الآن فهو الخمر المجمع على تحريمها

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 مامعناه ان الخمر لما حرمت لم يكن يوجد في المدينة شيء من خمرة العنب وإنما كانت خمور أهلها من التمر والبسر في الغالب . ويحتمل أن يكون معنى كلامه ان الله حرم الخمر ولاجل هذا لا يوجد في المدينة منها شيء . ، وبهذا يجمع بين سائر الاحاديث 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 ، لان تلك العبارات تأبى أن تكون تشبيها كقول عمر في خطبته : ونزل تحريم الخمر وهي من خمسة - العنب والتمر والعسل والخنطة 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 الاسكار وهو من خمسة أشياء العنب والتمر ؟ ألا ان هذا لا يقوله أحد يفهم العربية ، وان كان يجيز الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو مالا يجيزه الحنفية

أطلقنا هذه الاطالة في بيان حقيقة الخمر لانه قد ظهر في الناس من عهد بعيد مصداق ماورد في الحديث من استحلال أناس لشرب الخمر بتسميتها بغير اسمها ، وقد اخترع الناس بعد زمن التنزيل أنواعا كثيرة من الخمر أشد من 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 من غيرها القدر المسكر فقط ، يجري . الناس على شرب القليل من تلك السموم المهلكة ، والقليل يدعو إلى الكثير فالأمان فالأهلك ، وفي هذا القول مفسدة عظيمة ، وليس في تضعيفه وترجيح قول جمهور السلف والخلف عليه إلا المصلحة الراجحة وسد ذرائع ضرور 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 الاقوال في اشتقاقه في تفسير آية البقرة (ص ٣٣٢ ج ٢) وبيننا هنالك معنى القдах التي كانوا يتقاصرون بها وهي

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

كل قمار ميسر محرم بالنص إلا ما أباحه الشرع من المراهنة في السباق والرمية وقد ورد عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (رض) أنه قال الشطرنج من الميسر ، رواه ابن أبي حاتم. وروى أيضاً عن عطاء ومجاهد وطاوس أو اثنين منهم - قالوا كل شيء من القمار فهو من الميسر حتى لعب الصبيان بالجوز، وروى عن رشدين^(١) بن سعيد وضرة بن حبيب قالاً : حتى الكعاب والجوز والبيض التي تلعب بها الصبيان، وعن ابن عمر : الميسر هو القمار ، وعن ابن عباس : الميسر هو القمار كانوا يتقارعون في الجاهلية إلى مجيء الاسلام فنهاهم الله عن هذه الاخلاق القبيحة . وعن سعيد بن المسيب كان ميسر أهل الجاهلية يبيع اللحم بالشاة والشانين (أي من ميسرهم) ذكر ذلك الحافظ ابن كثير في تفسيره

ثم ذكر حديث أبي موسى الأشعري عند ابن أبي حاتم « اجتنبوا هذه الكعاب الموسومة التي يزجر بها زجراً فانها 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 الاسلمي « من لعب بالنرد شبر فكأنما صبغ يده في لحم خنزير ودمه » رواه مسلم ، ولعل الحكمة في تشبيه اللعب به بما ذكر ان المقامرة به كالقامرة على لحم الخنزير لا على لحم الانعام الذي 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 » وقد روي مرفوعاً وموقوفاً على أبي موسى من قوله

ثم ذكر أن ابن عمر قال في الشطرنج انه من النرد وان علياً قال انه من الميسر

« ١ » رشدين بكسر الراء وسكون الشين المعجمة كان رجلاً صالحاً فأدر كته غفلة

الصالحين فخلط في الحديث فحكموا بضعفه لذلك

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

وأما الانصاب فقال ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير والحسن وغير واحد: هي حجارة كانوا يذبحون قوايينهم عندها، ذكره ابن كثير أيضاً. وروي انهم كانوا يعبدونها ويتقربون اليها. وتحقيق ذلك تقدم في تفسير (وما ذبح على النصب) في أول السورة (ص ١٤٦ ج ٦)

وأما الازلام فهي قداح أي قطع رقيقة من الخشب بهيئة السهام كانوا يستقسمون بها في الجاهلية لأجل التماؤل أو التشاؤم، وقد شرعنا معناها وطريقة الاستقسام بها في أوائل السورة (ص ١٤٧ - ١٥٣ 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 الاشياء المذكورة في الآية فسمها رجساً. أقول وقد ذكر في تسع آيات من القرآن ليس فيها موضع يظهر فيه معنى القذارة الحسية إلا قوله تعالى (٦: ١٤٥) قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس) بناء على أن قوله «فانه رجس» عائد الى جميع ما ذكر، أي فان ذلك أو ما ذكر رجس، ومثله (وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب ونخرنا فيها من العيون لياكلوا من ثمره) أي من ثمر ذلك أو ما ذكر، واستشهد الزمخشري لهذا الاخير بقول رؤبة:

فيها خطوط من سواد وباق كأنه في الجلد توليع البهق

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

في الآية التي نفسرها بالماثم وهو ما كان ضاراً ، وقد بينا ضرر الخمر والميسر في تفسير آية البقرة من عدة وجوه

وقال الراغب : الرجس الشيء القذر ، يقال رجل رجس ، ورجال ارجاس ، قال تعالى (رجس من عمل الشيطان) 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 ان ذلك رجس من جهة العقل ، وعلى ذلك نبه بقوله (وإيهما أكبر من نفعهما) لان كل ما يوفي إثمه على نفعه فالعقل يقتضي تجنبه . وجعل الكافرين رجساً من حيث ان الشرك بالعقل أقبح الاشياء ، قال تعالى (وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجساً الى رجسهم) الخ

وقوله تعالى (رجس من عمل الشيطان) نص في كون الرجس معنوياً ، وهو محمول على جميع ماذكر من الخمر والميسر والانصاب والازلام ، كما قال في آية أخرى (فاجتنبوا الرجس من الاوثان) وكانت الانصاب والازلام من لوازم الاوثان ، وأما رجس الخمر والميسر فيبانه في الآية التالية .

وقد استدلل بعض الفقهاء بالآية على كون الخمر نجاسة العين فنكفوا كل التكلف إذ زعموا ان (رجس) خبر عن الخمر وخبر ماعطف عليها محذوف ، ولو سلم لهم هذا لما كان مفيداً لنجاسة الخمر نجاسة حسية ، فان نجس العين ما كان شديد القذارة كالبول والغائط ، والخمر ليست قلرة العين ، والصواب ان (رجس) خبر عن الخمر والميسر والانصاب والازلام كما قلنا تبعاً للجمهور ، لان هذا هو المتبادر إلى الفهم من العبارة ، ولانه الاصل في الاخبار عن المبتدأ وما عطف عليه ، ولانه في الانصاب والازلام يوافق قوله تعالى (فاجتنبوا الرجس من الاوثان) وأما إفراده مع كونه خبراً عن متعدد فلا نه مصدر يستوي فيه القليل والكثير ، كقوله تعالى (انما المشركون نجس) أو لأن في الكلام مضافاً تقديره ان تعاطي ماذكر رجس من عمل الشيطان ، فقوله تعالى (من عمل الشيطان) تفسير وايضاح لكون ماذكر رجساً ، ومعنى كونها من الشيطان انها من الاعمال التي زين لاعدائه

فبني آدم ابتداعها وإيجادها، ثم هو يوسوس لهم بأن يعكفوا عليها، ويرزيناها لهم، ولما فيها من شدة الضرر بهم

﴿فاجتنبوه لعلكم تفلحون﴾ 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، وتحليتها بذكر ربكم، ومراعاة سلامة أبدانكم والتواد والتآخي فيما بينكم، وتعاطي ما ذكر يصد عن ذلك ويحول دونه كما بينه تعالى بقوله :

﴿إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة﴾ بين حظ الشيطان من الناس في الخمر والميسر دون ما قرن بهما في الآية الأولى من الانصاب والازلام لأن بيان تحريمهما هو المقصود بالذات، وقد تقدم في أول السورة (أي في الآية الثالثة منها) تحريم ما ذبح على النصب والاستقسام بالازلام وكون ذلك فسقا وكان المؤمنون قد تركوها لانهما من أعمال الجاهلية وخرافات الوثنية. والخطاب هنا للمؤمنين الذين طهرهم التوحيد من خرافات الشرك كلها، ولذلك قال عمر عند نزول الآية: اقرنت بالميسر والانصاب والازلام؟ بعد لك وسحقا فلم من ذلك أن ذكر الانصاب والازلام - 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 باهل الحنيفية .

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

فمعروف وشواهد كثيرة، وعلته أن شارب الخمر يسكر فيفقد العقل الذي يعقل الإنسان - أي 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، وكثيرا ما تتعدى إلى غير من يشرب معهم، كالأهل والجيران، والخطأ 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 (رض) وملخصه أنه كان له شارفان (ناقتان مستنان) أراد أن يجمع عليهما الأذخر (نبات طيب الرائحة) مع صائغ يهودي ويبيعه للصواغين ليستعين بشمنه على وليمة فاطمة عليها السلام عند إرداة البناء بها وكان عمه حمزة يشرب الخمر مع بعض الأنصار ومعه قينة تغنيه - فانشدت شعراً حثته به على نحر الناقتين وأخذ أطايبهما ليأكل منها الشرب فنار حمزة وجب أسنمتهما 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 ولئن معه وهل أنتم إلا عبيد لابي؟ فلما علم النبي ﷺ أنه لم ينكص على عقبيه القهقري وخرج هو ومن معه، والحديث في الصحيحين، ولولا حلم الرسول وعصمته وعقده، وأدب علي وفضله، وبلاء حمزة في إقامة الاسلام وقربه، لما وقعت هذه الحادثة عند الحد الذي وقعت عنده.

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

وأما الميسر فهو مثار للعداوة والبغضاء أيضاً ولكن بين المتقارفين، فان تعاداهم فالى الشامتين والعائنين، ومن تضيع عليهم حقوقهم من الدائنين وغير الدائنين. وان

المقامس ليفرط في حقوق الوالدين والزوج والولد ، حتى يوشك أن يمقته كل أحد . قال الفخر الرازي : وأما الميسر ففيه بازاء التوسعة على المحتاجين الاجحاف بأرباب الاموال ، لان من صار مغلوبا في القمار مرة دعاه ذلك الى اللجاج فيه عن رجاء أنه ربما صار غالبا فيه ، وقد يتفق أن لا يحصل له ذلك إلى أن لا يبقى له شيء من المال ، وإلى أن يقامر على لحيته وأهله وولده !! ولا شك أنه بعد ذلك يصير فقيرا مسكينا ، وبصير من أعدى الاعداء لأولئك الذين كانوا غاليين له . اهـ

وأما كون كل من الخمر والميسر يصد عن ذكر الله وعن الصلاة - وهو مفسدتهما الدينية فهو أظهر من كونهما مثارا للعداوة والبغضاء - وهو مفسدتهما الاجتماعية - لأن كل سكرة من سكرات الخمر ، وكل مرة من لعب القمار ، تصد السكران والملاعب وتصرفه عن ذكر الله الذي هو روح الدين ، وعن الصلاة التي هي عماد الدين ، إذ السكران لا عقل له يذكر به آلاء الله وآياته ، ويثني عليه بأسمائه وصفاته ، أو يقيم به الصلاة التي هي ذكر الله ، وزيادة أعمال تؤدى بنظام لغرض وقصد ، ولو ذكر السكران ربه ، وحاول الصلاة لم تصح له ، والمقامس تتوجه جميع قواه العقلية الى 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 الاعمال يشغل القلب ويصرفه عن كل ماسواه ويحصر همه فيه مثل هذا القمار ، حتى ان المقامر يقع الحريق في داره ، وتنزل المصائب بأهله وولده ، ويستصرخ ويستغاث فلا يصرخ ولا يغيث ، بل يعضي في لبعه ، ويكل أمر الحريق الى جند الاطفال ، وأمر المصابين من الاهل إلى المواسين أو الاطباء ، وما زال الناس يتناقلون النوادر في ذلك عن المقامرين ، من الاولين والمعاصرين

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

الله تعالى أن يتوب عليه، نقيت مرة سكرانا في أحد شوارع القاهرة فأقبل علي يقبل يدي ويبكي ويقول ادع الله لي أن يتوب علي من السكر ويغفر لي، انت 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 ينجش للرحمن، وهو عاقل مكلف قادر على مجاهدة نفسه، وتوجيهها إلى مراقبة ربّه. ولا يفيد مثل هذا المصلي الساهي عن صلاته افتناء الفقهاء بصحتها، إذا كملت شروطها ووضها، فما كل صحيح عند علماء الرسوم مقبول، (فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون)

فديقال ان الله تعالى قدين بهذه الآية علتين لتحريم الخمر والميسر - إحداهما اجتماعية والآخرى دينية، والدينية تصدق على الالهاب التي اشتد ولوع كثير من الناس بها كالشطرنج، فالظاهر أن تعد بذلك محرمة كالميسر لأنها تصدعن ذكر الله وعن الصلاة، وإن كان اللعب بها على غير مال؟ قال السيد الآلومي في هذا المقام من تفسيره (روح المعاني): وقد شاهدنا كثير آ ممن يلعب بالشطرنج بحري بينهم من اللجاج والحلف الكاذب والغفلة عن الله تعالى ما ينفر منه الفيل، وتكبله الفرس، ويصوح من همومه الرخ بل ينساقط ريشه، وبحار لشناعته يذق الفهم، ويضطرب فرزين العقل، ويموت شاه القلب، وتسود رقعة الاعمال. ١٠ هـ

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

الخيل والسلاح والاعمال الصناعية التي تعد من فروض الكفايات، وما ورد النص فيه من اللعب لعب الحبشة في مسجد النبي ﷺ بحضرته، وإنما عيب الشطرنج من أنه أشد الألعاب إغراء. باضاعة الوقت الطويل، ولعل الشافعي كرهه لاجل 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 ﴿فهل أنتم منتهون﴾ فهذا استفهام يتضمن الامر بالانتهاء. قال الكشف: من أبلغ ما ينهى 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 ينوها به وأوسع فنقول (أحدها) أن الله تعالى جعل الخمر والميسر رجسا وكلمة الرجس تدل على منتهى القبح والخبث ولذلك أطلقت على الاوثان كما تقدم فهي أسوأ مفهوماً من كلمة الخبيث، وقد علم من عدة آيات أن الله أحل الطيبات وحرم الخبائث، وقد قال النبي (ص) «الخمر أم الخبائث» رواه الطبراني في الاوسط من حديث عبد الله ابن 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 وقم على أمه» الخ وليس فيه ترك الصلاة، وقد علم السيوطي على هذه الاحاديث في جامعه بالصحة

(ثانيها) أنه صدر الجملة بأنما الدالة على الحصر للعبادة في ذمهما، كأنه قال ليست الخمر وليس الميسر إلا رجسا فلا خير فيهما البتة

(ثالثها) أنه قرنهما بالانصب والازلام التي هي من أعمال الوثنية وخرافات الشرك، وقد أورد المفسرون هنا حديث «مدمن الخمر كعابد وثن» رواه ابن ماجه عن أبي هريرة، وفي سننه محمد بن سليمان الاصبهاني صدوق بخطي. ضعفه النسائي (رابعها) أنه جعلهما من عمل الشيطان، لما ينشأ عنهما من الشرور والظفیان،

وهل يكون عمل الشيطان ، إلا موجبا لسخط الرحمن ؟

(خامسها) أنه جعل الامر بتركهما من مادة الاجتناب وهو أبلغ من الترك لانه يفيد الامر بالترك مع البعد عن المترك بأن يكون التارك في جانب بعيد عن جانب المترك كما تقدم . ولذلك نرى القرآن لم يعبر بالاجتناب إلا عن ترك الشرك والطاغوت الذي يشمل الشرك واللاوثان وسائر مصادر الطغيان ، وترك الكبائر عامة وقول الزور الذي هو من أكبرها ، قال تعالى (فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور) وقال (واجتنبوا الطاغوت) كما قال (والذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها) وقال (الذين يجتنبون كبائر الأثم والفواحش إلا اللثم)

(سادسها) أنه جعل اجتنابهما معداً للفلاح ورجاة له ، فدل ذلك على أن ارتكبهما من الخسران والخيبة في الدنيا والآخرة

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

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

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

(ثاني عشرها) قوله عز وجل ﴿ وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول ﴾ أي أطيعوا الله تعالى فيما أمركم به من اجتناب الخمر والميسر وغيرهما ، كما تجتنبون الانصاب

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

(ثالث عشرها) قوله عز وجل ﴿ واحذروا ﴾ أي احذروا عصيانها أو ما بصيبيكم إذا خالفتكم 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 اليم)

(رابع عشرها) الإنذار والتهديد في قوله ﴿ فان توليتم فاعلموا انما على رسولنا

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

بل تجرأ بعض غلاة الفساق على القول بان هذه الآيات لا تدل على تحريم الخمر لان الله قال « فاجتنبوه » ولم يقل : حرمته فاتركوه . وقال « فهل أنتم متبهون » ولم يقل فانتبهوا عنه . وقال بعضهم سألنا هل أنتم متبهون ؟ فقلنا لا . ثم سكت وسكتنا ، ويصدق على هؤلاء . قوله تعالى (اتخذوا دينهم هزوا ولعبا) ويمكن أن يقال إن هذا الغلو قلما يصدر عن كان صحيح الإيمان - فما قاله تعالى أبلغ في تحريم مما قالوا

أما المؤمنون فقد قالوا انتبهنا بنا وقال بعضهم انتبهنا ، انتبهنا 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 لان الدلالة على التحريم فيها ظنية غير قطعية كما بيناه غير مرة ، فلما جاء الحق اليقين والتحريم الحازم انتهوا وأهرقوا جميع ما كان عندهم من الخمر في الشوارع والازقة حتى ظل أثرها وريحها زمنا طويلا ، وقد قدح بعض أذكياهم زناد الفكر عسى أن مهتدوا إلى شيء يجدون فيه بعض الرخصة من النبي ﷺ فلم يجدوا إلا أن من قدمات من أهل بدر وأحد كسيد الشهداء حمزة عم الرسول ﷺ وغيره ماتوا وهم دائبون على شربها ، فلم تغن عنهم هذه الشبهة شيئا ، لأن الله لا يكلف الناس العمل بأحكام الشريعة قبل نزولها . وهالك بعض ماورد في ذلك زائداً على ما أوردنا من قبل

روى البيهقي في شعب الايمان عن أبي هريرة قال قام رسول الله فقال «يا أهل المدينة ان الله يعرض عن الخمر تعريضا لا أدري لعله سينزل فيها أمر» - أي قاطم - ثم قام فقال «يا أهل المدينة ان الله قد أنزل الي 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 ان الله قد عرض بالخمر فمن كان عنده منها شيء فليبعه وليستفم به» فلم نلبث الا بسيراً حتى قال «ان الله قد حرم الخمر فمن أدركته هذه الآية وعنده منها شيء فلا يشرب ولا يبيع» قال فاستقبل الناس بما كان عندهم منها ففسكوها في طرق المدينة

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

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

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

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

نعم انهم كانوا يسمون بعض الانبذة بأسماء خاصة وقد سألوا عنها النبي ﷺ ما حكمها اذا صار يسكر كثيراً أو مطلقاً ، قال أبو موسى الاشعري : قلت يا رسول

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

الله أفنتا في شرايين كنا نصنعهما باليمن - البتع وهو من العسل ينبذ حتى يشتد - والمزرو - 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 الجمعة . رواه أبو داود والنسائي وغيرهما . والجمة بكسر ففتح نبيذ الشعير وتسمى بالافرنجية « بيرا » والاصل في النبيذ أن ينقع الشيء في الماء حتى ينضج فيشرب بعد يوم أو يومين أو ثلاثة ولم يقصد به أن يترك ليختمر ويصير مسكراً كما تقدم ، ونزید عليه أن النبي ﷺ نهى عن النبيذ في الاواني التي يسرع اليها الاختيار لعدم تأثير الهواء فيها كالختم أي جرار الفخار المطلية ، والنقير أي جذوع النخل المنقورة ، والمزفت وهو المقير أي المطلي بالقار وهو الزفت ، والدباء وهو القرع الكبير ، ثم بين أن الظروف لا تحل ولا تحرم وأذن بالنبيذ في كل وعاء مع تحريم كل مسكر رواه مسلم وأصحاب السنن

وعن ابن عباس أن النبي ﷺ كان ينبذ له الزبيب فيشربه اليوم والغد وبعد الغد إلى مساء الثالثة ، ثم يؤمر به فيسقى الخادم أو يهراق . رواه أحمد ومسلم ، أي يصبر بعد ثلاثة أيام مظنة الاسكار ، فهذه نهاية المدة التي يحل فيها النبيذ غالباً وفي آخرها كان يحتاط النبي ﷺ فلا يشربه بل بسقيه الخادم أو يريقه لئلا يختمر ويشتد فيصير خمرأ والعبرة بالاسكار وعدمه

﴿ فائدة تتبعها قاعدة ﴾ علم من الروايات التي أوردناها آتفاً أن بعض الصحابة فهم من آتبي البقرة والنساء تحريم الخمر فتركها ، ولكن عشاقها وجدوا منهما مخرجاً بالاجتهاد . وكان من سنة النبي ﷺ أن يعذر المجتهدين في اجتهدهم وإن كان بعضهم مخطئاً فيه ، وقد يجزئه له إذا كان قاصراً عليه : أجنب رجل فأخر الصلاة إذ لم يجد الماء ، فذكر ذلك للنبي ﷺ فقال « أصبت » وأجنب آخر فتيمة وصلى إذ لم يجد الماء ، فذكره له كالأول ، فقال له ما قال الأول « 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) رواه

(المائدة ٥) قاعدة في كون التكليف العام مقصوراً على النص القاطع ٦٩

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

ويؤخذ من هذه الاحاديث ومن تلك أن التحريم الذي يكلفه جميع الناس هو ما كان نصاً صريحاً ، فإن النبي (ص) لم يكلف الناس إراقة ما كان عندهم من الخمر إلا عند ما نزلت آية المائدة الصريحة بذلك ، مع كونه فهم من آتي البقرة والنساء بتحريم الخمر بالتعريض ، والمراد من التعريض عين المراد من التصريح ، إلا أن التعريض حجة على من فهمه خاصة ، والتصريح حجة على المسكفين كافة . ومن هنا تعرف سبب ما كان من تساهل السلف في المسائل الخلافية وعدم تضليل أحد منهم لمخالفة ، وتعلم أيضاً أن ما قال العلماء بتحريمه اجتهداً منهم لا يعد شرعاً يعامل الناس به ، وإنما يلتزمه من ظاهره صحة دليلهم من قياس أو استنباط من آية أو حديث دلالتهم عليه غير صريحة . وإن في تعريض كلام الله ورسوله حكماً ، وسياً في هذا المبحث تمة في تفسير (لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤم)

﴿ ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعلوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا ، والله يحب المحسنين ﴾ ورد في عدة روايات تقدم بعضها أن بعض الصحابة استشكلوا عند نزول هذا التشديد في 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 كلف النبي (ص) في ذلك . وفي رواية أنهم سألوا عن ما أتوا وعن الغائبين الذين لم تبلغهم آية القطع بالتحريم . وإن هذه الآية نزلت جواباً لهم ، وقيل إن الآية نزلت فيمن كانوا يشددون على أنفسهم في الطيبات من الطعام والشراب ، ختماً للسياق بما يتعلق بحال من بدى بهم ، والروايات المأثورة على الأول

الطعام ما يؤكل ، والطعم (بالفتح) ما يدرك بذوق الفم من حلاوة ومرارة وغيرهما . يقال : طعم (كعلم وغنى) فلان ، معنى 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 الاول قوله تعالى (فاذا طعمتم فانتشروا) أي
أكلتم ، ومن الثاني (فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني) أي لم يذق
طعم مائه . قال الجوهرى : الطعم بالفتح ما يؤديه الذوق ، يقال طعمه مر أو حلو .
وقال : طعم يطعم طعما (بالضم) فهو طاعم اذا أكل أو ذاق - مثل غنم يغنم غنما
فهو غانم - فالطعم بالضم مصدر . وأنشد ابن الاعرابي :

فأما بنو عامر بالنسار غداة لقونا فكأوا نعاما

نعاما بمخضة صعر الخدو د لا تطعم الماء إلا صياما

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

فان شئت حرمت النساء سواكم وان شئت لم أطعم نقاها ولا بردا

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

وقال الآلوسى في تفسيره : وأما استعماله (أي طعم الماء) بمعنى شربه واتخذه
طعاما فقيح إلا أن يقتضيه المقام ، كما في حديث « زمزم طعام طعم وشفاء سقم »
فانه تنبيه على أنها تغذي بخلاف سائر المياه . ولا يخدش هذا ما حكى أن خالداً
القسري قال على منبر الكوفة وقد خرج عليه المغيرة بن سعيد : اطعموني ماء ،
فعايت عليه العرب ذلك وهجوه به ، وحملوه على شدة جزئه وقيل فيه :

بل المنابر من خوف ومن وهل واستطعم الماء لما جد في الحرب

والحن الناس كل الناس قاطبة وكان يولع بالتشديق في الخطب

لان ذلك انما عيب عليه لانه صدر عن جزع فكان مظنة الوهم وعدم قصد المعنى
الصحيح ، وإلا فوقوع 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 أو ارادة ترطيب اللسان . لان الكلام يحذف

الريق - ، ولا يقع مثله في كلام الفصحاء إلا بهذا المعنى . فاذا لا يمكن أن يكون
 طعم في القرآن بمعنى الشرب مطلقا ، 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 وأكل
 أموال الناس بالباطل . ولم أر أحداً هدى إلى هذا الايضاح بهذا التدقيق
 والجناح مافيه مشقة أو مؤاخذه . أنشد ابن الاعرابي :

ولا قيت من جمل وأسباب حبها جناح الذي لا قيت من تربها قبل
 وقال ابن حنبل :

أعلينا جناح كندة أن يره ثم غازبهم ومنا الجزاء

ويفسرونه غالباً بالآثم وهو مافيه الضرر ، والضرر يكون دينياً ودنياً ، ولم يستعمل
 في القرآن إلا في حيز النفي بمعنى رفع الحرج والمؤاخذه

ومعنى الآية على رأي الجمهور « ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات » من
 الاحياء والميتين ، وأنشاهدين والغائبين « جناح » إثم ولا مؤاخذه « فيما طعموا » أكلوا
 من الميسر أو شربوا من الخمر فيما مضى قبل تحريمها — ولا في غير ذلك مما لم يكن
 محرماً ثم حرم « إذا ما اتقوا » أي إذا هم اتقوا في ذلك العهد ما كان محرماً عليهم —
 ومنه الاسراف في الأكل والشرب من المباح « وآمنوا » بما كن قد نزل به الله تعالى
 « و عملوا 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) وكما قال (ويزداد الذين آمنوا إيماناً) « و عملوا الصالحات » التي هي من
 لوازم الإيمان ، « ثم اتقوا » أي ارتقوا عن ذلك فاتقوا الشبهات نورعوا وابتعاد أعين
 الحرام ، « وأحسنوا » أعمالهم الصالحات بأن أوابها على وجه الكمال وتمموا نقص فرائضها
 بنوافل الطاعات « والله يحب المحسنين » فلا يبق في قلوبهم أثراً من الآثار
 السيئة التي وصف بها الخمر والميسر من الايقاع في العداوة والبغضاء والصد عن ذكر

الله وعن الصلاة ، وهما صقال القلوب وزيتها الذي يمد نور الايمان
وطالما استشكل المفسرون اشتراط ما اشترطته الآية لنفي الجناح من التقوى
المثلثة والايان المثنى والاحسان 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 تحريره كما قال تعالى بعد
ذكر محرمات النكاح (إلا ما قد سلف) فقل ان ما ذكر ليس بشرط لرفع
الجناح بل لبيان حال من نزلت فيهم الآية . وأما تكرار التقوى فقل انه لمجرد
التأكيد ، أو للآزمة 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) ان الله تعالى حرم الخمر والميسر في الآية
الاولى من هذه الآيات وبين في الثانية علة التحريم من وجهين ، وهذه العلة لازمة
لهما ، فاذا لم تكن مطردة في العداوة والبغضاء ، فهي مطردة في الصد عن ذكر
الله وعن الصلاة ، وناهيك بما ينقص من دين من صد عنهما . وانما كمال الدين
ومناط الجزاء في الآخرة ما يكون من تأثير الايمان والعمل الصالح في تزكية النفس ،
وإنارة القلب .

(ثانيهما) أن الله تعالى قد عرض بتحريم الخمر قبل نزول آيات المائدة بما بينه
في سورة البقرة والنساء — واللييب تكفيه الإشارة — فكان من لم يفتن لذلك
مقصراً في اجتهاده ، وربما كان ذلك لا يثار 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 اليه اجتهاده في الظنية ،
واستقام على ذلك حتى ارتقى الى مقام الاحسان .. فلا يحول دون تزكية ذلك لنفسه
وصقله لقلبه ، ما كان قد أكل أو شرب مما لم يكن محرماً عليه بحسب اعتقاده ،
وان كان في ذلك من الأثم ما حرم بعد لاجله

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

المال أو العرض ، والضرر يختلف باختلاف الاشخاص والاوقات والاحوال وقد يتخلف أحيانا، 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 محرم عليه أو غير عالم بتحريمه - فربما ينجو من سوء تأثيره الذاتي بقوة إيمانه و يقينه وكثرة أعماله الصالحة بحيث يكون ذلك الضرر كنقطة من القدر وقعت في البحر أو النهر ، ولكن قوة الايمان ورسوخ الدين بالعمل الصالح ينافي الاقدام على ارتكاب المحرم ، إلا ما يكون من العلم والهفوات التي لا يصر المؤمن عليها ، فالجنح 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 الجنح والخطر الديني في الاقدام على مخالفة أمر الله تعالى وترجيح هوى النفس على مقتضى الايمان والاعتقاد. وهذا شيء. قد حفظ الله منه من كانوا يشربون الخمر من أهل بدر وأحد ، بل حفظهم الله تعالى من ضرر الخمر الاجتماعي الديني أيضاً لانهم لم يسرفوا فيها ولا سيما بعد نزول آية سورة النساء التي لم تبق لهم الاوقنا ضيقاً لشربها ، والآية تدل على ذلك ، ويؤيده ان الله تعالى قد ألف بين قلوبهم فكانوا بنعمته اخواناً ، بل كان ذلك شأن الصحابة عامة: كان يكاد الشقاق يقيم بينهم كما مر في أسباب نزول الآيات ، ولكن لا يلبث أن يغلبه الايمان ، فيكونوا مصداقاً لقوله تعالى [ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون] فالمعصية لا تفسد الروح الا اذا كان فاعلها غير مبال بحرمة الشرع ، ولا يكون تأثيرها الذاتي قويا الا بالاسراف فيها والاصرار عليها

وقد سألتني بعض الباحثين في علم الاخلاق وفلسفة الاجتماع من المصريين عن السبب في سوء تأثير الزنا في افساد اخلاق فساق المصريين واذلال أنفسهم وازعاج بأسهم وعدم تأثيره في اليابانيين مثل هذا التأثير ؟ فأجبت على الفور ان اليابانيين لا يدنون الله بحرمة الزنا كالمصريين فمعظم ضرره فيهم بدني وأقله اجتماعي ، ولكن

ليس له ضرر روحي فيهم . وأما المصريون فعظم ضرره فيهم روحي لانهم يقدمون على شيء يعتقدون ديناً وعرفاً بقبحه وخشيه ، فهم بذلك يوطنون أنفسهم على دنيسة الفحش والانصاف بالقبح ، فلذلك كان من أسباب المهانة والفساد فيهم . فأعجب بالجواب وأذن له

﴿ شبهة لعشاق الخمر ودحضها ﴾

قال الامام الرازي : زعم بعض الجهال انه تعالى لما بين في الخمر انها محرمة عند ما تكون موقعة في العداوة والبغضاء وصادة عن ذكر الله وعن الصلاة - بين في هذه الآية انه لا جناح على من طعمها إذا لم يحصل معه شيء من تلك المفسد بل حصل معه أنواع المصالح من الطاعة والتقوى والاحسان إلى الخلق - قالوا - ولا يمكن حمله على أحوال من شرب الخمر قبل نزول آية التحريم ، لانه لو كان المراد ذلك لقال « ما كان جناح على الذين طعموا » كما ذكر مثل ذلك في آية تحويل القبلة (وما كان الله ليضيع إيمانكم) ولكنه لم يقل ذلك بل قال (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح - الى قوله - إذا ما آمنوا وآمنوا) ولا شك أن « إذا » للمستقبل لا الماضي . واعلم أن هذا القول مردود باجماع كل الامة وقولهم ان كلمة إذا للمستقبل لا الماضي فجوابه ماروى أبو بكر الاصم انه لما نزل تحريم الخمر قال أبو بكر : يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر وفعلوا القمار؟ وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون أن الله حرم الخمر وهم يطعمونها؟ فأنزل الله هذه الآيات [الصواب الآية] وعلى هذا التقدير فالحل قد ثبت في الزمان المستقبل عن وقت نزول هذه الآية لكن في حق الغائبين الذين لم يبلغهم هذا النص . اهـ كلام الرازي بحروفه

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

الآية بسبب السؤال عنهم وإنما هي قاعدة عامة انشائية المعنى يعلم منها حكم من مات قبل القطع بتحريم الخمر وحكم من نزلت الآية في عهدهم وتليت عليهم وحكم غيرهم من عصرهم الى آخر الزمان. وهذا أبلغ وأعم فائدة من بيان حكم المسؤول عنهم خاصة. و (ثانيا) ان قول المشتبهين: لو كان المراد من الآية بيان حكم الذين ماتوا لقال « ما كان جناح على الذين طعموا » - باطل، وقوله تعالى (وما كان لله ليضيع إيمانكم) الذي احتجوا به لا يدل على ما زعموا، فان مثل هذا التركيب يدل على نفي الشأن لا على نفي حديث مضى، فعناد: ما كان من شأنه تعالى ولا من مقتضى سنته وحكمته أن يضيع إيمانكم. وقد بنا هذا من قبل غير مرة وتقلناه عن الكشف، فهو يعم الماضي والمستقبل، ومثله (ما كان لنا أن نشرك بالله) وبشبه العبارة التي قالوها قوله تعالى (ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له) ولم يقل أحد انها لنفي الحرج في الزمن الماضي، بل نعم نفيه في الحال والاستقبال وهو موضع الفائدة لا (ص) منها و (ثالثا) لو كان معنى الآية ما ذكره لأخذ به من شق عليهم تحريم الخمر من الصحابة ومن كان يميل اليها بعدهم

نعم انه لولا ماورد من سبب نزول الآية لكان المتبادر من معناها انه ليس على المؤمنين الصالحين تضيق وإغنات فيما أكلوا [وإن شئت قلت أو شربوا] من اللذائذ - كما توهم الذين كانوا حرموا على أنفسهم طيبات ما أحل الله لهم مباغاة في النسك - اذا كانوا معتمدين بعري التقوى في جميع الاوقات والاحوال، راسخين في الايمان متحلين بصالح الاعمال محسنين فيها، لان الله تعالى لم يحرم عليهم شيئا من الطيبات، وإنما حرم عليهم الخبائث، كالكليته والدم ولحم الخنزير وما هل 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 دين بالايمان والتقوى والعمل الصالح والاحسان فذلك هو النسك كله لا بالطعام والشراب وتعذيب النفوس وارهاقها. ولعل شيخنا لو فسر الآية لجزم بأن هذا هو المعنى المراد، وأن ماورد في سبب نزولها - اذا صح - يؤخذ الجواب عنه من

فحوى الآية. وهو انه لا جناح على من كانوا يشربون الخمر قبل تحريمها لأن العمدية 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 ان معناها « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات إثم فيما يشربون من الخمر » بعد القطع بتحريمها وتأكيد ما في سياق آيات التحريم من المؤكدات : لان كلمة [طعموا] لا مدلول لها في اللغة إلا أكل الطعام في الماضي أو تذوق كل ماله 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 الاسلام، ولا في غيره من الشرائع والأديان، ولا يتفق مع بلاغة القرآن

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

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

اللغة وجرى عليه جهابذتها في تفسير اللفظ كالزخشي وتبعه البيضاوي وأبو السعود والرازي والآلوسي وغيرهم، وقالوا أن قوله «الا من اغترف غرفة» استثناء من قوله «فن شرب منه» الا أن بعضهم خلط، وأدخل في تفسير الآية ما لا يدل عليه لفظها، تبعاً للروايات أو لاصطلاحات الفقهاء، فيما يحنث به من حلف أنه لا يشرب من هذا النهر مثلاً، وإذا كان هذا هو معنى طعموا فلافائدة من إباحة تذوق طعم الخمر بمقدم الغم لاحد، فيكون لغواً ينزه كتاب الله عنه

ولو كان المراد من الآية ما ذكره لكان نصها: ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح في شرب القليل من الخمر — أو ما لا يسكر ولا يضر من الخمر — إذا ما اتقوا الخمر ولكان أجدر الناس بفهم ذلك منها من أنزلت عليه (ص) 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 فله الكف منه حرام» 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 الا أبو عثمان عمر — أو عمرو — بن 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» وروى مثله أبو داود والترمذي وحسنه وابن ماجه من حديث جابر، قال الحافظ ابن حجر رواه ثقات، وفي اسناده داود بن بكر بن أبي الفرات قال في التقريب صدوق، ولكن قال أبو حاتم الرازي لا بأس به ليس بالمتين، وسئل عنه ابن معين فقال ثقة

وروى النسائي والدارقطني عن سعد بن أبي وقاص عن النبي ﷺ قال «أنهاكم عن قليل ما أسكر كثيره» 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 عبدالله 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 بالاجماع قال الحافظ النسائي بعد رواية حديث سعد وما في معناه : وفي هذا دليل على تحريم المسكر قليله وكثيره وليس كما يقول المخادعون لانفسهم بتحليلهم آخر الشربة وتحليلهم ما تقدمها الذي يشرب في الفرق قبلها ، ولا خلاف بين أهل العلم أن السكر بكميته لا يحدث على الشربة الآخرة دون الاولى والثانية بعدها وبالله التوفيق اهـ أي ان السكر يكون من مجموع ما يشرب لا من الشربة التي تعقبها النشوة

﴿ شبهة أخرى على تحريم قليل المسكر وعلة تحريمه ﴾

وبعلم من هذه الاحاديث فساد قول من عساه يقول ان القليل من الخمر لا تتحقق فيه علة التحريم والقياس ان الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً ومتى فقدت العلة كان اثبات الحكم منافياً للحكمة ووجه فساد انه لا قياس مع النص وان قاعدة سد ذرائع الفساد الثابتة في الشريعة تقتضي منع قليل الخمر والميسر لانه ذريعة لكثيره ولعله لا يوجد في الدنيا ما يشابهها في ذلك

بيننا في تفسير آية البقرة التعليل العلمي الطبي لكون قليل الخمر يدعو إلى كثيرها - وكذلك الميسر - وكون متعاطيها قلما يقدر على تركها (ص ٣٤١ ج ٢) ولهذا يقل أن يتوب مدمن الخمر ، لان ما يبعثه على التوبة من وازع الدين أو خوف الضرر ، يعارضه تأثير سم الخمر - الذي يسمى لغة الغول (بالفتح) واصطلاحاً الكحول - في العصب الداعي بطبعه الى معاودة الشرب ، وهو ألم يسكن بالشرب مؤقتاً ثم يعود كما كان أو أشد ، ومتى تعارضت الاعتقادات والوجدانات المؤلمة أو المستلذة في النفس رجحت عند عامة الناس الثانية على الاولى ، وانما يرجح الاعتقاد عند الخواص وهم أصحاب الدين القوي والايمان الراسخ ، وأصحاب الحكمة والعزيمة القوية ، وهذا الالم الذي أشرنا اليه قد ذكره أهل التجربة في أشعارهم كقول أبي نواس :

* وداوني بالتي كانت هي الداء *

وقول الشاعر : وكأس شربت على لذة وأخرى تداويت منها بها
واننا 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 باعثا على التوبة منها إلا
للافراد منهم حتى إن الأطباء منهم - وهم أعلم الناس بمضارها - كثير آما يعاقرونها
ويدمنونها ، وإذا عدلوا في ذلك أحابوا بلسان الحال أو لسان المقال بما أجاب به طيب
عذله خطيب على أكله طعاما غليظا كان ينهى عن أكله إذ قال : إن العلم غير العمل
فكما أنك أيها الخطيب تسرد على المنبر خطبة طويلة في تحريم الغيبة والخوض في
الاعراض ثم يكون جل سمرك في سهرك اغتياب الناس ، كذلك يفعل الطيب
في نهيه عن الشيء لا ينتهي عنه إذا كان يستلذه وأنكرت ذلك على طيب فقال لان
أعيش ١٠ سنين منها أثر عندي من ٢٠ قلت وهذا مردود على قواعدكم وتجاربكم
لان السكر يحدث الامراض والادواء وقد يعيش صاحبها طويلا . وصح قولي هذا فيه
وقد مضت سنة الله تعالى بأن تكون قوة تأثير الدين على أشدها وأكملها في
نشأته الاولى ، كما يفيد قوله تعالى (ولا يكونوا كالذين أوتوا الكتاب من قبل
فطال عليهم الامد فقست قلوبهم وكثير منهم فاسقون) ولهذا ترك جمهور المؤمنين
الخمر في عصر التنزيل ، ولكن بقي من المدمنين من لم يقو على احتمال آلام الخمر
وما يعتري الشارب بعد تنبه العصب بنشوة السكر ، من الفتور والخمود الداعي إلى
طلب ذلك التنبيه ، فكان أفراد منهم يشربون فيجلدون ويضربون بالجريد وكذا
بالنعال ، ثم يعودون راضين بأن يكون هذا الحد الذي يحدونه ، أو التعزير الذي
يعزرونه ، مطهر آ لهم من الذنب الديني عند الله تعالى ، ولا يبالون بعد ذلك
ما تحمّلوا 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 وكان قد اعتقله لسكره ، تاب إلى الله تعالى ، وعلل توبته في بعض
الروايات بأنه كان يشرب عالما أن العقاب الشرعي يطهره ، واذ 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 والتعزير يرجع إلى الاجتهاد والتحقيق أن عقاب السكر تعزير ، وأن سعداً أداه اجتهاده إلى ترك تعزير أبي محجن بعد أن بذل نفسه في سبيل الله وأبلى يومئذ ما أبلى ، ولا مطهر من الذنب أقوى من هذا . وهل يوجد في هذا العصر كثير من الناس يشابهون أبا محجن في قوة إيمانه وقوة عزيمته في دينه ؟

﴿ بعض العبر في الخمر ﴾

من آيات العبرة أن الافرنج الذين يستباحون 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 ^(١) ومن عجائب وقائع تقليد متفرنجي المسلمين الافرنج 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 الاقدام فيها - وقد ثبت عند الافرنج أن السكر يضعف الجنود عن القيام بأعباء الحرب واحتمال أثقالها ، فقررت بعض الدول إبطال الخمر الوطنية الشديدة الزواج في بلادها - وأكثر انتفاعها المالي منها - مدة الحرب ، ولعل الدول كلها تجمع على هذا بعد ، ومع هذا كله لا يزال بعض المسلمين الجغرافيين يتململون من تحريم الاسلام للخمر (سنبريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق)

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

﴿ استدراكان ﴾

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

وقد استدلل بعضهم على كون الخمر مما يعصر ، أي لا ينبذ أو يقطر ، بقوله تعالى حكاية عن أحد أصحابي يوسف عليه السلام في السجن (اني أراني أعصر خمرا) وهو استدلال ضعيف وسخيف ، فإن اتخاذ الخمر من العصير لا ينافي اتخاذها من غيره ، وليس في العبارة ما يدل على الحصر ، دغ ما يمكن أن يقال من أن هذا القول حكاية عن أعجمي في بيان مارآه في نومه مما هو معهود في بلاده ، فليس بحجة في لغة العرب ولا في صناعتهم وصناعة غيرهم للخمر ، وبالأولى لا يكون حجة في الشرع وقد اشتبه على بعض الناس ما طبخ من العصير قبل وصوله الى حد الاسكار أو بعده هل يسمى خمراً أم لا ؟ كما اشتبه على الكثيرين أمر النبيذ . ومن المطبوخ الطلاء وهو الدبس ويسمى المثلث اذ اشتروطوا 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 إسكراره ، أو يترك فيه الماء بعد طبخه فيختمر كما يختمر العسل . وكذلك كانوا يفعلون بالدبس . ولو جاء الاسكار من طريقة الطبخ لكان نوعاً ثالثاً من الخمر . وفي صحيح البخاري أن ابن عباس سئل عن الباذق فقال : سبق محمد عليه السلام الباذق ، فما أسكر فهو حرام : أي ان العبرة بما يسكر من الشراب ولا عبرة بالأمم . فالعسل حلال ولكنه يمزج بالماء ويترك حتى يختمر ويسكر

« تفسير القرآن الحكيم » « ١١ » « الجزء السابع »

فيصير خمرآ . وكل من عصير العنب ونبذ الزبيب وغيره حلال قبل اختتماره ، فإذا اختتمر وصار يسكر حرم قطعا ، وسمي خمرآ ، لا عصيرآ ولا نبذآ ، ومتى علم أنه صار مسكرآ حرم شرب قليلة وكثيرة لا قبل ذلك

على أن من قال من أهل اللغة « ان الخمر هو المسكر من عصير العنب » إطلاقا لما هو الغالب أو اللاحق في عصر تدوين اللغة - لم يمنعه ذلك ولا تسميتهم لبعض الخمر من غيرها بأسماء أخرى أن يطلقوا اسم الخمر على جميع الاشربة المسكرة . فهذا ابن سيده نقل ذلك الاطلاق في المخصص عن صاحب كتاب العين كما أشرنا اليه في موضعه ، وأطال في بيان أسماء الخمر بحسب صفاتها ، ثم عقد بابا للانبذة التي تتخذ من التمر والحب والعسل قال فيه مانعه :

« أبو حنيفة (أي الدينوري اللغوي) : فاما خمور الحبوب فما اتخذ من الحنطة فهو المززر وما اتخذ من الشعير فهو الجعة ، ومن الذرة السكركة والسقرقة - عجمي ، * أبو عبيد : الغبيراء السكركة - الى ان قال - ابن دريد البتع ضرب من شراب العسل . وقد تقدم أنها الخمر بعينها » أشار الى قوله في باب الخمر : « أبو علي عن العسكري البتع الخمر يمانية . وقد بتعنا بتعا - خمر ناخمرآ ، البتاع الخار » اه (فائدة لغوية) ذكرنا فيما سبق من التفرقة بين الخمر والنبذ أن أهل بلاد الشام يسمون النبذ « نقرعا » وان الصواب ان يقال تقيم ، ثم رأيت في المخصص نقلا 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 تذكروا في كثير من كتب الفقه وشروح الحديث مسجلة من غير بحث ، وفيها أن أول من قال بهذا القول (من الكوفيين) لاحجة 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 انه

نزل تحريم الخمر وهي من خمسة - من العنب والتمر والعسل والخنطة والشعير. والخمر ما خامر العقل « فصرح بأن الخمر كانت من هذه الخمسة عندهم ، وإن مراد الشرع بتحريم ما كان من غيرها أيضاً ، وإن حقيقة الخمر ما خامر العقل ، أي خالطه فأفسد عليه إدراكه وحكمه ، ومنه الداء الخمار ، 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 والاصول ان هذا القول له حكم الحديث المرفوع إلى النبي ﷺ من حيث هو تفسير لحكم شرعي لا يقوله الصحابي برأيه ، فإن قال قائل أنه يمكن أن يقوله باعتباره فهمه للقرآن والسنة ، قلنا إذا كان هذا مانهم هذا الامام في اللغة والدين وواقفه عليه جمهور الصحابة ولم ينقل عن أحد أنه خالفه فيه - فهل يمكن أن نجد لنص شرعي تفسيراً أصبح وأقوى من تفسير يصرح به أمير المؤمنين على منبر الرسول وواقفه عليه علماء الصحابة وعامتهم؟ وهل نقل عن الصحابة اجماع مستند الى دليله أقوى من هذا الاجماع؟ فظهر بهذا ان كون كل شراب من شأنه الاسكار خمرأ ثابت بالكتاب والسنة واجماع الصحابة المقرون بدليله وباتقياس. فان قيل ان هذا من الاجماع السكوتي المختلف فيه - قلنا انه ليس منه اذ السكوتي عبارة عن قول المجتهد ينتشر في مجتهد عصره فلا ينقل عنهم موافقة له ولا انكار - وان اقرار جمهور الصحابة لقول عمر في حكم الموافقة القولية. وقوله على المنبر جدير بأن ينقل وبشيع ، وأن راجعه فيه البعيد اذا بلغه كالقريب ، ولو راجعه أحد في ذلك لعاد الى ذكر المسألة على المنبر كما فعل عند ما أنكرت عليه المرأة ما كان أراد من الامر بتحديد المهر ، ثم ان اجماعهم العملي على ترك جميع المسكرات منذ نزلت الآية يؤيد ذلك - واذا لم يكن مثل هذا اجماعاً فلا سبيل الى اثبات اجماع قولي قط

فالحاصل أن أول من قال بهذا القول في الخمر لاحجة له فيه، بل هو من جعل الدليل عين المدلول ، فانه هو المخالف وحده فكيف تكون دعواه الخلاف حجة لخلافه؟ هذه مصادر بدئية ، نعم يصح أن يقال ان هذه شبهة عرضت لمن لم يبلغه النقل عن الصحابة فهو معذور فيها الى أن يبلغه النقل فتى بلغه زالت الشبهة بالحجة

وأما من جاء بعد المخالف الاول وبلغه خلافه فشبّهته أقوى عند أهل التقليد ، وهؤلاء ليسوا من أهل الحجة والبصيرة في الدين فالكلام معهم لغو ما لم يحكموا الدليل ويرضوا بحكم قوله تعالى (فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول) الآية — فان رضوا به بينا لهم ما صح من فهم الصحابة لقوله تعالى وعلمهم به بغير خلاف وما صح من قول رسوله « كل مسكر خمر » 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 حرمها في الآخرة » زاد مسلم في رواية « فلم يستقمها »

قيل معناه انه لا يدخل الجنة فيشربها فيها ، وقيل لا يشربها فيها وان مات مؤمنا ودخلها لانه استعجل شيئا فجوزي بحرمانه ، قيل إلا أن يعفو الله عنه ، والقول الاول لا يصح الا بالحل على المستحل اشربها لانه راد للشرية غير مذعن لها . ورواية مسلم « فلم يستقمها » ظاهرة في رده

وروي هذا الحديث بلفظ « كل مسكر خمر وكل مسكر حرام ، ومن شرب الخمر في الدنيا فمات وهو يدينها لم يتب لم يشربها في الآخرة » وقد عزاه الحافظ المنذري الى 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 وان دخل الجنة » وهذا يرد ذلك التأويل أيضا ولكنه لم يمنع المنذري من كتابته كغيره

وروى 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 » وفي رواية البخاري تقديم الخمر على السرقة ، قيل هذا في المستحل ، وقيل النفي لكمال الايمان وقيل هو خبر بمعنى النهي ، وقيل ان الايمان يفارق مرتكب أمثال هذه الكبائر مدة

ملاسته لها وقد يعود اليه بعدها ، وحقق الغزالي في كتاب التوبة من الاحياء ان مرتكب ذلك لا يكون حال ارتكابه متصفا بالايمان الاذعاني بجرمة ذلك وكونه من أسباب سخط الله وعقوبته لان هذا الايمان يستلزم اجتناب العصيان

وروى أحمد بإسناد صحيح وابن حبان في صحيحه والحاكم — وقال صحيح الاسناد — عن ابن عباس قال سمعت رسول الله ﷺ يقول « أتاني جبريل فقال يا محمد إن الله لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها وشاربها والمحمولة اليه وبائعها ومبتاعها وساقيا ومسقاها » وروى أبو داود وابن ماجه عن ابن عمر حديثا بمعناه وليس فيه ذكر جبريل . والترمذي وابن ماجه من حديث أنس « لعن رسول الله ﷺ في الخمر عشرة : عاصرها ومعتصرها وشاربها وحاملها والمحمولة اليه وساقيا وبائعها وآكل ثمنها والمشتري لها والمشتري له » قال الترمذي حديث غريب

﴿ حكمة تشديد الاسلام في الخمر دون الاديان السابقة ﴾

(ورد شبهة على تحريمها)

إذا قيل إن دين الله في حقيقته وجوهره والحكمة منه واحد لاخلاف فيه بين الرسل المبشرين له ، وإنما يختلف بعض الشرائع في أمرين أصليين (أحدهما) بما يختلف باختلاف الزمان والمكان ، وأحوال الشعوب والاحيالي (وثانيهما) ما اقتضته حكمة الله تعالى من سير أمور البشر كلها على سنة الترقى التدريجي الذي من مقتضاه أن يكون الآخر أكمل مما قبله ، وهذه السنة أكمل الله تعالى دينه العام ، بانزال القرآن وعموم بعثة محمد عليه الصلاة والسلام . وقد قلت إن في الخمر من الضرر الذاتي ما كان سببا للقطع بتحريمها وما ذكرت من التشديد فيها ، وهذا يقتضي أن تكون محرمة على السنة جميع الانبياء عليهم السلام ، والمنقول عن أهل الكتاب أنها لم تكن محرمة عليهم ، وأن الانبياء أنفسهم كانوا يشربونها — فهذه شبهة على تحريم الخمر تحدث بها المحبون لها ، واستدل بها بعضهم على حل مادون القدر المسكر مما سوى خمرة العنب التي زعموا أن نص القرآن قاصر عليها تعبداً ، كما نقل ذلك صاحب العقد الفريد وأمثاله من الادباء 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) أن نقل أهل الكتاب ليس حجة عندنا ولم يثبت عندنا في كتاب ولا سنة ما ذكره . وإذا كان قد وجد في المسلمين من زعم أن شرب مادون القدر المسكر من الخمر كلها حلال - إلا ما اتخذ من عصير العنب وهو أقلها ضرراً وشرأ - مع نقل القرآن بالتواتر ، وحفظ السنة وسيرة أهل الصدر الأول بضبط واتقان لم يتفق مثله لأمة من الأمم في نقل دينها أو تاريخها - وهما صريحان في تحريم كل مسكر وفي تسميته خمرأ فهل يبعد أن يدعي أهل الكتاب مثل هذه الدتوى وينسبونها إلى أنبيائهم وهم لا يقولون بعصمتهم ؟

(الوجه الثاني) أننا إذا سلمنا ما ينقلونه في العهدين القديم والجديد من الاخبار الدالة على حل الخمر وعدم التشديد إلا في السكر ، نقول (أولاً) أن هذا التحريم من إكمال الدين بالاسلام ، وقد مهد الانبياء له من قبل بتقبيح السكر وذمه ، ولم يشددوا في سد ذريعتيه بالنهي عن القليل من الخمر لما كان من اقتتان البشر بها ومنافعهم منها ، كما فعل الاسلام في أول عهده - (وثانياً) إن الله تعالى ما حرم الخمر ابته فيما أكمل به الاسلام إلا وهو يعلم أن البشر سيدخلون في طور جديد تتضاعف فيه مفسدات السكر ، وأن مصلحتهم وخيرهم أن يتسلح المؤمنون بأقوى السلاح الادبي لا تقا شرور ما يستحدث من أنواع الخمر الشديدة الفتك بالاجساد والارواح التي لم يكن يوجد منها شيء في عصور أولئك الانبياء 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 (١١: ٥) ويل للمبكرين صباحا يتبعون المسكر المتأخرين في القمة تلهيهم 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 استحققه بذنوبهم تلك من عذاب الدنيا والآخرة

ثم قال (١: ٢٨) ويل لا كيليل 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 (١٨: ٥) ولا تسكروا بالخمر الذي فيه الخلالة) ونهيه عن مخالطة السكير (١ كو ١١: ٥) وجزمه بأن السكيرين لا يرثون ملكوت السموات (غلا ٥: ٢١ و ١ كو ٩: ٦ و ١٠)
نبينا «ص» لم يشرب الخمر

وأما نبينا ﷺ فلم يكن يشرب الخمر في الجاهلية ولا الاسلام كما صرحوا به في سيرته . ولكنه كان يشرب النبيذ (أي النقيع) قبل تحريمها بعده، فاذا اشتبه في وصوله إلى حد الاسكار لم يشرب منه كما تقدم . وقد روى الحميدي عن أبي هريرة أن رجلا كان يهدي إلى النبي (ص) راوية خمر فأهداها إليه عاما وقد حرمت فقال النبي ﷺ « انها قد حرمت » فقال الرجل : أفلا أبيعها ؟ فقال « ان الذي حرم شربها حرم بيعها » قال أفلا أكرم بها اليهود ؟ قال « ان الذي حرم شربها حرم أن يكرام بها اليهود » قال فكيف أصنع ؟ قال « شنها على البطحاء » وهذا الحديث لا يدل على شربه لها ، على أنه لم يصح هكذا ، ولكن له أصلا في صحيح مسلم وسنن النسائي من حديث ابن عباس قال « ان رجلا أهدى لرسول الله ﷺ راوية خمر فقال له رسول الله ﷺ « هل علمت ان الله تعالى حرمها ؟ » قال لا . فسار (أي الرجل) انسانا ، فقال له رسول الله ﷺ « بم ساررت ؟ » قال : أمرته ببيعها فقال « ان الذي حرم شربها حرم بيعها » قال ففتح المزادة حتى ذهب ما فيها . ومن العجيب ان صاحب المنتقى أورد حديث أبي هريرة وترك حديث ابن عباس الصحيح ، وأن الشوكاني لم يتكلم على سنده (١)

وماروي في 'المسند' (١) من شربه (ص) من نبيذ السقاية بمكة وهو ما كان يشرب منه الناس في الحرم ومن كونه شمه أولاً (وقيل ذاقه) فقطب وأمر بأن يزداد فيه الماء - فهو إن صح لا يدل على كونه كان 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 (ص) لوفد عبد القيس إذ أذن لهم بالانتباز في الاسقية (أي قرب الجلد) قال «فإن اشتد فأكسروه بالماء فإن أعياكم فأهريقوه» وفي رواية ابن عباس أنهم سألوه ماذا يفعلون إذا اشتد في الاسقية فقال «صبوا عليه الماء - فسألوه فقال لهم في الثالثة أو الرابعة - أهريقوه» الحديث - رواه أبو داود : وهو يفسر لنا أمره بكسر ما في سقاية الحجاج بالماء ، إذ شمه فلم أنه بدا فيه التغير وقرب أن يصير خمراً . وكما أنه لم يصح شربه (ص) من النبيذ المسكر لم يصح أيضاً مارواه الدارقطي وابن أبي شيبة من أن رجلاً شرب من إداوة عمر فسكر فجلده وقال : جلدناك للسكر ، أي لا لجرد الشرب .

ويقول بعض النصارى : إن النبي (ص) شرب الخمر مع بحيرا الراهب وبعض الصحابة ، وإن بعض من سكر من الصحابة قتل الراهب بسيف النبي (ص) فكان ذلك سبب تحريم النبي (ص) للخمر - وهذا قول مختلف لا أصل له البتة فلم يرو من طريق صحيح ولا ضعيف ولا موضوع ، وبحيرا الراهب لم يجيئ الحجاز وإنما روي أنه رأى النبي (ص) 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 (ص) اثنتي عشرة سنة . ولم يثبت أن بحيرا أدرك البعثة ، وليس النبي (ص) هو الذي حرم الخمر كما حرم صيد المدينة وخلالها . بل كان ذلك بروحي تدريجي كما تقدم .

(التداوي بالخمر)

اختلف العلماء في التداوي بالخمر والنجاسات والسموم لحديث طارق بن سويد الجعفي في الخمر وسيأتي وحديث أبي هريرة : نهى رسول الله (ص) عن الدواء الخبيث، يعني السم. رواه أحمد ومسلم والترمذي وابن ماجه، وحديث أبي الدرداء مرفوعا « ان الله أنزل الداء والدواء وجعل لكل داء دواء فتداووا ولا تداووا بحرام رواه أبو داود من طريق اسماعيل بن عياش — وهو ثقة في الشاميين كما هناضعيف في الحجازيين — وثبت في الصحيحين اذن النبي ﷺ للعربيين بالتداوي بأبوال الابل، قال بعضهم بعدم الجواز مطلقا، وقال آخرون : يجوز بشرط عدم وجود دواء من الحلال يقوم مقام الحرام وقال شيخنا محمد عبده يشترط في التداوي بالخمر أن لا يقصد التداوي بها اللذة والنشوة ولا يتجاوز مقدار ما يحده الطيب وقد جاء في فتاوى المجلد السابع عشر من المنار السؤال والجواب الآتيين :

(السؤال) هل يحل التداوي بالخمر اذا ظن نفعها بخبر طبيب أخذ من آية (وما جعل عليكم في الدين من حرج) ومن القاعدة المتفق عليها : الضرورات تبيح المحظورات ؟ واذا جازتم فماذا ترون في حديث «انها داء وايسر بدواء» أو كما ورد ؟ [الجواب] التداوي بالخمر لمن ظن نفعها شيئا والاضطرار الى شربها شيئا آخر، فأما الاضطرار فأنما يعرض لبعض الافراد في بعض الاحوال، وهو يبيح المحرم من طعام وشراب بنص قوله تعالى (وقد بين لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه) وبني الحرج والعسر وغير ذلك من الأدلة (أي كالنهي عن الالقاء بالنفس الى التهلكة) وقد مثل الفقهاء له في شرب الخمر بمن غص بلقمة فكاد يخنق ولم يجد ما يسيغها به سوى الخمر، ومثله من دق من البرد وكاد يهلك ولم يوجد ما يدفع به الهلاك بردا سوى جرعة أو كوب من خمر ومثله أو أولى منه من اصابته نوبة ألم في قلبه كادت تقضي عليه وقد علم أو أخبره الطيب بأنه لا يجد ما يدفع عنه الخطر سوى شرب مقدار معين من الخمر القوية كالنوع الافرنجي الذي يسمونه (كونياك) فأننا نسمع من الاطباء أنه يتعين في بعض الاحيان لعلاج ما يعرض من مرض « تفسير القرآن الحكيم » (١٢) « الجزء السابع »

القلب ودفع الخطر وقد ثبت ذلك بالتجربة ، وهذا النوع من العلاج لا يكاد يكون شرباً للخمر وإنما يؤخذ منه نقط قليلة لانسكرك ، وأما التداوي المعتاد بالخمر لمن يظن نفعها ولو باخبار الطيب كمنقوية المعدة أو الدم ونحو ذلك مما نسمعه من كثير من الناس فهذا هو الذي كان الناس يفعلونه قبل الاسلام ونهى عنه النبي ﷺ ونص الحديث الذي أشار اليه السائل « إنه ليس بدواء ولكنه داء » رواه أحمد ومسلم وأبو داود والترمذي وسببه أن طارق بن سويد الجعفي سأل النبي عن الخمر وكان يصنعها فنهاه عنها ، فقال إنما أصنعها للدوا ، فقال له . 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 الادوية ، ولكن الذين 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 اهـ هذا ما أجبنا به عن ذلك السؤال ونزيد في إيضاحه بالقواعد الشرعية واعتبار القياس فنقول : ان المقدار المسكر من الخمر محرم لذاته أي لما فيه من الضرر والمفاسد التي بينا أنواعها في تفسير آية البقرة - وما دون ذلك محرم لسد الذريعة كما بيناه في تفهيم هذه الآيات ، والقاعدة أن ما حرم لذاته يباح للضرورة ان كان مما يضطر اليه كأكل الميتة ولحم الخنزير ، ومنه شرب الخمر كما تقدم في الفتوى آنفاً (وليس منه مثل الزنا كما لا يخفى) ويمبرون عن هذه القاعدة بقولهم « الضرورات تبيح المحظورات » وإذا وصل التداوي بالخمر إلى حد الاضطرار اليه بشهادة الثقة من الأطباء يجب أن يراعى فيه قاعدة « الضرورات تقدر بقدرها » فلا يجوز الزيادة على ما يقوله الطيب حتى إذا دسه بالنقط امتنع زيادة نقطة واحدة ، وأما المحرم لسد الذريعة فقد يباح للحاجة كروية الطيب لعورات الرجال والنساء لاجل التداوي فالتداوي بالخمر على هذا جائز مطلقاً أو إذا لم يوجد غيره يقوم مقامه وعده بعضهم كتداوي العرنيين بأبوالابل بناء على أن علة المنع أن كلا منهما نجس عنداقتالين بذلك من الفقهاء كالشافعية ، وظاهر حديث طارق بن سويد أن الخمر لا يجوز أن تكون

دواء^{١١} فتكون مستثناة من القاعدة ولا قيام مع النص. هذا إذا كان التداوي بالخمر مباشرة لغير اضطرار، أما دخول نقط من الخمر في علاج مراكب تكون أجزاء الخمر فيه مغلوقة غير ظاهرة ولا من شأنها أن تسكر فلا يدخل في ذلك فهو كالقليل من الخمر في الثوب

﴿ أسباب ترجيح شرب الخمر الضار على حفظ الصحة والعقل والدين ﴾

ثبت بالاختبار وبالأحصاء الذي عني به الإفرنج أن أكثر من يبتلون بشرب الخمر لا يقدمون على شربها إلا باغراء القرناء والمعاشرين من الأهل والأصحاب وأنهم لا يحتسونها في أول العهد إلا كرها، لبشاعة طعمها ولا اعتقاد الكثيرين منهم أنهم يقدمون على عمل منكر أو ضار، ولكن غريزة التقليد في الإنسان وضعف إرادة أكثر الناس عن مخالفة العشراء والخلائ، هما اللذان يمهدان السبيل لطاعة الشيطان أما الشبهة التي يرجح بها العالمون بضرر الخمر داعية التقليد وموافاة العشراء أولا وطاعة داء الخمار أو غول الخمر آخرأ - على داعية المحافظة على صحة الجسم والعقل، فهي ظنهم أن الضرر المتيقن إنما يكون بالاسراف 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 الأخوان، لتوهم ضرر نجا منه فلان وفلان، ولو سأل هؤلاء المخدوعون من سبقهم إلى هذه الخنة وأسرفوا في السكر حتى أفسد عليهم صحتهم وعفتهم وبيوتهم وثروتهم: هل كنتم يوم بدأتم بشرب الأنثم تنوون الاسراف فيه وإدامته؟ لا جابهم جميع من سألوهم أو أكثرهم: لا لا، إنما كنا ننوي أن نشرب القليل، وما كنا نعلم أن القليل يقسرنا على الكثير، وبرمينا بعد ذلك بالداء الويل، حتى لا نجد إلى الخروج من سبيل. ومن هنا نعلم أن ما ذكرناه من قبل في تعليل شرب بعض المتعلمين والأطباء للخمر من أن العلم لا يستلزم العمل - مبني على التسامح والاختلاف الظاهر، والحق أن العلم يستلزم العمل مالم يعارضه ما هو أرجح منه وأما المؤمنون بتحريم الخمر فلهم شبهات متعددة لاشبهة واحدة - فمنهم من تعلق بقول من ذهب إلى أن الخمرة المتخذة من عصير العنب هي المحرمة لذاتها وإن

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

ماعداهما من المسكرات لا يحرم منه إلا القدر المسكر بالفعل ، أو الحسوة الاخيرة التي تعقبها نشوة السكر ، وأولوا ماورد في الاحاديث الصحيحة من النص على تحريم كل مسكر بأن لفظ المسكر وصف لموصوف محذوف ، وأن المراد ان المقدار المسكر من الشراب بالفعل هو الحرام . وقد ينارد هذا فيما سبق وأن لفظ مسكر في تلك الاحاديث اسم جنس بعم كل شراب من شأنه الاسكار ولذلك ورد في الصحيح مقرونا بكل كقوله صلى الله عليه وسلم « كل مسكر خمر وكل مسكر حرام » كما تقدم ولا يمكن أن يكون المعنى كل مقدار مسكر بالفعل يسمى خمرأ ، كما هو بديهي عند كل من له شمة من هذه اللغة ، وكما يعرف بالعقل ، لما يترتب عليه من التناقض أيضاً ، فان المقدار المسكر لزيد ربما لا يكون مسكراً لعمرو . ولا يزال بعض الناس يبحث عن بعض الاخبار والآثار حتى الضعيفة والموضوعة ليستدل بها على أن شرب القليل من المسكر غير محرم وإن كانت وقائع أحوال لا يحتاج بها على فرض صحتها ، ويجعل ذلك مرجحاً على نص القرآن والاحاديث المتفق عليها وعمل أهل الدين من السلف والخلف ، وقد تقدم تفنيد المزاعم ودحض الشبهات التي يتوكان عليها هؤلاء الناصر وأمثالهم كالذين زعموا أن 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

وانما نريد أن نشير إلى تعليلات من يقدمون على شرب أي نوع من أنواع الخمر لأجل السكر وهم يعتقدون أن ذلك من كبار المعاصي ، فقد فات زمن الذين كانوا يفسون أنفسهم والناس بترك النبيذ الذي هو نقيع الزبيب والتمر ونحوهما زمنا يسكر فيه كثيره ثم قليله ويشربونه على توههم أنه حلال ، فان سكروا 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 الاولى ، حتى عزى إلى بعض خلفاء العباسيين ، وبعض رجال العلم والدين ^(١)

(١) بالغ بعض المؤرخين والادباء حتى عزوا مثل ذلك الى مثل هارون الرشيد والمأمون والقاضي يحيى بن أكرم وفند كلامهم المحقق ابن خلدون واحتج بوثيق رجال الجرح والتعديل ليحيى ، وبسيرة هرون في الدين والتقوى

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

تكثر ما استطعت من المعاصي فانك واجد ربا غفورا
 تعض ندامة كفيك مما تركت مخافة النار السرورا
 وقوله من قصيدة يذكر بها استعانتة بالخمر على الفجور بغلام نصراني هرب
 عنه الى دير وترهب فيه :

ورجوت عفو الله معتمداً على خير الانام محمد المبعوث
 ولو صح ما بهذي بهؤلاء الفجار ، لكان الدين كله لغواً وعيباً لا حاجة اليه - وحاش الله

(توضيح واستدراك وتصحيح)

في بحث عدم شرب نبينا ﷺ للخمر (*)

حديث إهداء الخمر إلى النبي ﷺ المروي إلى الحميدي في (ص ٨٧) من حديث أبي هريرة - وإلى مسلم والنسائي من حديث ابن عباس - رواه أحمد - وكذا البغوي - من طريق عبد الله بن لهيعة وسليمان بن عبد الرحمن عن نافع ابن كيسان الثقفي عن أبيه أنه كان يتجر في الخمر وأنه أقبل من الشام فقال يا رسول الله أني جئتك (في الإصابتك) بشراب جيد فقال ﷺ « يا كيسان إنها حرمت بعدك » قال فأبيعها ؟ قال إنها حرمت وحرم 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 جاءه راوية فقال « أشعرت أمها قد حرمت بعدك ؟ » قال أفلا أبيعها وأنفع بثمرها ؟ فهما .

ذكر الحافظ ابن حجر الحديثين في الفتح وقال أولاً : ان في حديث أحمد الأول أن المهدي كان من تقيف أو دوس وان 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 اسلام تميم كان بعد الفتح . ١٠

وأقول : قد انضح من مجموع الروايات أن نجما هو الذي قالوا انه كان يهدي

(*) 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 فينبأ بطلانها بما طبع عقب كتابته ، ثم سألنا بعض أهل العلم عن بعض الأحاديث الواردة في التبيذ فكان سؤاله منها لنا إلى زيادة البحث بياناً وإيضاحاً . هذا وأما نكتب التفسير دائماً في وقت ضيق ونعطي ما نكتبه للطبعة من غير قراءة ولا مراجعة ثم لأنراه الا عند تصحيح ما يجمع في المطبعة ، وكلما جمع شيء يطعم وان لم تتم كتابة ما يتعلق به

للنبي ﷺ رواية خمر في كل عام دون كيسان . وتعم هذا قد أسلم سنة تسم من الهجرة فما قلّه الحافظ في الاصابة وأشار اليه في الفتح ، فهو لم يدرك من حياة النبي ﷺ إلا سنة واحدة كانت الخمر محرمة فيها باتفاق الروايات فاهداؤه الراوية اليه في كل عام كما قيل متعذر — فهذا حديث ينقض نفسه بنفسه فلا يحتاج به ، على فرض قوة سنده ، على انه لو صح متناً وسنداً لا يدل على ان النبي ﷺ كان يشرب من تلك الخمر ولم ينقل ذلك أحد . وانه لوجود كثير من الناس يقتنون الخمر ولا يدينون الله محرماتها وهم مع ذلك لا يشربونها ، وقد يشربها بعض أهل البيت منهم دون بعض ويقدمونها للضيوف ، فلا قتنا ، لا يدل على الشرب

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

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

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 الاسانيد الصحيحة ليروجوا بها ما يفترونه فأبطل رجال الجرح والتعديل دسيتهم . ولو ثبت هذا الحديث لجاز القول بأن ذلك الشراب كان قد بدأ فيه التغير ولم يصل الى حد الاسكار 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 ابن سعيد سمع سعيد بن المسيب يقول : تلقت ثقيف عمر . بشراب فدعا به فلما قرب به الى فيه كرهه فدعا به فكسره بالماء فقال . هكذا فافعلوا . ثم روى عن عتبة بن فرقد قال : كان النبيذ الذي شربه عمر قد تخلل (أي صار خلا) وذكر الحافظ الاثر في الفتح عن البيهقي - وفيه انه قطب وجهه - وقال : قال نافع والله ما قطب عمر وجهه لاجل الاسكار حين ذاقه ولكنه كان تخلل : وعن عتبة بن فرقد قال كان النبيذ الذي شربه عمر قد تخلل ، وروى الاثرم عن الاوزاعي وعن العمري ان عمر أتما كسره بالماء لشدة حلاوته ، ثم جمع الحافظ بين القولين بأن ذلك كان في حالتين وانه لما قطب كان لمخوضته ، ولما لم يقطب كان لحلاوته .

وجملة القول ان ماورد من كسر النبيذ بالماء يدل مجموعه على انه يكسر اذا أخذ في الاشتداد والتغير خشية أن يصير مسكراً ، فأما اذا 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 الاخبار والآثار اشتداد المخوض أو الحلاوة كما قاله البيهقي ومثله الاغتلام .

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

تسكروا» قال النسائي هذا حديث منكر غلط فيه أبو الاحوص سلام بن سليم ، ولا نعلم ان أحداً من أصحاب سمالك تابعه عليه وسمالك 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 رونه عنها قرصافة . ثم ذكر الروايات عنها في ذلك كقولها : لا أهل مسكراً وان كان خبزاً وان كان ماء — وقولها للنساء : وإن أسكركن ماء جيبكن فلا تشربنه . أقول كذبوا على عائشة كما كذبوا على ابن عمر بخلاف ماصح عنها

وجملة القول انه لم يصح في هذا المعنى شيء . على أنه يمكن حمل معناه على ماوافق سائر النصوص وهو الاذن بشرب النبيذ [النقيم] إذا علم انه لم يخمر فيصير مسكراً لئلا يسكر به . وأما حمل الاحاديث الكثيرة في تحريم كل مسكر وفي تسميته خمرأ على المسكر بالفعل فهو تحريف للغة وإفساد لها كما تقدم ، وإني لأعجب كيف يقول عاقل ان النبي ﷺ يأمر الصالحين بأن يشربوا من المسكر وأن لا يسكروا . هل يتيسر لواحد من الف من الناس أن يشرب من المسكر ولا يسكر ؟

﴿ عقوبة شاربي الخمر ﴾

ثبت في أحاديث الصحيحين مجتمعين ومنفردين انه كان يؤتى بالشارب في عهد النبي ﷺ فيضرب بالأبدي والجريد وبالثياب والنعال ، وفي حديث أنس عند أحمد ومسلم وأبي داود والترمذي ان النبي ﷺ أتى برجل قد شرب الخمر فجلده بجريدين 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 قيموت وأجد في نفسي شيئاً إلا صاحب الخمر فانه لو مات رديته [أي دفعت ديته] وذلك ان رسول الله ﷺ لم يسنه

وفي صحيح مسلم أن عثمان أني بالوليد وقد صلى الصبح ركعتين وقال أزيدكم فشهد عليه حران أنه شرب الخمر وشهد آخر أنه رآه يتقيؤها . فقال عثمان أنه لم يتقيأها حتى شربها وأمر بجلده فجلده عبد الله بن جعفر وعلي يعد 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 مبدودة له مع مخالفته له غير مرة ، وإنا صار سنة عملية بحري أي بكر عليه . ويستفاد من مجموع الروايات أن المشروع في العقاب على شرب الخمر هو الضرب المراد منه اهانة الشارب وتغيير الناس من الشرب . وإن ضرب الشارب أربعين وثمانين كان اجتهداً من الخلفاء فاختار الأول أبو بكر لأنه أكثر ما وقع بين يدي النبي ﷺ واختار عمر الثمانين بموافقته لاجتهاد عبد الرحمن بن عوف بتشبيهه بحد قذف المحصنات . وروى الدارقطني هذا الاجتهاد عن علي أيضاً قال : إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى اقترى وعلى المقرئ ثمانون جلدة . ورواه عنه غيره بروايات فيها مقالات تراجم في كتب الحديث لأهله ، فمنها يعرف الصحيح وغير الصحيح لامن كتب الفقهاء التي يورد أهل كل مذهب منها ما يقوي مذهبهم ويضعف مذهب غيرهم

﴿ فائدة في المشروع من المسابقة والرمية ﴾

ذكرنا في الكلام على الميسر أن أخذ المال في المسابقة والرمية جائز شرعاً وقد يتوهم بعض العامة منه أن مسابقة الخيل المعروفة في مصر وغيرها من ذلك الجائز وما هي إلا من القمار المحرم وأما الجائز شرعاً فحكيمته 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 الامام [أي الخليفة والسلطان] وهذا لا خلاف فيه ، وإما من أحد المتسابقين وعليه الجمهور ، ولا يجوز أن يكون مال السبق من

كل منهما ، واذا دخل بينهم ثالث اشترط أيضاً أن لا يخرج من عنده شيئاً . وبهذا الشرط تخرج المسابقة من معنى الميسر والقمار ، وما اشترطه الفقهها . من كون المسابقة معروفة الابتداء والانتها ، وكون الجعل والمسافة التي يستحق بها معلومين وكون الفرسين أو الافراس 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 وفي لفظ : سابق بين الخيل وأعطى السابق . وروى بسند رجاله ثقات أيضاً من حديث أنس - وقيل له : أكنتم تراهنون على عهد رسول الله ﷺ أكان رسول الله ﷺ يراهن ؟ قال : نعم والله لقد راهن على فرس يقال له (سبعة) فسبق الناس فيهش^(١) لذلك وأعجبه . وروى الشافعي وأحمد وأصحاب السنن الاربعة والحاكم من طرق عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ « لا سبق إلا في خف أو نصل أو حافر » ولم يذكر ابن ماجه « أو نصل » صححه ابن القطان وابن حبان وحسنه الترمذي . والمراد بالنصل السهام عبر عن السهم بحديدته الجارحة . ويقاس على الرمي بالسهم الرمي ببندق الرصاص وقذائف المدافع . وأجاز الشافعية المسابقة على الاقدام بعوض وهذا من الرياضة المقوية للابدان على القتال وغيره من الاعمال

(٩٧) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَبْلُوَنَّكُمْ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ . فَمَنْ أَتَدْرِي بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ (٩٨) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ ، وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَذِيًّا بِلَاغِ الْكَعْبَةِ ، أَوْ كَفَرَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ ، أَوْ دَرَلٌ

(١) قالوا معناه هش وفرح (وهو بوزن فتح) وأشهر معناه الاقبال على ما يشتهي والامراع للتمتع به ، ويتعدى بالي فيقال : بهش الطفل الى الثمرة أو اللعبة

ذَلِكَ صَيَّامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ . عَفَا اللَّهُ عَنْمَا سَلَفَ ، وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمَ
 اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ (٩٩) أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ
 مِمَّا مَلَكَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ ، وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا .
 وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ

بيننا في تفسير الآية (٩٠) أن هذه السورة افتتحت بآيات من أحكام الحلال
 والحرام في الطعام وأحكام النسك (ومنها الصيد في أرض الحرام أو في حال الاحرام)
 وتلاها سياق طويل في بيان أحوال أهل الكتاب ومحاجتهم ، ثم عاد الكلام إلى
 شيء من تفصيل تلك الاحكام الخ وتقول 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 الايمان ، ثم بين لهم تحريم الخمر والميسر لأنهما من
 أخبث الخبائث ، فكان هذا وذاك متمما لما في أول السورة من أحكام الطعام
 والشراب . وناسب أن يتم أحكام الصيد في الحرم والاحرام أيضاً فجاءت
 هذه الآيات في ذلك

وقال الرازي في مناسبة هذا لما قبله مانصه : ووجه النظم أنه تعالى كما قال (لا تحرموا
 طيبات ما أحل الله لكم) 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 فبستثنيان منها بل رجس خبيث

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

بكونه تناله الايدي والرماح يراد به كثرة وسهولة أخذه، وامكان الاستخفاء بالتمتع به، وروي عن ابن عباس ومجاهد أنه ما يؤخذ بالايدي صفاره وفراخه وبالرماح كباراه وقال مقاتل بن حيان: أنزلت هذه الآية في عمرة الحديبية فكانت الوحش والطير تشاهم في رحالهم لم يروا مثله قط فيما خلا، فنهاهم الله عن قتله وهم محرمون

ووجه الابتلاء بذلك أن الصيد الذالطعام وأطيبه وناهيك باستطاعته وبشدة الحاجة اليه في السفر الطويل كالسفر بين الحرمين، وسهولة تناول اللذيذ تعري به، فترك ما لا ينال الا بمشقة لا يدل على التقوى والخوف من الله تعالى كما يدل عليه ترك ما ينال بسهولة، وقد قيل: إن من العصمة أن لا تجرد، وهل يعد ترك الزنا ممن لا يصل اليه الابسي وبذل مال وتوقع فضيحة كترك يوسف الصديق له إذ غلقت امرأة العزيز الابواب دونه وقالت: هيت لك؟

والمعنى يأيها الذين آمنوا ان الله تعالى يقسم بانه سيختبركم بارسال شيء كثير من الصيد - أو بعض من أنواعه - يسهل عليكم أخذ بعضه بأيديكم وبعضه برماحكم

﴿ اعلم الله من يخافه بالغيب ﴾ أي يبتليكم به وأنتم محرمون اعلم من يخافه غائباً عن نظر الناس غير مرأ ولا خائف من انكارهم، فيترك أخذ شيء من الصيد، ويختار شظف العيش على لذة اللحم، خوفاً من الله تعالى وطاعة له في سره - أو يخافه حال كونه متلبساً بالايمان بالغيب الذي يقتضي الطاعة في السر والجهر. فاذا وقع ذلك منكم علمه الله تعالى لان 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 وان كان علام الغيوب، لان هذا من ضروب تربيته لكم وعنايته بتركيتكم، وقد تقدم تفسير مثل هذا التعليل بعلم الله تعالى (راجع ص ٨ ج ٢ وص ١٤٨ ج ٤)

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

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

﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ﴾ هذا النداء توطئة لبيان ما 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 بضمين جمع حرام وهو المحرم بحج أو عمرة وان كان في الحل

﴿ ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم ﴾ أي ومن قتل شيئاً من الصيد وهو محرم قاصداً لقتله فجزاؤه - أو فعلية جزاء - من الانعام مماثل لما قتله في هيئته وصورته ان وجد ، والا ففي قيمته ، وقيل في قيمته مطلقاً وسيأتي تحقيق الخلاف في ذلك ، قرأ عاصم وحزرة والكسائي « فجزاء » بالرفع والتنوين و « مثل » بالرفع والاضافة لما بعده وهو ظاهر وقرأ الباقون باضافة جزاء الى مثل وهو مخرج على أن مثل الشيء عينه على حد « ليس كمثل شيء » أو هو من قبيل خانم 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 بالاجماع لنص الآية ، ولكن أكل المحرم مما صاده من ليس بمحرم مختلف فيه فقليل 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 الاكل 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 الاهلي وما لا يؤكل لحمه من السباع والحشرات ، وهي كثيرة في مذهبه ، ومنها الفواسق الخمس التي ورد الاذن في حديث عائشة في الصحيحين وغيرهما بقتلها في الحل والحرم - وهي الغراب والحدأة والعقرب والفأرة والكلب العقور . وأخرجاه أيضاً من طريق مالك وأيوب عن نافع عن ابن عمر . قال أيوب : قلت لنافع فالحية ؟ قال الحية لاشك فيها ولا يختلف في قتلها . وألحق مالك واحمد وغيرهما بالكلب العقور الذئب والسبع والتمر والفهد لأنها أشد ضرراً منه . وقال زيد بن أسلم وسفيان بن عيينة : الكلب العقور يشمل هذه السباع العادية كلها . وذهب ابو حنيفة إلى وجوب الجزاء في قتل كل حيوان إلا الفواسق الخمس وجعل الذئب منها لانه كلب بري . والمراد بالغراب الابقع الضار لا الاسعم الذي يؤكل فانه صيد . والحاصل أن الحيوانات الضارة التي تقتل اتقاء ضررها ، لا جزاء على المحرم اذا قتلها ، أطلق ذلك بعضهم ، قال الحافظ ابن كثير وقال مالك رحمه الله : لا يقتل الغراب إلا اذا صال عليه وآذاه ، وقال مجاهد بن جبر وطائفة : لا يقتله بل يرميه ، وروي 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) - وبرمي الغراب ولا يقتله - والكلب العقور والحدأة » رواه ابو داود عن احمد بن حنبل والترمذي عن احمد بن منيع كلاهما عن هشيم » ثم ذكر أن الترمذي حسنه .

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

والجمهور على أن المتعمد هو القاصد لقتله مع ذكره لاحرامه وعلمه بحرمة قتل ما يقتله . ومنهم من يشترط نسيان الاحرام . ولم نر للجمهور حديثاً مرفوعاً يدل على تعريم الخطي . ولا رواية صحيحة صريحة في كون ذلك كان من عمل النبي ﷺ

وخلفائه الراشدين ، الا مارواه الحكم عن عمر أنه كتب بذلك . وروى الشافعي وابن المنذر عن عمرو بن دينار قال : رأيت الناس أجمعين يغمون في الخطأ ، وما قاله الزهري أصرح منه . ولكن لا بعد مثل هذا دليلاً شرعياً . ولذلك احتج الشافعي بالقياس على قتل الخطأ لا بالروايات . ويشبه أن يكون قول عمرو بن دينار حكاية للاجماع ولكن لا يصح ، فالخلاف في المسألة مروى عن ابن عباس وطاوس وسعيد بن 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 الاحرام . والروايات في الخلاف مفصلة في الدر المنثور وغيره واشتراط العمد مذهب داود الظاهري ، وقد شرح الرازي استدلاله بالآية شرحاً يؤذن باختياره له .

وروى عن سعيد بن جبير ما يصح أن يكون بياناً لسبب الخلاف لولا اجمال فيه ، وذلك قوله : إنما كانت الكفارة فيمن قتل الصيد متعمداً ، ولكن غلظ عليهم في الخطأ كي يتقوا . اهـ ولم يبين من أين جاء التغليظ ، فان صحت الرواية عن عمر انه : كتب ان يحكم عليه في الخطأ والعمد - جاز أن يكون هذا اجتهداً منه في أحوال خاصة لسد ذريعة صيد العمد في حال الاحرام ، كما فعل في إمضاء الطلاق الثلاث باللفظ الواحد لمنع الناس منه ، ثم تبعه الجمهور في هذا وذلك لان الامام الاعظم تجب طاعته في المسائل الاجتهادية ومراعاة المصلحة التي أرادها وعدم تعديها . ومن لم يتبعه في ذلك ولا سيما بعد انقضاء خلافته يقول إن اجتهداه ليس شرعاً ولا دليلاً من أدلة الشرع ، فكيف يؤخذ على علانيته فيما كان كسألتنا من المسائل المنصوصة في القرآن أو التي مضت فيها السنة قبله وفي صدر خلافته كسألة الطلاق الثلاث ؟ هذا مع علمنا بأنه كان يخطئ . فيراجع فيعتترف بخطئه ويرجع عنه . فان قيل ان العلماء المجتهدين قد اتبعوه في ذلك لاقرار الصحابة إياه عليه وعدم معارضتهم له كعادتهم فيما يروونه خطأ - قلنا إنه لم يثبت أنه عرض مسألة تفرم من قتل الصيد خطأ على الصحابة وأقروه عليها . وانما قال الحكم انه 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 الاثر هو ابن عتيبة النكدي الكوفي كما يظهر من اطلاق اسمه وهو على توثيق الجماعة له من المدلسين كما قال ابن حبان في الثقات ، وقال فيه ابن مهدي : الحكم بن عتيبة ثقة ثبت ولكن يختلف معنى حديثه ، ولم تقف على رجال السند اليه عند الذين رووا الاثر عنه - وهم ابن أبي شيبه وابن جرير وابن أبي حاتم كما في الدر المنثور - لنعرف درجة روايتهم ، وجملة القول ان هذا الاثر ليس بحجة ، وسيأتي ماصح من حكم عمر

بعد كتابة ماتقدم راجعت تفسير شيخ المفسرين ابن جرير الطبري فاذا به قد أورد في رواياته قول من قالوا ان المراد من التعمد في الآية هو العمد لقتل الصيد مع نسيان قاتله لاحرامه حال قتله إياه ، وقول من قالوا انه العمد لقتله مع ذكر قاتله لاحرامه - 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 مادام حراماً بقوله (بأيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) ثم بين حكم من قتل ماقتل من ذلك في حال إحرامه متعمداً لقتله - ولم يخص المتعمد قتلته في حال نسيانه إحرامه ولا الخطي ، في قتله في حال ذكره إحرامه ، بل عم في إيجاب الجزاء على كل قاتل صيد في حال إحرامه متعمداً ، وغير جائز إحالة ظاهر التنزيل الى باطن من التأويل لا دلالة عليه من نص كتاب ولا خبر لرسول الله ﷺ ولا إجماع عن الأمة ، ولا دلالة من بعض هذه الوجوه - فاذا كان كذلك فسواء كان قاتل الصيد من المحرمين عامداً قتله ذاكرًا لاحرامه أو عامداً قتله ناسياً لاحرامه ، أو قاصداً غيره فقتله ذاكرًا لاحرامه ، في أن على جميعهم من الجزاء ما قال ربنا تعالى وهو (مثل ماقتل من النعم) الخ »

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

واختلفوا في المثل المراد من الآية فذهب الجمهور الى اعتبار مثل المقتول في خلقه كصورته وفعله ، وذهب ابراهيم النخعي الى اعتبار القيمة وتبعه أبو حنيفة وأبو يوسف . والاول مؤيد بحكم الرسول ﷺ وحكم علماء الصحابة . روى أحمد وأصحاب السنن الأربعة وابن حبان والحاكم عن جابر قال : جعل رسول الله ﷺ في الضبع يصديه المحرم كبشاً وجعله من الصيد ، أي لانه يؤكل لحمه كما ثبت في غير هذا الحديث أيضاً ، وقد روي مرفوعاً وموقوفاً ، وذكر الترمذي أنه سأل البخاري عن هذا الحديث فصحه ، ورواه الدارقطني عن الاجلح بن عبدالله عن أبي الزبير عن جابر عن النبي ﷺ قال « في الضبع اذا أصابه المحرم كبش وفي الطي شاة وفي الارنب عناق وفي البربوع جفرة » قال والجفرة التي قد ارتقت . والاجلح 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 الاوطار : وحديث جابر أخرجه البيهقي وأبو يعلى وقالوا : عن عمر رفعه ، وأما الدارقطني فرواه من طريق ابراهيم الصائغ عن عطاء عن

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

أقول والحديث يدل على اعتبار السن في المائثة فالعنز (بالتحريك أنى المعز) كالنعجة من الضأن ، والعناق (بالفتح) الأنثى من ولد المعز قبل استكمالها السنة والحفرة بفتح الحيم الأنثى من ولد الضأن التي بلغت أربعة أشهر .

﴿ يحكم به ذوا عدل منكم ﴾ أي يحكم بالجزاء من النعم وكونه مثل المقتول من الصيد رجالان من أهل العدالة والمعرفة منكم أيها المؤمنون . ووجه الحاجة إلى حكم العدلين أن المائثة بين النعم - وهي الإبل والبقر والغنم بأنواعها - وبين الصيد الوحشي - وأنواعه كثيرة - مما يخفى على أكثر الناس . قال ابن جرير : ووجه حكم العدلين إذا أراد أن يحكما بمثل المقتول من الصيد من النعم على القاتل أن ينظرا إلى المقتول أو يستوصفاه ، فإن ذكر أنه أصاب ظبياً صغيراً حكماً عليه من ولد الضأن بنظير ذلك 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 ، وإن كان الذي أصاب كبيراً فكبيراً من البقر وإن كان صغيراً فصغيراً ، وإن كان المقتول ذكراً فمثله من ذكور البقر ، وإن كان أنثى فمثله من البقر أنثى . ثم أورد من الشواهد على ذلك ما حكم به عمر وعبد الرحمن بن عوف على اللذين قتلوا الظبي وقد رواها من عدة طرق ولا يبعد أن تكون القصة متعددة ، وقد حكما أشاء 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 » (*) وفي قوله (فجزاء مثل ما قتل من النعم) على كل من القراءتين دليل لما ذهب إليه مالك والشافعي وأحمد والجمهور من وجوب الجزاء في مثل ما قتله المحرم إذا كان له مثل من الحيوان إلا نسي خلافاً

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

لاني خيفة رحمه الله حيث أوجب القيمة سواء كان الصيد المقتول مثليا أو غير مثلي . قال وهو مخير إن شاء . تصدق بقيمته وإن شاء اشترى به هديا . والذي حكم به الصحابة في المثلي أولى بالاتباع ، فانهم حكموا في النعامة ببذنة وفي بقرة الوحش ببقرة وفي الغزال بعنز . وذكر قضايا الصحابة وأسانيد مقرر في كتاب الاحكام . وأما اذا لم يكن الصيد مثليا 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 قواين (أحدهما) لا ، لأنه قد يتهم في حكمه على نفسه وهذا مذهب مالك (والثاني) نعم ، لعموم الآية وهو مذهب الشافعي وأحمد . واحتج الاولون بأن الحاكم لا يكون محكوما عليه في صورة واحدة . قال ابن أبي حاتم حدثنا أبي حدثنا أبو نعيم الفضل بن دكين حدثنا جعفر هو ابن برقان عن ميمون بن مهران أن اعرابيا أتى أبا بكر فقال : قتلت صيدا وأنا محرم فما ترى عليّ من الجزاء ؟ فقال أبو بكر رضي الله عنه لاني بن كعب وهو جالس عنده ما ترى فيما قال الاعرابي ؟ فقال الاعرابي أتيتك وأنت خليفة رسول الله ﷺ أسألك وأنت تسأل غيرك ؟ فقال أبو بكر وما تنكر ؟ يقول الله تعالى (فجزاء مثل ماقتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم) فشاورت صاحبي اذا اتفقنا على أمر أمرناك به . وهذا اسناد جيد لكنه منقطع بين ميمون والصدوق . ومثله يحتمل ههنا فبين له الصدوق الحكم برفق وتؤدة لما رآه أعرابيا جاهلا وأما دواء الجهل التعليم فأما اذا 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 ابن جابر قال : خرجنا حجاجا فكنا اذا صلينا الغداة أقدنا رواحلنا فنتماشى نتحدث ، قال فبينما نحن ذات غداة إذ سنج لنا ظبي أو برح ، فرماه رجل كان معنا بحجر فما أخطأ حشاه . فركب وودعه ميتا ، قال فعظمنا عليه ، فلما قدمنا مكة خرجت معه حتى أتينا عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقصّ عليه القصة ، قال وإلى جنبه رجل كان وجهه قلب فضة ، يعني عبد الرحمن بن عوف ، فالتفت عمر إلى صاحبه فكلّمه

قال ثم أقبل على الرجل فقال أعمداً قتله أم خطأ ؟ فقال الرجل لقد تعمدت رميه وما أردت قتله ، فقال عمر ما أراك إلا أشركت بين العمد والخطأ ، أعمد إلى شاة فاذبها وتصدق بلحمها وانفع بهاها ، قال فقمنا من عنده فقلت لصاحبي أيها الرجل عظم شعائر الله فما درى أمير المؤمنين ما يفتيك حتى سألت صاحبه ، أعمد إلى ناقتك فانحرها ففعل ذلك ، يعني أن يجزي . عنك ^(١) قال قبيصة ، ولا أذكر الآية من سورة المائدة (يحكم به ذوا عدل منكم) فبلغ عمر مقالتي فلم يفجاناً منه إلا ومعه الدرة قال فعلا صاحبي ضرباً بالدرة ^(٢) أقتلت في الحرم وسفهت في الحكم ^(٣) قال ثم أقبل علي ، فقلت يا أمير المؤمنين : لا أحل اليوم شيئاً يحرم عليك مني ، فقال يا قبيصة بن جابر أني أراك شاب السن فسيح الصدر ، بين اللسان ، وإن الشاب يكون فيه تسعة أخلاق حسنة وخلق سيء فيفسد الخلق السيء . الأخلاق الحسنة ، فأياك 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 انت رجلين من أخوانك فليحكمكما عليك فأثيت عبد الرحمن وسعداً فحكما علي بتيس أعفر . ثم نقل عنه أيضاً أن رجلاً من ظبياً قتله وهو محرم فأثنى عمر ليحكم 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 ^(٤)

« 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 « ففعل 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 » وعبرة الدر المنثور : أقتلت الصيد في الحرم وسفهت الفتيا ؟ « ٤ » في العبارة تحريف وسقط ويقرب أن يكون الاصل : فقال الجمهور ما حكم فيه الصحابة لا يرجع فيه إلى عدلين - أي بل يعمل بحكمهم

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

وقد استدل الحنفية بتحكيم العدلين على كون المراد بالمثل القيمة قالوا لان التقويم هو الذي يحتاج إلى النظر والاجتهاد دون المائلة . والظاهر خلاف ذلك لان قيم هذه الاشياء مما يعرفه كل الناس في الغالب ، وإنما يحتاج الى الاجتهاد والنظر في دقائق المشابهة بين الحيوانات الوحشية على كثرتها واختلاف صورها وطبائعها وبين الانعام على قتلها وتقارب صفاتها . ومال الآلوسي الى جعل كل من القوانين محتاجا الى هذا الاجتهاد من الحكمين ، جمعاً بين مذهب الاول ومذهب الثاني ، اذ كان من فقهاء الشافعية ثم صار مفتي الحنفية

وأما قوله تعالى ﴿ هديا بالغ الكعبة ﴾ فعناه أن ذلك الجزاء الواجب على قاتل الصيد يجب أن يكون هديا يصل الى الكعبة وينذج 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 الا من الانعام فهو يؤيد ما ذهب اليه الجمهور من كون المائلة في الجزاء إنما تعتبر في الصفات والهيئات . وكلمة [هديا] حال من [جزاء] بناء على أنه خير ، أو من الضمير في قوله (يحكم به) أو منصوب على المصدر أي يهدي هديا

﴿ أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما ﴾ قرأ نافع وابن عامر باضافة [كفارة] الى [طعام] أي كفارة طعام لا كفارة هدي ولا صيام . والباقون بتنوين كفارة أي فعلى من قتل الصيد وهو محرم متعمداً 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 الاحكام ، وبالكسر المعادل والمساوي مما يدرك بالحس كالتفرار بين من الاحمال على جانبي البعير يسمى كل منهما عدلا ، هذا معنى ما قاله الراغب . وقال الزمخشري بعد ذكر القراءة الشاذة بالكسر : والفرق بينها ان عدل الشيء ما عادله من غير جنسه كالصوم

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

وهذه الاوابع الثلاثة هي التي ذكرت في فدية الحلق بقوله تعالى (١٩٦:٢) فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك) فالنسك هناك بمعنى الهدى هنا، وقد ثبت في الصحيح أن النبي ﷺ أمر كعب بن عجرة بحلق رأسه لما أذنه أقمل 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 تعدل ذبح شاة في النسك، فإن قيل إن هذا يخالف لجعل صيام ثلاثة أيام معادلة لإطعام عشرة مساكين في كفارة اليمين - قلنا إن الصيام في كفارة اليمين لم يجعل مساويا للطعام بل تخفيفا على من لم يستطع الإطعام وإلا لخبر بينهما، وقد علم من كفارة الظهار أن صيام شهرين أعظم من إطعام ستين مسكينا إذ فرض الإطعام على من لم يستطع الصيام، وهي على الترتيب لا التخيير، وفي حديث أبي هريرة المتفق عليه جعل كفارة المجامع في نهار رمضان ككفارة الظهار 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 عنها

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

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

العبارة: ستين مسكينا والا فهي على غير القياس

يوماء والطعام مد مد يشبعهم .

وروى ابن جرير عن ابن عباس أيضا أنه قال: إذا أصاب المحرم الصيد حكم عليه جزاؤه من العم فإن وجد جزاءه ذبحه فتصدق به ، وإن لم يجد جزاءه قوم الجزاء دراهم ثم قومت الدراهم حنطة ثم صام مكان كل صاع يوما ثم ذكر في رواية أخرى عنه أنه قال : فإن لم يجد جزاء قوم عليه الجزاء طهاما 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 يطعم كل مسكين مد واحد كما سبق في الرواية الأولى عنه

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

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

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

﴿ليذوق وبال أمره﴾ هذا تعليل لايجاب الجزاء ، وفسر الوبال بسوء العاقبة وهو من الوبل والوابل الذي هو المطر الثقيل قال الراغب ولمراعاة الثقل قيل للامر 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 الطعوم إلا في قوله تعالى (فلماذا قلنا للشجرة) وفي قوله (لا يذوقون فيها برداً ولا شرباً إلا حميماً وغساقاً) وكل استعماله فيما يكره ويذم . ولا شك في أن الجزاء والعقوبة من أثقل الأشياء وأشقها على الناس سواء كانت مالية أو بدنية

﴿ عفا الله عما سلف ﴾ أي لا يؤاخذكم الله تعالى بما سلف قبل التحريم أو قبل الجزاء ، وقيل عما سلف في الجاهلية لأن الإسلام يجب ما قبله ويطهر نفس صاحبه من الإدراة السابقة فلا يبقى لها أثر في النفس ترتب عليه مؤاخظة

﴿ ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام ﴾ أي ومن عاد إلى قتل الصيد بعد تحريمه وإيجاب الجزاء والكفارة عليه . أو من عاد إلى قتله مرة ثانية بعد أن كفر عنه في المرة الأولى . فإن الله ينتقم منه في الآخرة ، لأن الجزاء في الدنيا لم يزعه ولم يزجره عن 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 إذ لم يتكرر الذنب ، فإن تكرر استحق صاحبه الجزاء في الدنيا والعقاب في الآخرة ، وبهذا قال الجمهور . وروي عن سعيد بن جبيرة وعطاء أن الانتقام هنا هو الكفارة . وهو خلاف الظاهر . وروي 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 يجتمع عليه عقوبتا الدنيا والآخرة ، وبهذا قال شريح ومجاهد وسعيد بن جبيرة والحسن البصري وإبراهيم النخعي كما رواه ابن جرير

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

المائية وإنما يلزم الماء لصيد طعامه منه . قال الشافعي في الام بعد بيان معنى البحر بمعنى ما تقدم : ومن خوطب باحلال 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 مألقي وطفأ 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 داخلا في ظاهر جملة الآية والله أعلم اهـ .

وعن أبي هريرة أن النبي ﷺ قرأ الآية وقال « ما لفظ ميتا فهو طعامه » رواه ابن جرير عنه . وروي مثله عن أبي بكر وعمر وابن عباس ، وذكروا أن أبا بكر قاله على المنبر . وفي لفظ لابن عباس : ما قذف به ميتا . وقال جابر بن عبد الله : ما حصر عنه . وعن أبي أبوب : ما لفظ البحر فهو طعامه وإن كان ميتا . فهو لأبي برون أن المراد بطعامه في الآية ما لا عمل للإنسان ولا كلفة في اصطياده كالذي يطفو على وجهه والذي يقذف به إلى الساحل والذي ينحصر عنه الماء في وقت الجزر أو لأسباب أخرى ، لافرق بين حيه وميته . وعن ابن عباس في رواية أخرى قال : صيده الطري وطعامه المالح للمسافر والمقيم . وأخذ بهذا بعض العلماء . ولولا هذه الروايات لكان المتبادر من الآية عندي : أحل لكم أن تصطادوا من البحر وأن تأكلوا الطعام المتخذ من حيوانه سواء صدموه أنتم أو صاده لكم غيره كم أو ألقاه البحر اليكم . وسواء كنتم حلالا أو محرمين . وأما قوله « متاعا » فعناه لأجل تمتيعكم به أو متعكم الله به متاعا حسنا . والسيارة جماعة المسافرين يتزودون منه ، فهو متاع المقيم والمسافر ﴿ وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما ﴾ هذا أعم من تحريم قتل الصيد فإنه يشمل أخذه من غير قتل . وقيل يشمل أكله وإن صاده غير المحرم مطلقا ، والتحقيق التفصيل ، فما صاده غير المحرم لأجل المحرم أو باعائه أو أذنه لأجل المحرم 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 الآحاد . وقد أجازته الجمهور ومنعه بعض الخنابلة مطلقا . 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 الحديبية، فابصروا حمراً وحتيماً وأنا مشغول أخصف نعالي فلم يؤذوني وأحبوا لو آتي أبصرته ، فالتفت فأبصرته فقممت إلى الفرس فأمرجته ثم ركبت ونسيت السوط والرمح ، فقالوا : والله لا نعينك عليه ، فغضبت فمزات فأخذنهما ثم ركبت فشددت على الحمار فمقرته ثم جئت به وقد مات ، فوقعوا فيه يأكلونه ، ثم انهم شكوا في أكلهم إياه وهم حرم ، فرحنا وخبات العضد معي فأدركنا رسول الله ﷺ فسألناه عن ذلك فقال «هل معكم منه شيء؟» فقلت نعم ، فنارلته العضد فأكلها وهو محرم ، وفي رواية لهم «هو حلال فكلوه» وفي رواية لمسلم «هل أشار إليه انسان 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 التائيت مبنية على أن مصادره أبو قتادة كان أنانا لا حمراً ، ففي رواية البخاري : فرأينا حمراً وحش فحمل عليها أبو قتادة ففقر منها أنانا 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 : واني إنما صدته لك . فأمر أصحابه فأكلوا ولم يأكل ، وسنده جيد وقد استغربوا هذه الزيادة وشكوا في كونها محفوظة ، فالحقار رواية الصحيحين ، وحاول بعضهم الجمع بكونه أكل قبل أن يخبره بأنه اصطاده له وامتنع بعد العلم بذلك ، وهو تكلف ظاهر ، ولا يظهر الجمع إلا اذا ثبت أو احتمل تعدد الواقعة ، وفي هذه الرواية شدوذ آخر وهو أن أبا قتادة قال : خرجت مع رسول الله ﷺ زمن الحديبية فأحرم أصحابي ولم أحرم فرأيت حمراً فحملت عليه فاصطدته فذكرت شأنه لرسول الله ﷺ وذكر أني لم أكن أحرمت واني إنما اصطدته لك الخ ما تقدم ، واستشكلوه بأنه كيف جاز أن يترك الاحرام 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 تعبيره عن خروجه وعدم إحرامه هنا وجه ظاهر

وروى أحمد والشيخان عن الصعب بن جثامة أنه أهدى إلى رسول الله ﷺ حماراً وحشياً وهو بالابواء أو بؤدان (كلاهما في طريق مكة) فردّه عليه ، فلما رأى ما في وجهه قال : « إنا لم نرده عليك إلا أنا حرّم »

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 » وله طرق لا يخلو واحد منها من علة ، قال الشافعي : هذا أحسن حديث روي في هذا الباب وأقرب ﴿ واتقوا الله الذي إليه تحشرون ﴾ فلا تحلوا ما حرمه عليكم من الصيد وغيره مخافة أن يعاقبكم يوم تحشرون إليه ، أي تجمعون وتساقون إليه يوم الحساب

(١٠٠) جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَمًا لِلنَّاسِ وَالْشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَلَائِدَ . ذَلِكَ لَتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ، وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

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

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

﴿ جعل الله الكعبة البيت الحرام قيما للناس والشهر الحرام والهدي والقلائد ﴾ الجعل هنا إما خلقي تكويني وهو التصيير ، وإما أمريّ تكليفي وهو التشريع ، وسيأتي توجيه كل منهما ، و [الكعبة] في اللغة البيت المكعب أي المربع ، وقيل

المرتفع من كعب الرمح وهو طرف الانبوب الناشز ، أو كعب الرجل وهو النائي ، عند مفصل الساق ، ومنه كعبت الجارية (البنت) وكعب ثديها يكعب اذانتاً وارتفع فهي كاعب وكعاب ، وثدي كاعب ، والاول أصح . وقد غلب اسم الكعبة على بيت الله الحرام الذي بناه ابراهيم واسماعيل عليهما الصلاة والسلام بمكة أم القرى في جزيرة العرب ، وقد سبق بيان ذلك في تفسير سورة البقرة (ج ١) وتفسير آل عمران (ج ٤) قال مجاهد انما سميت الكعبة لانها مربعة ، وقال عكرمة انما سميت الكعبة لثريتها . 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 « قيا » بكسر القاف وفتح الياء ، وهو بمعنى « قيا » وقد تقدم مثله في أول سورة النساء [الشهر الحرام] ذوالحجة الذي تؤدي فيه مناسك الحج في تلك المعاهد المقدسة وقيل المراد به جنس الاشهر الحرم التي كانوا يتركون فيها القتال و [الهدى] ما يهدي إلى الحرم من الانعام للتوسعة على فقرائه . و [القلائد] هنا ذوات القلائد من الهدى وهي الانعام التي كانوا يقلدونها اذا ساقوها هديا ، خصها بالذكر لعظم شأنها ، وقيل هي على معناها الاصلي وهو ما يقلد به الهدى من النبات ، وكذا ما كان يتقلد به مریدو الحج والراجعون منه إلى بلادهم ليأمنوا على أنفسهم في عهد الجاهلية . وتقدم تفصيل القول في ذلك أول السورة

والمعنى على الوجه الاول في الجعل أن الله تعالى جعل الكعبة التي هي البيت الحرام قياما للناس الذين يقيمون بحوارها والذين يحجونها ، أي سببا لقيام مصالحهم ومنافعهم بايداع تعظيمها في القلوب ، وجذب الافئدة اليها ، وصرف الناس عن الاعتداء فيها وعلى مجاوريها وحجابها ، وتسخيرهم لطلب الارزاق اليها . فهذا هو الجعل الخلقى التكويني . ويؤيده دعاء ابراهيم صلى الله عليه وعلى آله وسلم الذي حكاه الله تعالى عنه بقوله (١٤ : ٣٧) ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم . ربنا ليقيموا الصلاة فاجعل أفئدة من الناس تهوي اليهم وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكروا (وفي معناه قوله تعالى (٣٨ : ٥٧) وقالوا إن تتبع الهدى معك تتخطف من أرضنا . أو لم نمكن لهم حرما آمنا يجبى اليه ثمرات كل شيء رزقا

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

والمعنى على الوجه الثاني أنه جعلها قياما للناس في أمر دينهم المذهب 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 والذبايح التي تظهر فاعلها من رذيلة البخل وتحميه وتحبب إليه الفقراء والمساكين ، ويتسع بها رزق أهل الحرم . وهذا هو الجعل الأمرى التشريعي . دع ما استلزمه كثرة الناس هنالك من جلب الارزاق وعروض التجارة التي تقوم بها أمور المعيشة

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

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

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

وروى عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وأبو الشيخ عن قتادة (جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدي والقلائد) قال حواجز أبقاها الله في الجاهلية بين الناس ، فكان الرجل لو جر كل جريرة ثم لجأ إلى الحرم لم يُتناول ولم يُقرب ، وكان الرجل لو لقي قاتل أبيه في الشهر الحرام لم يعرض له ولم يقربه ، وكان الرجل لو لقي الهدي مقلداً وهو يأكل العصب ^(١) 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 الازخر أو من السمر ^(٢) فمنعته من الناس ^(٣) حتى يأتي أهله - حواجز أبقاها الله بين الناس في الجاهلية اهـ

والمختار أن جعل الله تعالى هذه الاشياء قياما للناس هو جعل تكويني تشريعي معا وهو عام شامل لما تقوم به وتحقق مصالح دينهم ودينامهم ، وشامل لزمان الجاهلية وعهد الاسلام ، ولكن له في كل من العهدين صورة خاصة به — ففي عهد الجاهلية كان التكويني أظهر والتشريعي أخفى ، لأنهم على إضاعتهم لشريعة ابراهيم واسماعيل (ص) إلا قليلا من مناسك الحج مزجوها بالوثنية والخرافات الوضعية وكانت آيات الله تعالى التكوينية ظاهرة فيهم كما تقدم بيانه آنفا ، وسبق ما في معناه في سورة آل عمران . وأما في عهد الاسلام فالتشريعي أظهر

﴿ ذلك لتعلموا أن الله يعلم ما في السموات وما في الارض وأن الله بكل شيء عليم ﴾ أي فعل ذلك الجعل لاجل أن تعلموا منه إذا تأملتم فيه انه تعالى يعلم ما في العالم العلوي والسفلي وان علمه محيط بكل شيء ، وذلك انه عز وجل جعل في قلوب العرب في طور جاهليتها وغلظتها وتأنيتها في الغزو والسلب والنهب تعظيما لهذا المكان وللأعمال التي تعمل فيه وللزمن الذي فيه تؤدي هذه الاعمال هنالك منهم من اعتداء بعضهم على بعض ، وكان سببا لحقن الدماء وسمة الرزق ، وقد عجزت جميع أعم الحضارة

﴿١﴾ العصب بالتحريك أطناب المفاصل التي تلتصق بينها وتشدها وهي لا تمنع ولا تهضم فلا تغذي ﴿٢﴾ الازخر نبات عطري كثير في الحرمين ، والسمر بالتحريك شجر معروف ﴿٣﴾ منعته حمته وحفظته فلا يعتدي عليه أحد لاجلها

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

- (١٠١) إَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ
(١٠٢) مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَإْغُ ، وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ
(١٠٣) قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَذُّهُ الْخَبِيثِ
فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ

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 والارض ، كما ظهرت في جعل البيت الحرام قياما للناس — لا يمكن أن يترك الناس سدى ، كما انه لم يخلقهم عبثا ، فلا يلقى بحكمته وعدله أن يجعل الذين اجترحوا السيئات ، كالذين آمنوا وعملوا الصالحات ، ولا أن يسوي بين الطيب

والخبيث كل مؤمن والكافر ، والبر والفاجر ، والمصلح والمفسد ، والمظلوم والظالم ، فلا بد إذاً من الجزاء بالحق ، ولا يملك الجزاء إلا من يقدر على العقاب الشديد ، وعلى المغفرة والرحمة ، لذلك قال ﴿اعلموا ان الله شديد العقاب﴾ لمن دسّ نفسه بالشرك والفسوق والعصيان ﴿وان الله غفور رحيم﴾ لمن زكى نفسه بالاعمال الصالحة مع التوحيد والایمان ، فلا يؤاخذ به سلف قبل الايمان ، ولا بما يعمل من السوء بجهالة اذا باذر الى التوبة والاصلاح ، ولا بالعم اذا اجتنب كبائر الاثم والفواحش ، بل يستردّ ذنبه ويمحوه ، فيضمحل في إيمانه وعمله الصالح ، كما يستتر 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 ، واهل في تقديم ذكر العقاب وتأخير ذكر المغفرة والرحمة إشارة الى أن العقاب قد ينتهي بالمغفرة والرحمة فلا يدوم لان رحمته تعالى سبقت غضبه كما ثبت في الحديث الصحيح ، ولذلك يغفر كثيراً من ظلم الناس لانفسهم (ويغفو عن كثير) وأعاد اسم الجلالة في مقام الاضمار للدلالة على ان مغفرته ورحمته ثابتان له بالاصالة

﴿ما على الرسول إلا البلاغ والله يعلم ما تبذلون وما تنكتمون﴾ هذا بيان لوظيفة الرسول في إثبات كون الجزاء بيد الله العليم بكل شيء ، وهي ان الرسول من حيث هو رسول الله ليس عليه إلا تبليغ رسالة من أرسله ، فهو لا يعلم جميع ما يبيده المكلفون من الاعمال والاقوال وما يكتُمونه منها فيكون أهلاً لحسابهم وجزائهم على أعمالهم ، وانما يعلم ذلك الله وحده ، وفيه إبطال لما عليه أهل الشرك والضلال من الخوف من معبوداتهم الباطلة والرجاء فيها ، والتمس الخلاص والنجاة من عذاب الآخرة بشفاعتها ، فهو يقول بصيغة الحصر « ما على الرسول إلا البلاغ » والبيان لدين الله وشرعه ، فبذلك تبرأ ذمته ، ويكون من باغهم هم المسؤولين عند الله تعالى ،

والله وحده هو الذي يعلم ما تبدون وما تكتمون من عقائدكم وأقوالكم وأفعالكم فيجازيكم عليها ، بحسب علمه المحيط بكل ذرة منها ، فيكون جزاؤه حقاً وعدلاً ، ويزيد المحسنين كرمًا منه وفضلاً (من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها) فلا تطلبوا سعادكم إلا من أنفسكم ، ولا تخافوا عليها إلا منها .

ويؤيد تفسيرنا هذا قوله في سورة الرعد (١٣ : ٤٠) فاعلموا أن الله لا يغفل عن شيء من أعمالكم ، وقوله في سورة الانعام (٦ : ٤٨) وما ترسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين فمن آمن وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون (٤٩) والذين كذبوا بآياتنا يمسمهم العذاب بما كانوا يفتقون (٥٠) قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم أني ملك ، إن أتبع إلا ما يوحى إلي . قل هل يستوي الاعمى والبصير ، أفلا تتفكرون ؟ (٥١) وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع لعلهم يتقون (

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

ثم انه تعالى لما بين الجزاء وكونه منوطاً بالأعمال ، أراد أن يبين ما يتعلق به الجزاء من وصف الاعمال والعاملين لها ، فأثبت وجود حقيقتين متضادتين يترتب على كل منهما ما يليق بهما ، وهما حقيقة الطيب وحقيقة الخبيث ، فقال ﴿ قل لا يستوي الخبيث والطيب ﴾ أي قل أيها الرسول مخاطباً كل فرد من أفراد أمة الدعوة : لا يستوي الخبيث والطيب ^(١) من الاشياء والاعمال والاموال - كاضرار النافع ، والفساد والصالح ، والحرام والحلال - ولا من الناس كالظالم والعاقل ، والجاهل والعالم ، والمفسد والمصلح ، والبر والفاجر ، والمؤمن والكافر . فلكل من الخبيث والطيب في القسم الاول حكم يليق به عند الله تعالى ، ولكل منهما في القسم الآخر جزاء

«١» راجع تفسير الكلمتين في ص ١٦٩ و ١٧٠ ج ٧ من التفسير

ومكان يستحقه بحسب صفته (١٣٩:٦) سيجزيهم وصفهم إنه حكيم عليهم) يضع كل شيء في موضعه بحسب علمه ، ولعل نكتة تقديم الخبيث في الذكر كون السياق للاهتمام بإزالة شبهة المغترين بكثرة ولذلك قال ﴿ولو أعجبتك كثرة الخبيث﴾ الخطاب من الرسول لكل مكلف بلغته دعوته كما تقدم أي ولو أعجبتك أيها السامع كثرة الخبيث من الناس وجاههم ، أو من الاموال المحرمة لسهولة تناوُلها 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 أموالا وأولاداً ومانحن بمعذبين) أي لا يستويان في أنفسهما ولا عند الله ولو فرض أن كثرة الخبيث أعجبتك وغرتك فصرت بعيداً عن إدراك حقيقة الامر ، 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 الردي ، الذي لا يغني غناء ، ولا يفيد فائدة بل ربما يضر آكله ويفسد عليه معدنه كذلك القليل الطيب من الناس خير من الكثير الخبيث فالغثة القليلة من أهل الشجاعة والثبات والایمان تغلب الغثة الكثيرة من ذوي الجبن والتخاذل والشرك ، وإن أفراداً من أولي البصيرة والرأي ، ليأتون بما تعجز عنه الجماعات من أهل الغباوة والخرق والعالم الحكيم يسخر لخدمته ألوفا من الجاهلين (قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون؟)

كان المشركون يفخرون على المؤمنين في صدر الاسلام بكثرتهم ويعتزون بها (وقالوا نحن أكثر أموالاً وأولاداً) فضرب الله تعالى لهم مثل الكافر الذي فخر المؤمن بقوله (أنا أكثر منك مالا وأعز نفراً) وكيف كانت عاقبة أمره خسرأ وقال لهم (١٩:٨) ولن تقي عنكم فتتكم شيئاً ولو كثرت وإن الله مع المؤمنين) ثم قال المؤمنين تثبتنا لهم حتى لا تروهم كثرة المشركين في عددهم وعددهم (٢٦:٨) واذكروا إذ أنتم قليل مستضعفون في الأرض تخافون أن يتخطفكم الناس فأوامكم وأيدكم بنصره) 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 الغرورُ بالكثرة مطلقاً قال تعالى تعقيباً على ما أثبتته من تفضيل الطيب على الخبيث وإن كثرت الخبيث ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ﴾ أي فاتقوا الله يا أصحاب العقول الراجعة ولا تغفروا 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

وأما خص أولي الأبواب 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 الاغترار الغافلون الذين لم يبرنوا عقولهم على الاستقلال في النظر ، والاعتبار بالتجارب والحكم ، فلا يفيدهم وعظ واعظ ولا تذكير مذكر ، بل لا يعتبرون بما يبرون بأعينهم ويسمعون بأذانهم من حوادث الأغنياء الذين ذهبت أموالهم الكثيرة المجموعة من الحرام ، ولان عواقب الامم والدول التي اضمحلت كثرتها العاطلة من فضيلتي العلم والنظام ، وكيف ورث هؤلاء وأولئك من كانوا أقل مالا ورجالا ، إذ كانوا أفضل أخلاقاً وأعمالاً (والعاقبة للمتقين) وروى عن السدي أن المراد بالخبيث هنا المشركون وبالطيب المؤمنون وروى عن أبي هريرة قال : لدرهم حلال أنصدق به أحب إلي من مئة ألف ومئة ألف حرام فإن شئتم فاقروا كتاب الله (قل لا يستوي الخبيث والطيب) وروى ابن أبي حاتم عن عبد الرحمن الاسكندراني قال : كتب إلى عمر بن عبد العزيز بعض عماله يذكر أن الخراج قد انكسر فكتب إليه عمر إن الله يقول (لا يستوي الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث) فإن استطعت أن تكون في العدل والإصلاح والاحسان بمنزلة من كان قبلك في الظلم والفجور والعدوان فافعل . ولا قوة إلا بالله . فهذه الآية قاعدة في التشريع وبرهان للقياس الصحيح ، وأصل للأدب والتهذيب

(١٠٤) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْمُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ

تَسْؤُوكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ ، فَقَالَ اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهِ غَفُورٌ حَلِيمٌ (١٠٥) قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ

قال الرازي : في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه (الاول) أنه تعالى لما قال « ماعلى الرسول إلا البلاغ » صار التقدير كأنه قال : ما بلغه الرسول اليكم فخذوه وكونوا منقادين له ، وما لم يبلغه الرسول اليكم فلا تسألوا عنه ولا تخوضوا فيه ، فانكم إن خضتم فيما لا تكليف فيه عليكم فربما جاءكم بسبب ذلك الخوض الفاسد من التكليف ما يثقل عليكم وبشق عليكم (الثاني) أنه تعالى لما قال « ماعلى الرسول إلا البلاغ » وهذا ادعاء منه للرسالة (؟) ثم ان الكفار كانوا يطالبونه بعد ظهور المعجزات بمعجزات أخر على سبيل التعنت كما قال تعالى حاكيا عنهم (وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا - إلى قوله - قل سبحان ربي اهل كنت إلا بشراً رسولاً) والمعنى أي رسول أصررت بتبليغ الرسالة والشرائع والاحكام اليكم ، والله تعالى قد أقام الدلالة على صحة دعواي في الرسالة باظهار أنواع كثيرة من المعجزات ، فبعد ذلك طلب الزيادة من باب التحكم ، وذلك ليس في وسعي ، ولعل اظهارها يوجب ما يسوؤكم ، 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 ، وربما كان ظهورها يوجب ما يسوؤهم (الوجه الثالث) أن هذا متصل بقوله (والله يعلم ما تبدون وما تكتمون) فتركوا الامور على ظواهرها ولا تسألوا عن أحوال مخفية ان تبد لكم تسؤم . اهـ كلام الرازي بنصه وضعف عبارته وأقول : إن مناسبة هاتين الآيتين لاية تبليغ الرسول للرسالة مناسبة خاصة قريبة ، ولهما موقع من مجموع السورة ينبغي تذكرة والتأمل فيه . ذلك أن هذه السورة آخر منازل من السور كما قالت عائشة وسورة النصر كما قال ابن عباس وجمع بينهما ابن عمر ، وقد صرح الله تعالى في أوائلها بكل الدين ، وإتمام النعمة به على

العالمين ، فناسب أن يصرح فيها بأن الرسول قد أدى ما عليه من وظيفة البلاغ ، الذي كل به الاسلام وأنه لا ينبغي للمؤمنين أن يكثروا عليه من السؤال ، لئلا يكون ذلك سببا لكثرة التكليف التي يشق على الامة احتماؤها ، فتكون العاقبة أن يسرع اليها الفسوق عن أمر ربه . وهو معصوم من كتمان شيء مما أمره الله بتبليغه

فان قيل : إذا كان الامر كذلك فلم طال الفصل بين هذا النهي وبين الخبر يا كل الدين ، ولم يتصل به في النظم الكريم ؟ قلت : تلك سنة القرآن في تفريق مسائل الموضوع الواحد من أخبار وأحكام وغيرهما لما يبينه مراراً من حكمة ذلك . وهاك أقوى ماورد في أسباب نزول الآيتين :

روى احمد والبخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن جرير وغيرهم عن أنس ابن مالك قال : خطب رسول الله ﷺ خطبة ما سمعت مثلها قط وقال فيها « لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا » قال فغطى أصحاب رسول الله ﷺ وجوههم لهم خنين ^(١) فقال رجل : من أبي ؟ قال « فلان » فنزلت هذه الآية (لا تسألوا عن أشياء) قال الحافظ ابن كثير « وقال ابن جرير : حدثنا بشر حدثنا يزيد حدثنا سعيد عن قتادة في قوله (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء ان تبد لكم تسؤكم) الآية ، قال فحدثنا أن أنس بن مالك حدثه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سأله حتى أحفوه بالمسألة فخرج عليهم ذات يوم فصعد المنبر فقال « لا تسألوني اليوم عن شيء إلا بينته لكم » فأشفق أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يكون بين يدي أمر قد حضر ، فجعلت لا ألتفت ليميننا ولا شمالا إلا وجدت كل رجل لا فارأسه في ثوبه يبكي ، فأنشأ رجل كان يلاحى فيدعى الى غير أبيه فقال : يا نبي الله من أبي ؟ قال « أبوك حذافة » قال ثم قام عمر - أو قال فأنشأ عمر - فقال رضيونا بالله ربا وبالإسلام ديناً وبمحمد رسولا عائذاً بالله - أو قال - أعوذ بالله من شر الفتن . قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لم أر في الخير والشر كاليوم قط »

(١) روي بالمعجمة وبالمهمله وهما اسمان لصوتين مخصوصين والمراد هنا البكاء بهما فالاول البكاء الذي يخرج به الصوت من الحياشيم مع غنة والثاني البكاء المرتقم من الصدر وهو دون التحيب

صورت لي الحنة والنار حتى رأيتهما دون الحائط » أخرجه (أبي الشيخان) من طريق سعيد ، ورواه معمر عن الزهري عن أنس بن مالك ذلك أو قريباً منه . قال الزهري فقالت أم عبد الله بن حذافة : ما رأيت ولداً أعق منك (قالت) أكننت تأمن أن أمك قد قارفت ما قارف أهل الجاهلية فتفضحها على رؤس الناس ؟ فقال والله لو لحقتي بعد أسود للحقته

وقال ابن جرير أيضاً حدثنا الحارث حدثنا عبد العزيز حدثنا قيس عن أبي حصين عن أبي صالح عن أبي هريرة قال : خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو غضبان بمحارٍ وحده حتى جلس على المنبر فقام إليه رجل فقال أين أبي ؟ قال « في النار - فقام آخر فقال : من أبي ؟ قال أبوك حذافة » فقام عمر بن الخطاب فقال رضيتم بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد صلى الله عليه وسلم نبياً ، وبالقُرآن إماماً ، أنا يا رسول الله حديثو عهد بجاهلية وشرك والله أعلم من آبؤنا . قال فسكن غضبه ونزلت هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم) الآية . إسناده جيد

وقد ذكر هذه القصة مرسلّة غير واحد من السلف منهم إسباط 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 : 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 ناقتي : 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 الامام أحمد حدثنا منصور بن وردان الاسدي حدثنا علي بن عبد الاعلى عن أبيه عن أبي البخري وهو سعيد بن فيروز عن علي قال لما نزلت هذه الآية (والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) قالوا يا رسول الله ! أي كل عام فسكت فقالوا : أي كل عام ؟ فسكت ، قال ثم قالوا أي كل عام ؟ فقال « لا ولو

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

أقول منصور بن وردان ثقة كما قال ابن حبان وغيره ، وأبو البخاري هو سعيد ابن 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 عازبا إياه إلى عبد ابن حميد وابن المنذر والحاكم - قال « وصححه » - والبيهقي في سننه . وفيه أن السائل الاقرع بن حابس ، وذكر مثله أيضا عن الحسن من تخريج عبد بن حميد وفيه « ذروني ما ذرتكم » الخ وهذه الزيادة من أحاديث الصحيحين وغيرهما عن أبي هريرة ولفظ البخاري « دعوني ما تركتكم » ولفظ مسلم « دعوني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم سؤا لهم واختلافهم على أنبيائهم ، فاذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه ، واذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم »

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

ونص سنن النسائي 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 ثلاثا فقال « لو قلت نعم لوجبت ، ولو وجبت ما قمت بها . ذروني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بذنرة سؤا لهم واختلافهم على أنبيائهم ، فاذا

أمرتكم بالشيء (وفي نسخة بشيء) فخذوا به ما استطعتم ، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه » وروى عن ابن عباس مسألة وجوب الحج وإن الأقرع بن حابس قال : كل عام يارسول 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 صلى الله عليه وسلم 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 سألتهم قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين) قال فقلت قد حدثني مجاهد بخلاف هذا عن ابن عباس فقال تقول هذا ؟ فقال : هيه ثم روى ابن جرير مثل قول مجاهد عن سعيد بن جبيرة ، ثم قال : وأولى الأقوال بالصواب في ذلك قول من قال : نزلت هذه الآية من أجل إكثار السائلين رسول الله صلى الله عليه وسلم المسائل ، كسألة ابن حذافة إياه من أبوه ، ومسألة سائله إذ قال « إن الله فرض عليكم الحج » أي كل عام ؟ وما أشبه ذلك من المسائل ، لتظاهر الاخبار بذلك عن الصحابة والتابعين وعامة أهل التأويل . وأما القول الذي رواه مجاهد عن ابن عباس فغير بعيد عن الصواب . ولكن الاخبار 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 صلى الله عليه وسلم عنه من المسائل التي كره الله لهم السؤال عنها الخ ما قاله وفيه أن تلك الاخبار صحاح فوجب ترجيحها ، يشير إلى ضعف سند رواية مجاهد لأن خصيف بن عبد الرحمن رآها 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 أن النهي في الآية

« تفسير القرآن الحكيم » ١٧٧ « الجزء السابع »

يشمل كل ماورد 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 انها نزلت فيه ، وكثيراً ما ينقلون كلام الرواة بمعناه فيجزي ، منطوقه متعارضاً وقد بينا هذه المسألة مراراً . وأبعد ما قيل في أسباب نزول هذه الآية ان 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 : ان الناس سألو النبي الله ﷺ حتى أحفوه بالمسألة الخ الحديث المتقدم . وفي حديث لآبي موسى الأشعري في الصحيحين بمعناه : فلما أكثروا عليه المسألة غضب وقال « سلوني » فبعض العلماء يرى ان النهي عن السؤال في الآية لهذا الاحفاء والاغضاب الذي آذوا به الرسول ﷺ ولكن ما شرط في النهي وما علل به ينافي ذلك والقول الجامع للروايات والمتبادر من اللفظ في معنى الآية ما يأتي

﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء . إن تبد لكم تسؤم ﴾ [أشياء] اسم جمع أو جمع لكلمة [شيء] وهي أعم الالفاظ مطلقاً أو الالفاظ الدالة على الموجود ، فتشمل السؤال عن الاحكام الشرعية ، والعقائد والاسرار الخفية ، والآيات الكونية ، اذا تحقق فيما ذكر معنى الجملتين الشرطيتين ، والمقصود أولاً وبالذات النهي عن سؤال الرسول ﷺ عن أشياء . من أمور الدين ودقائق التكليف ، وبليه السؤال عن الامور الغيبية أو الاسرار الخفية المتعلقة بالاعراض ، وغير ذلك من الاشياء التي يحتمل أن يكون إظهارها سبباً للمساءة ، إما بشدة التكليف وكثرتها ، وإما بظهور حقائق قفصع أهلها . ولكن حذف مفعول « تسألوا » يدل على العموم ، أي ولا تسألوا غير الرسول عن أشياء . يحتمل أن يكون إبداءها سبباً لمساءة تكلم ، فهي تتضمن النهي عن الفضول ومالا يعني المؤمن .

ومن المقرر في قوانين العربية ان شرط « إن » مما لا يقطع بوقوعه ، والجزاء تابع للشرط في الوقوع وعدمه ، فكان التعبير بقوله « إن تبد لكم تسؤم » دون « اذا

أبدت لكم تسوكم « دالا على أن احتمال إبدائها وكونه يسوء كاف في وجوب الانتهاء عن السؤال عنها .

وبهذا يسقط قول من يقول أن 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 تخفيف 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 « وبحك ماذا يؤمنك أن أقول نعم ؟ ولو قلت نعم لوجبت الخ ما تقدم ، وفي رواية لابن جرير « ولو وجبت لكفرتم ، ألا أنه 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 ولداً أعق منك ، أأمن أن تكون أمك قارفت ما قارف أهل الجاهلية فتفضحها على رؤوس الناس ؟ وسأني رأيت في جوابه ﷺ لابن حذافة

« وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم » أي وان تسألوا عن جنس تلك الأشياء التي من شأنها أن يكون إبدؤها مما يسوؤكم حين ينزل القرآن في شأنها أو حكمها لأجل فهم ما نزل إليكم فإن الله يبيده لكم على لسان رسوله ، وبنحو هذا القول قال شيخ المفسرين ابن جرير الطبري ، فإنه بهدرايراد الوجوه السابقة في السؤال عند تفسير صدر الآية قال في تفسير هذه الجملة مانصه

« يقول تعالى ذكره الذين نهام من أصحاب رسول الله ﷺ عن مسألة رسول الله ﷺ عما نهام عن مسألتهم إياه عن فرائض لم يفرضها عليهم ، وتحليل أمور لم يحللها لهم ، ونحرهم أشياء لم يحرمها عليهم — قبل نزول القرآن بذلك — يأبها المؤمنون السائلون عما سألوا عنه رسولي مما لم أنزل به كتاباً ولا وحياً لا تسألوا عنه

فانكم إن أظفر ذلك لكم تبيان بوحي وتنزيل ساء ثم ، لان التنزيل بذلك إذا جاءكم فأنما يجيئكم بما فيه استحسانكم واختباركم ، إما بإيجاب عمل عليكم ، ولزوم فرض لكم ، وفي ذلك عليكم مشقة ، ولزوم مؤنة وكلفة ، وإما بتحريم ما لم يأت به بتحريمه وحي كنتم من التقديم عليه في فسحة وسهولة ، وإما بتحليل ما تعتقدون تحريمه وفي ذلك لكم مساواة لنقلكم عما كنتم ترونه حقاً إلى ما كنتم ترونه باطلاً ، ولكنكم ان سألتهم عنها بعد نزول القرآن بها وبعد ابتدائكم شأن أمرها في كتابي إلى رسولي اليكم يبين عليكم ما أنزلته اليه من إتيان كتابي وتأويل تنزيلي ووحى

« وذلك نظير الخبر الذي روي عن بعض أصحاب رسول الله ﷺ الذي حدثناه هناد بن السري قال حدثنا أبو معاوية عن داود بن أبي هند عن مكحول عن أبي ثعلبة الخشني قال « ان الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها ، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها ، وحد حدوداً فلا تعتدوها ، وعفا عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها » ثم روى [ابن جرير] مثل هذا المعنى عن عبيد بن عمير تفسير الآية . وروى عن ابن عباس انه قال : لا تسألوا عن أشياء ان نزل القرآن منها بتقليظ ساءكم ذلك ولكن انتظروا فاذا نزل القرآن فانكم لا تسألون عن شيء إلا وجدتم تبيانه اه وظاهر كلامه ان الحديث موقوف على أبي ثعلبة وستعلم انه مرفوع

وقال الحافظ ابن كثير في بيان هذا الوجه « أي لا تسألوا عن أشياء تستأنفون السؤال عنها فله قد ينزل بسؤالكم تشديد أو تضييق وقد ورد في الحديث « أعظم المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسأله » ولكن إذا نزل القرآن بها مجملة فسألتهم عن بيانها بينت لكم حينئذ لا احتياجكم اليها [عفا الله عنها] أي ما لم يذكره في كتابه فهو مما عفا عنه فاسكتوا أنتم عنها كما سكنت عنها ، وفي الصحيح عن رسول الله ﷺ انه قال « ذروني ما تركتكم فانما أهلكم من كان قبلكم كثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم » وفي الحديث الصحيح أيضاً « ان الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها ، وحد حدوداً فلا تعتدوها ، وحرم أشياء فلا تنتهكوها ، وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تسألوا عنها »

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

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

ورويناه في الأربعين النووية^(١) عنه بلفظ « إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحد حدودا فلا تعتدوها ، وحرم أشياء فلا تنتهكوها ، وسكت عن أشياء رحمة بكم من غير نسيان فلا تبحثوا عنها » قال النووي حديث حسن رواه الدارقطني وغيره ونم 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 حكما يليق به في علم الله وحكمته ، والله تعالى يبين لعباده بنص الخطاب مالا بد لهم منه لصالح أمري معادهم ومعاشهم - وبفحوى الخطاب أو الإشارة ما يفتح لهم باب الاجتهاد في كل ماله 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 أيضا ، لأنه يتقرر بتشاور أولي الامر منهم ، وفي ذلك منتهى السعة واليسر . وإذا كان الامر كذلك فالواجب أن يترك أمر التشريع إليه تعالى لأنه أعلم بمصالح العباد من أنفسهم ، فلا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم أحكامها تسؤمكم وتخرجكم ، ومتى سأتم عنسا في عهد التشريع لا بد أن تجابوا وتبين لكم ، ولكن هذا البيان قد يسد في وجوهكم باب الاجتهاد الذي فوضه

(١) كتاب الأربعين النووية أول كتاب تلقينته عن الشيوخ . قرأته في بلدنا (القلمون) على أستاذنا وشيخ شيوخنا علامة الديار السوربية بل العربية الشيخ محمود نشابه رحمه الله تعالى وأجازني به وذلك قبل أن أبدأ بطلب العلوم

١٣٤ ضعف تفسير ما وعد باظهاره من المسائل بالآيات والاخبار (التفسير ج ٧)

الله اليكم ، ويقيدكم بقيود أنتم في غنى عنها] وسيأتي تفسير هذا المبحث قريباً عقب تفسير الآيات [

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

وكل من هذين الوجهين ظاهر في السؤال عن الاشياء التي تقتضي اجوبتها 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 (فان قيل) إنما هذا الوعد للمؤمنين ، وإنما كانت تلك الاقتراحات من الكافرين (قلنا) لو أن المؤمنين فهموا من الآية أنهم يجابون إلى ما يقترحون من الآيات لوجد كثير منهم يقترح ذلك لما للنفوس من الشوق إلى رؤية الآيات . وأما السؤال عن الامور الواقعة التي تقتضي أجوبتها اخباراً عن أسرار خفية وأمور غيبية ، فلا يظهر فيه كل من الجوابين مثل ظهوره في طلب الاحكام ، ولا سيما الاشياء الشخصية كسؤال بعضهم عن أبيه ، فإذا صح أنه مراد من الآية فوجهه - والله أعلم - أن زمن نزول القرآن هو زمن بيان المغيبات واظهارها للرسول عند الحاجة إلى معرفتها ، ومنه وقت السؤال عنها ، فانه إن سئل عنها يخبره الله بها مزيداً في إثبات نبوته ورسالته ، كما أخبره بالجواب عن الروح وعن أصحاب الكهف وذوي القرنين حين سأله اليهود عنها . وعندي أن جوابه ﷺ لمن سأله عن أبيه جواب شرعي لا غيبي ، بدليل قوله بتلك

المناسبة « الولد للفراش » فكأنه 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 الالهة قل هي مواقيت للناس والحج) وقد تقدم في تفسير سورة البقرة (ج ٢)

وهذه الآية تدل على عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة أو على أنه لا يقيم - وقد غفل جمهور الأصوليين عن الاستدلال بها - وبيان ذلك أن ما يستل عنه إما أن يكون مما يطلب العلم به كالعقائد والاختبار ، وإما أن يكون مما يطلب العمل به وهو الأحكام . وتأخير البيان - دع تركه وعدمه - يقتضي الإقرار على الاعتقاد الباطل ، أو العمل بغير الوجه المراد للشارح ، إلا أن يكون شرعه تركه لاجتهاد الناس توسعة عليهم . 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 داخل فيها فحكته - والله أعلم - أن عدم إبداء الجواب للسائل المؤمن ربما كان مشككاً له في رسالة الرسول ﷺ

وذهب أبو السعود مذهباً غريباً في الآية وتعليل إبداء الأشياء المسئول عنها بما يوجب المساءة في كل من نوعها فقال : والمراد بها ما يشق عليهم ويفهمهم من التكاليف الصعبة التي لا يطيقونها ، والأسرار الخفية التي يفتضحون بظهورها ، ونحو ذلك مما لاخير فيه ، فكأن السؤال عن الأمور الواقعة مستتبع لإبدائها ، كذلك السؤال عن التكاليف مستتبع لإيجابها عليهم بطريق التشديد لاساءتهم الأدب ، واجترائهم على المسألة والمراجعة ، ونجاوزهم 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 إرادات وأجاب عنها فقال :

(إن قلت) تلك الأشياء غير موجبة للمساءة البتة ، بل هي محتملة لإيجاب المسرة أيضاً ، لأن إيجابها للاولى إن كان من حيث وجودها فهي من حيث عدمها موجبة للآخرى قطعاً ، وليست إحدى الخييتين محققة عند السائل ، وإنما غرضه

من السؤال ظهورها كيف كانت ، بل ظهورها بحيثية إيجابها للمساء ؟
(قلت) لتحقيق المنهي عنه كما ستعرفه مع ما فيه من تأكيد المنهي وتشيده ،
لأن تلك الحيثية هي الموجبة للانتها . والانزجار لحيثية إيجابها للمسرة ، ولاحيثية
تردها بين الإيجابين

(ان قيل) الشرطية الثانية ناطقة بأن السؤال عن تلك الاشياء الموجبة للمساء
مستلزم لابتدائها البتة كما مر ، فلم تخلف الابداء عن السؤال في مسألة الحج حيث لم
يفرض في كل عام ؟

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

(إن قيل) ما ذكرته إنما يتمشى فيما إذا كان السؤال عن الامور المترددة بين
الوقوع وعدمه كاذ كر من التكليف الشاقة . وأما إذا كان عن الامور الواقعة قبله
فلا يكاد يتمشى ، لان ما يتعلق به الابداء هو الذي وقع في نفس الامر ولا مرد له ،
سواء كان السؤال قبل المنهي أو بعده ، وقد يكون الواقع ما يوجب المسرة كافي مسألة
عبدالله بن حذافة ، فيكون هو الذي يتعلق به الابداء لا غيره ، فيتعين التخلف حتماً
(قلنا) لا احتمال للتخلف فضلاً عن التعيين ، فان المنهي عنه في الحقيقة إنما هو

السؤال عن الاشياء الموجبة للمساء الواقعة في نفس الامر قبل السؤال ، كسؤال
من قال : أين أبي ؟ لا عما يعمها وغيرها مما ليس بواقع لكنه محتمل للوقوع عند
المكلفين حتي يلزم التخلف في صورة عدم الوقوع . اهـ

وحاصل ما ذهب اليه أن المراد من الآية نهي المؤمنين عن السؤال عما يعلمون
أن الجواب عنه يسوؤهم من الاخبار والاحكام دون ما يعلمون أنه يسرهم أو يكون
محتملاً للمسرة والمساء . وهذا النوع من السؤال قلما يقع من أحد . وأن من
سأل عن شيء مما يتعلق بالاحكام في زمن نزول القرآن فان الجواب عنه لا يكون إلا
بالتشديد عقوبة له ولجميع الامة على إساءة أدبه . وإن هذا المذهب بعيد عن العقل
والنقل ، غير منطبق على عموم الرحمة وبسر الشرع ، وقد غفل قائله عفا الله عنه عند
كتابته عن ذلك فلم يفكر إلا في ظواهر مدلول اللفظ . ولا توسع في بسط الاعتراض

عليه اكتفاء بتقرير الصواب الذي هدانا الله تعالى اليه

أما قوله تعالى ﴿عفا الله عنها والله غفور حلِيم﴾ فقد روي في تفسيره قولان (أحدهما) ما رواه ابن جرير عن عبيد بن عمير وأشرنا اليه فيما نقلناه عنه ، ونقلنا مثله عن ابن كثير وهو أن هذه الاشياء التي نهيت 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 « وسكت عن أشياء رحمة بكم من غير نسيان فلا تسألوا عنها » والجملة على هذا صفة لأشياء كما قال بعضهم أوهي استئناف بياني يتضمن تعليل النهي ، وهو يناسب كون النهي عن المسائل المتعلقة بالتشريع (ثانيها) أن 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) وقوله (الا ما قد سلف) ولا مانع عندنا من إرادة المعنيين معا فان كل ما تدل عليه عبارات القرآن من المعاني الحقيقية والمجازية والكنائية يجوز عندنا أن يكون مراداً منها مجتمعة تلك المعاني أو منفردة ما لم يمنع مانع من ذلك كان 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 ﴿قد سألها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين﴾ أي قد سأل هذه المسألة - أي هذا النوع منها - أو هذه المسائل - أي أمثالها - قوم من قبلكم ثم أصبحوا بعد إبدائها لهم كافرين بها فان الذين أكثروا السؤال عن الاحكام التشريعية من الامم قبلكم لم يعملوا بما بين لهم منها بل فسقوا عن أمرهم ، وتركوا شرعهم لاستنقاذهم العمل به ، وأدى ذلك الى استنكاره واستقباحه أو الى جعود كونه من عند الله تعالى ، وكل ذلك من الكفر به ، والذين سألوا الآيات كقوم صالح لم يؤمنوا بعد إعطائهم إياها بل كفروا واستحقوا الملاك في الدنيا قبل الآخرة . والاختبار الغيبية كآيات أو منها . وقد اقتصر ابن جرير في هذه الآية على تفسير المسائل التي سألوها وكفروا بها بالآيات التي يؤيد الله بها

الرسول عليهم السلام، وذكر ابن كثير المعنيين الذين قررناها آنفاً واستشهد للاول بمسألة السؤال عن الحج ولا بد من الجمع بينهما لتكون هذه الآية تنمة لما قبلها، وبينا سبب ذلك النهي الجامع للمعنيين كما تقدم، ويؤيد الاول ما ورد في حديث السؤال عن الحج من كون فرضه كل عام يفضي الى الكفر وإنما يظهر ذلك بالوجه الذي قررناه وبيناه ولم نر أحدا سبقنا اليه وقد يكون مما لم نره وهو الاكثر والعبرة في هذه الآية أن كثيراً من الفقهاء وسعوا باقيستهم دائرة التكليف وانتهوا بها إلى العسر والخرج المرفوع بالنص القاطم فأفضى ذلك الى ترك كثير من أفراد المسلمين وحكوماتهم للشريعة بجمليتها، وفتح لهم أبواب انتقاداتها 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 - مخلاً بيسر الاسلام ومنافياً لمقصده

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

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

(٢) ان هذا الدين يسر قد رفع الله تعالى منه الحرج كما نطق به النص في آية الوضوء من هذه السورة (٢) 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 الاعلى (ونيسرك لليسرى) - أي الشريعة التي تفضل

(المائدة ص ٥) (٣) القرآن أصل الدين أحكام السنة التي لا ذكر لها فيه ١٣٩

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

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

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

ونقول: لا يتجه الخلاف إلا في الأحكام الدينية المحضة ، وأما المصالح المدنية والسياسية والحربية فقد أمر بالمشاركة فيها ، وكان يرى الرأي فيرجع عنه لرأي أصحابه ، وعاتبه الله تعالى على بعض الاعمال التي عملها برأيه ﷺ كما ثبت ذلك

في غزوات بدر وأحد وتبوك ، ولا يتأتى شيء من ذلك فيما كان بوحى (*)
 (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 فخر موسى «أما ظننت ظنا فلا تؤاخذوني بالظن ، ولكن إذا حدثتكم
 عن الله شيئا فخذوا به فاني إن أكذب على الله» وقال أيضا «أنا أنا بشر مثلكم
 إذا أمرتكم بشيء من أمر دينكم فخذوا به وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنا أنا
 بشر» وقال أيضا «أنتم أعلم بأمر ديناكم» رواه ابن مسلم

(٥) ان الله تعالى قد فوض الى المسلمين أمور دينهم الفردية والمشاركة الخاصة
 والعامّة ، بشرط أن لا يجي دينهم على دينهم وهدى شريعتهم - فجعل الاصل في
 الاشياء الاباحة بمثل قوله (هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا) وقوله (وسخر
 لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه) - وجعل أمور سياسة الامة وحكومتها
 شورى إذ قال في وصف المؤمنين (وأمرهم شورى بينهم) وأمر بطاعة أولي
 الأمر - وهم أهل الحل والعقد ورجال الشورى - بالتبع لطاعة الله ورسوله ،
 وأرشد الى رد أمور الأمن والخوف المتعلقة بالسياسة والحرب والادارة الى الرسول
 وإلى أدلي الأمر ، كما تقدم بيان ذلك في سورة النساء [راجع تفسير «أطيعوا الله
 وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم» (١) وتفسير «ولو ردوه الى الرسول وإلى أولي
 الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم» (٢)] وآتى هذه الامة الميزان مع
 القرآن ، كما آتاه الانبياء من قبل ، والميزان ما يقوم به العدل والمساواة في الاحكام
 من الدلائل والبيّنات التي يستخرجها أهل العلم والبصيرة باجتهادهم في تطبيق الأفضية
 على النص والعدل والمصلحة

وأما أدلة ذلك من السنة فأعظمها وأظهرها سيرته ﷺ في تدبير أمر الامة
 في الحرب والسلم والسياسة العامة بمشاورة أولي الرأي والفهم والمكانة المحترمة من
 المؤمنين وهم كبار المهاجرين والانصار (رض) ومنها اذنه لمعاذ عند ارساله الى اليمن

(*) راجع ص ٢٧٩ و ٣٩٥ ج ٥ تفسير «١» ص ١٨٠ - ٢٢٢ ج ٥ تفسير
 «٢» ص ٢٩٨ ج ٥ تفسير

بالاجتهاد في القضاء. (١) وحديث « اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران واذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر » رواه البخاري من حديث عمرو بن العاص وذكر أن أبا هريرة وأبا سلمة تابعاه عليه

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

وأما الامور الدنيوية من قضائية وسياسية فلما كانت تختلف باختلاف الأزمنة والامكنة - بين الاسلام أمم أصولها ، وما مست اليه الحاجة في عصر التنزيل من فروعها ، وكان من إعجاز هذا الدين وكأله أن ماجاء به النصوص من ذلك يتفق مع مصالح البشر في كل زمان ومكان ، ويهدي أولي الامر إلى أقوم الطرق لإقامة الميزان ، بما تقدم ذكره من الشورى والاجتهاد (٢)

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

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

(١) الحديث في ذلك رواه أحمد وأبو داود والترمذي من طريق أبي عون محمد بن عبد الله الثقفي عن الحارث بن عمرو عن جماعة من أصحاب معاذ الحمصين . وهو مرسل ضعيف صرح الترمذي بعدم اتصاله . والحارث هذا قال البخاري لا يصح حديثه . وبالغ الجوزقاني فجعل الحديث موضوعا ، وبالغ ابن القيم في اثبات الاحتجاج به لتلقيه بالقبول (٢) راجع الفرق بين الدين والشرعة في تفسير (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) ص ٤١٣ ج ٦ تفسير وتفسير (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) الخ ص ١٨٠ ج ٥ تفسير

ويوصون بالاعتصام والاتباع ، وينهون عن الرأي والقياس في الدين ، ويتدافعون
 القترى ويتحامونها ولا سباً اذا سئلوا عما لم يقع . ولكن بعض الذين انقطعوا اعلم
 الشريعة ففتحوا باب القياس والرأي فيها ، وأكثروا من استنباط الفروع الكثيرة
 في العبادات والمعاملات جميعاً ، فجاء بعض الفروع مخالفاً لسنة القولية أو العملية
 مخالفة بدنة ، 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 مالا تقوم عليه حجة البتة ، ومنهم من لم يلتزم تلك
 الاصول والقواعد في استنباطه الأحكام ، وقوله هذا حلال وهذا حرام ، وذهبوا في
 ذلك مذاهب بدءاً ، وسلكوا اليه طرائق قدداً ، فكثرت التكاليف حتى تعمس
 تعلمها ، فما القول في عسر العمل بها ؟ فتسأل منها الافراد والجماعات ، وتفصت من
 عقْلِها الحكومات ، وكثرت على المسلمين بها الشبهات ، وكانت في طريق الدعوة
 إلى الاسلام اصعب 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 الاسلام دين توحيد واجتماع ، وقد نهى أشد النهي عن التفرق
 والاختلاف ، قال تعالى (واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا) وقال (ولا تكونوا
 كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات) وقال (إن الذين فرقوا دينهم وكانوا
 شيعاً لست منهم في شيء) وقال (ولا تكونوا من المشركين . من الذين فرقوا
 دينهم وكانوا شيعاً كل حزب بما لديهم فرحون) 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
 جحر الصب الذي دخلوه قبلهم ، مصداقاً للحديث المتفق عليه . وروى ابن ماجه
 والطبراني من حديث ابن عمر عن النبي ﷺ قال « لم يزل أمر بني اسرائيل
 معتدلاً حتى نشأ فيهم المولدون وأبناء سبأيا الامم التي كانت بنو اسرائيل تسببها
 فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا » وقد علم عليه السيوطي بالحسن . ونقل هذا المعنى غير

(المائدة . م ٥) (١٠) لم تجتمع أمة محمد على ضلالة وأنصار السنة المجددون ١٤٣

مرفوع عن غير واحد من علماء التابعين في أهل الكتاب عامة يكرهوا الحفاظ ابن عبد البر في كتاب العلم

ولما كثر القول بالرأي قام أهل الاثر بردون على أهل الرأي وينفرون الناس منهم ، فكان علماء الاحكام قسمين أهل الاثر والحديث ، وأهل الرأي ، وكان أئمة الفريقين من المؤمنين ، المتحاصنين ، 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 الامة في دينها ودنياها

(١٠) إما اجتمعت هذه الامة على ضلالة قط ، أما أهل الصدر الاول فلم يفتن بالبدع التي ظهرت في عصرهم إلا القليل منهم ، وكان السواد الاعظم على الحق ، ولما ضعف الحق وارتفع العلم بكثرة الموت في العلماء المستقلين ، وفشو الجهل بتقليد الجماهير حتى لا مثالمهم من المقلدين ، كان يوجد في كل عصر طائفة ظاهرة على الحق مقيمة للسنة ، خاذلة للبدعة * ولغربة الاسلام ، صار هؤلاء غرباء في الناس ، وكانوا في اعتصامهم بالحق وفي غربتهم في الاسلام مصداقا للاحاديث الصحيحة . ولو خلت الارض منهم وانفرد بتعليم الدين والتصنيف فيه المقلدون المتعصبون للمذاهب ، الذين جعلوا كلام مقلديهم أصلا في الدين ، بردون اليه أو لا جله نصوص الكتاب والسنة حتى بالتحريف والتأويل ، ويضعفون الصحيح ويصححون السقيم ، لعمت السبيل الموصلة إلى دين الله القوم

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

لضعف في عزائمهم ، أو خوف على جاههم وكرامتهم عند الناس . ومنهم من عرف بعض الحق ولم يوفق لتمحيصه ، وكتبوا في ذلك كتباً ، خلطوا فيها عملاً صالحاً وآخر سيئاً وجملة القول أن أنصار السنة ثلثة من الأولين وقليل من الآخرين ، منهم القوي والضعيف ، وابن القول وخشنة ، 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 كتاباً في أصول الفقه وفروعه هدم بها القياس ، وبين إحاطة النصوص بالأحكام ، بلغ بيان ، وأنهى بها على أهل الرأي أشد الانحياز . ولكنه جاء في القرن الخامس الذي تمكنت فيه المذاهب القياسية في جميع الاقطار ، بتقليد الجماهير وتأييد الحكومات لها وما حبس على أهلها من الاوقاف ، حتى صار المنتسبون إلى كل مذهب منها يقدمون قول كل مؤلف منتسب إليها ، على نصوص الشارع التي اتفق تقلة الدين على صحتها ، فما استفاد من كتب ابن حزم إلا الاقلون ، وعندني أن الصارف الأكبر للناس عن كتبه هو شدة عبارته في تجهيل فقهاء القياس حتى الأئمة المتبوعين منهم . وقد كان أكبر العلماء في كل عصر يستفيدون من كتبه وينسخونها بأقلامهم ويتنافسون فيها ، ولكن قلما كانوا ينقلون عنها ، إلا ما يجدونه من هفوة بردون عليها . ولذلك بعد من مناقب الشيخ عز الدين ابن عبد السلام ، الذي اعترفوا له بالاجتهاد المطلق ولقبه بسلطان العلماء ، قوله لمن سألته عن خير كتب الفقه في الاسلام : (المحلى) لابن حزم ، و (المغني) للشيخ الموفق . وفي دار الكتب الكبرى بمصر نسخة من كتاب (الاحكام في أصول الاحكام) لابن حزم من خط علامة الشافعية في عصره ابن أبي شامة . فهذا الاثر وذلك القول يدلان على عناية كبار العلماء بكتب ابن حزم وحرصهم على الاستفادة منها

لم يجيء بعد الامام ابن حزم من يساويه أو يساويه في سعة علمه وقوة حجته وطول باعه وحفظه للسنة وقدرته على الاستنباط الشيخ الاسلام مجدد القرن السابع احمد تقي الدين بن تيمية ، وهو قد استفاد من كتبه واستدرك عليها ،

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

وكان الامام أبو عبدالله محمد بن القيم وارث علم أستاذه ابن تيمية وموضعه ، وكان أقرب من أستاذه الى اللين ، والرفق بالمبطلين والمخطئين ، فلذلك كانت تصانيفه أقرب الى القبول ، ولم يلق من المقاومة والاضطهاد ما لقي أستاذه بتعصب مقلدة المتفقهين ، وجعل الحكم الظالمين

وان أنفع ما كتب بعدهم لانصار السنة كتاب [فتح الباري] شرح صحيح البخاري لقاموس السنة المحيط الحافظ أحمد بن حجر العسقلاني شيخ الحفاظ والفقهاء بعصره في القرن التاسع فانه هو الكتاب الذي لا يكاد يستغني عنه أحد يخدم السنة في هذا العصر ، لانه جامع لخلاصة كتاب السنة وزبدة أقوال العلماء في العقائد والفقه والآداب ، ومن أنفعها في كتب فقه الحديث كتاب [نيل الاوطار] شرح منتقى الاخبار ، ومن كتب أصول الفقه كتاب (ارشاد الفحول ، في تحقيق الحق من علم الاصول) كلاهما للامام الجليل المجدد مجتهد التين في القرن الثاني عشر : محمد ابن علي الشوكاني رحمهم الله ونفع بهم أجمعين

فهؤلاء أشهر أعلام المصلحين في الاسلام 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 ، وان حسن اختيار الكتب نصف العلم

إذا تمهد هذا فاننا ننقل للقراء بعده ملخص ما أورده الامام البخاري في صحيحه في مسألة النهي عن السؤال ، ثم ما أورده الحافظ ابن حجر في شرحه له من الاحاديث وأقوال أشهر العلماء فيها . ثم ما قاله الامام ابن حزم في القياس ،

« تفسير القرآن الحكيم » ١٩٩ « الجزء السابع »

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 تأتي بخلاصة الخلاصة التي عقدناها هذا الفصل

﴿ أحاديث البخاري في كراهة السؤال ﴾

عقد البخاري في صحيحه بابا في كتاب الاعتصام عنوانه [باب ما يكره من كثرة السؤال ، ومن تكلف ما لا يعنيه ، وقوله تعالى (لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤم)] أورده فيه تسعة أحاديث [أولها] حديث سعد بن أبي وقاص مرفوعا « ان أعظم المسلمين جرما من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته » ورواه مسلم بلفظ : ان أعظم المسلمين في المسلمين جرما الخ

(الثاني) حديث زيد بن ثابت : ان النبي ﷺ أخذ حجرة في المسجد من حصير فصلى رسول الله ﷺ فيها ليالي حتى اجتمع اليه ناس ففقدوا صوته ليلة فظنوا انه قد نام فجعل بعضهم يتنحنح ليخرج اليهم فقال « مازال بكم الذي رأيتم من صنعكم حتى خشيت أن يكتب عليكم ولو كتب عليكم ماقيم به . فصلوا أيها الناس في بيوتكم فان أفضل صلاة المراء في بيته الا المكتوبة »

(الثالث) حديث أبي موسى الأشعري الذي تقدم ذكره في سبب نزول النهي عن السؤال وهو في معنى حديث أنس في ذلك (ص ١٣٠)

(الرابع) حديث المغيرة بن شعبه الذي كتب به إلى معاوية لما سأله أن يكتب اليه ما سمعه من النبي ﷺ ومنه وكتب اليه : انه ﷺ كان ينهى عن قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال

(الخامس) قول عمر : نهينا عن التكلف فهو في حكم المرفوع ، وسببه كما أخرجه رواية لابن جرير انه قال بعده : ما بين لكم فعليكم به وما لا فدعوه ، وروي أيضا ان ابن عباس فسر الاب عند عمر بما تأكل الانعام أي من النبات فلم ينكر عليه ، قيل ان كلمة الاب غير عربية فلذلك لم يعرفها عمر ولا أبو بكر كما روي بسندين منقطعين ، والأولى أن يقال انها غير قرشية أو غير حجازية ولذلك عرفها

(المائدة. مره) الاحاديث في الاكتفاء بالنص والنهي عن السؤال ١٤٧

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

(الثامن) حديث أنس مرفوعا « لن يهرح الناس يتساءلون حتى يقولوا :
هذا الله خالق كل شيء . فمن خلق الله ؟ » ورواه هو ومسلم في باب وسوسة الشيطان
وغیره عن غیر واحد من الصحابة

وقد قفى البخاري على هذا الباب بباب الاقتداء بأفعال النبي ﷺ فباب
ما يكره من التعق والتنازع فباب أم من آوى محدثا أي مبتدعا فباب ما يذكر
من ذم الرأي وتكلف القياس

خلاصة الاحاديث وأقوال العلماء في المسألة

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

« ويدخل في معنى حديث سعد ^(١) ما أخرجه الزوار 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 شيئا » ثم
تلا هذه الآية (وما كان ربك نسيا)

« وأخرج الدارقطني من حديث أبي ثعلبة رفعه « ان الله فرض فرائض فلا
تضيعوها وحد حدودا فلا تعتدوها وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان فلا
تبجسوا عنها » وله شاهد من حديث سلمان أخرجه الترمذي ^(٢) وآخر من حديث
ابن عباس أخرجه أبو داود .

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

(١) هو الاول من حديث الباب (٢) حديث سلمان - أخرجه ابن ماجه أيضا .
قال: سئل رسول الله (ص) عن السمن والحين والقراء فقال « الحلال ما أحله الله
في كتابه والحرام ما حرمه الله في كتابه وما سكت عنه فهو مما عفا عنه » والقراء
(بالفتح) هنا سحر الوحش ، يمد ويقصر

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

« وأخرج أحمد عن أبي أمامة قال لما نزلت (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء) الآية كنا قد اتقينا أن نسأله صلى الله عليه وسلم فأئينا اعراباً فرشناه برداء . قلنا سل النبي ﷺ

« ولا يبي بعلي عن البراء ان كان ليأتي علي السنة أريد أن أسأل رسول الله ﷺ عن الشيء فانهيب ، وان كنا لتتمنى الاعراب - أي قدومهم - ليسألوا فيسمعواهم أجوبة سؤالات الاعراب فيستفيدوها

« وأما ما ثبت في الاحاديث من أسئلة الصحابة فيحتمل أن يكون قبل نزول الآية وبمحتمل أن النهي في الآية لا يتناول ما يحتاج اليه مما تقرر حكمه أو ما لهم بمعرفة حاجته كالمسائل عن الذبح بالقصب ، والسؤال عن وجوب طاعة الامراء اذا أمروا بغير الطاعة ، والسؤال عن أحوال يوم القيامة وما قبلها من الملاحم والفتن . والاسئلة 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 الالحاق من جهة ان كثرة المسائل لما كانت سبباً للتكليف بما يشق فتحها أن تجتنب

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

الصحابة والتابعين آثاراً كثيرة في ذلك منها عن ابن عمر: لا تسألوا عما لم يكن فاني سمعت عمر يلعن السائل عما لم يكن ، وعن عمر: أخرج عليكم أن تسألوا عما لم يكن فان لنا فيما كان شغلا ، وعن زيد بن ثابت انه كان اذا سئل عن شيء يقول: كان هذا ؟ فان قيل لا ، قال دعوة حتى يكون ، وعن أبي بن كعب وعن عمار نحو ذلك « وأخرج أبو داود في المراسيل من رواية يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة مرفوعا ومن طريق طاووس عن معاذ رفعه « لا تعجلوا بالبليّة قبل نزولها فانكم إن تفعلوا لم يزل في المسلمين من اذا قال سدد أو وفق ، وإن عجّلتهم تشتت بكم السبل » وهما مرسلان يقوّي بعض بعضا . ومن وجه ثالث عن أشياخ الزبير بن سعيد مرفوعا « لا يزال في أمتي من اذا 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 طرفي مثلاً ، فهذا الذي ذمه السالف ، وعليه ينطبق حديث ابن مسعود رفعه « هلك المتطعون » أخرجه مسلم . فرأوا أن فيه تضييع الزمان بما لا طائل تحته ، ومثله الاكثار من التفريع على مسألة لا أصل لها في الكتاب ولا السنة ولا الاجماع ، وهي نادرة الوقوع جداً ، فيصرف فيها زمانا كان صرفه في غيرها أولى ، ولا سيما إن لزم من ذلك إغفال التوسع في بيان ما يكثر وقوعه

« وأشد من ذلك في كثرة السؤال والبحث عن أمور مغيبة ورد الشرع بالايان بها مع ترك كيفيتها ، ومنها مالا يكون له شاهد في عالم الحس كالسؤال عن وقت الساعة ، وعن الروح ، وعن مدة هذه الأمة - الى أمثال ذلك مما لا يعرف إلا بالنقل الصرف ، والكثير منه لم يثبت فيه شيء ، فيجب الايمان به من غير بحث . وأشد من ذلك ما يوقع كثرة البحث عنه في الشك والخيرة ، وسيأتي مثال ذلك في حديث أبي هريرة رفعه « لا يزال الناس يتساءلون حتى يقال هذا الله خلق الخلق فمن

خلق الله ؟» وهو ثامن أحاديث هذا الباب

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

» وإذا تقرر ذلك فمن يسد باب المسائل حتى فاته معرفة كثير من الاحكام التي يكثر وقوعها فانه يقل فهمه وعلمه ، ومن توسع في تفريع المسائل وتوليدها - ولا سيما فيما يقل وقوعه أو ينذر ، ولا سيما إن كانت الحامل على ذلك المباهاة والمغالبة - فانه يذم فعله ، وهو عين الذي كرهه السلف

« ومن أمعن في البحث عن معاني كتاب الله محافظا على ما جاء في تفسيره عن رسول الله ﷺ وعن أصحابه الذين شاهدوا النزول، وحصل من الاحكام ما يستفاد من منطوقه ومفهومه ، وعن معاني السنة وما دلت عليه كذلك، مقتصرأ على ما يصلح للحجة منها ، فانه الذي يحمد وينتفع به .

« وعلى ذلك يحمل عمل فقهاء الامصار من التابعين فمن بعدهم ، حتى حدث الطائفة الثانية فعارضتها الطائفة الاولى فكثير بينهم المراء والجدال وتولدت البغضاء، وتسبوا خصوما - وهم من أهل دين واحد - والوسط هو المعتدل من كل شيء ، وإلى ذلك يشير قوله ﷺ في الحديث الماضي « فانما هلك من كان قبلكم بكثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم » فان الاختلاف يجر الى عدم الاتقياد . وهذا كله من حيث تقسيم المشتغلين بالعلم

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

أولى من اعراضه عنه وتشاغله بالعبادة لما فيه من النفع المتعدي - ومن وجد في نفسه قصوراً فاقباله على العبادة أولى لعسر اجتماع الامرين ، فان الاول لو ترك العلم ، لا وشك أن يضيع بعض الاحكام باعراضه ، والثاني لو أقبل على العلم وترك العبادة فاته الامران لعدم حصول الاول له ، واعراضه به عن الثاني والله الموفق » أهكلام الحافظ

أقول لله در الحافظ فانه أتى بخلاصة الآثار وصفوة مافسرها به أهل التحقيق من العلماء ، ولولا عموم افتتان الجماهير بالكتب الفقهية - الملائي بما ذكر من الفروع التي نهى الشرع عن الخوض في مثلها ، وأجمع السلف على ذم الاشتغال بها - لا كنفينا بما رواه البخاري وما حرره الحافظ في الشرح ، وقلنا فيه كما قال الامام الشوكاني : لاهجرة بعد الفتح ، ولكن ماأشرنا اليه من جهود الجماهير على التقليد ، لا نزله هذا القول الوجيز المختصر المفيد ، فلا بد اذاً من تفصيل القول في مسألة الرأي والقياس ، التي هي منشأ كل هذا البلاء في الناس ، وهك ماقاله الامام علي بن حزم في مسائل الاصول من مقدمة المحلى

ابطال ابن حزم القياس والرأي

﴿ مسألة ﴾ ولا يحل القول بالقياس والدين ولا بالرأي ، لأن أمر الله تعالى بالرد عند التنازع الى كتابه والى رسوله (ص) قد صح ، فمن رد الى قياس أو الى تعليل يدعيه أو الى رأي فقد خالف أمر الله تعالى المتعلق بالايان ، ورد الى غير ما أمره الله تعالى بالرد اليه ، وفي هذا ما فيه

(قال علي) وقول الله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وقوله تعالى (تبياناً لكل شيء) وقوله تعالى (لتبين للناس ما نزل اليهم) وقوله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم) ابطال للقياس والرأي ، لانه لا يختلف أهل القياس والرأي في انه لا يجوز استعملهما ما دام يوجد نص وقد شهد الله تعالى بأن النص لم يفرط فيه شيئاً ، وأن رسول الله (ص) قد بين للناس كل ما نزل اليهم ، وأن الدين قد كمل - فصح أن النص قد استوفى جميع

الدين . فاذا ذلك كذلك فلا حاجة بأحد الى قياس ولا الى رأي^(١) ولا الى رأي غيره

ونسأل من قال بالقياس هل كل قياس قاسه قانس حق أم منه حق ومنه باطل ؟ فان قال كل قياس حق أحال^(٢) ، لان المقاييس تتعارض ويبطل بعضها بعضا ، ومن المحال ان يكون الشيء ووضده من التحريم والتحليل حقا معا . وليس هذا مكان نسخ ولا تخصيص كالاخبار المتعارضة التي ينسخ بعضها بعضها ويخصص بعضها بعضا . وان قال : بل منها حق ومنها باطل . قيل له فعرفنا بماذا يعرف القياس الصحيح من الفاسد ؟ ولا سبيل لهم الى وجود ذلك واذا لم يوجد دليل على تصحيح الصحيح من القياس من الباطل منه فقد بطل كله ، وصار دعوى بلا برهان

فان ادعوا أن القياس قد أمر الله تعالى به ، سئلوا أين وجدوا ذلك ؟ فان قالوا قال الله عز وجل (فاعتبروا يا أولي الأبصار) قيل لهم ان الاعتبار ليس هو في كلام الرب الذي نزل به القرآن الا التعجب^(٣) قال الله تعالى (وان لكم في الانعام لعبرة) أي تعجبا ، وقال تعالى (لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الالباب) أي عجب . ومن الباطل أن يكون معنى الاعتبار القياس ، ويقول الله تعالى لنا قيسوا ثم لا يبين لنا ما اذا قيس ،

١ لعل الاصل : ولا الى رأي نفسه . والا لاستغنى عن قوله . ولا الى رأي غيره (٢) أحال - أتى بالحال الذي لا يقيم «٣» هذا الحصر ممنوع فالتعجب أبديا ذكره أهل اللغة (كصاحب القاموس) من معنى الاعتبار . والصواب أن معناه في الآية الاتعاظ . وأصل المعنى لمادته التجاوز والانتقال ، ولكن لا يدل شيء من صيغها على هذا القياس الاصولي بحال من الاحوال ، كما حققه الامام الرازي في المحصول ، وتبعه الشوكاني في ارشاد الفحول

ولا كيف نقيس ، ولا على ماذا نقيس . هذا مالا سبيل اليه . لانه ليس في وسع أحد أن يعلم شيئا من الدين الا بتعليم الله تعالى اياه على لسان رسوله (ص) وقد قال تعالى (لا يكلف الله نقسا الا وسعها)

فان 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 (ص) من ذلك فهو حق ، لا يحل لأحد خلافه ، وهو نص به نقول ، وكيفما تريدون أنتم أن تشبهوه في الدين ، وأن تعلقوه مما لم ينص عليه الله تعالى ولا رسوله عليه السلام فهو باطل وافك ، وشرع لم يأذن الله تعالى به . وهذا يبطل عليهم تمويههم بذكر آية جزاء الصيد ، و «أرأيت لو مضمضت» و (من أجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل) وكل آية وحديث موهوا بإيراده ، وهو مع ذلك حجة عليهم على ما بيناه في (كتاب الاحكام لاصول الاحكام) وفي (كتاب النكت) وفي (كتاب الدرة) و (كتاب النبذ)

(قال علي) وقد عارضناهم في كل قياس قاسوه بقياس مثله أو أوضح منه على أصولهم لنريهم فساد القياس جملة ، فهو منهم موهون . فان قالوا اتم دانا ١١ تبطلون القياس بالقياس ، وهذا منكم رجوع الى القياس واحتجاج به ، وانتم في ذلك بمنزلة المحتج بحجة العقل ليبطل حجة العقل ، وبدليل من النظر ليبطل به النظر

(قال علي) فقلنا هذا شغب يسهل إفساده ولله الحمد ، ونحن لم نحتاج

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

بالقياس في ابطال القياس ، ومعاذ الله من هذا لكن أريناكم أن أصلكم الذي أتيتموه من تصحيح القياس يشهد بفساد قياساتكم ، ولا قول أظهر باطلا من قول أكذب نفسه ، وقد نص الله تبارك وتعالى على هذا فقال (وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه ، قل فلم يعذبكم بذنوبكم) فليس هذا تصحيحا لقولهم أنهم أبناء الله وأحباؤه ، ولكن الزامهم ما يفسد به قولهم . ولسنا في ذلك كمن ذكرتم ممن يحتاج في ابطال حجة العقل بحجة العقل ، لأن فاعل ذلك مصحح القضية العقلية التي يحتاج بها ، فظهر تناقضه من قرب ، ولا حجة له غيرها ، فقد ظهر بطلان قوله . واما نحن فلم نحتاج قط في ابطال القياس بقياس نصحه ، ولكننا نبطل القياس بالنصوص وبراهين العقل . ثم نزيد بيانا في فساد منه نفسه بأن ارى تناقضه جملة فقط . والقياس ان الذي نعارض به قياسكم نحن نقر بفساده وفساد قياسكم الذي هو مثله أو أضعف منه ، كما نحتاج على أهل كل مقالة من معتزلة ورافضة ومرجئة وخوارج ويهود ونصارى ودهرية من أقوالهم التي يشهدون بصحتها ، فنريهم فسادها وتناقضها ، وانهم تحتجون عليهم معنا بذلك . واسنأ نحن ولا أنتم ممن يقر بتلك الاقوال التي نحتاج عليهم منها ، بل هي عندنا في غاية البطلان والفساد كما تحتجنا على اليهود والنصارى من كتبهم التي بأيديهم ، ونحن لا نصححها ، بل نقول انها محرفة مبدلة لكن لنريهم تناقض أصولهم وفروعهم ، لاسيما وجميع اصحاب القياس مختلفون في قياساتهم ، لا تكاد توجد مسألة الا وكل طائفة منهم تأتي بقياس تدعي صحته تعارض به قياس الاخرى

وهم كلهم مقرون بمحمون على انه ليس كل قياس صحيحا ولا كل

ورأي حقا ، فقلنا لهم فها تواتوا حد القياس الصحيح والرأي الصحيح الذين^(١) يتميزان به من القياس الفاسد ، وها تواتوا حد العلة الصحيحة التي لا تقيسون الا عليها من العلة الفاسدة ، فلجلجوا

(قال علي) وهذا مكان ان زم عليهم فيه^(٢) ظهر فساد قولهم جملة ، ولم يكن لهم الى جواب يفهم سبيل أبدا وبالله تعالى التوفيق فان أتوا في شيء من ذلك بنص قلنا : النص حق ، والذي تريدون أنتم إضافته الى النص بآرائكم باطل ، وفي هذا خولفتم ، وهكذا أبدا فان ادعوا أن الصحابة رضي الله عنهم أجمعوا على القول بالقياس قيل لهم : كذبتهم ، بل الحق أنهم كلهم أجمعوا على بطلانه . برهان كذبهم انه لا سبيل لهم الى وجود حديث عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم أنه أطلق الامر بالقول بالقياس أبدا ، إلا في الرسالة المكذوبة الموضوعة على عمر رضي الله عنه فان فيها « واعرف الاشباه والامثال وقس الامور » وهذه رسالة لم يروها إلا عبد الملك بن الوليد بن معدان عن أبيه ، وهو ساقط بلا خلاف ، وأبوه أسقط منه أو ممن هو مثله في السقوط ، فكيف وفي هذه الرسالة نفسها أشياء خالفوا فيها عمر رضي الله عنه . منها قوله فيها « والمسلمون عدول بعضهم على بعض الا مجلودا في حد أو ظنينا في ولاء أو نسب » وهم لا يقولون بهذا ، يعني جميع الحاضرين من أصحاب القياس حنفية ومالكية وشافعية ، فان كان قول عمر لو صح في تلك الرسالة

(١) كذا في الاصل والظاهر ان يقال « الذي » لانه صفة للحد ، او « الذين » فيكون صفة للحدين اي حد القياس وحد الرأي (٢) الزم الشد ، وظاهر كلام بعضهم ان الزمام مأخوذ منه ، ويجوز العكس

في القياس حجة ، فقلوه في أن المسلمين عدول كلهم الا مجلودا 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 ، فانه لا يختلف اثنان في أن جميع الصحابة رضي الله عنهم مصدقون بالقرآن وفيه (اليوم أكملت لكم دينكم) (فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر) فن الباطل المحال ان تكون الصحابة رضي الله عنهم يعلمون هذا ويؤمنون به ثم يردون عند التنازع إما الى قياس أو رأي . هذا مالا يظنه بهم ذو عقل
فكيف وقد ثبت عن الصديق رضي الله عنه أنه قال : أى أرض تقلني ، أو أى سماء تظاني ، ان قلت في آية من كتاب الله برأيي ، أو بما لا أعلم . وصح عن الفاروق رضي الله عنه أنه قال : اهتموا الرأي على الدين وإن الرأي منا هو الظن والتكلف . وعن عثمان رضي الله عنه في فتيا أفتاها : إنما كان رأيا رأيته فمن شاء أخذه ومن شاء تركه . وعن علي رضي الله عنه : لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه . وعن سهل بن حنيف رضي الله عنه : أيها الناس اهتموا 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 ، فان كان صوابا فمن الله وحده ، وان كان خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريء . وعن معاذ بن جبل في حديث : تبتدع كلاما ليس من كتاب الله عز وجل ولا من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإياكم وإياه فانه بدعة وضلالة . فعلى هذا النحو هو كل رأي

وروي عن بعض الصحابة رضي الله عنهم لا على انه الزام ولا أنه حق ولكنّه اشارة بعفو أو صلاح أو تورع فقط لا على سبيل الايجاب..
وحديث معاذ الذي فيه : أجتهد رأيي ولو آلو . لا يصح لانه لم يروه أحد
الا الحارث بن عمرو وهو مجهول لا يدري من هو ، عن رجال من أهل
محض لم يسمهم عن معاذ . وقد تقصينا اسناد هذه الاحاديث كلها في كتبنا
المذكورة والله تعالى الحمد

حدثنا احمد بن قاسم ، نا ابن قاسم بن محمد بن قاسم ، نا جدي قاسم
ابن أصبغ ، نا محمد بن اسماعيل الترمذي ، نا نعيم بن حماد ، نا عبدالله بن
المبارك ، نا عيسى بن يونس ، عن أبي اسحاق السبيعي عن جرير بن عثمان ،
عن عبدالرحمن بن جبير بن نصير عن أبيه عن عوف بن مالك الاشجعي
قال : قال رسول الله (ص) « تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أعظمها فتنة
على أمتي قوم يتيسون الامور رأيهم ، فيحلون الحرام ويحرمون الحلال »
قال علي : والشريعة كلها اما فرض يعصي من تركه ، واما حرام
يعصي من فعله ، واما مباح لا يعصي من فعله ولا من تركه . وهذا المباح
ينقسم ثلاثة أقسام : اما مندوب اليه يؤجر من فعله ولا يعصي من
تركه ، واما مكروه يؤجر من تركه ولا يعصي من فعله ، واما مطلق
لا يؤجر من فعله ولا من تركه ، ولا يعصي من تركه ولا من فعله . وقال
الله عز وجل (خلق لكم ما في الارض جميعا) وقال تعالى (وقد فصل لكم
ما حرم عليكم) فصيح أن كل شيء حلال الا ما فصل تحريمه في القرآن
والسنة . حدثنا عبدالله بن يوسف ، نا احمد بن فتح ، نا عبد الوهاب بن
عيسى ، نا احمد بن محمد ، نا احمد بن علي ، نا مسلم بن الحجاج ، نا زهير بن

حرب، نازيد بن هارون، نازير بن مسلم القرشي، عن محمد بن زياد، عن أبي هريرة أن رسول الله (ص) خطب فقال «أيها الناس إن الله قد فرض عليكم الحج فحجوا» فقال رجل أكل عام يارسول الله؟ فسكت حتى أعادها ثلاثاً، فقال رسول الله (ص) «لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ذروني ما تركتكم، فأما هلك من كان قبلكم بكمثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه»

(قال علي): فجمع هذا الحديث جميع أحكام الدين أولها عن آخرها: فقيه أن ما سكت عنه النبي (ص) 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) فأما يلزمنا منه ما نستطيع فقط، وإن نفعل مرة واحدة نوذي ما الزمنا، ولا يلزمنا تكراره (١) فاي 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 توجد. ونا 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) وقال تعالى (فلا تضربوا لله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون) 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 توجدوا تحريم ذلك

(١) أي إلا بدليل غير صيغة الأمر كافتراق الصلوات والصيام بأوقاتها

نصا . أو قال لكم ذلك أهل كل مقالة في تقليد انسان بعينه ، - بماذا تنفصون ؟ بل الحق أن يقال - إنه لا يحل أن يقال على الله تعالى أنه حرم أو حلل أو أوجب الا بنص فقط ، وبالله تعالى التوفيق اهـ

﴿ ماخص ما حققه ابن القيم في الرأي والقياس ﴾

عقد في أول كتابه [اعلام الموقعين عن رب العالمين] فصلا في تحريم الافتاء في دين الله للرأي المخالف للصصوص صدره بآيات أولها قوله تعالى (فان لم يستجيبوا لك فاعلم انما يتبعون أهواءهم ، ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله ؟ ان الله لا يهدي القوم الظالمين) قال : فقسم الامر إلى أمرين لاثالثهما - إما الاستجابة لله والرسول وما جاء به ، وإما اتباع الهوى ، فكل ما لم يأت به الرسول فهو من الهوى ، وقفي على الآيات بطائفة من الاحاديث أولها حديث عبدالله بن عمرو مرفوعا ولاظ للبخاري « ان الله لا ينزع العلم بعد اذ أعطاكموه اتزاعا ولكن ينزعه مع قبض العلماء بعلمهم فيبقى ناس جهال يستفتون فيفتون برأيهم فيضلون ويضلون » وحديث عوف بن مالك الاشجعي « تفرق امتي على بضم وسبعين فرقة أعظمها فتنة قوم يقيسون الدين برأيهم يحرمون به ما أحل الله ويحلون ما حرم الله » رواه الحافظ ابن عبد البر وغيره

ثم أورد فصلا بل فصلين فيأروي عن علماء الصحابة كالحلفاء الاربعة والعبادة وغيرهم في ذم الرأي ومنها قول عمر : إياكم واصحاب الرأي فانهم أعداء السنن ، أعينهم الاحاديث أن يعوها ، وتغلت منهم أن يحفظوها . فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا . والاثار ألفاظ أخرى ، قال المصنف : وأسانيد هذه الآثار عن عمر في غاية الصحة ثم عقد فصلا آخر ذكر فيه ما احتج به أهل الرأي من إفتاء بعض هؤلاء الصحابة ومن بعدهم من التابعين وقضاةهم بالرأي ، كقول عمر لسكتبه قل هذا ما رأى عمر بن الخطاب وقول عثمان في الامر بافراد العمرة عن الحج انما هو رأي رأيت وقول علي في أمهات الاولاد اتفق رأيي ورأي عمر على أن لا يُيعن .

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 ما 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 القراء أصحاب مشورة عمر ، وكان وقافا عند كتاب الله تعالى

ومنه ما في كتاب عمر إلى شريح : إذا وجدت شيئا في كتاب الله فاقض به ولا تلتفت إلى غيره ، وإن أنك شي . ليس في كتاب الله فاقض بما سن رسول الله (ص) فإن أنك ما ليس في كتاب الله ولم يسن رسول الله ﷺ فاقض بما أجمع عليه الناس ، وإن أنك ما ليس في كتاب الله ولم يسن رسول الله ﷺ ولم يتكلم فيه أحد قبلك فإن شئت أن تجتهد رأيك فتقدم ، وإن شئت أن تتأخر فتأخر ، وما أرى التأخر إلا خيرا 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 أني أرى واني أخاف ، فإن الحلال بين والحرام بين ، وبين ذلك مشبهات ، فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك أه ومراد ابن مسعود بالصالحين هو عين مراد عمر بما أجمع عليه الناس في كتابه إلى شريح كالذين كان يستشيرهم (رض)

أقول : هذا زبدة ما ورد في هذا الفصل وغيره بمناه . وكله يتعلق بأمر القضاء إلا رأي عثمان في أفراد العمرة عن الحج فإنه في مسألة دينية ، وهو شاذ ولا حاجة في مثل هذا بقول صحابي وهو لم يأمر أحدا بالعمل به ، بل تركه إلى الناس وهم مخبرون فيه شرعا . وأما القضاء بما ذكر من المراتب الأربعة فهو ليس برأي صحابي واحد ، وإنما تلك سنتهم التي جروا عليها ، واهتدى بهم فيها سائر المسلمين فكانت أجماعا صحيحا . ولكن المتأخرين تركوا جمع العلماء لاستشارتهم فيما لانص فيه اكتفاء بتقليد مذاهبهم . ولا حاجة 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 الاقضية التي تحدث للناس في معاملاتهم وما في معناها من أمور السياسة ، وهي التي فوض الله أمرها الى أولي الامر 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 الاخيار ، بل كلها حق ، وكل منها له وجه . وهذا إنما يتبين بالفرق بين الرأي الباطل الذي ليس من الدين . والرأي الحق الذي لامندوحة ^(١) عنه لاحد من المجتهدين ، فنقول وبالله المستعان :

« الرأي في الاصل مصدر رأى الشيء . يراه رأياً ، ثم غلب استعماله على المرنى نفسه : من باب استعمال المصدر في المفعول كلهوى في الاصل مصدر هوى ^(٢) . 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 رأياً — لما يعلم بالقلب ولا يرى بالعين — ولكنهم خصوه بما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فيه الامارات ، فلا يقال لمن رأى بقلبه أمراً غائباً عنه مما يحس به انه رأيه ، ولا يقال أيضاً للامر المعقول الذي لا يختلف فيه العقول ولا تتعارض فيه الامارات انه رأي ، وان احتاج الى فكر وتأمل ، كدقائق الحساب ونحوها .

« وإذا عرف هذا فالرأي ثلاثة أقسام : رأي باطل بلاريب ورأي صحيح ورأي هو موضع الاشتباه . والاقسام الثلاثة قد أشار اليها السلف ، فاستعملوا الرأي الصحيح وعملوا به وأفتوا به وسوغوا القول به ، وذموا الباطل ومنعوا من العمل والفتيا والقضاء به ، وأطلقوا ألسنتهم بذهم وذم أهله

(١) المندوحة السعة كما في القاموس وقال في الصحاح : لي عن هذا الامر

مندوحة ومنتدح أي سعة (٢) هوى كرضيه أحبه . قاموس

« تفسير القرآن الحكيم » « ٢١ » « الجزء السابع »

« والقسم الثالث سوغوا العمل والفتيا والقضاء به عند الاضطرار اليه حيث لا يوجد منه بد ، ولم يلزموا أحدا العمل به ، ولم يحرموا مخالفته ، ولا جعلوا مخالفته مخالفا للدين ، بل خيروا بين قبوله وورده ، فهو بمنزلة ما أباح للمضطرب من الطعام والشراب الذي يحرم عند عدم الضرورة اليه كما قال الامام احمد : سألت الشافعي عن القياس فقال لي : عند الضرورة . وكان استعمالهم لهذا النوع بقدر الضرورة ، لم يفرطوا فيه ويفرغوه ويولدوه ويوسعوه كما صنع المتأخرون بحيث اعتاضوا به عن النصوص والآثار وكان أسهل عليهم من حفظها ، كما يوجد كثير من الناس بضبط قواعد الافتاء لصعوبة النقل عليه وتعسر حفظه ، فلم يتعدوا في استعماله قدر الضرورة ولم ينفوا بالعدول اليه مع تمكنهم من النصوص والآثار ، كما قال تعالى في المضطر إلى الطعام المحرم (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه ان الله غفور رحيم) فالباغي الذي يتبغي الميتة مع قدرته على التوصل إلى المذكي ، والعادي الذي يتعدى قدر الحاجة بأكلها ثم بين رحمه الله تعالى أن الرأي الباطل أنواع قال :

(أحدها) الرأي المخالف للنصوص ، وهذا مما يعلم بالاضطرار من دين الاسلام فساده وبطلانه ، ولا تحل الفتيا به ولا القضاء ، وان وقع فيه من وقع بنوع تأويل وتقليد

(النوع الثاني) هو الكلام في الدين بالحرص والظن مع التفريط والتقصير في معرفة النصوص وفهمها واستنباط الاحكام منها . فان من جهلها وقاس برأيه فيما سئل بغير علم بل لجرد قدر جامع بين الشيتين ألحق أحدهما بالآخر ، أو لجرد قدر فارق براه 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 الانواع الاربعة من الرأي ^(١) الذي اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمه واخراجه 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 (رض) أنه القول في شرائع الدين بالاستحسان والظنون، والاشتغال بحفظ العضلات والاعلوطات، ورد الفروع بعضها على بعض قياساً دون ردها إلى أصولها والنظر في عللها واعتبارها الخ (أقول) ثم ذكر أن في هذا تعطيل السنن، واستشهاد على بطلان هذا الرأي وما فسره به بالأحاديث الواردة في نهى الرسول ﷺ عن الاعلوطات 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 الامصار 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 القعنبي: دخلت على مالك بن أنس في مرضه الذي مات فيه فسلمت عليه ثم جلست فرأيت يبيكي، فقلت له يا أبا عبد الله ما الذي يبكيك؟ فقال لي: يا ابن قعنّب ومالي لا أبكي؟ ومن أحق بالبكاء مني؟ والله لو ددت أني ضربت بكل مسألة أفيت فيها بالرأي سوطاً، وقد كانت لي السعة فيما قد سبقت اليه، وليتي لم أفت بالرأي. ومنه قول الشافعي: مثل الذي ينظر في الرأي ثم يتوب منه مثل المجنون الذي عولج حتى برى، فأعقل ما يكون قد هاج. ومنه تقديم أبي حنيفة وأحمد الحديث الضعيف على الرأي والقياس، ومن شواهد هذا في مذهب

«١» قوله: من الرأي - هو خبر لقوله: فهذه الانواع. لا بيان له، وإنما قال من الرأي لان هنالك نوعاً آخر وهو الخامس. ويمكن أن يقال ان هذه الانواع متداخلة يمكن ارجاع بعضها الى بعض كارجاع الثالث الى الرابع

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 لأقامة الجمعة — وكل هذه الاحاديث 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 (رض)

(ثانيها) الرأي الذي يفسر النصوص. ويبين وجه الدلالة منها، ويقررها ويوضح محاسنها، وبسبيل طريق الاستنباط منها. وقد بين له الشواهد بما ورد عن الصحابة من الرأي في التفسير، ثم أورد على هذا ما ورد في الصحيح من قول أبي بكر: «وأي سماء تظلني وأي أرض تقاني إن قلت في كتاب الله برأيي؟» وحديث «من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»^(١)

وأجاب ابن القيم عن ذلك الايراد بأن الرأي نوعان: رأي مجرد لا دليل عليه بل هو خرس وتخمين. فهذا الذي أعاد الله الصحابة منه، ورأي مستند الى استدلال واستنباط من النص أو من نص آخر معه، فهذا من أطف فهم النصوص وأدقه. ومثل له بتفسير الصديق (رض) الكلاله بأنها ماعدا الوالد والولد

أقول وقد بينت ذلك أتم البيان في تفسير آية الكلاله التي في آخر سورة النساء، ولا تنس في هذا المقام، قول علي المرتضى عليه السلام: انه ليس عندهم شيء من الوحي غير ما في كتاب الله قال «إلا فهماً يعظيه الله رجلاً في القرآن» (ثالثها) رأي جماعة الشورى، وقد فصلت القول فيه بما لم أسبق اليه — فيما أعلم —

في الكلام على أولي الأمر من تفسير سورة النساء^(٢)

(١) رواء أبو دوداد والترمذي وحسنه والنسائي. وفي لفظ «بغير علم» مكان «برأيه» واللفظان بمعنى واحد اذ المراد بالرأي ما كان بهوى لا بعلم كاترام في جوابه (٢) راجع ص ١٨٠-٢١٦ و ٢٩٩ ج ٥ تفسير

(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 العائدات والعبادات، وتقدم بيان هذا من قبل وسيعاد القول فيه إن شاء الله تعالى وقد استشهد لهذا النوع بكتاب عمر (رض) في القضاء إلى أبي موسى الأشعري، وقد أثبتته وشرحه شرحا طويلا، وابن حزم ينكر هذا الكتاب 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 يلوح به ويلجأ إليه القائلون بالقياس، فكان منه ما لعله لم يخطر لاحد 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 للاقيسة الباطلة من كتب الفقه، وقد تقدم بعض تلك الآيات، وأما الأحاديث فما ذكرناه منها أكثر مما ذكره في هذا السياق وزاد هو انكار النبي ﷺ على عمر وأسامة محض القياس في الخمرين الحربيتين اللتين أهداهما إليهما - إذ لبسها أسامة قياسا للبس على الملك والانتفاع والبيع، ووردها عمر قياسا لتملكها على لبسها المحرم بالانص (قال) فأسامة أباح وعمر حرم قياسا فبطل رسول الله ﷺ كل واحد من القياسين

وقال لعمر « إنما بعثت بها اليك لتستمع بها » وقال لاسامة « إني لم أبعثها اليك لتلبسها ولكن بعثتها اليك لتشققها خُميراً لنسائك » والنبي ﷺ إنما تقدم اليهم في الحرير بالنص على تحريم لبسه فقط فقياساً قياساً أخطأ فيه ، فاحدهما قياس اللبس على الملك وعمر قياس 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 ينعم بعض الفقهاء بعد ذلك من قياس كل استعمال للحرير على اللبس ، ومن قياس كل استعمال للذهب والفضة على ما ورد من نهيه ﷺ عن الاكل في صحافهما والشرب من آنيتهما وهكذا شأنهم في أمثلة ذلك

ثم عمد فصلين في ذم الصحابة والتابعين للقياس وابطالهم له وفصلا في تعارض الاقيسة وتناقضها وفصلا آخر في فساد القياس وبطالانه وتناقض أهله فيه واضطرابهم تأصيلاً وتفصيلاً وذكر أنواع القياس الاربعة عند غلاتهم كفقهاء ما وراء النهر - وهي قياس العلة والدلالة والشبه والطرد وذكر أمثلة كثيرة من أقيستهم الفاسدة واضطرابهم في التأصيل والتفصيل ، وهذا الفصل من أجل الفصول وأطولها وفيه كثير من الاقيسة التي جمعوها 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 ومنكوريه ﴾

بعد أن أطال (ابن القيم) في بسط أدلة الفريقين تصدى لبيان الحكم بينهما بآثبات القياس المرافق للنصوص وابطال القياس الاصطلاحي ومهد لذلك تمهيداً مفيداً بين فيه أن هذه المسألة فرع لمسألة الحكمة والتعليل والاسباب ، وقد انقسم الناس في كل منها الى غلاة في النفي وغلاة في الاثبات ومعتدلين فيه قال :

وسبب ذلك خفاء الطريقة المثلى والمذهب الوسط الذي هو في المذاهب كالاسلام في الاديان وعليه سلف الامة وأئمتها والفقهاء المعبرون به من إثبات الحكم

والاسباب 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 الاصل انقسموا في فرعه
وهو القياس إلى ثلاث فرق : فرقة أنكرته بالسكينة ، 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
متوسطهم بل أحالت عليه كثيراً من الأحكام لاسبيل إلى إثباتها إلا به .

خطأ نفاة القياس ومثبته باطلاق

« والصواب وراء ما عليه الفرق الثلاث . وهو أن النصوص محيطة بأحكام
الحوادث ، ولم يحملنا الله ولا رسوله على رأي ولا قياس ، بل قدين الأحكام كلها
والنصوص كافية وإافية بها ، والقياس الصحيح حق مطابق ^(١) للنصوص ، فهما دليلان
في الكتاب والميزان ، وقد تخفى دلالة النص ولا يبلغ العالم ^(٢) فيعدل إلى القياس . ثم قد
يظهر موافقاً للنص فيكون قياساً صحيحاً . وقد يظهر مخالفاً له فيكون فاسداً . وفي نفس
الامر 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 فحملوها فوق الحاجة
ووسعوهما أكثر مما يسهانه ، 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 الافة الباطلة وبيانهم تناقض أهلها في نفس القياس وتركهم له
وأخذهم بقياس وتركهم ما هو أولى منه واسكن أخطأوا من أربعة أوجه

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

بيان ما أخطأ فيه نفاذ القياس

(أحدها) رد القياس الصحيح ولا سيما المنصوص على علمته التي يجري النص عليها مجرى التنصيص على التعميم باللفظ ، ولا يتوقف عاقل في أن قول النبي ﷺ لمن لعن عبد الله حماراً ^(١) على كثرة شربه للخمر « لا تلغنه فانه يحب الله ورسوله » بمنزلة قوله : لا تلغنوا كل من يحب الله ورسوله ، وفي أن قوله « ان الله ورسوله ينهيانكم عن لحوم الحمر ^(٢) فانها رجس » بمنزلة قوله : ينهيانكم عن كل رجس ، وفي أن قوله تعالى (إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحماً خنزيراً فانه رجس) نهى عن كل رجس ، وفي أن قوله في الهرة « ليست بنجس انها من الطوافين عليكم والطوافات » بمنزلة قوله : كل ما هو من الطوافين عليكم والطوافات فانه ليس بنجس . ولا يستريب أحد في أن من قال اغيره : لا تأكل من هذا الطعام فانه مسموم ، نهى له عن كل طعام كذلك . واذا قال لا تشرب هذا الشراب فانه مسكر نهى له عن كل مسكر - ولا تزوج هذه المرأة فانه فاجرة وأمثال ذلك

(الخطأ الثاني) تقصيرهم في فهم النصوص فكهم من حكم دل عليه النص ولم يفهموا دلالة عليه . وسبب هذا الخطأ حصرهم الدلالة في مجرد ظاهر اللفظ دون إيمائه وتنبيهه وإشارته وعرفه عند المخاطبين ، فلم يفهموا من قوله (ولا تقل لها أف) ضرباً ولا سبا ولا إهانة غير لفظة (أف) فقصروا في فهم الكتاب كإقصاء في اعتبار الميزان (الخطأ الثالث) تحميل الاستصحاب فوق ما يستحقه وجزههم بموجبه لعدم علمهم بالنقل ، وليس عدم العلم علماً بالعدم ، وقد تنازع الناس في الاستصحاب ونحن نذكر أقسامه ومراتبها ، فلا استصحاب استفعال من الصحة وهي استدامة اثبات ما كان ثابتاً أو نفي ما كان منفيّاً وهو ثلاثة أقسام : استصحاب البراءة الأصلية ، واستصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعي حتى يثبت خلافه ، واستصحاب حكم الإجماع في محل النزاع (أقول : وههنا أطال ابن القيم في بيان هذه الأقسام وأمثلة ما قال)

(الخطأ الرابع) لهم اعتقادهم أن عقود المسلمين وشروطهم ومعاملاتهم كلها على البطلان حتى يقوم دليل على الصحة ، فإذا لم يقدّم دليل على صحة شرط أو عقد « ١ » حمار لقبه « ٢ » جمع حمار ككتاب وكتب . والمراد الحبر الانسية التي تتركب

أو معاملة استصحبوا بطلانه ، فأفسدوا بذلك كثير آمن معاملات الناس وعقودهم وشروطهم بلا برهان من الله بناء على هذا الاصل ، وجهود الفقهاء على خلافه ، وأن الاصل في العقود والشروط الصحة ، إلا ما بطله الشارع أو نهى عنه ، وهذا القول هو الصحيح فان الحكم بطلانها حكم بالتحريم والتأثير ، ومعلوم أنه لا حرام الا ما حرمه الله ورسوله ، ولاتأثير الا ما أثم الله ورسوله به فاعله ، كما أنه لا واجب الا ما أوجبه الله ولا حرام الا ما حرمه الله ولا دين الا ما شرعه

فالاصل في العبادات البطلان حتى يقوم دليل على الامر ، والاصل في العقود والمعاملات الصحة حتى يقوم دليل على البطلان والتحريم ، والفرق بينهما ان الله سبحانه لا يعبد إلا بما شرعه على السنة رسله ، فان العبادة حقه على عباده ، وحقه الذي أحقه هو ورضي به وشرعه ، وأما العقود والشروط والمعاملات فهي عفو حتى يحرمها ، ولهذا نهى الله سبحانه على المشركين مخالفة هذين الاصلين ، وهو تحريم ما لم يحرمه ، والتقرب اليه بما لم بشرعه ، وهو سبحانه لو سكت عن اباحة ذلك وتحريمه لكان ذلك عفواً لا يجوز الحكم بتحريمه وابطاله ، فان الحلال ما أحله الله والحرام ما حرمه ، وما سكت عنه فهو عفو ، فكل شرط وعقد ومعاملة سكت عنها فانه لا يجوز القول بتحريمها فانه سكت عنها رحمة منه من غير نسيان وإهمال ، فكيف وقد صرح النصوص بانها على الاباحة فيما عدا ما حرمه ، وقد أمر الله تعالى بالوفاء بالعقود والعهود كلها فقال تعالى (وأوفوا بالعهد) وقال (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) وقال (والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون) وقال تعالى (والموفون بعهدهم إذا عاهدوا) وقال تعالى (يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون ؟ * كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون) وقال (بلى من أوفى بعهده وأتقى فان الله يحب المتقين) وقال (ان الله لا يحب الخائنين) وهذا كثير في القرآن اهـ

(أقول) ثم انه أورد بعد هذا كثيراً من الاحاديث النبوية في هذا الموضوع وفيها ما هو عام وما هو خاص منها حديث أبي رافع الذي أرسله المشركون الى النبي ﷺ فأسلم وأبى أن يرجع اليهم فقال النبي ﷺ « اني لا أحبس »
« تفسير القرآن الحكيم » « ٢٢٢ » « الجزء السابع »

بالعهد ولا أحبس البرد ولكن أرجع إليهم ، فإن كان في نفسك الذي في نفسك الآن فارجم ، فذهب ثم عاد فأسلم . رواه أبو داود . وحديث حذيفة وأبي حنبل اللذين أخذهما المشركون فلم يطلقوهما إلا بعد أن أخذوا عليهما عهد الله وميثاقه لينصرفا إلى المدينة ولا يقاتلان مع النبي ﷺ وذلك قبيل غزوة بدر فلما أخبرا النبي ﷺ بذلك قال « انصرفا ، فني لهم بهدمهم 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 (فصل) وأما أصحاب الرأي والقياس فإنهم لما لم يعتنوا بالنصوص ولم يعتقدوها وافية بالأحكام ولا شاملة لها ، وغلبهم على أنها لم تنف بعشر معشارها ^(١) فوسعوا ^(٢) طرق الرأي والقياس وقالوا بقياس الشبه وعانوا الأحكام بأوصاف لا يعلم أن الشارع علقها بها ، واستنبطوا عللا لا يعلم أن الشارع شرع الأحكام لاجلها ، ثم اضطرم ذلك إلى أن عارضوا بين كثير من النصوص والقياس ، ثم اضطربوا فتارة يقدمون القياس وتارة يفرقون بين النص المشهور وغير المشهور ، واضطرم ذلك أيضا إلى أن اعتقدوا في كثير من الأحكام أنها شرعت على خلاف القياس ، فكان خطوهم من خمسة أوجه

« أحدها ظنهم تصور 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 عللا وأوصافا لم يعلم اعتبار الشارع لها وإنفاؤها عللا وأوصافا

اعتبرها الشارع كما تقدم بيانه

(١) نقل هذا عن إمام الحرمين وعدم أكبر لانه (٢) لعل أصله : وسعوا لانها جواب لما

« الخامس تناقضهم في نفس القياس كما تقدم أيضا . ونحن نعقد ههنا ثلاثة فصول
 « الفصل الاول في بيان شمول النصوص الاحكام 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 وجلالاتها وهنيتها^(١) وسعتها وفضلها وشرفها على جميع الشرائع ، وإن
 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 الامة عنها وعن بيانها له ، ونحن نعلم أنا لا نوفي هذه
 الفصول حقها ولا تقارب وانها أجل من علومنا ، وفوق ادراكنا ، ولكن ننبه أدنى تنبيه
 ونشير أدنى إشارة إلى ما نفتح أبوابها^(٢) ونهيج طرقها والله المستعان وعليه التكلان اه
 أقول : اننا لم نجد في الكتاب إلا فصلين من هذه الثلاثة التي وعد بها ،
 الاول في شمول النصوص واغنائها عن القياس ، والثاني في بيان أن أحكام الشرع
 كلها على وفق القياس الصحيح والميزان المستقيم والموافقة لعقول البشر ومصالحهم .
 ولا ندري أسقط الفصل الذي بين فيه سقوط الرأي والاجتهاد والقياس مع وجود
 النص ؟ أم أغفل كتابته بعد الوعد به نسيانا للوعدوا ككتفاء باتفاق العلماء على المسألة ،
 وكون من يعتمد بدينه وعلمه من أهل الرأي والقياس كربيعة وأبي حنيفة والشافعي
 لم يثبتوا حكما في مسألة فيها نص بالقياس الا إذا كانوا غير عالمين بالنص أو غير
 ثابت عندهم ، أو لم يفهموا الحكم منه .

(١) لعل الاصل هيمنتها : فالهيمية والهنية الشيء اليسير ولا معنى له هنا .
 والهيمية حفظ الشيء والرقابة عليه والقيام به (راجع تفسير « مهيمنا » في (ص
 ٤١٠ ج ٦ تفسير « ٢ » لعل الاصل : يفتح بالياء - أو تفتح به أبوابها

﴿شمول النصوص للأحكام وتفاوت الافهام فيها﴾

وقد صدر الفصل الاول بمقدمة نفيسة في نوعي الدلالة وتفاوت الافهام في النصوص فقال :

«(الفصل الاول) في شمول النصوص وإغنائها عن القياس، وهذا يتوقف على بيان مقدمة وهي : ان دلالة النصوص وعان حقيقية وإضافية. فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته ، وهذه الدلالة لا تختلف ، والإضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه وجودة فكره وقريحته وصفا، ذهنه ومعرفته الالفاظ ومراتبها ، وهذه الدلالة تختلف اختلافا متباينا بحسب تباين السامعين في ذلك ، وقد كان أبو هريرة وعبد الله بن عمرو أحفظ الصحابة للحديث وأكثرهم رواية له. وكان الصديق وعمر وعلي وابن مسعود وزيد بن ثابت أفقه منها ، بل عبد الله بن عباس أيضا أفقه منها ومن عبد الله بن عمر .

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

وأنكر على عدي بن حاتم في فهمه من الخيط الأبيض والخيط الأسود نفس العقالين « وأنكر على من فهم من قوله « لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة خردلة ^(١) من كبر » شمول لفظه لحسن الثوب وحسن النعل ، وأخبرهم انه ^(٢) بطر الحق وغط الناس « وأنكر على من فهم من قوله « من أحب لقاء الله أحب لقاءه ومن كره لقاء الله كره لقاءه » انه كراهة الموت ، وأخبرهم أن هذا للكافر اذا احتضر وبشر بالعذاب فانه حينئذ يكره لقاء الله والله يكره لقاءه ، وان المؤمن اذا احتضر وبشر بكرامة الله أحب لقاء الله وأحب لقاءه

« وأنكر على عائشة اذ فهمت من قوله تعالى (فسوف يحاسب حسابا يسيرا)

« ١ » كذا وفي نسخة من الكتاب ذرة ورواية مسلم في صحيحه « مثقال حبة » وفي رواية غيره « حبة خردل » ولا أذكر أن أحدا رواه بلفظ مثقال خردلة أو ذرة « ٢ » أي الكبير

« معارضته لقوله ﷺ « من نوقش الحساب عُذِّبَ » وبين لها ان الحساب اليسير هو العرض ، أي حساب العرض لا حساب المناقشة

« وأنكر على من فهم من قوله تعالى (من يعمل سوءاً يجز به) ان هذا الجزاء إنما هو في الآخرة وأنه لا يسلم أحد من عمل السوء ، وبين ان 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) انه ظلم النفس بالمعاصي وبين انه الشرك ، وذكر قول لقمان لابنه (ان الشرك لظلم عظيم) مع ان سياق اللفظ عند اعطائه حقه من التأمل يبين ذلك ، فان الله سبحانه لم يقل ولم يظلموا أنفسهم بل قال (ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) وليس الشيء بالشيء تغطيته به واحاطته به من جميع جهاته ، ولا يغطي الايمان ويحيط به ويلبسه إلا الكفر ، ومن هذا قوله تعالى (بلى من كسب سيئته وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) فان الخطيئة لا تحيط بالمؤمن أبداً فان إيمانه يمنعه من احاطة الخطيئة به ، ومع ان سياق قوله (وكيف أخاف ما أشر كنتم ولا تخافون انكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطاناً فأي الفريقين أحق بالآمن إن كنتم تعلمون) ثم حكم الله أعدل حكم وأصدق ان من آمن ولم يلبس إيمانه بظلم فهو أحق بالأمن والهدى - فدل^١ على ان الظلم الشرك

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

« وقد نهى النبي ﷺ عن لحوم الحمر الأهلية ففهم بعض الصحابة من نهيه انه لكونها لم تخمس ، وفهم بعضهم ان النهي لكونها كانت حمولة القوم وظهورهم ، وفهم بعضهم انه لكونها كانت حول القرية

« وفهم علي بن أبي طالب كرم الله وجهه في الجنة وكبار الصحابة ما قصده رسول الله

« ١ » لعل أصله « يدل » لان الجملة خبر أن في قوله : ومع ان سياق قوله الخ

وقوله بعده « ثم حكم الله » عطف على « سياق قوله »

صلى الله عليه وسلم بالنهي وصرح بعلته من كونها رجسا
« وفهمت المرأة من قوله تعالى (وآتينكم إحداهن قنطارا) جواز المغالاة في
الصدّاق فذكرته لعمر فاعترف به^(١) »

« وفهم ابن عباس من قوله تعالى (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) مع قوله
(والوالدات يرضعن أولادهن حوايين كاملين) ان المرأة قد تلد لسته أشهر ، ولم
يفهمه عثمان فهم برجم امرأة ولدت^(٢) حتى ذكره ابن عباس فأقر به
« ولم يفهم عمر من قوله « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله
فاذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها » قتال مانعي الزكاة حتى بين له
الصدّيق (ذلك) فأقر به . وفهم قدامة بن مظعون من قوله تعالى (ليس على الذين
آمَنُوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا) رفع الجناح عن الخمر
حتى بين له عمر انه لا يتناول الخمر ، ولو تأمل سياق الآية لفهم المراد منها ، فانه انما
رفع الجناح عنهم فيما طعموه متقين له فيه ، وذلك انما يكون باجتناب ما حرمه من
المطاعم ، فالآية لا تتناول المحرم بوجه ما

« وقد فهم من فهم من قوله تعالى (ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة) انفاس
الرجل في العدو حتى بين له أبو أيوب الانصاري ان هذا ليس من الالتقاء بيده
الى التهلكة بل هو من بيع الرجل نفسه ابتغاء مرضاة الله ، وان الالتقاء بيده الى
التهلكة هو ترك الجهاد والاقبال على الدنيا وعمارتها

« وقال الصدّيق (رض) : أيها الناس انكم تقرءون هذه الآية وتضعونها
على غير مواضعها (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم)
واني سمعت رسول الله ﷺ يقول « ان الناس اذا رأوا المنكر فلم يغيروه أوشك
أن يهملهم الله بعقاب من عنده » فأخبرهم انهم يضعونها على غير مواضعها في فهمهم
منها خلاف ما أريد بها

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

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

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

وقد قال عمر بن الخطاب للصحابه ما تقولون في (إذا جاء نصر الله والفتح) السورة قالوا أمر الله نبيه إذا فتح عليه أن يستغفره فقال لابن عباس ما تقول أنت؟ قال هو أجل رسول الله 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 ^(١) 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 الاجل الذي من تمام نعمة الله على عبده توفيقه للتوبة النصوح والاستغفار بين يديه ^(٢) ليلقى ربه طاهراً مطهراً من كل ذنب فيقدم عليه مسروراً راضياً مرضياً عنه ويدل عليه (أيضاً) فسبح بحمد ربك واستغفره وهو صلى الله عليه وآله وسلم كان يسبح بحمده دائماً فعلم أن المأمور به من ذلك التسبيح بعد الفتح ودخول الناس في الدين أمر أكثر من ذلك المتقدم وذلك مقدمة بين يدي انتقاله الى الرفيق الاعلى ، وأنه قد بقيت عليه من عبودية التسبيح والاستغفار التي ترقيه إلى ذلك المقام بقية فامر به بتوفيتها . ويدل عليه أيضاً أنه سبحانه شرع التوبة والاستغفار في خواتيم الاعمال فشرعها في خاتمة الحج وقيام الليل ، وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم إذا سلم من الصلاة استغفر ثلاثاً ، وشرع المتوضي بهد كمال وضوئه أن يقول «اللهم اجعلني

«١» كذا في الاصل والظاهر أنه بعلمه أي عمل الرسول «ص» (٢) الضمير

في يديه عائد الى الاجل وهو الذي يربط الصلاة بالموصول

من التوايين واجعلي من المتطهرين » فعلم أن التوبة مشروعة عقيب الاعمال الصالحة ، فأمر رسوله بالاستغفار عقيب توفيقه ما عليه من تبليغ الرسالة والجهاد في سبيله حين دخل الناس في دينه أفواجا فكان التبليغ عبادة قد أكملها وأداها فشرع له الاستغفار عقيبها .

والمقصود تفاوت الناس في مراتب الفهم في النصوص وإن 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 وتنبهه واعتباره وأخص من هذا وأظف ضمه إلى نص آخر متعلق به فيفهم من اقترانه به قدراً زائداً على ذلك اللفظ بمفرده وهذا باب عجيب من فهم القرآن لا ينبغي له إلا النادر من أهل العلم ، فإن الذهن قد لا يشعر بارتباط هذا بهذا وتعلقه به ، وهذا كما فهم ابن عباس من قوله (وحمله وفصاله ثلاثون شهراً) مع قوله (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين) أن المرأة قد تلد لستة أشهر وكما فهم الصديق من آية الفرائض في أول السورة وآخرها أن الكلاله من لا ولد له ولا والد ، وأسقط الأخوة بالجد ، وقد أرشد النبي صلى الله عليه وآله وسلم عمر إلى هذا الفهم حيث سأله عن الكلاله وراجعته السؤال فيها مراراً فقال : « يكفيك آية الصيف » وإنما أشكل على عمر قوله : (قل الله يفتيك في الكلاله ان امرؤ هلك ليس له ولد) الآية فدل النبي صلى الله عليه وآله وسلم على ما بين له المراد منها ، وهي الآية الأولى التي نزلت في الصيف فانه ورث فيها ولد الأم في الكلاله السادس ولا ريب أن الكلاله فيها من لا ولد له ولا والد وإن علا » اهـ المقدمة

أقول : ثم انه أورد بعد هذه المقدمة عدة مسائل مما اختلف فيه السلف ومن بعدهم بينتها النصوص وهي ست مسائل في أحكام المواريث ، وقد وضح فيها اغنا ، النص عن القياس أتم الايضاح

مثال النصوص الكلية المغنية عن القياس

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

ومن ذلك الاكتفاء بقوله « كل مسكر خمر » عن اثبات التحريم بالقياس في الاسم أو في الحكم كما فعله من لم يحسن الاستدلال بالنص
ومن ذلك الاكتفاء بقوله (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) عن اثبات قطع النباش بالقياس إما أو حكما ، إذ السارق يعم في لغة العرب وعرف الشارع سارق ثياب الاموات والاحياء .

ومن ذلك الاكتفاء بقوله (قد فرض الله لكم تحلة إيمانكم) في تساوله لكل يمين منعقدة يحلف بها المسلمون من غير تخصيص إلا بنص واجماع ، وقد بين ذلك سبحانه في قوله (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان فكفارتها اطعام عشرة مساكين) فهذا صريح في أن كل يمين منعقدة فهذا كفارتها ، وقد أدخلت الصحابة في هذا النص الحلف بالانزاع بالواجبات والحلف بأحب القربات المالية إلى الله وهو العتق كما ثبت ذلك عن ستة منهم ، ولا يخالف لهم من أنفسهم ، وأدخلت فيه الحلف بالبغيض إلى الله وهو الطلاق كما ثبت ذلك عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه في الجنة ولا يخالف له منهم . فالواجب تحكيم هذا النص العام والعمل بعمومه حتى يثبت اجماع الامة اجماعا متيقنا على خلافه فالامة لا تجتمع على خطأ البتة

ومن ذلك الاكتفاء بقوله صلى الله عليه وآله وسلم « من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد » في ابطال كل عقد نهى الله ورسوله عنه وحرمه وأنه لغو لا يعتد به نكاحا كازا أو طلاقا أو غيرها ، الا أن تجتمع الامة اجماعا معلوما على أن بعض ما نهى الله ورسوله عنه وحرمه من العقود صحيح لازم معتد به غير مردود ، فهي لا تجتمع على خطأ وبالله التوفيق

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

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

لاشي 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 مجمعا عليه كقولهم طهارة الماء إذا وقعت فيه نجاسة خلاف القياس ، وتطهير النجاسة على خلاف القياس ، والوضوء من لحوم الابل والفطر بالحجامة والسلم والاجارة والحوالة والكتابة والمضاربة والمزارعة والمساقاة والقرض وصحة صوم الآكل الناسي 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 وأفظه وما فتح الله سبحانه لي يمين ارشاده وبركة تعليمه وحسن بيانه وتفهمه

« ان 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 ، فالاول 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 الاصل موجودة في الفرع من غير معارض في الفرع يمنع حكمها ؛ ومثل هذا القياس لا تأني الشريعة بخلافه قط ، وكذلك القياس بإلغاء الفارق وهو أن لا يكون بين صورتين فرق مؤثر في الشرع ، فمثل هذا القياس أيضاً لا تأني الشريعة بخلافه ، وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الاحكام بحكم يمارق 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 فأنما 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 فساد ، ونحن نبين ذلك فيما ذكر في السؤال اه المراد منه (أقول) ثم أنه بعد هذا بين خطأ من قال أن 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 عرّف به المتعاقدان مقصودهما ، وإن الشارع لم يحدد لألفاظ العقود حداً لا الكسح ولا غيره - وإن الكناية مع القرينة كالصریح ، ومنها بيان أنواع المعاملات المالية وبطلان كثير من الشروط التي اشترطها فقهاء القياس فيها ، ومنه يعلم بفساد الشريعة وسعها 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 الفسل من المني 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 الخائض دون الصلاة ، وتحريم النظر إلى الحرة ولو عجوزاً شوهاً دون الأمة ولو شابة حسناً ، وقطع يد سارق ربع دينار دون مغتصب ألف دينار مع جعل دية اليد خمسمائة 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 بالاسهاب ، الذي لا يكاد يوجد مثله في غير هذا

الكتاب. وفي جوابه أو أجوبته هذه من حكم الشريعة وأسرارها وبيان موافقتها للعقل ومصالح البشر — ومن خطأ غلاة القياسيين — 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 أن الشارع حرم بيع مد حنطة بمد وحنفة وجوز بيعه بقفيز من شعير *) فهذا تفريق بين المتماثلين مخالف للقياس والعقل عندهم . وقد أطل في رد هذا بما بين به حكمة تحريم الربا في النقدين والبر والشعير والتمر والملح التي ورد بها الحديث . فلنخص ذلك بجمل وجيزة

﴿ الربا ، موضوعه وعلمته وحكمته ﴾

(١) قال « الربا نوعان جلي وخفي . فالجلي حرم لما فيه من الضرر العظيم والخفي حرم لانه ذريعة إلى الجلي ، فتحريم الاول قصداً وتحريم الثاني وسيلة » فأما الجلي فربا النسئنة ، وهو الذي كانوا يفعلونه في الجاهلية ، مثل أن يؤخر دينه ويزيده في المال ، وكلما أخره زاد في المال حتى تصير المائة عنده آلافا مؤلفة ، وفي الغالب لا يفعل ذلك الا معدم محتاج ، فاذا رأى المستحق يؤخر مطالبته وبصبر عليه بزيادة يذلها له تكلف بذلها ليفتدي من أسر المطالبة والجس ، ويدافع من وقت إلى وقت ، فيشتد ضرره وتعظم مصيبته ، ويعلوه الدين حتى يستغرق جميع موجوده « الخ

(أقول) وهذا الربا الجاهلي هو الذي نزل فيه التشديد والوعيد . وقال الامام أحمد انه هو الربا الذي لاشك فيه كما نقله المصنف عنه في هذا السياق وغيره عنه وعن غيره من السلف . وهو الذي روى فيه ابن عباس وأسماء بن زيد عن النبي ﷺ انه قال « لا ربا الا في النسئنة — أو — انما الربا في النسئنة » 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 الاول . ويحتمل أن يكون مرادهما بالربا ما نزل فيه وعيد

(*) القفيز مكيال يساوي ٤ وبيات والوية مكيال يسع ٢٢ أو ٢٤ مدا نبويا

القرآن كما تقدم في تفسير آياته في سورتي البقرة وآل عمران. وذهب ابن القيم في هذا السياق إلى ما اعتمدته الجمهور من أن المراد به حصر الكمال أي أن الربا التام الكامل لا يكون إلا في النسيئة (قال) فإن ربا الفضل إنما سمي ربا تجاوز آمن باب اطلاق اسم المقصد على الوسيلة ، وهو نحو من اطلاق اسم المسبب على السبب . ويدل على ذلك حديث أبي سعيد الخدري الآتي

وأقول هو من قبيل اطلاق اسم الزنا على النظر إلى المرأة الاجنبية بشهوة . وإنما حرم هذا النظر والخلو بالاجنبية لسد الذريعة كرها الفضل

(قال) وأما ربا الفضل فتحريمه من باب سد الذرائع كما صرح به في حديث أبي سعيد الخدري (رض) عن النبي ﷺ « لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين فاني أخاف عليكم الرماء » والرماء هو الربا ، فمنهم 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 اتحاد الجنس - أي كبيع الذهب بالذهب والقمح بالقمح ، بخلاف بيع الذهب بالفضة والقمح بالشعير مثلاً فانهم جوزوه - وتنازعوا فيما عداها ، فطائفة قصرت التحريم عليها ، وأقدم من يروى هذا عنه قتادة ، وهو مذهب أهل الظاهر ، واختيار ابن عقيل (هو من أئمة الحنابلة) في آخر مصنفاته مع قوله بالقياس ، قال لأن علل القياسيين في مسألة الربا ضعيفة ، وإذا لم تظهر فيه علة امتنع القياس

(٣) بين أن أهل القياس اختلفوا في علة تحريم الربا في تلك الاعيان الستة التي ورد بها الحديث . فأما البر والشعير والتمر والملح فذهب بعضهم كأبي حنيفة وظاهر الرواية عن أحمد أن علته كونه مكبلاً وموزوناً فيجري الربا في كل مكبل 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 المعادن كغيرها وهذا أوسع الأقوال وأشدّها في الربا . والجمهور على أن العلة فيهما الثمنية . أي كونهما معيار الأمان في المعاملات كلها . قال ابن القيم : وهذا قول الشافعي ومالك وأحمد في الرواية الأخرى ، وهذا هو الصحيح بل الصواب ، ثم أورد الأدلة على ذلك وأولها الإجماع على اسلامهما في الموزونات من النحاس والحديد وغيرهما ، فلو كان النحاس والحديد 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 حكمه تحريم الربا على الراجح المختار من تعليل حصره في الاجناس الستة ، ولا تظهر حكمة ذلك على قول من قال ان الربا يجري في كل ما يكال ويوزن ، بل هذا التصديق على العباد لا يعقل له حكمة ، ولا هو عبادة بالنص ، وقد بينا حكمه تحريم الربا في تفسير آياته من سورتي البقرة وآل عمران فراجع هناك ^(١) وفي اعلام الموقعين

(٥) بين أيضاً أن ما حرم لذاته لا يباح شرعاً الا للضرورة إن كان مما يضطر إليه ، وما حرم اسد 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 الراجحة باباحة النبي ﷺ بيع العرايا ^(٢) وذكر من نظائره اباحة نظر الخاطب والطبيب والشاهد إلى المرأة الأجنبية - حتى إن الطبيب ينظر كل عضو تتوقف

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

«٢» العرايا جمع عرية كقضايا جمع قضية . وهي النخل تعطى لمن يأكل كل ثمرةها ولا يملك رقبتها . والمراد ببيعها بيع ما عليها من الرطب بما يخرص ويقدر به من الثمر لحاجة من يملكه إلى أكل الرطب فيشتريه به وكان يكون للرجل عرية في حائط نخل فيكره أصحاب الحائط دخوله عليهم لاخذ رطب عريته فيشترونه منه بالتمر

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

والفرض مما لخصناه هنا بيان فضيلة المذهب الوسط بين مذهبي نفي القياس
البتة والتوسع فيه باستنباط العلل البعيدة . فمقتضى مذهب ابن حزم أنه اذا وجد
أهل قطر لا قوت لهم الا الرز ولا نقد لهم إلا من النحاس فإنه يباح لهم الربا في
تقدم وقوتهم . وهذا ينافي حكمة الشارع في تحريم ذلك وهو غلو في الاباحة .
ويقابله الغلو في الحظر وهو مذهب القائلين بحريان الربا في كل مكيل وموزون .
والمذهب الوسط أن الاجناس الستة المذكورة في الحديث كانت ولا تزال معيار
الأمان وأصول الاقوات لا كثر البشر فكان ربا للنسيئة فيها - وهو الذي يتضاعف
أضعافا كثيرة - مضر أبهم ضرراً بليغا ، فكان من الرحمة والمصلحة تحريمه أشد
التحريم وجعله من الكبائر ، وتحريم ما كان ذريعة له لتحريم الصغائر . فاذا وجدت
هذه العلة في نقد آخر غير الذهب والفضة ، وقوت آخر غير البر والشعير والتمر والملح ،
صح قياسها على الاجناس الستة لحلولها محلها ، وانطباق حكمة التشريع على ذلك
(فان قيل) ان المعتدلين في القياس من أهل الاثر لا يعتدون إلا بالعلة الثابتة عن
الشارع بالنص كقوله تعالى في تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير (٦ : ١٤٥) فإنه
رجس (أي خبيث مستقذر فهو داخل في عموم (ويحرم عليهم الخبائث) ولا نص
على علة الربا (قلنا) أنهم يريدون بالنص هنا ما ثبت بالمنطوق أو المفهوم أو
القرينة الواضحة ، كفحوى الخطاب ولحنه وما يقوم مقامه ، فإنه ما يكون معلوما
من مقاصد الشرع بالضرورة أو البداهة ، أو بضرب من ضروب الدلائل اللفظية
كترتيب الحكم على المشتق كالزاني والسارق . والاجناس الستة التي ورد الحديث
بحريان الربا فيها من هذا القبيل ، فان تخصيصها بالذكر لا بد أن يكون لمعنى فيها
اقتضاء وإلا كان لغوا أو عبثا يتنزه عنه العقلاء ، فكيف يصدر عن الانبياء ؟ وليس
فيها معنى يمتاز به على غيرها من المعادن والاطعمة الا كونها تقود الناس التي
هي معيار معاملاتهم ومبادلاتهم ، وأغذيتهم الرئيسة وأصول أقواتهم ، وأما
كونها توزن أو تسكال فهو من صفاتها العامة ، ككونها تنقل وتحمل وتنتظر وتلمس

وتباع وتشتري، ولو كانت هذه الصفات مقصودة للنبي ﷺ لما عبر عن السكثير الذي لا يحصر ببعض أفراد 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 أو أن خفي على بعض أئمة الفقهاء فقد رأيت أن أكابر علماء الصحابة الذين كانوا أوسع علما وفهما للنصوص من أولئك الفقهاء بشهادة علماء الأمة كلهم قد خفي على بعضهم ما هو مثل هذه المسألة في الوضوح أو أشد: والبشر عرضة للغفلة والذهول، وإن من أنهمض الحجج على بطلان التزام تقليد فرد معين من العلماء مظهر كالشمس من خطأ أكابر المجتهدين في بعض الأحكام، إما بمخالفة النص الصريح، وإما بتنكيب القياس الصحيح

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

وبأمثال هذه الاقيسة زادت أحكام العبادات وأنواع المحرمات على ما كان معروفاً في زمن إكمال الدين أضعافاً كثيرة، ولم يبق لنا شيء ينطبق عليه ما أمتن 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، وأنه ما جعل علينا في الدين من حرج، وأنه لا يريد أن يعنتنا

﴿ ماحققه الشوكاني في مسألة القياس ﴾

بين الامام 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 الى الاستدلال فالقياس في مقام المنع يكفيهم ، وإيراد الدليل على القائلين به ، وقد جاؤا بأدلة عقلية لا تقوم بها الحجة فلا نطول بذكرها ، و جاؤا بأدلة نقلية فقالوا : دل على ثبوت التعبد بالقياس الشرعي الكتاب والسنة والاجماع »

ثم أورد ما قالوه وببحث فيه بحث الامام النحرير ملتزما قواعد الاصول وآداب المناظرة فذاخص ذلك بما يأتي مبتدئين بأدلتهم من القرآن :

استدلواهم بالقرآن على القياس

﴿ الدليل الاول ﴾ قوله تعالى (فاعتبروا يا أولي الابصار) وقد نقل عن المحصول الامام الرازي رد الاستدلال بهذه الآية على القياس الفقهي من وجوه ، وبحث فيما اختاره من كون الاعتبار حقيقة في المجازة ، ووافقه على كون الآية غير حجة للقياسيين فقال « والحاصل ان 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 (فجزأ مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم) وقوله تعالى (وحيمًا كنتم فولوا وجوهكم شطره) وهذان مما استدل به الامام الشافعي في رسالته

قال الشوكاني: ولا يخفأك ان غاية ما في آية الجزاء هو الحجي بمثل ذلك الصيد ، وكونه مثالا له مو كقول الى العدلين ومفوض الى اجتهادهما ، وليس في هذا دليل على القياس الذي هو إلحاق فرع بأصل لعللة جامعة. وكذلك الأمر بالتوجه الى القبلة فليس فيه إلا إيجاب تحري الصواب في أمرها ، وليس ذلك من القياس في شيء .

﴿ الدليل الرابع ﴾ ما استدله ابن سريج وهو قوله تعالى (ولو ردوه الى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم) قال الشوكاني قالوا :

أولوا الامرهم العلماء والاستنباط هو القياس . ويجاب عنه بأن الاستنباط هو استخراج الدليل من المدلول بالنظر فيما يفيد من العموم أو الخصوص أو الإطلاق أو التقييد أو الاجمال أو التبيين في نفس النصوص ، أو نحو ذلك مما يكون طريقا الى استخراج الدليل منه . ولولمنا اندراج القياس تحت مسمى الاستنباط لكان ذلك مخصوصا بالقياس المنصوص على علمته وقياس الفحوى ونحوه ، لا بما كان ملحقا بمسلك من مسالك العلة التي هي محض رأي لم يدل عليها دلائل من الشرع ، فان ذلك ليس من الاستنباط من الشرع بما أذن الله به ، بل من الاستنباط بما لم يأذن الله به . اه
أقول وقد بينا في تفسير الآية ان أولى الامر ليسوا هم علماء الفقه المعروف وأصوله بل هم أولو الحل والعقد من الامة فراجعه في محله

﴿ الدلائل الخامس ﴾ ما استدل به ابن مريج ، وهو قوله تعالى (إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا مآ - بعوضة فما فوقها) قال : لان 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 ان من لا تخفى عليه خافية فكل ما يضربه من مثل وما يثبت من تشبيه شيء بشيء ، يجب أن يكون صحيحا ، وأما من لا يخلو من النقص والجهل فلا تقطع بصحة ذلك منه ولا نظنه لما في فاعله من الجهالة والنقص .

وأقول : ان تقرير هذا الاستدلال هفوة من أكبر الهفوات ، بل سقطة من أقبح السقطات ، فانه - على كونه ليس من الموضوع في ورد ولا صدر - عبارة عن قياس العبد على الرب ، وجعله أحق بالتشريع وأجدر . وقد أطل 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) قال الشوكاني : ويجاب عنه بمنع كون هذه الآية لاتدل^(١) على المطلوب لا بمطابقة ولا تضمن ولا التزام ، وغاية ما فيها الاستدلال

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

بالاثر السابق على الاثر اللاحق وكون الاثر فيهما واحداً ، وذلك غير القياس الشرعي الذي هو إدراج فرع تحت أصل لعللة جامعة بينهما .

﴿للدليل السابع﴾ قوله تعالى (ان الله يأمر بالعدل والاحسان) وقد نُسب إلى ابن تيمية (قال) وتقريبه أن العدل هو التسوية ، والقياس هو التسوية بين مثليين في الحكم فيتناوله عموم الآية . ويجاب عنه بمنع كون الآية دليلاً على المطلوب بوجه من الوجوه ، ولو سلمنا لكان ذلك في الاقيسة التي قام الدليل على نفي الفارق فيها - لا في الاقيسة التي هي شعبة من شعب الرأي ، ونوع من أنواع الظنون الزائفة ، وخصلة من خصال الخيالات المحتالة اهـ

أقول أخطأ الشوكاني ههنا وأصاب - أصاب فيما رمى اليه من كون الأمر بالعدل ليس دليلاً على القياس الفقهي المعروف الذي يجعل كل ما يوزن في حكم النقيدين من الذهب والفضة وكل ما يكل في حكم البر والشعير والتمر والملح ، ويجعل مسير الجراح مفطراً للصائم كالطعام والشراب ، وأخطأ مراد ابن تيمية من القياس والعدل إذ يظهر أنه لم يطلع على ما كتبه هو ثم تلميذه ابن القيم في ذلك وهو عين ما سلم دلالة الآية عليه ، وسنعود إلى ذكر مذهبهما فيه .

الاستدلال على القياس بالحديث والاجماع

ثم أورد الشوكاني ما استدلوا به على حجة القياس من الحديث والاجماع وبدأ الكلام بحديث معاذ إذ أقره النبي ﷺ على قوله « اجتهد رأيي ولا آلو » في القضاء بما لا يجد في كتاب الله ولا سنة رسوله ، وقد تقدم تضعيف ابن حزم لهذا الحديث وقال الشوكاني : إن الكلام في اسناد هذا الحديث بطول ، وقد قيل إنه مما تلقى بالقبول ، ثم أجاب عنه وعن سائر أدلتهم بعد تلخيصها بما نصه :

«وأجيب عنه بأن اجتهد الرأي هو عبارة عن استفراغ الجهد في الطلب للحكم من النصوص الخفية ، ورد بأنه إنما قال « اجتهد 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 لاثباته، واجتهاد الرأي كما يكون باستخراج الدليل من الكتاب والسنة يكون بالتمسك بالبراءة الأصلية، أو باصالة الأباحة في الاشياء أو الحظر على اختلاف الاقوال 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 اليها، كالقياس الذي علمته منصوصة والقياس الذي قطع فيه بنفي الفارق في الدليل الذي يدل على الأخذ بتلك القياسات - لا القياسات المبنية على تلك المسالك التي ليس فيها الا مجرد الخيالات المحتلة والشبه الباطلة. وأيضاً فعلى التسليم لادلالة للحديث إلا على العمل بالقياس في أيام النبوة لان الشريعة إذ ذاك لم تكمل فيمكن عدم وجدان الدليل في الكتاب والسنة وأما بعد أيام النبوة فقد كمل الشرع لقوله (اليوم اكملت لكم دينكم) ولا معنى الاكمل الا وفاء النصوص بما يحتاج اليه أهل الشرع إما بالنص على كل فرد أو باندراج ما يحتاج اليه تحت العمومات الشاملة، ومما يؤيد ذلك قوله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وقوله (ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين)

«واستدلوا أيضاً بما ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من القياسات كقوله «أرأيت لو كان على أيك دين فقضيته أكلن يجزيء عنه؟» قالت نعم قال - فدين الله أحق أن يقضى» وقوله لرجل سأله فقال أيقضي احدنا شهوته ويؤجر عليها؟ فقال «أرأيت لو وضعها في حرام أكلن عليه وزر؟» قال نعم قال - فكذلك اذا وضعها في حلال كان له أجر» وقال لمن أنكر ولده الذي جاءت به امرأته اسود «هل لك من ابل؟ قال نعم قال - فما ألوانها؟» قال حمر قال - فهل فيها من أورك؟» قال نعم قال - فن أين؟ قال لعله نزع عرق قال - وهذا لعله نزع عرق» وقال لعمر وقد قبل امرأته وهو صائم «أرأيت لو تميمضت بماء^(١)» وقال «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» وهذه الاحاديث ثابتة في دواوين الاسلام وقد وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم قياسات كثيرة حتى صنف الناصح الحنبلي جزءاً في أقيسته عليه السلام

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

« ويحاج عن ذلك بأن هذه الاقيسة صادرة عن الشارع المعصوم الذي يقول الله سبحانه فيما جاء نابه عنه (إن هو إلا وحي يوحى) ويقول في وجوب اتباعه (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وذلك خارج عن محل النزاع فان القياس الذي كلامه فيه إنما هو قياس من لم تثبت له العصمة ولا وجب اتباعه ولا كان كلامه وحيا بل من جهة نفسه الامارة بعقله المغلوب بالخطأ ، وقد قدمنا أنه قد وقع الاتفاق على قيام الحجة بالقياسات الصادرة عنه عليه السلام »

﴿ استدلالهم على القياس بالاجماع ﴾

« واستدلوا أيضا باجماع الصحابة على القياس ، قال ابن عقيل الحنبلي: وقد بلغ التواتر المعنوي عن الصحابة باستعماله وهو قطعي . وقال الصفي الهندي: دليل الاجماع هو المعول عليه لجماهير المحققين من الاصوليين . وقال الرازي في المحصول: مسلك الاجماع هو الذي عول عليه جمهور الاصوليين * وقال ابن دقيق العيد: عندي أن المعتمد اشتهار العمل بالقياس في أقطار الارض شرقا وغربا قرنا بعد قرن عند جمهور الامة إلا عند شذوذ متأخرين . قال وهذا أقوى الادلة »

« ويحاج عنه بمنع ثبوت هذا الاجماع فان المحتجين بذلك إنما جاءوا ببراوايات عن أفراد من الصحابة معصورين في غاية القلة ، فكيف يكون ذلك اجماعا لجميعهم مع تفرقهم في الاقطار واختلافهم في كثير من المسائل ؟ ورد بعضهم على بعض وانكار بعضهم لما قاله البعض كذلك معروف »

« وبيانه أنهم اختلفوا في الجدل مع الاخوة على أقوال معروفة وأنكر بعضهم على بعض ، وكذلك اختلفوا في مسألة زوج وأم وأخوة لام وأخوة لاب وأم وأنكر بعضهم على بعض ، وكذلك اختلفوا في مسألة الخلع ، وهكذا وقع الانكار من جماعة من الصحابة على من عمل بالرأي منهم ، والقياس إن كان منه فظاهر وإن لم يكن منه فقد أنكره منهم من أنكره كما في هذه المسائل التي ذكرناها . ولو سلمنا لكان ذلك الاجماع 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 الاصوليين وأثبتوه بمسالك تنقطع فيها أعناق الابل، وتسافر فيها الازدهان حتى تبلغ إلى ما ليس بشيء، وتغفل فيها العقول حتى تأتي بما ليس من الشرع في ورد ولا صدر، ولا من الشريعة السمحة السهلة في قبيل ولا دبير، وقد صح عنه عليه السلام أنه قال « تركتكم على الواضحة ليلاً كنهارها » وجاءت نصوص الكتاب العزيز بما قدمنا من اكل الدين وبما يفيد هذا المعنى ويصحح دلالة ويؤيد براهينه

﴿ القياس الصحيح ﴾

« وإذا عرفت ما حررنا، وتقرر لديك جميع ما قررنا، فاعلم ان القياس المأخوذ به هو ما وقع النص على علته وما قطع فيه بنفي الفارق، وما كان من باب فحوى الخطاب أو لحن الخطاب على اصطلاح من يسمي ذلك قياساً، وقد قدمنا انه من مفهوم الموافقة » ثم اعلم ان نفاة القياس لم يقولوا باهدار كل ما يسمي قياساً وان كان منصوباً على علته أو مقطوعاً فيه بنفي الفارق بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولاً عليه بدليل الاصل مشمولاً به مندرجاً تحته وهذا يهين عليك الخطب ويصغر عندك ما استعظموه، ويقرب لديك ما بعدوه، لان الخلاف في هذا النوع الخاص صار لفظياً، وهو من حيث المعنى متفق على الاخذ به والعمل عليه، واختلاف طريقة العمل لا يستلزم الاختلاف المعنوي لا عقلاً ولا شرعاً ولا عرفاً، وقد قدمنا لك أن ما جاءوا به من الادلة العقلية لا تقوم بالحجة بشيء منها، ولا تستحق تطويل ذيل البحث بذكرها. وبيان ذلك ان أنقض ما قالوه في ذلك أن النصوص لا تنفي بالاحكام فانها متناهية والحوادث غير متناهية * وبجواب عن هذا بما قدمناه من إخباره عز وجل لهذه الامة بأنه قد أكل لها دينها وبما أخبرها رسول الله ﷺ من أنه قد تركها على الواضحة آتياً ليلاً كنهارها

ثم لا يخفى على ذي لب صحيح وفهم صالح ان في عمومات الكتاب والسنة ومطلقاتها وخصوص نصوصها ما يفي بكل حادثة تحدث، ويقوم ببيان كل نازلة تنزل، عرف ذلك من عرفه وجهله من جهله اه

ثم قال الشوكاني عند الكلام على النص من مسالك العلة في القياس 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 افضيا . وعند ذلك يهون الخطب ويصغر ما استعظم من الخلاف في هذه المسألة . قال ابن فورك : إن الأخذ بالعلة المنصوصة ليس قياسا وإنما هو استمسك بلفظ نص الشارع ، فإن لفظ التعليل إذا لم يقبل التأويل عن كل ما يجري العلة فيه كان المتعلق به مستدلا بلفظ قاض بالعموم » اهـ

أقول ان بعض الناس لا بعد كل تعليل في النصوص من قبيل العام فيجري كل ما تحققت فيه العلة مجرى أفراد العام في حكمه ، فالخلاف بين هؤلاء وبين الذين ينوطون الاحكام بالعلل المنصوصة حقيقي لا لفظي ، سواء كانوا يسمون ذلك عملا بالنص أو قياسا ، وإنما الخلاف اللفظي بين هذين الفريقين المتفقين على تحكيم العلل المنصوصة . وابن تيمية وابن القيم من علماء الأثر إنما يوافقان الجمهور على اثبات القياس بهذا المعنى ، ويربان 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 لايقاع شيء منها على غير ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه قال حذيفة (رض) كل عبادة لم يتعبد بها أصحاب رسول الله ﷺ فلا تعبدوها والآثار عن الصحابة والتابعين وغيرهم من علماء السلف الصالحين في هذا كثيرة ومن تتبع مازاده بعض الفقهاء في أحكام العبادات باقيا من عما كان عليه أهل الصدر الأول لم ير شيئا منه حجة قيمة ولا قياسا صحيحا

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

تمهيد في مذهب مالك في ذلك

كان الامام مالك بن أنس من أشد علماء السلف تشديداً في اتباع السنة ، وتدقيقاً في انكار البدع والمحدثات في الدين ، حتى أنه أنكر على عبد الرحمن بن

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

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

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

(أقول) ان العلامة الشاطبي قدحدر بحث البدع وأطال في التنفير عنها والحث على التزام السنة في كتابه (الاعتصام) بما لم يسبق الى مثله - بحسب علمه وعلمنا - سابق ، ولم يلحقه فيه - على ما وصل اليه علمنا - لاحق ، ومن ذلك أنه فرق بين البدع وبين المصالح المرسله تفرقة واضحة بيّنة ، وأثبت أن مالكا كان يقول بها على تشده في نصر السنة ، ومبايعته في مقاومة البدع ، حتى قال احمد بن حنبل فيه : اذا رأيت الرجل يغيض مالكا فاعلم أنه مبتدع . وقال عبدالرحمن بن مهدي : اذا رأيت الحجازي يحب مالك بن أنس فاعلم أنه صاحب سنة .

المشهور أن القول بالمصالح المرسله مذهب مالك وان الجمهور على خلافه ، وليس هذا القول صحيحا على إطلاقه ، فان بعض علماء الاصول جعل القول بها من مسالك العلة للقياس ، فأدخلوها فيما يسمونه المناسبة أو المعنى المناسب . وعدها بعضهم من أنواع الاستدلال لا من أصول الاحكام ، فلا كثرون يقولون بها . ولكن يختلفون في اسمها . قال ابن دقيق العيد : الذي لاشك فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع ، ويلييه احمد بن حنبل . ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة ، ولكن لذين ترجيحاً في الاستعمال لها على غيرهما ، وقال القرافي : هي عند التحقيق في جميع المذاهب لانهم يقومون ويقعدون بالمناسبة ، ولا يطلبون شأهاً بالاعتبار ، ولا نغني بالمصلحة المرسله الا ذلك : وقال إمام الحرمين : ذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة الى تعلق الاحكام بالمصالح المرسله بشرط الملازمة للمصالح المعبرة المشهود لها بالاصول

وقد قسم علماء الاصول المناسب الى ما علم اعتبار الشرع له ، وما علم إغاؤه له ، وما لا يعلم اعتباره ولا إغاؤه له ، وهو الذي لا يشهد له أصل معين بالاعتبار بل يؤخذ من مقاصد الشرع العامة فيعد من وسائلها - وهذا القسم هو الذي يسمونه بالمصالح المرسله . ذكر ذلك كله الشوكاني في إرشاد الفحول ، وقال : وقد اشتهر انفراد المالكية بالقول به - قال الزركشي : وليس كذلك فان العلماء في جميع المذاهب يكتبون بملحق المناسبة . ولا معنى للمصلحة المرسله الا ذلك . اهـ

ما حرره الطوفي في مسألة المصالح

(أقول) لم أر في كلام علماء المشاركة من أظن في بحث المصالح مثل الامام نجم الدين الطوفي الحنبلي المتوفى سنة ٧١٦ هـ — ولا في كلام علماء المقاربة مثل العلامة أبي اسحاق ابراهيم الشاطبي الاندلسي المتوفى سنة ٧٩٠ هـ

أما الطوفي فإنه وفي الموضوع حقه في شرحه لحديث أبي سعيد الخدري من الاربعين النووية « لا ضرر ولا ضرار » (رواه ابن ماجه والدارقطني وغيرهما مسنداً ومالك ومرسلًا وحسنوه) وقد قال هو وغيره انه يقتضي رعاية المصالح اثباتاً ونفيًا ، وبإجماع ماعدا الجامدين من الظاهرية ؛ وجعل مدار تعليل الاحكام الشرعية على هذه المسألة ، ودعم ذلك بالاستدلال عليها بالنظر العقلي ، ولم يكتف بهذا حتى جعل رعاية المصلحة مقدمة على النص والاجماع عند التعارض فقال : وان خالفناها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما ، لا بطريق لافتيات عليهما والتعطيل لهما .

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

« واعلم أن هذه الطريقة التي قررناها مستفيدين لها من الحديث المذكور ليست هي القول بالمصالح المرسله على ما ذهب اليه مالك ، بل هي أبين من ذلك . وهي التعويل على النصوص والاجماع في العبادات والمقدرات ^(١) وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الاحكام » اهـ ثم قال بعد بيان ذلك :

« وأما اعتبارنا المصلحة في المعاملات ونحوها ، دون العبادات وشبهها ، لأن العبادات حق للشارع خاص به ، ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفا وزمانا ومكانا إلا من جهته ، فيأتي به العبد على ما رسم له ، ولأن غلام أحدنا لا يعد مطيعا خادما له لا اذا مثل ما رسم سيده وفعل ما يعلم أنه يرضيه ، فكذلك ههنا . ولهذا الماتعبدت الفلاسفة بعقولهم ورفضوا الشرائع اسخطوا الله عز وجل وضلوا وأضلوا . وهذا

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

بمخلاف حقوق المكلفين فإن أحكامها سياسية شرعية وضعت لمصالحهم وكانت هي
المعتبرة وعلى تحصيلها المعول

« ولا يقال : ان الشرع أعلم بمصالحهم فلتؤخذ من أدلته - لأننا نقول قد
قررنا ان المصلحة من أدلة الشرع وهي أقواها وأخصها فلنقدمها في تحصيل المصالح .
» ثم ان هذا إنما يقال في العبادات التي تخفى مصالحها عن مجاري العقول
والعادات . 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 » اه المراد منه هنا ومن أراد الاطلاع على سياقه برمه فليرجع الى المجلد
التاسع من المنار (ص ٧٤٥-٧٧٠)

ماحرره الشاطبي في مسألة المصالح

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

- (١) اتفاق الصحابة على كتابة القرآن في الصحف التي سمي مجموعها المصحف
- (٢) اتفاقهم على حد شارب الخمر ثمانين جلد - كذا قال -
- (٣) قضاء الخلفاء الراشدين بتضمين الصناع ، وقول علي (رض) في ذلك :
لا يصلح النائم إلا ذاك
- (٤) ماذهب اليه بعض العلماء من الضرب في التهم ، وماذهب اليه مالك من
السجن في التهم ، مع ان السجن نوع من العذاب
- (٥) ماقرره ونقل مثله عن الغزالي وابن العربي من جواز وضع الامام العادل
ضرائب وإعانات مؤقتة عند الضرورة لتكثير الجنود لسد الثغور وحماية الملك
إذا لم يوجد في بيت المال مايفي بذلك
- (٦) اختلاف العلماء في العقاب على بعض الجنايات بأخذ المال

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

(٨) قتل الجماعة بالواحد ، قال : والمستند فيه المصلحة 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 : « ان العلماء نقلوا الاتفاق على أن الامامة الكبرى لا تنعقد إلا لمن نال رتبة الاجتهاد والفتوى في علوم الشرع ، كما انهم انفقوا أيضاً أو كادوا يتفقون على ان القضاء بين الناس لا يحصل إلا لمن رقي في^١ رتبة الاجتهاد . وهذا صحيح على الجملة . ولكن إذا فرض خلو الزمان عن مجتهد يظهر بين الناس واففقوا الى إمام يقدمونه^٢ لجريان الاحكام وتسكين ثورة الثائرين والحيطة على دماء المسلمين وأموالهم - فلا بد من إقامة الأئمة لمن 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) ببيعة من لم تتوفر فيه شروط الامامة ابتداء أو استدامتها بعد وجود الكفء 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 ، وأخذها الملك بالسيف لا باختيار الأئمة ، ونهى مالك عن الخروج على أبي جعفر المنصور . وفي هذه المسألة أنجاث من وجوه كثيرة فلا تؤخذ على إطلاقها ، وقد سبق في تفسير آية المحاريين (البغاة) قول وجيز فيها ،

واشارة إلى بعض مسائلها . منه أن تحريها لا يمكن الا بصنف خاص ، ومنه أن الرأي الغالب على الامم في هذا العصر ان المصلحة في الخروج على الملوك المستبدين الجائرين كما فعلت الامة العثمانية إذ كونت قوة خرجت بها على سلطانها عبد الحميد فسلبت السلطة منه وخلعته بفتوى من شيخ الاسلام فيها

ومن دقق النظر في الامثلة التي أوردها الشاطبي لمسألة المصالح المرسله تبين له ان بعضها تدل عليه النصوص أو السنة العملية ، ومنها ما يدل عليه القياس ، فمن الاول كتابة القرآن في مصحف يجمعه كله ، فان تسمية الله تعالى إياه كتابا 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 الى اطالة الفكرة ، وهو احتمال المزيدي في كل سورة مادام حيا ، ولا يمكن أن يتصور أحد ولا ان يجد شبهة على كون كتابته في صحف متفرقة هو مطلوب الشارع ، وانما تلبث أبو بكر (رض) في الامر أولا على عادة أهل الرواية في الامور العظيمة وناهيك بأوائل الاعمال التي تعرض على اصحاب المناصب العليا في مناصبهم ، ومن الثاني حد السكر قيل إنه قياس على القذف ، وقيل انه تعزير لا يجب التزام العدد فيه

والحق الجلي الظاهر أن مسائل المعاملات التي يرجع فيها إلى الحكم من قضائية وسياسية وحرية ترجع كلها الى الاصل الذي بينه حديث [لا ضرر ولا ضرار] — بالتبم لايات رفع المضارة في الارث والزوجة — أي رفع الضرر الفردي والمشترك ، ومنه أخذت قاعدة دفع المفاسد وحفظ المصالح مع مراعاة ما علم من نصوص الشارع ومقاصده ، وأمثلة هذا في أعمال الخلفاء الراشدين المالية والادارية والحرية كثيرة جداً ، على ان جماهير الفقهاء يصرون دائماً بارجاع جميع الاحكام إلى القاعدة المذكورة آنفاً ، فقواعد العز بن عبد السلام الشافعي المشهود له بالاجتهاد المطلق أكثرها يدور على هذه القاعدة

وانما فر أكثر علماء الامة من تقرير هذا الاصل تقريراً صريحاً مع اعتبارهم كلهم له . كما قال اقرافي . خوفاً من اتخاذ ائمة الجور اياه حجة لا تباع اهاوئهم وارضاء استبدادهم في اموال الناس ودمائهم ، فراوا ان يتقوا ذلك بارجاع جميع الاحكام

الى النصوص ولو بضرب من الاقيسة الخفية ، فجعلوا مسألة المصالح المرسلة من أدق مسائل العلة في القياس ولم ينوطوها باجتهاد الامراء والحكام ، وهذا الخوف في محله ولكن لم يبق الامة من اهواء الحكام كما ينبغي ، إذ كان يوجد في عهد كل ظالم من علماء السوء من يمهده الطريق ولو لبعض ما يريد من اتباع الهوى .

والطريقة المثلى لحفظ الحق وإقامة ميزان العدل ، هي رفع قواعد الحكم على الاساس الذي شرعه الله تعالى للمسلمين بقوله (وأمرهم شورى بينهم) وقوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم) كما فصلناه في تفسير هذه الآية في الجزء الخامس من التفسير - لا بانكار أصل المصالح ولا بالتضييق في تفرع الاحكام عليها فاذا نيط ذلك بأولي الامر [أي أهل الحل والعقد] الذين ينصبون الامام (الخليفة) ويكونون أهل الشورى له ويكون هو مقيداً بما يقررونه - فحينئذ لا يخشى من جعل مراعاة المصالح ذريعة للمفاسد ما يخشى منه في حال اقرار كل متغلب على الحكم مع التضييق في مسائل استنباط الاحكام ، الذي جرى عليه جماهير الفقهاء . وانما مثار المفاسد كلها أن يوسد الامر الى غير أهله . وان يقر على الملك كل متغلب ، ويرضى بتقليد كل جائر جاهل . فهذا هو الذي أضاع على المسلمين دينهم وديارهم .

نتيجة ما تقدم

علم مما تقدم أن المسائل الدينية المحضة وهي العقائد والعبادات والحظروالا باحة الدينيان تؤخذ من نصوص القرآن وبيان السنة لها بالقول أو العمل على الوجه الذي كان عليه الصدر الاول من الصحابة فما أجهروا عليه فلا عذر لاحد في مخالفته ، وما اختلفوا فيه ينظر في دلائله وبرجح بعضه على بعض كما يأتي تفصيله في القسم الثالث من أقسام أحكام المعاملات ولا يلتفت فيه الى الشذوذ ولا يجوز بحال من الاحوال إحداث عبادة جديدة أو الايمان بعبادة ماثورة على غير الوجه الذي كان عليه النبي ﷺ وجمهور أصحابه (رض) لا بقياس ولا بدعى إجماع لمن بعدهم ، ولا لمصلحة ، ولا اغير ذلك من العلل والنظريات ، لان الله تعالى قد أكمل الدين أصوله وفروعه بكتابه وبيان رسوله ﷺ ونهانا عن السؤال المتقضي لزيادة

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

(*) إذا قيل : إن جمهور العلماء يحيزون الاحرام قبل الميقات خلافا لهذه الرواية عن مالك ولقول البخاري في ترجمة ما رواه في تحديد المواقيت من صحيحه (قلنا) أولا هذا مثال لا يبحث فيه ، و - ثانيا - إن دليل الجمهور على هذا ضعيف ومعارض لقوله تعالى (تلك حدود الله فلا تعتدوها) وبالتزام النبي (ص) والصحابة الاحرام من الميقات ، وهذه شعائر لا يخفى تركها أن وقع ، فمن خالف فيها يصدق عليه آية (فيحذر الذين يخالفون عن أمره) الخ (راجع ص ١٩٢) وحديث عائشة في مسند أحمد وصحيح مسلم مرفوعا . « من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد » وقد أنكر عثمان على من أحرم من خراسان ، فأما حديث أم سلمة في الاهلال من المسجد الأقصى وقد استدل به لقول الجمهور فهو لا يصح . وما روي في تفسير آتام الحج والعمرة « أن تحرم من ديرة أهلك » فعناه أن توي الحج منها كما يفسره ما روي عن ابن عباس وغيره من قوله « أن تحرم من ديرة أهلك لا تريد إلا الحج والعمرة ، ونهل من الميقات ، ليس أن تخرج لتجارة ولا حاجة حتى إذا كنت قريبا من مكة قلت لو حججت أو اعترت ! وذلك يجزيء 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 (ص) من حج وعمر ونسك أصحابه كلهم ناقضا . لأنه لم ينقل أن أحدا منهم لبس ثياب الاحرام من ديرة أهله بالمدينة أو غيرها ، ولو كان هذا هو المراد باتمام الحج والعمرة لما خالفوه إلا قليلا لبيان الجواز كما هو شأنهم في سائر الاعمال ، وبهذا تعرف ضعف قول الشوكاني : وقول صاحب المنار « انه لو كان أفضل لما تركه جميع الصحابة » فكلام على غير قانون الاستدلال ، اه ويقول صاحب المنار الحنفى السلفى المتأخر في تأييد صاحب المنار الحنفى المتقدم : بل هو على أصح قوانین الاستدلال وهي الجزم بأن النبي (ص) وأصحابه كانوا أكل المؤمنين إيمانا وأتمهم عبادة فلو صح ما ذكر وكان معناه ما ذكر لما تركوه إلا قليلا كما ذكرنا ، ولو عملوا به لتوفرت الدواعي على نقله عنهم لانه من الشعائر التي يشاهدها الجم الغفير

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

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

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

الثالث — ما ورد فيه نص تسكيافي غير قطعي الدلالة ، أو حديث غير واه ولا صحيح ، فاختلاف فيه الصحابة أو غيرهم من علماء السلف وأئمة الفقه للاختلاف في صحة روايته أو صراحة دلالاته . 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 يجب أحدهم مخالفته فيه ولم يمتنع من الصلاة معه لا إماما ولا مقتديا ، وكما فهم بعض الصحابة من آية البقرة في الحر تحريمها وبعضهم عدم تحريمها فعمل كل بما ظهر له ولم يعترض على غيره

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

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

أن ينظر أولو الامر ويتشاوروا فيه من حيث تصحيح النقل ، ومن حيث طريق الدلالة على الحكم ، فاذا ظهر لهم ما يقتضي إلحاقه بأحد الاقسام السابقة الحقوه به فكان له حكمه ، وإلا كان كالمسكوت عنه

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

الخامس — ماسكت عنه الشارع فلم يرد عنه فيه ما يقتضي فعلا ولا تركا فهو الذي عفا الله تعالى عنه رحمة منه وتخفيفا على عباده ، فليس لأحد من عباد الله تعالى أن يكلف عبداً من عبيده تعالى فعل شيء أو ترك شيء بغير إذن منه سبحانه ، وإن ما أمرنا الله تعالى به من طاعة أولي الامر مناصب 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 أنا الطاعة في المعروف » وأما أمر الدين فقد تم وكل ، وهو تعالى شارع الدين كما قال (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك) الخ وكما قال (ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها) والرسول ﷺ هو مبلغ الدين كما قال تعالى (إن عليك إلا البلاغ) ومبينه كما قال (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم) فليس لأولي الامر من المسلمين سلطان على أحد في أمر الدين المحض بزيادة على مدلول النص ص ولا نقصان منها ، ومن ادعى ذلك أو ادعى له فقد جعل نفسه أو جعل شريكا لله تعالى أو اتخذ ربا من دونه (أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله)

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

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

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

وجه اتصال هاتين الآيتين بما قبلهما أنه سبحانه وتعالى نهى في السياق الذي
قبلهما عن تحريم ما أحله الله وعن الاعتداء فيه . وإن كان التحريم تركاً لمباح يلتزم
بالنداء أو بالخلف باسم الله تنسكاً وتعبداً مع اعتقاد إباحته في نفسه ، لا شرعاً يدعى
إليه ويعتقد وجوبه . وبين فيه كفارة الإيمان ، وحرمة الخمر والميسر والانصاب
والالزام ، 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 لم يكن
شرعه ، بأن يسأل الرسول ﷺ عن شيء مما سكت الله عنه عفواً وفضلاً ، فيكون
الجواب عنه أن ورد تكليفاً جديداً ، فتناسب بعد هذا أن يبين ضلال أهل
الجاهلية فيما حرموه على أنفسهم وما شرعوه لها بغير إذن من ربهم ، وما قلده
بعضهم بعضاً على جهلهم ، مع بيان إبطال التقليد وكونه ينافي العلم والدين فقال :

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

لاربعة أنواع من محرمات الانعام التي حرمتها الجاهلية على أنفسهم
(فالبحيرة) فعيلة بمعنى مفعولة وهي الناقة التي يبحرون أذنبا أي يشقونها شقاً
واسعاً ، وكانوا يفعلون بهذا ذلك اذا انتجت خمسة أبطن وكان الخامس أنثى كما روي عن
ابن عباس ، وقيل اذا ولدت عشرة أبطن ، يفعلونه ليكون علامة على تحريم أكلها أو

« كوبها أو الحمل عليها ، وهو مأخوذ من مادة (بحر) وهو في الاصل كما قال الراغب
 « كل مكن واسع جامع للماء الكثير » ثم اشتقوا منه عدة كلمات فيها معنى السعة.
 (والسائبة) الناقة التي تسبب بنذرها لآلهم قترعى 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 اذا ولدت عشر اناث ليس بينهن ذكر ،
 وقال مجاهد هي من الغنم مثل البهيرة من الابل ، وعن أبي روق والسدي: كان
 الرجل منهم اذا قضيت حاجته سبب من ماله ناقة أو غيرها لطواغيثهم وأولادهم.
 (والوصيلة) الشاة التي تصل أنثى بانثى في التناج ، وقيل: هي التي وصلت أخاها ،
 قال الراغب : وهو أن أحدهم كان اذا ولدت له شاته ذكراً أو أنثى قالوا وصلت
 أخاها ، فلا يذبحون أخاها من أجلها . وعن ابن عباس: هي الشاة اذا نتجت سبعة
 أبطن فإن كان السامع أنثى استحيوها وإن كان ذكراً أو أنثى في بطن واحد
 استحيوها وقالوا : وصلته أخوته فخرمته علينا

(والحامي) اسم فاعل من الحماية ، وهو فحل الضراب أي التلقيح ، قيل اذا أتم
 خراب عشرة أبطن قالوا . حتى ظهره ، وتركوه لا يحملون عليه شيئاً . وروي أنهم
 كانوا يحملون عليه ريش الطواويس تمييزاً . وقد اختلفت الروايات في تفسير
 هذه الالفاظ كما ترى ، وأقواها مارواه البخاري ومسلم وغير واحد من رواة
 التفسير المأثور عن سعيد بن المسيب قال:

البهيرة التي بمنع درها للطواغيت ولا يحملها أحد من الناس والسائبة كانوا
 يسيبونها لآلهم لا يحمل عليها شيء ، قال أبو هريرة قال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم « رأيت عمرو بن عامر الخزاعي يجر قصبه في النار - كان أول من سبب
 السوايب » قال ابن المسيب والوصيلة الناقة البكر تبكر في أول تناسل الابل ثم
 تأتي بعد بانثى وكانوا يسيبونها لطواغيثهم إن وصلت إحداها بالأخرى ليس
 بينهما ذكر ، والحامي فحل الابل يضرب الضراب المعداد فاذا قضى ضرابه ودعوه
 (أي تركوه) للطواغيت وأعزوه من الحمل فلم يحمل عليه شيء وسموه الحامي .

وسياتي في سورة الانعام بقية ما يتعلق بهذا البحث ومن ابتدعه للعرب وغير
 شريعة ابراهيم عليه السلام ، وما ابتدعه المسلمون مما يضاهي ذلك
 أما معنى الجملة فهو ان الله تعالى لم يشرع لهم تحريم البحائر والسوائب
 واخوانهما، أي لم يجعله من أحكام الدين ﴿ ولكن الذين كفروا يفترون على الله
 الكذب ﴾ بزعمهم ان هذه الاشياء محرمة سواء أسندوا تحريمها الى الله تعالى ابتداءً ،
 أو ادعاء على سبيل الاستدلال - كما حكى عنهم بقوله (لو شاء الله ما أشركنا ولا
 آباؤنا ولا حرمنا من دونه من شيء) أي ولكنه شاء ذلك منا ففعلناه فهو راض به -
 أم لم يسندوه اليه . أما كون إسناد تحريمه اليه بالتصريح اقتراءً عليه فظاهرين ، وأما
 اسناده اليه ادعاء واستدلالاً بالمشيئة فهو اقتراء أيضاً لأن دليله باطل ، فان الله تعالى
 لم يمنع الكفار من الكفر والفاسق من الفسق ولا أكرههم عليهما بمحض المشيئة
 والقدرة ، بل جعل لهم اختيار الترجيح في أعمالهم ولم يجعلهم مجبورين عليها ، فعدم إجبارهم
 على الترك أو الفعل لا يدل على رضاه تعالى بما اختاروه لانفسهم من كفر وفسق ، وأما
 كونه اقتراء عليه في حال السكوت عن اسناده اليه ، فوجهه أن التحريم والتحليل من شأن
 رب الناس وإلهم سبحانه فليس لأحد من خلقه أن يحرم عليهم شيئاً إلا بأذنه والتبليغ
 عنه ، فمن تجرأ على ذلك كان مدعياً بفعله هذا إما الربوبية وإما الاذن من الرب
 تعالى ، وكلاهما اقتراء ، والفعل فيه أبلغ من القول ﴿ وأكثرهم لا يعقلون ﴾ أنهم
 يفترون على الله الكذب بتحريم ما حرموا على أنفسهم ، وان ذلك من أعمال
 الكفر به ، بل يظنون أنهم يتقربون به اليه ولو بالوساطة ، لأن آلهتهم التي يسيئون
 باسمها السوائب ويتركون لها ما حرموه على أنفسهم ، ليست بزعمهم إلا وسطاء بينهم
 وبين الله تعالى ، تشفع لهم عنده ، وتقربهم اليه زائغ . وهكذا شأن كل مبتدع في
 الدين بتحريم طعام أو غيره ، وتسيب عجل للسيد البدوي أو سواه ، وسن ورد أو
 حزب يضاهي به المشروع من شعائريته ، أو غير ذلك من العبادات التي لم تؤثر عن
 الشارع ، بزعم 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 برأي ولا قياس ، ولذلك قال عز وجل

﴿وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول - قالوا: حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا﴾ أي وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله تعالى في القرآن من الأحكام المؤيدة بالحجج والبيانات المبنية على قواعد درء المفاسد وجلب المصالح دون العبث والخرافات، وإلى الرسول المبلغ لها والمبين لمجملها فاتبعوه فيها، قالوا يكفيننا ما وجدنا عليه آباءنا من عقائد وأحكام وحلال وحرام. قال تعالى ردّاً عليهم ﴿أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون﴾ أي أيتكفيهم ذلك ولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً من الشرائع الإلهية، ولا يهتدون سبيلاً إلى مصالحهم الدينية والدنيوية؟ وإنما يعرف ما يكفي الأفراد والامم وما لا يكفي بالعلم الصحيح الذي يميزه بين الحق والباطل، والاهتداء إلى الأعمال الصالحة والفضائل، وأين من هذا وذاك؟ أولئك الأميون الجاهلون الذين كانوا يتخبطون في وثنية وخرافات، ووآد بنات، وعدوان مستمر، وقتال مستحرم، وعداوة وبغضاء، وظلم لليتامى والنساء، على ما أوتوا من فطنة وذكا، 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؟ وكذلك كان بعد اتباعهم بشر كه مقتضى العلم وهداية القرآن هذه الآية والآية المشابهة لها في سورة البقرة (٢: ١٦٨) وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون (هما أظهر وأوضح ما ورد في الكتاب العزيز من الآيات في بطلان التقليد، فقد قررنا أن التقليد خلاف مقتضى حكم العقل ودلائل العلم وهداية الدين، ولكن خلفنا الطالح، رجع إليه خلفا لسلفهم الصالح، حتى عادوا وهم في حجر الإسلام، شراً مما كانت عليه الجاهلية في حجر الأصنام.

﴿فصل في بيان بطلان التقليد وسببها 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 الامة شيعة، وجعل الاختلاف في الدين عندها ديناً، بانتساب كل شيعة وطائفة الى رجل يلتمزون أقواله أو أقوال من يدعون اتباعه في كل مسألة وان 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 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 وطالب بالدليل ولا سيما في القول على الله عز وجل ، تقوله تعالى (هل عندكم من سلطان بهذا ؟ أتقولون على الله ما لا تعلمون ؟) السلطان البرهان والتقليد ليس بعلم - كما تقدم آنفاً

وقد بينا بطلان التقليد وتناقض أهله في مواضع من التفسير والمنازل واثنا عشر هنا ما حرره الامام الشوكاني في مسألة التقليد في مبحث الاحكام من كتابه (إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الاصول) 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 أخطي ، وأصيب فانظروا في رأيي فما وافق الكتاب والسنة فخذوا به وما لم يوافق فاركوه . وقال عند موته وددت أني ضربت بكل مسألة تكلمت فيها برأيي سوطاً على أنه لا صبر لي على السياط ، قال ابن حزم : فهنا مالك ينهى عن التقليد وكذلك الشافعي (وأحمد) وأبو حنيفة ، وقد روى المزني عن الشافعي في أول مختصره أنه لم يزل ينهى عن تقليده وتقليد غيره

«وقد ذكرت نصوص الائمة لاربعة المصرحة بالنهي عن التقليد في الرسالة التي سميتها [القول المفيد في حكم التقليد] فلا تطول المقام بذكر ذلك ، وبهذا تعلم أن المنع من التقليد إن لم يكن إجماعاً فهو مذهب الجمهور ويؤيد هذا ما سيأتي في المسألة

التي بعد هذه من حكاية الاجماع على عدم جواز تقليد الاموات ، وكذلك ماسياني من أن عمل المجتهد برأيه انما هو رخصة له عند عدم الدليل ولا يجوز لغيره أن يعمل به بالاجماع . فهذان الاجماعان يثبتان التقليد من أصله ، فاعجب من كثير من أهل الاصول حيث لم يحكوا هذا القول الا عن بعض المعزلة . وقال مذهب القائلين بعدم الجواز بعض الحشوية وقال يجب مطلقا بحرم النظر ، وهؤلاء لم يفتنعوا 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 الائمة الاربعة ، ولا يخفى أنه انما يعتبر في الخلاف أقوال المجتهدين وهؤلاء هم مقلدون فليسوا ممن يعتبر خلافه ، ولا سيما وأنهم الاربعة بمنعوتهم من تقليد ومقلد غيرهم ، وقد تعسفوا فحملوا كلام أئمتهم هؤلاء على أنهم أرادوا المجتهدين من الناس لا المقلدين ! فيا لله العجب

وأعجب من هذا أن بعض المتأخرين ممن صنف في الاصول نسب هذا القول إلي لا أكثر ، وجعل الحجة لهم الاجماع على عدم الانكار على المقلدين ! فان أراد اجماع خبر القرون ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم فذلك دعوى باطلة ، فانه لا تقليد فيهم البتة ولا عرفوا التقليد ولا سمعوا به ، بل كان المقصر منهم يسأل العالم عن المسألة التي تعرض له فيفتيه بالنصوص التي يعرفها من الكتاب والسنة وهذا ليس من التقليد في شيء ، بل هو من باب طلب حكم الله في المسألة والسؤال عن الحجة الشرعية ، وقد عرفت في أول هذا الفصل أن التقليد انما هو العمل بالرأي لا بالرواية وليس المراد بما احتج به الموجبون للتقليد والمجوزون له من قوله سبحانه (فاسألوا أهل الذكر) الا السؤال عن حكم الله في المسألة لا عن آراء الرجال ، هذا على تسليم أنها واردة في عموم السؤال كما زعموا ، وليس الامر كذلك بل هي واردة في أمر خاص ، وهو السؤال عن كون أنبياء الله رجالا كما يفيد أول الآية وآخرها حيث قال (وما أرسلنا قبلك إلا رجالا نوحى اليهم فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لاتعلمون بالبينات والزر) وان أراد اجماع الائمة الاربعة فقد عرفت أنهم قالوا بالمنع من التقليد ولم يزل في عصرهم من ينكر ذلك ، وان أراد اجماع من بعدهم

فوجود المنكرين لذلك منذ ذلك الوقت إلى هذه الغاية معلوم لكل من يعرف أقوال أهل العلم ، وقد عرفت مما نقلناه سابقا أن المنع قول الجمهور اذا لم يكن إجماعا . وان أراد اجماع المقلدين للأئمة الاربعة خاصة فقد عرفت مما قدمنا في مقصد الاجماع أنه لا اعتبار بأقوال المقلدين في شيء . فضلا عن أن ينقذ بهم إجماع « والحاصل أنه لم يأت من جواز التقليد فضلا عن أوجبه بحجة ينبغي الاشتغال بجوابها قط ، ولم يؤمر برد شرائع الله سبحانه إلى آراء الرجال ، بل أمرنا بما قاله سبحانه (فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول) أي كتاب الله وسنة رسوله . وقد كان ﷺ يأمر من يرسله من أصحابه بالحكم بكتاب الله ، فان لم يجد فبسنة رسول الله ، فان لم يجد فما يظهر له من الرأي كما في حديث معاذ ^(١) .

« وأما ما ذكره من استبعاد أن يفهم المقصرون نصوص الشرع وجعلوا ذلك مسوغا للتقليد فليس الامر كما ذكره ، 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 الامة على الإطلاق فلا وسع الله عليه . وقد ذم الله تعالى المقلدين في كتابه العزيز في كثير من الآيات (إنا وجدنا آباءنا على أمة) (اتخذوا أhabارهم ورهبانهم أربابا من دون الله) (إنا أطمعنا سد تناو كبارنا فأضلونا السبيلا) وأمثال هذه الآيات . ومن أراد استيفاء البحث على التمام فليرجع إلى الرسالة التي قدمت الإشارة إليها إلى المؤلف الذي سميت « أدب الطلب ومنتهاى الارب » « وما أحسن ما حكاه الزركشى في البحر عن المزني أنه قال : يقال لمن حكم التقليد : هل لك من حجة ؟ فان قال « نعم » أ بطل التقليد لان الحجة أوجبت

(١) يعني أن الواجب في القضاء الذي يعرض هو النص والافلا اجتهادا لا تقليدا . ولا يدل الحديث على الاذن في اجتهاد الرأى في العبادات لأنها لا تثبت الا بالنص ، ولكن قد يحتاج في بعضها إلى الاجتهاد في طريقة إيقاعها على الوجه المشروع كالا جتهاد في القبلة وهو ما ساء علماء الاصول تحقيق المناط ، وللا تفاق عليه أنكر الغزالي عدده من القياس للا تفاق عليه والاختلاف في القياس ، حتى ما يسمى منه تنقيح المناط

ذلك عنده لا التقليد . وإن قال بغير علم قيل له فلم أرقت الدماء وأبحت الفروج والاموال 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 ﷺ أنه حذر من زلة العالم ، وعن ابن مسعود أنه قال : لا يقلدن أحدكم دينه رجلاً إن آمن آمن وإن كفر كفر ، فانه لأسوة في الشرائع انتهى

(قلت) تسمياً 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 ^(١) 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

(واعلم) أنه لا خلاف في أن رأي المجتهد عند عدم الدليل إنما هو رخصة له يجوز له العمل بها عند فقد الدليل ولا يجوز لغيره العمل بها بحال من الأحوال ، ولهذا نهى كبار الأئمة عن تقليدهم وتقليد غيرهم . وقد عرفت حال المقلد أنه إنما يأخذ بالرأي لا بالرواية ، ويتمسك بحض الاجتهاد عن مطالب ^(٢) بحجة ، 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 لاحد من هذه الامة بعد نبينا ﷺ ، ولا يتمكن كابل ولا مقصر أن يحتج على هذا بحجة قط . وأما مجرد الدعاوى والمجازفات في شرع الله تعالى فليست بشيء ، ولوجازت الامور الشرعية بمجرد الدعاوى لادعى من شاء ما شاء ، وقال من شاء بما شاء أه

(١) أي اتباعه (ص) وسماه تقليداً للمشاكلة «٢» كذا ولعل صوابه غير مطالب

« تفسير القرآن الحكيم » « ٢٧ » « الجزء السابع »

هذا ما قاله الشوكاني — واننا سنعود إن شاء الله تعالى إلى هذا البحث في مواضع أخرى قنزيه بيانا وتفصيلا .

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

بعد أن بين الله تعالى بطلان التقليد — وهو أن يتبع المرء غيره من الناس في فهمه للدين ورأيه فيه بغير علم ولا حجة — أمر المؤمنين بصيغة 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 والافساد في

الارض فقال ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ ﴾ أي الزموا إصلاح أنفسكم ، وتزكيتها بما شرعه الله لكم ، لا يضركم ضلال غيركم إذا اهتديتم ، إذ لا تزر وازرة وزر أخرى . ومن أصول الهداية الدعوة إلى الخير والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فإذا لا تكونون مهتدين الا اذا بلغت دعوة الحق والخير ، وعلمتم الجاهلين ما أعطاكم الله من العلم والدين ، وأمرتم بالمعروف ونهيتهم عن المنكر ، فلا تكتموا الحق والعلم كما كتمه من كان قبلكم ، فلعنهم الله عنى لسان أنبيائهم ولسان نبيكم ﴿ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ أي اليه وحده رجوعكم ورجوع من ضل عما اهتديتم اليه ، فينبئكم عند الحساب بما كنتم تعملون في الدنيا ويجزيكم به .

وقد اختلفت الرواية عن الصحابة والتابعين في هذه الآية

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

قال قام أبو بكر الصديق رضي الله عنه فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : يا أيها الناس انكم تقرءون هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) إلى آخر الآية .. وانكم تضعونها على غير موضعها ، وفي سمعت رسول الله ﷺ يقول « ان الناس إذا رأوا المنكر ولم يغيروه يوشك أن الله عز وجل أن يعذبهم بعقاب » (١) قال وسمعت أبا بكر يقول : يا أيها الناس إياكم والكذب فإن الكذب مجانب الإيمان . وقد روى هذا الحديث أصحاب السنن الأربعة وابن حبان في صحيحه وغيرهم من طرق كثيرة عن جماعة كثيرة عن اسماعيل بن خالد به متصلا مرفوعا ، ومنهم من رواه عنه به موقوفا على الصديق ، وقد رجح رفعه الدارقطني وغيره ، وذكرنا طرقه والكلام عليه مطولا 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 الشعثاني قال أتيت أبا ثعلبة الخشني فقلت له ما تصنع في هذه الآية ؟ قال آية ؟ قلت قول الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) قال أما والله لقد سألت عنها خيرا ، سألت عنها رسول الله ﷺ فقال « بل اتقوا المعروف وتناهوا عن المنكر حتى إذا رأيت شحا مطاعا وهوى متبعيا ودنيا مؤثرة وإعجاب كل ذي رأي برأيه فعليك بخاصة نفسك ودع عنك العوام ، فإن من ورائكم أياما الصابر فيهن مثل القابض على الجر ، للعامل فيهن أجر خمسين رجلا يعملون كعملكم » قال عبد الله بن المبارك وزاد غير عتبة : قيل يا رسول الله أجر خمسين رجلا منا أو منهم ؟ قال « لا . بل أجر خمسين منكم » 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 تعالى

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

(عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) فقال ان هذا ليس بزمانها إنما اليوم مقبولة ولكنه قد يوشك أن يأتي زمانها تأمرون فيصنع بكم كذا وكذا - أوقال - 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 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 : فسمعتها ابن مسعود فقال : مه لم يجبي . تأويل هذه بعد ، ان القرآن أنزل حيث أنزل ومنه آي قد مضى تأويلهن قبل أن ينزلن ، ومنه آي قد وقع تأويلهن على عهد رسول الله ﷺ ، ومنه آي وقع تأويلهن بعد النبي ﷺ يسير ، ومنه آي يقع تأويلهن يوم الحساب . ما ذكر من الحساب والجنة والنار ، فما دامت قلوبكم واحدة وأهواؤكم واحدة ولم تلبسوا شيئا ولم يذق بعضكم بأس بعض فامروا وانهاؤا ، وإذا اختلفت القلوب والاهواء . وألبستم شيئا وذاق بعضكم بأس بعض^(١) فامر نفسك وعند ذلك جاء تأويل هذه الآية . رواه ابن جرير

وقال ابن جرير حدثنا الحسن بن عرفة حدثنا شعبة بن سوار حدثنا الربيع بن صبيح عن سفيان بن عقال قال قيل لابن عمر لو جلست في هذه الايام فلم تأمر ولم تنه فإن الله قال (عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) فقال ابن عمر أنها ليست لي ولا لأصحابي لان رسول الله ﷺ قال «ألا يبلغ الشاهد الغائب» فكانا نحن الشهود وأنتم الغيب ولكن هذه الآية لا قوام يجيئون من بعدنا ان قالوا لم يقبل منهم وقال أيضا حدثنا محمد بن بشار حدثنا محمد بن جعفر وأبو عاصم قالوا حدثنا عوف عن سوار بن منبه قال . كنت عند ابن عمر إذ أتاه رجل جليل في العين شديد اللسان فقال يا أبا عبد الرحمن نفر ستة كلهم قد قرأ القرآن فأسرع فيه ،

(١) راجع هذا المعنى في تفسير آية الانعام (٦ : ٦٥ ص ٤٩٠ — ٥٠٤)

وكلمهم مجتهد لا يألو ، وكلمهم بغيض اليه أن يأتي دناءة إلا الخير ، وهم في ذلك يشهد بعضهم على بعضهم بالشرك . فقال رجل من القوم وأي دناءة تريد أكثر من أن يشهد بعضهم على بعض بالشرك ؟ فقال الرجل اني لست إياك أسأل إنما أسأل الشيخ ، فأعاد على عبد الله الحديث ، فقال عبد الله : لعلاك ترى لا أبالك اني سأمرك أن تذهب فتقتلهم ! عظمهم وانهم فان عصوك فعليك بنفسك فان الله عز وجل يقول (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم) الآية

وقال أيضاً حدثني أحمد بن المقدم حدثنا المعتمر بن سليمان سمعت أبي حدثنا قنادة عن أبي مازن قال انطلقت على عهد عثمان إلى المدينة فاذا قوم جلوس فقرأ أحدهم هذه الآية (عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل) فقال أكثرهم لم يجي تأويل هذه اليوم . وقال حدثنا القاسم حدثنا الحسن حدثنا ابن فضالة عن معاذ بن صالح عن جبير بن نفير قال كنت في حلقة فيها أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم واني لأصغر القوم فتذاكروا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فقلت أنا أليس الله يقول في كتابه (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم) ؟ فأقبلوا عليّ بلسان واحد وقالوا : نزع آية من القرآن لا تعرفها ولا تدري مانا ويلها فتمنيت اني لم أكن نكلمت . وأقبلوا يتحدثون ، فلما حضر قيامهم قالوا : انك غلام حديث السن ، وانك نزعت آية ولا تدري ماهي ، وعسى أن تدرك ذلك الزمان : اذا رأيت شحاً مطاعاً ، وهوى متبعاً ، وأعجاب كل ذي رأي برأيه فعليك بنفسك لا يضرك من ضل اذا 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 اذا اهتديتم) فقال الحسن : الحمد لله بها . والحمد لله عليها . ما كان مؤمن فيما مضى ولا مؤمن فيما بقي إلا وإلى جنبه مناق يكره عمله . وقال سعيد بن المسيب : اذا أمرت بالمعروف ونهيت عن المنكر فلا يضرك من ضل اذا اهتديت . رواه ابن جرير وكذا روي من طريق سفيان الثوري عن أبي العميس عن أبي البحتري 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^(١)
وظهر ليس العصب حينئذ تأويل هذه الآية اهـ

أقول علم من هذه الروايات أن السلف اتفقوا على أن المؤمن لا يكون مهندياً
بمجرد إصلاحه لنفسه إذا لم يهتم بإصلاح غيره ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر،
ويفهم منه أن هذا فرض لازم دائم، ولكن بعضهم يقول إن فريضة الأمر والنهي
تسقط إذا فسد الناس فساداً لا يرجى معه تأثير الوعظ والارشاد، أو فساداً يخشى
أن 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

(١) كنيسة مسجد دمشق هي الكنيسة التي كانت ملاصقة للمسجد، وسبب ذلك أن
شطر من مدينة دمشق فتح صلحاً والشر الآخر فتح عنوة والتقى الفريقان من الصحابة
في كنيسة مريم ثم اتفقوا على أن لكل شطر حكمه وبذلك كان شطر الكنيسة للمسلمين
فأخذوه مسجداً وبقي الشطر الآخر كنيسة فكان عنواناً على عدل الإسلام، وقد
كان المسلمون يبذلون للتصاريح الكرام والنفاذ في كنيسهم 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 كنيسهم الملاصقة للمسجد وبأن نفهم في الزينة
لبليس العصب فعند ذلك لا ينفع فيهم وعطوا وعظوا. والعصب بالفتح ضرب من برود اليمن
لا يجمع وإنما يقال العصب، وبرود عصب وبرود عصب، بالإضافة قال في لسان العرب:
وفي الحديث (المتعبد لا تلبس المصبغة إلا ثوب عصب) العصب برود يمتيه 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
للمتعبد عما صبغ بعد النسج. وفي حديث عمر رضي الله عنه إنه أراد أن ينهى عن
عصب اليمن وقال: نبئت أنه يصبغ بالبول، ثم قال: نهينا عن التعمق اهـ وكلام
كعب لا يخلو من الدسائس والرواية ضعيفة

حينئذ فضيلة لأفريضة ، وهذا إذا رجح أن المنكر يزول بانكساره ، فإذا رجح أنه يؤذى ولا يترتب على نصحه فائدة ، حينئذ يكره له أو يحرم عليه إذا كان من الالتقاء باليد إلى التهلكة ، وقد فصل القول في ذلك أبو حامد الغزالي في كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الأحياء فليراجعه من شاء.

ومن فوائد هذه الروايات تصریح بعض علماء الصحابة (رض) بأن في القرآن أحكاماً لا يظهر تأويلها إلا بعد عصر التنزيل ، أي أن آيات الأحكام في ذلك كآيات الأخبار بالغيب ، وكثيراً ما بين 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

(١٠٩) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهِدُوا بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَيْنِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ — إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصْلَبْتُمْ مُصِيبَةَ الْمَوْتِ — تَحْبِسُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمُنِ بِاللَّهِ — إِنْ أَرَأَيْتُمْ — : لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذَا لَمِنَ الْآثِمِينَ (١١٠) فَإِنْ عَصَىٰ عَلَىٰ أَنْهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَآخَرَانِ يَقُومُنِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوَّلَيْنِ ، فَيُقْسِمُنِ بِاللَّهِ : لَشَهَدَتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا وَمَا اعْتَدَيْنَا إِنَّا إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ (١١١) ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِالشَّهَادَةِ عَلَىٰ وَجْهِهَا أَوْ يَخَافُوا أَنْ تُرَدَّ أَيْمَنٌ بَعْدَ أَيْمَنِهِمْ ، وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاسْمَعُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ

جاء في أسباب نزول هذه الآيات ومعناها في الدر المنثور ما نصه :
 أخرج الترمذي وضعفه وابن جرير وابن أبي حاتم والنحاس في ناسخه وأبو
 الشيخ وابن مردويه وأبو نعيم في المعرفة من طريق أبي النضر وهو الكلبي عن
 بإذان مولى أم هانيء عن ابن عباس عن تميم الداري في هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا
 شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت) قال بريء الناس منها غيري وغير عدي بن
 بداء وكانا نصرانيين يختلفان إلى الشام قبل الإسلام فأتيا الشام لتجارتهما وقدم
 عليهما مولى لبني سهم يقال له بديل بن أبي مريم بتجارة ومعه جام من فضة يريد
 به الملك وهو أعظم تجارته فرض فاوصى اليهما وأمرهما أن يبلغا مترك 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 مترك غير
 هذا وما دفع إلينا غيره . قال تميم فلما أسلمت بعد قدوم رسول الله صلى الله عليه
 وسلم تأملت من ذلك فأتيت أهله فأخبرتهم الخبر وأدبت إليهم خمسمائة درهم
 وأخبرتهم أن عند صاحبي مثلها. فأتوا به رسول الله ﷺ فسألهم البيعة فلم يجدوا،
 فأمرهم أن يستحلفوه بما يعظم به على أهل دينه فحلف، فانزل الله (يا أيها الذين
 آمنوا شهادة بينكم - إلى قوله - أن ترد أيمان بعد أيمانهم) فقام عمرو بن العاصي
 ورجل آخر فحلفا فترعت الخمسمائة من عدي بن بداء.

وأخرج البخاري في تاريخه والترمذي 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 فاوصى اليهما فلما قدما بتركته فقدوا جاما من فضة مخوصا بالذهب فأحلفهما
 رسول الله صلى الله عليه وسلم بالله ما كتماها ولا اطلعنا ثم وجدوا الجام بمكة فقبل
 اشتريانه من تميم وعدي، فقام رجلان من أولياء السهمي فحلفا بالله: لشهادتنا أحق من
 شهادتهما وإن الجام لصاحبهم، وأخذ 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 وبطيلان الإقامة بها فلما هاجر

النبي ﷺ حولا متجرهما إلى المدينة فخرج بديل بن أبي مارية مولى عمرو بن العاص تاجراً حتى قدم المدينة فخرجوا جميعاً تجاراً إلى الشام حتى إذا كانوا ببعض الطريق اشتكى بديل فكتب وصيته بيده ثم دسها في متاعه وأوصى اليها فلما مات فتمتع متاعه فأخذها 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 الينا فقالوا لها هذا كتابه بيده قالوا ما كتمنا له شيئاً ، فترافعوا إلى النبي ﷺ فنزلت هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا شهداء بينكم إذا حضر أحدكم الموت - إلى قوله انا اذا لمن الآمين) فأمر رسول الله ﷺ أن يستحلفوهما في دبر صلاة العصر بالله الذي لا إله إلا هو ما قبضنا له غير هذا ولا كتمنا . فكتبنا ماشاء الله أن يكتبنا ، ثم ظهر بهما على انا ، من فضة منقوش مموه بذهب فقال أهله هذا من متاعه قالوا نعم ولكننا اشتريناه منه ونسينا ان نذكره حين حلفنا فكرهنا ان نكذب نفوسنا ، فترافعوا إلى النبي ﷺ فنزلت الآية الاخرى (فان عثر على أنهما استحقا أثماً) فأمر النبي ﷺ رجلين من أهل البيت أن يحلفا على ما كتما وغيبا باستحقاقه . ثم إن تيمما الداري أسلم وبايع النبي ﷺ وكان يقول صدق الله ورسوله أنا أخذت الانا ، ثم قال يا رسول الله ان الله يظهر لك على أهل الارض كلها فهب لي قريتين ^(١) من بيت لحم ^(٢) وهي القرية التي ولد فيها عيسى فكتب له بها كتاباً ، فلما قدم عمر الشام أتاه تميم بكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عمر أنا حاضر ذلك فدفعها اليه . 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 بن أبي طلحة عن ابن عباس (يا أيها الذين آمنوا شهداء بينكم إذا حضر أحدكم الموت

(١) كذا في الدر المنثور المطبوع وغلطه كثير ولعل أصله : قرية عينون ففي الاصابة انه (ص) أقطعة اياها وانه روي من عدة طرق (٢) لعل المراد أن عينون تابعة لبيت لحم

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 ان انتم ضربتم في الارض) فهذا لمن مات وليس عنده أحد من المسلمين أمره الله بشهادة رجلين من غير المسلمين فان ارتيب بشهادتهما استحلنا بالله بعد الصلاة ما اشترينا بشهادتنا ثمنا قليلا . فان اطلع الاوليا . على ان الكافرين كذبا في شهادتهما قام رجلان من الاولياء فخلعا بالله ان شهادة الكافرين باطلة فذلك قوله تعالى (فان عثر على انهما استحقا أثما) يقول ان اطلع على ان الكافرين كذبا قام الاولياء فخلعا انهما كذبا ، ذلك أدنى أن يأتي الكفران بالشهادة على وجهها أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم ، فتترك شهادة الكافرين ويحكم بشهادة الاولياء ، فليس على شهود المسلمين أقسام انما الاقسام إذا كانا كافرين

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم من طريق العوفي عن ابن عباس في قوله (اثنان ذوا عدل منكم) قال من أهل الاسلام (أو آخران من غيركم) قال من غير أهل الاسلام وفي قوله (فيقسمان بالله) يقول يحلفان بالله بعد الصلاة وفي قوله (فآخران يقومان مقامها) قال من أولياء الميت (فيحلفان بالله لشهادتنا أحق من شهادتهما) يقول فيحلفان بالله ما كان صاحبنا ليوصي بهذا انهما الكاذبان وفي قوله (ذلك أدنى أن يأتيوا 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 (اثنان ذوا عدل منكم) قال ما من الكتاب الا قد جاء على شيء جاء على ادلاله غير هذه الآية ولئن أنا لم أخبركم بها لآنا أجهل من الذي يترك الغسل يوم الجمعة : هذا رجل خرج مسافراً ومعه مال فأدركه قدره فان وجد رجلين من المسلمين دفع اليهما تركته وأشهد عليهما عدلين من المسلمين ، فان لم يجد عدلين من المسلمين فرجلين من أهل الكتاب ، فان أدى فسبيل ما أدى ، وان هو وجد استحلح بالله لذي لإله إلهه لا هو دبر صلاة إن هذا الذي وقع إلي وما غيبت شعثاً ، فاذا سلف بريء ، فاذا أتى بعد ذلك صاحب الكتاب فشهدا عليه ثم ادعى القوم عليه من تسميتهم

ما لهم جعلت أيمان الورثة مع شهادتهم ثم اقتطعوا حقه ، فذلك الذي يقول الله
(ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم) اه من الدر المنثور وفيه غلط وتحريف
من الطبع لاسيما أثر ابن مسعود

هذا ماورد في سبب نزول هذه الآيات وتفسير بعضها من قوي وضعيف
وأما وجه انصالتها بما قبلها مباشرة فقد قال الرازي فيه : إنه تعالى لما أمر بحفظ
النفس في قوله (عليكم أنفسكم) أمر بحفظ المال في قوله (بأيتها الذين آمنوا شهادة
بينكم) اه وهذا قول غير ظاهر بل لا يصح على المعنى المعروف عند العلماء لحفظ
النفس والمال الا أن يحمل الكلام على لازم معناه . وأظهر منه أن يقال إنه تعالى لما
ذكرنا في آخر الآية السابقة بأن مرجعنا اليه بعد الموت وأنه يحاسبنا ويجازينا ناسب
أن يرشدنا في إثر ذلك الى الوصية قبل الموت الى العناية بالشهادة عليها لئلا نضيع
وأما مفرداتها التي يحسن التذكير بمعناها قبل تفسير النظم الكريم ففهي
(الشهادة) وهي كالشهود حضور الشيء مع مشاهدته بالبصر أو البصيرة أو مطلقا
— كما قال الراغب — قال لكن الشهود بالحضور المجرد أولى ، والشهادة مع
المشاهدة أولى ... والشهادة قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصيرة أو بصر .
و « شهدت » يقال على ضربين أحدهما جار مجرى العلم 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 إن زيدا منطلق » فيكون
قسما ، ومنهم من يقول : إن قال « أشهد » ولم يقل « بالله » يكون قسما ويجري
« علمت » مجراه في القسم فيجاء بجواب القسم نحو قول الشاعر * ولقد علمت
لتأتين منيتي * اه ملخصا . وقد ترد بمعنى الاقرار بالشيء .

(والبين) امر اعتباري يفيد صلة أحد الشبهتين بالآخر أو الاشياء من زمان أو
مكان أو حال أو عمل ، وقالوا انه يطلق على الوصل والفرقة ، ومن الثاني قولهم
« ذات البين » للعداوة والبغضاء ، قال تعالى (وأصلحوا ذات بينكم) أي ما بينكم
من عداوة أو فساد ، وهو أمر معنوي متصل بين الافراد

ومنها (ضربتم في الارض) أي سافرتهم وتقدم في سورة الفساء ، ومنها (تحبسونها)

وهو من الحبس بمعنى امساك الشيء ومنعه من الانبعاث . والحبس مصنع الماء الذي يمنع فيه من الجريان . ومنها (عثر) وهو من العثور على الشيء ، بمعنى الاطلاع عليه بالاتفاق من غير سبق طلب له أو من غير حساب ، وأعثره عليه — أو قفه عليه واعلمه به من حيث لم يكن يتوقع ذلك ، وأصله من عثر (كقعده) عثراً وعثوراً اذا سقط وأما معنى الآيات وتفسير نظمها فنيينه بما يلي :

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ ﴾ أي حكم ما يقع بينكم من الشهادة أو كيفيته اذا 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 يشهدا الموصي على وصيته سواء ائتمنهما على ما يوصي به كما في واقعة سبب النزول أم لا ، ويترتب على اشهاد اياهما أن يشهدا بذلك ، ومن إيجاز الآية أن عبارتها تدل على الاشهاد والشهادة جميعاً . والمراد بقوله « منكم » من المؤمنين وهو قول الجمهور ، وقيل من أقاربكم ، وروى عن الحسن والزهري وأخذ

به كثير من الفقهاء . ﴿ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مَصِيبَةُ الْمَوْتِ ﴾ أي أو شهادة شهيدين آخرين من غير المسلمين أو من الاجانب إن كنتم مسافرين ونزات بكم مقدمات الموت وأردتم الابصاء . وفي الكلام تأكيد شديد للوصية والاشهاد عليها ﴿ تَحْبِسُونَهُمَا مِنْ 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 الاكثر من المراد صلاة العصر لأن النبي ﷺ حلف عدياً وأبياً فيه ، ولأن العمل جرى عليه فكان التحليف فيه هو المعتاد المعروف ولأنه الوقت الذي يقعد فيه للحكام للقضاء والفصل في المظالم والدعوى لا اعتداله 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 ان المراد جنس الصلاة المفروضة لأنها تنهى عن الفحشاء والمنكر فيكون
جديراً بالصدق من يكون قريب عهد بها ، وقال الحسن البصري المراد الظهور أو
العصر لان أهل الحجاز كانوا يقعدون للحكومة بعدهما ، وروي عن ابن عباس ان
الشهدين اذا كانا غير مسلمين فالمراد بالصلاة صلاة أهل دينهما ، أي لما ذكرنا من
علة ذلك آنفاً ﴿ فيقسمان بالله ان ارتبتم ﴾ أي فيقسم الشاهدان على الوصية إن شككتم
في صدقهما فيما يقران به ، أي وتستقسمونهما فيقسمان ، واليمين بصدق باليمين ، وقال
بعضهم : الفاء للجزاء أي تحبسونهما فيقعدان لاجل ذلك على القسم . قيل هذا خاص
بالشهود من الكفار اذا اتهموا أي لانه لم يشترط فيهم أن يكونوا عدولاً . وقيل عام
وقد نسخ ، والصواب انه لا نسخ في الآيات . قال الرازي : وعن علي عليه
السلام انه كان يحلف الشاهد والراوي عند التهمة . ويجب أن يصرحاً في
قسمهما بقولها ﴿ لا اشترى به ثمناً ولو كان ذا قربي ﴾ أي لا اشترى بيمين الله ثمناً .
أي لا يجعل يمين الله كالسلعة التي تبذل لأجل ثمن ينتفع به في الدنيا ولو كان المقسم
له من أقاربنا ، وصح ارجاع الضمير الى المقسم لاجله للعلم به من فحوى الكلام
كقوله تعالى (واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربي) وهذا موافق لقوله تعالى
(١٣٤: ٤) يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين
والأقربين) والمراد أن يقول المقسم انه يشهد لله بالقسط ولا يصدده عن ذلك ثمن ينتفع به
لنفسه ، ولا مراعاة قريب له إن فرض أن له نفعا في إقراره وقسمه ، أي ولو اجتمعت
المنفعتان كتأهما ﴿ ولا نكتم شهادة الله ﴾ ويقولون ان في قسمهما أيضاً : ولا نكتم
الشهادة التي أوجبها الله تعالى وأمر بأن تقام له أو المؤكدة بالحلف به (وأقيموا الشهادة
لله) ﴿ إنا إذا لمن الآمين ﴾ أي إنا إذا اشترينا بالقسم ثمناً أو راعينا به قريباً
بأن كذبنا فيه لمنفعة أنفسنا أو منفعة قرابة لنا ، أو كنمنا شهادة الله كلها أو بعضها
بأن ذكرنا بعض الحق وكنمنا بعضاً - لمن المتحملين للآثم المتمكنين فيه المستحقين
لجزائه . والآثم في الأصل ما يقعد بصاحبه عن عمل الخير والبر من معصية وغيرها .
وهذا التعبير أبلغ من « إنا إذا لا آثم »

﴿ فان عثر على انهما استحقا إيماءاً فأخران يقومان مقامهما من الذين استحق عليهم الاوليان ﴾ قرأ الجمهور «استحق» بضم التاء على البناء للمفعول، وحفص عن عاصم بفتح التاء بالبناء للفاعل وهي مروية عن علي وابن عباس وأبي، وقرأ يعقوب وخلف وحزة وعاصم في رواية أبي بكر عنه (الاولين) جمع الاول الذي يقابله الآخر، مع قراءتهم استحق بالبناء للمفعول، وقرأه الباقر (الاوليان) مثني الاولى سواء منهم من قرأ استحق بالبناء للمفعول ومن قرأه بالبناء للفاعل، ورسم الاوليان والاولين في المصحف الامام واحد وهو هكذا (الاولين)

والمعنى فان اتفق الاطلاع على ان الشهيدين المقسمين استحقا إيماءاً بالكذب أو الكتمان في الشهادة أو بالخيانة أو كتمان شيء من التركة في حالة ائتمانها عليها - كما ظهر في الواقعة التي كانت سبب النزول - فالواجب أو فالذي يعمل لاحقاق الحق هو أن ترد الميّن الى الورثة بأن يقوم رجلان آخران مقامهما من أولياء الميت الوارثين له الذين استحق ذلك الاثم بالاجرام عليهم والخيانة لهم، وهؤلاء الرجلان الوارثان ينبغي أن يكونا هما الاولين بالميت أي الاقربين اليه الأحقين بارثته إن لم يمنع من ذلك مانع - كما تفيد قراءة الجمهور - أو غيرهما منهم كما تفيد قراءة من قرأ (الاولين) وهو صفة للذين استحق عليهم أو منصوب على الاختصاص. وتحمل القراءة الأولى على طلب الأكل وهو أن يشهد أقرب الورثة الى 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 بالاوليين الاوليان بأمر الميت الموصي، ويجوز أن يراد بهما الاوليان بالقسم في هذه الحالة، أي أجدر الورثة بالميّن لقربهما من الميت أو لعلمهما أو لفضلهما، وأما قراءة حفص عن عاصم - وبها يقرأ اهل بلادنا - فقال أكثر المفسرين في توجيهها ان «الاوليان» فيها فاعل استحق والمفعول محذوف والتقدير: من الورثة الذين استحق عليهم الاوليان بأمر الميت منهم ما أوصى به أو ما تركه - أو نديهما للشهادة

وذهب الامام الرازي الى أن الاوليين في هذه القراءة هما الوصيان قال: ووجهه

ان الوصيين اللذين ظهرت خيانتهم هما أولى من غيرهما — بسبب ان الميث عينهما للوصاية ولما خانا في مال الورثة صح أن يقال ان الورثة قد استحق عليهم الاوليان أي خان في مالهم الاوليان ، وقرأ الحسن الاولان ووجه ظاهر مما تقدم اهـ

أقول : الوجه عندي في ذلك أنها الاوليان باليمين في الاصل لانها منكران واليمين على من أنكر وكان المقام مقام الاضرار — بأن يقال : من اللذين استحقا عليهم الأثم — فوضع المظهر وهو الاوليان موضع الضمير لافادة ان الاصل في الشرع أن تكون اليمين عليهما ولكن استحقاقها الأثم بظاهر من حنثها اقتضى ردها أي اليمين إلى الورثة

﴿ فيقومان بالله : شهادتنا أحق من شهادتهما وما اعتدينا ﴾ أي يحلفان على أن ما يشهدان به من خيانة الشهيدين اللذين شهدا على وصية ميتتهما أحق وأصدق من شهادتهما بما كانا شهدا به ، وأنهما ما اعتديا عليهما بتهمة باطلة أو ما اعتديا الحق فيما اتهموهما به

﴿ إنا إذا لمن الظالمين ﴾ أي ويقولان في قسمهما إنا إذا اعتدينا الحق وقلنا الباطل لداخلون في عداد الظالمين لانفسهم بتعريضها لخط الله تعالى وانتقامه ، أو الظالمين لمن اتهمنا ميتهم ، وظلمهما محرم عليهم

ثم بين تعالى حكمة شرعه لهذه الشهادة وهذه الايمان ، في هذا الامر المبني على الثقة والاثمان ، فقال

﴿ ذلك أدنى أن يأبوا بالشهادة على وجهها أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم ﴾ 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 من عذابه ، ورغبة في ثوابه ، أو خوفاً من الفضيحة التي تعقب استحقاقها الأثم في الشهادة برد أيمان إلى الورثة بعد أيمانهم تكون مبطله لها ، فمن لم يمنعه خوف الله وتعظيمه أن يكذب أو يخون لضعف دينه بمنعه خوف الفضيحة على أعين الناس

﴿ واتقوا الله واسمعوا والله لا يهدي القوم الفاسقين ﴾ أي واتقوا الله أيها المؤمنون في الشهادة والامانة وفي كل شيء واسمعوا سمع اجابة وقبول هذه الاحكام

وسائر ما شرعه الله تعالى لكم ، فإن لم تتقوا وتسمعوا كنتم فاسقين عن أمر الله تعالى
محرومين من هدايته مستحقين لعقابه

﴿ ايضاح لتفسير الآيات وبلاغتها والاستنباط منها ﴾

قال الرازي بعد تفسير الآية الثانية : انفق المفسرون على أنها في غاية الصعوبة
اعراباً ونظماً وحكماً ، وروى الواحدى رحمه الله في البسيط عن عمر بن الخطاب رضى
الله عنه انه قال : هذه الآية أعضل ما في هذه السورة من الاحكام . اهـ

وأورد الآلوسى في روح المعاني عبارة الرازي عن المفسرين دون رواية
الواحدى عن عمر ثم نقل مثلها عن السعدى التفتازانى وعن الطبرسى في الآيتين - لا
الثانية فقط - وقال ان الطبرسى افتخر بما أتى فيه ولم يأت بشيء .

[أقول] نحن لا يرو عننا ما يراه المفسرون من الصعوبة في اعراب بعض الآيات أو في
حكمها لانهم مذاهب في النحو والفقه يزنون بها القرآن فلا يفهمونه الا منها ، والقرآن
فوق النحو والفقه والمذاهب كلها ، فهو أصل الاصول ، وما وافقه فهو مقبول ، وما خالفه فهو
مردود مردول ، وانما يهمننا ما يقوله علماء الصحابة والتابعين فيه فهو العون الأكبر لنا على
فهمه ، ولم يرو عن أحد منهم ما يدل على وجدان شيء من الصعوبة في عبارة الآيتين : وما نقله
الواحدى عن عمر (رض) في آية (فان عثر على أنهما استحقا إنما) فليس مما يؤيد
ما نقل عن المفسرين من استصعابها . بل معناه أن أحكامها أشد من سائر أحكام السورة
ولهذا يعني بذلك ما فيها من التضيق في رد إيمان بعد إيمان ، وإظهار فضائح من كذب
وخان ، قال في حقيقة الاساس : عضلت على فلان - ضبقت 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 لمحيثها
مخالفة لاقيستهم ولما عليه العمل بثبوتها في سائر الاحكام - 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 ، فهذا

وأينا بعد تفسير الآيتين بما يفهم من ظاهر اللفظ بالاختصار أن نفصل ما شتمنا عليه من الفوائد والاحكام ، 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 الاطلاع أو باندقة والذكا .

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 هشام قال أخبرنا زكريا عن الشعبي أن رجلاً من المسلمين حضرته الصلاة بدقوا 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 وقدما 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 بدلاً ولا كتماً ولا غيراً وانها لوصية 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 ، فقلوه : هذا أمر لم يكن بعد الذي كان على عهد رسول الله ﷺ الظاهر - والله أعلم - انه إنما أراد بذلك قصة تميم وعدي بن بداء ، وقد ذكروا أن إسلام تميم بن أوس الداري (رض) 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 كآني 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 انهما لا يبايان صلاة العصر ، ولكن استحلفهما بعد صلاتهما في دينهما ، فيوقف الرجلان بعد صلاتهما في

دينهما فيحلفان بالله (لاشتري به ثمننا ولو كان ذا قربى ولا نكتم شهادة الله إنا إذا لمن الآمين) ان صاحبهم لهذا أوصى وان هذه لتركته . فيقول لهما الامام (أي الحاكم) قبل أن يحلفا إنكما ان كنتم أو ختمتا فضحتكما في قومكما ولم تجز لكما شهادة وعاقبتكما . فإذا قال لهما ذلك فان (ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها) رواه ابن جرير اه المراد من كلام ابن كثير . وتأمل قوله « ولم تجز لكما شهادة » فالصاهر انه من كلام ابن عباس (رض) وسيأتي لبحث دعوى النسخ وامتشكال العقلاء . مزيد بيان قريبا

وأما الفوائد والاحكام التي اشتملت عليها الآيتان بإيجازهما، فهناك ما يتبادر الى الذهن منها

(١) الحث على الوصية وتأكيدها وأمرها وعدم التهاون فيها . بشواغل السفر وان قصرت فيه الصلاة وأبيح فيه الافطار في رمضان

(٢) الاشهاد على الوصية في الحضر والسفر ، ليكون أمرها أثبت ، والرجاء في تنفيذها أقوى ، وان كثيراً من الناس ليكتبون وصيتهم ولا يشهدون أحداً عليها فيكون ذلك في بعض الاحيان سبباً لضياعها

(٣) ان الاصل في الاشهاد على الوصية أن يختار الشاهدان من المؤمنين الموثوق بصدقتهم كما ثبت في آيات أخرى أيضاً، وحكمته ظاهرة من وجوه لا حاجة الى شرحها

(٤) ان اشهاد غير المسلمين على الوصية جائز مشروع . فان وجبت الوصية وجب بشرطه وإلا فهو مندوب ، لان مقصد الشارع من اثبات الوصية لا يترك البتة اذا لم يتيسر اقامته على وجه الكمال ، اذ الميسور لا يسقط بالمعسور ، والمقام هنا مقام اثبات الحقوق ، لا مقام التعبد الذي بشرط فيه الايمان ، ولا مقام التشريف والتكريم للاديان واهل الأديان

(٥) ان الشهادة تشمل ما يقوله كل من الخصمين من اقرار في القضية أو انكار ، ونفي للمدعى به أو اثبات

(٦) شرعية اختيار الاوقات التي تؤثر في قلوب الشهود ومقسي الايمان

ويرجى أن يصدقوا ويروا 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 وصححه عن جابر مرفوعاً « لا يحلف أحد عند منبري كاذباً إلا تبوأ مقعده من النار » وعن أبي هريرة حديث بمعناه عند أحمد وابن ماجه ، وروى النسائي بإسناد رجاله ثقات عن أبي أمامة بن ثعلبة رفعه « من حلف عند منبري هذا يمين كاذبة يستحل بها مال امرئ مسلم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً » واستدل بالآية وبهذه الأحاديث جماهير الفقهاء على جواز التغليظ على الحالف بمكان معين ثبتت 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 الخفية — إن ما ذكر من النصوص لا يدل على ذلك ، ولعله لا ينكر أحد التغليظ بما ورد فيها ، وإنما الخلاف في القياس عليها أو الأخذ بفحواها

وقال الرازي في تفسير الآية : قال الشافعي رحمه الله الإيمان تغاظ في الدماء والطلاق والعناق والمال إذا بلغ مائتي درهم — في الزمان والمكان ، فيحلف بمكة بين الركن والمقام ، وبالمدينة عند المنبر ، وفي بيت المقدس عند الصخرة ، وفي سائر البلدان في أشرف المساجد ، وقال أبو حنيفة رحمه الله يحلف من غير أن يختص الحلف بزمان ومكان ، وهذا على خلاف الآية ، ولأن المقصود منه التهويل والتعظيم ولا شك أن الذي قاله الشافعي رضي الله عنه أقوى إياه

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 الأيمان ، وقد جرى على هذا أصحاب الجمعيات السياسية في الإسلام وغيره فاخترعوا أيماناً وأقساماً قد يتحامى أفسق الناس وأجرأهم على الإجراء أن يحنث بها . وقد

بيننا ما يجب البر به وما يجب الخنث به من الايمان وسائر مهمات أحكامها في تفسير آية كفارتها من هذه السورة

(٨) إن الاصل في اخبار الناس وشهادتهم التي هي اخبار مؤكدة صادرة عن علم صحيح أن تكون مقبولة مصدقة . ولهذا شرط في حكم تحليف الشاهدين الارتياح في خبرهما ، وصدر هذا الشرط بان التي لا تدل على تحقق الوقوع ، إشارة إلى أن الاصل في وقوعها أن يكون شاذاً

(٩) ان الاصل في الناس أن يكونوا أمناء ، وفي المؤمن أن يكون أميناً ، وأن يكون ما يقوله في أمر الامانة مقبولاً ، ولذلك قال « فان عثر على أمهما استحقا ائمة » فأفادت أداة الشرط أن الاصل في هذا أن لا يقع ، وأنه إن وقع كان شاذاً . وأفاد فعل « عثر » المبني للفعل أن هذا الشذوذ إن وقع فشأنه أن يطاع عليه بالمصادفة والاتفاق ، لا بالبحث وتبع العثرات

(١٠) شرعية تحليف الشهود إذا ارتاب الحكماء أو الخصوم في شهادتهم ، وهو الذي عليه العمل الآن في أكثر الامم ، بل تحتمه قوانينها الوضعية باطراد لكثرة ما يقع من شهادة الزور ، وسيأتي بحث الفقهاء في ذلك

(١١ و ١٢) شرعية ائتمان المسلم لغير المسلم على المال وشرعية تحليف المؤمن والعمل بيمينه

(١٣) شرعية رد اليمين إلى من قام الدليل على ضياع حق له بيمين صار حالها 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 زوجها التي رماها بذلك ، فإذا شهدت بالله مثل شهادته سقط عنها الحد وبرئت من التهمة في شرع الله ، وبالنسبة إلى غيره من عباد الله . ومنه إيمان القسامة في الدماء ، وقد اختلف الفقهاء فيمن يبدأ باليمين - ألمدعون ذوو القتل ؟ أم المدعى عليهم ذوو المتهمة بالقتل ، وأياً ما كان البادئون فان الايمان 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 الابحاز إيهام الاوليين بالقسم

في الآية لاختلاف الاولوية باختلاف الاحوال والوقائع كما أشرنا اليه . فاذا تعين أصحاب الاولوية بلا نزاع فذاك وإلا فالحكم هو الذي يقدم من يراه الاولى .
(١٥) صحة شهادة غير المسلم على المسلم والعمل بهافي الجملة ، وأخبرناه ليتصل بما نوضحه في الفصل الآتي

كل هذه الاحكام مفهومة من الآيتين فتأمل جمعها لهذه المعاني الكثيرة على إيجازهما وإيضاحها المعنى 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 الاشهاد والاستشهاد منها المطلق ومنها المقيد . قال تعالى في اللاتي يأتين الفاحشة من المسلمات (٤ : ١٤) فاستشهدوا عليهن أربعة منكم) الآية وقال تعالى في شأن المطلقات المعتدات (٦٥ : ٢) فاذا بلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذوي عدل منكم وأقيموا الشهادة لله ذلكم بعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر) وقال تعالى في آية التداين (٢ : ٢٨٢) واستشهدوا شهيدين من رجالكم ، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء - ثم قال فيها - واشهدوا اذا تبائعتم) ولم يقل هنا « ذوي عدل منكم » ومثله في الاطلاق قوله تعالى في اليتامى (٤ : ٥) فاذا دفعتم اليهم أموالهم فأشهدوا عليهم)

فاذا تأملنا في هذه الآيات مع آيتي المائدة اللتين نحن في صدد تفسيرهما وبحسبنا عن حكمة الاطلاق والتقييد فيمن كلهن يرى أنه جل وعز اشترط في الاستشهاد أو الاشهاد في الوقائع المتعلقة بامور المؤنات الشخصية أن يكون الاشهاد من المؤمنين ، ولم يذكر هذا القيد في الاشهاد على دفع أموال اليتامى اليهم ، ولا في الاشهاد على البيع ، والفرق بين الاحكام المالية المحضة واحكام النساء المؤنات جلي واضح ، وأما قوله في آية الدين وهي في الاحكام المالية (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) فظاهر

اللفظ أن المراد به الرجال المؤمنون لأنهم مخاطبون، وهو الذي عليه الجماهير، ويحتمل أن يكون هذا الوصف لاجل بيان تقديم صنف الرجال في الشهادة على ما يقابله من شهادة الصنفين، وأن الاضافة فيه روعي فيها الواقع أو الغالب بقدرته وصف المقابل بقوله (ممن ترضون من الشهداء) اذ لم يقل « من شهدائكم » أو « من رجالكم ونسائكم » ثم بقرينة اطلاق الامر بالاشهاد على الدين في الآية نفسها

فلقائل أن يقول لو أراد الله تعالى أن يبين لنا أنه لا يجوز لنا أن نهد في الاعمال المالية غير المؤمنين لجاء في كل نص من تلك النصوص بما يدل على ذلك وان تقاربت على حد قوله في الامور العامة (٤ : ٨٢) ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم) وإنما يدل مجموع الآيات على أن الاصل أو السكال في الاشهاد أن يكون الشهود من عدول المؤمنين لثقة بشهادتهم، والاحتراز من الكذب والزور والخيانة التي يكثر وقوعها ممن لا ثقة بايمانهم وعدالتهم، وان يلتزم هذا الاصل في الاشهاد على الامور الخاصة بنساء المسلمين ويوتهم إذ لا يحتاج فيها الى غيرهم، وليس من شأن سواهم أن يعرفها، ولوجوب الاحتياط فيها، ولذلك قال في آية الطلاق (ذلكم يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر) وورود نص القرآن فيمن يقذف امرأة بأن يجلد ثمانين جلدة وأن لا تقبل له شهادة أبدا

وبناء على هذا يقال في آية المائدة ان الله تعالى قدم اشهاد عدول المؤمنين على الوصية لانه الاصل الذي يحصل به المقصود على الوجه السكامل، وأجاز اشهاد غيرهم في الحال التي لا يتيسر فيها ذلك، وان الشرط في قوله (ان أنتم ضربتم في الارض) جاء لبيان هذه الحال فمفهومه غير مراد، كقوله تعالى (ولا تكرهوا فتيانكم على البغاء ان أردن تحصنا) ومن يرى رأي الخنفية 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 ماورد في ذلك عن علماء الساف وأئمة الفقه كالمختصه الحافظ ابن حجر في شرح البخاري - ونقله الشوكاني عنه في (نيل الاوطار) في شرح حديث

ابن عباس في قصة السهمي المتقدمة الذي رواه البخاري وأبو داود^(١) قال :
 «استدل بهذا الحديث على جواز شهادة الكفار بناء على أن المراد بالغير في
 الآية الكريمة الكفار ، والمعنى (منكم) أي من أهل دينكم (وأخران من
 غيركم) أي من غير أهل دينكم ، وبذلك قال أبو حنيفة ومن تبعه . وتعقب بأنه
 لا يقول بظاهره ؛ فلا يجوز شهادة الكفار على المسلمين وإنما يجوز شهادة بعض الكفار
 على بعض . وأجيب بأن الآية دلت بمنطوقها على قبول شهادة الكافر على المسلم
 وبإيمانها على قبول شهادة الكافر على الكافر بطريق الأولى ، ثم دل الدليل على أن
 شهادة الكافر على المسلم غير مقبولة ، فبقيت شهادة الكافر على الكافر على حالها
 وهذا الجواب على التعقب في غير محله لأن التعقب هو باعتبار ما يقوله أبو حنيفة
 لا باعتبار استدلاله

«وخص جماعة القبول بأهل الكتاب والوصية وبفقد المسلم حينئذ ، ومنهم
 ابن عباس وأبو موسى الأشعري وسعيد بن المسيب وشرح وابن سيرين
 والأوزاعي والثوري وأبو عبيدة وأحمد وأخذوا بظاهر الآية وحديث الباب ،
 فإن سياقه مطابق لظاهر الآية

«وقيل المراد بالغير غير العشرة والمعنى منكم أي من عشرتكم أو آخران من

(١) رواه البخاري في آخر كتاب الوصايا من طريق محمد بن أبي القاسم عن
 عبد الملك بن سعيد بن جبير عن ابن عباس معبرا عن سماعه بقوله : وقال لي علي
 ابن عبد الله : حدثنا يحيى بن آدم قال الحافظ في الفتح : انه يعبر بقوله «وقال
 لي » في الأحاديث التي سمعها لكن حيث يكون في أسنادها 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 من فروى النسفي عن البخاري قال لأعرف
 محمد بن أبي القاسم هذا كما ينبغي . ثم قال الحافظ عند ذكر تميم الداري أحد أصحاب
 الواقعة : وذلك قبل أن يسلم وعلى هذا فهو من مرسل الصحابي لأن ابن عباس لم
 يحضر هذه القصة اهـ . وقد علم بهذا محل النظر عنده فيه ، وهو لا ينافي صحته .
 ورواه أبو داود من هذه الطريق أيضا . وصرح البخاري بأنه لم يرو من غيرها

غيركم أي من غير عشيرتكم وهو قول الحسن البصري ، واستدل له النحاس بأن لفظ آخر لا بد أن بشارك الذي قبله في الصفة حتى لا يسوغ أن يقول هررت. 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 فنعيا قال رد المحتلف 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 الاول لا الثاني لان قوله آخران من جنس قوله اثنان لان 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) واحتجوا بالاجماع على رد شهادة الفاسق ، والكافر شر من الفاسق . وأجاب الاولون ان النسخ لا يثبت بالاحتمال ، وأن الجمع بين الدليلين أولى من إلغاء أحدهما ، وبأن سورة المائدة من آخر ما نزل من القرآن ، حتى صح عن ابن عباس وعائشة وعمر بن شريك وجمع من السلف أن سورة المائدة محكمة

وعن ابن عباس ان الآية نزلت فيمن مات مسافراً وليس عنده أحد من المسلمين فان اتهم استحلوا أخرجه الطبري باسناد رجاله ثقات ، وأنكر أحمد على من قال ان هذه الآية منسوخة ، وقد صح عن أبي موسى الاشعري أنه عمل بذلك بعد النبي ﷺ (وساق الحافظ الحديث وقال ان حكمه لم ينكره أحد من الصحابة فكأن حجة . وذكر رد الطبري والرازي لقول من قال إنها في الاقارب والاجانب وقد تقدم ذلك كله ثم قال)

«وذهب الكراييمي والطبري وآخرون إلى أن المراد بالشهادة في الآية اليمين قالوا وقد سمي الله اليمين شهادة في آية الايمان ، وأيدوا ذلك بالاجماع على أن الشاهد لا يلزمه أن يقول أشهد بالله ، وأن الشاهد لا يمين عليه انه شهد بالحق ، قالوا فالمراد

بالشهادة اليمين لقوله (فيقسمان بالله) أي يحلفان فإن عُرف أنهما حلفا على الأثم رجعت اليمين على الاولياء ، وتعقب بأن اليمين لا يشترط فيه عدد ولا عدالة بخلاف الشهادة ، وقد اشترطا في هذه القصة فقوي حملها على أنها شهادة

«وأما اعتلال من اعتل في ردها بأن الآلية تخالف القياس والاصول 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 الامسك لليمين ليحلف بعد الصلاة . وأما تحليف الشاهد فهو مخصوص بهذه الصورة عند قيام الريبة . وأما شهادة المدعي لنفسه واستحقاقه بمجرد اليمين فإن الآلية تضمنت نقل الأيمان اليهم عند ظهور اللوث بخيانة الوصيين ، فيشرع لها أن يحلفا ويستحقا ، كما يشرع لمدعي القسامة أن يحلف ويستحق ، فليس هو من شهادة المدعي لنفسه بل من باب الحكم له يمينه 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 « اه
قال الشوكاني بعد نقل ما تقدم عن الفتوح : وهذا الحكم يختص بالكافر الذي ، وأما الكافر الذي ليس بذمي فقد حكى في البحر الاجماع على عدم قبول شهادته على المسلم مطلقا . اه وأقول : ما أورده الشوكاني من دعوى صاحب البحر من أئمة الزيدية الاجماع على عدم قبول شهادة الكافر غير الذمي مطلقا مردود بما نقله ابن جرير واختار أن «غيركم» يدخل فيه المجوس وعبد الاوثان وأهل كل دين
سعة أحكام الكتاب والسنة وتضييق الفقهاء

وبقى «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 سواء، فما سبب ذلك؟ ولماذا لم يأخذوا بظاهر آية المائدة - وهي من آخر ما نزل من القرآن - فيعدها شارة لقبول شهادة غير المسلم عند الحاجة مطلقاً، أو في غير ما ورد النص بشهاد المسلمين العدول عليه لحكمة تقتضي ذلك كما تقدم آنفاً في بيان المقابلة بين آيات الشهادة؟ وليس العرض من الشهادة أن تكون بيّنة 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 باجتihadهم ثم بأقوال علمائه

فأما الاستدلال فقد علم مما تقدم أن له من القرآن مأخذين (الأول) جعل قوله تعالى (وأشهدوا ذوي عدل منكم) مقيداً للاطلاق في قوله تعالى (وأشهدوا اذا تبايعتم) وفي هذا الاستدلال أبحاث (أحدها) انه من مسائل الاصول التي اختلف فيها المتفقون على منع شهادة غير المسلم على المسلم، وقد اتفقوا على ان المطلق والمقيد اذا اختلفا في السبب والحكم لا يحمل أحدهما على الآخر، واذا اختلفا في الخلاف في عدم الحل ضعيف والجمهور على الحل، وأما اذا اختلفا في السبب دون الحكم كمسائل الاشهاد على النساء واليتامى والبيع والوصية وكذا عتق الرقبة في كفارات القتل والظهار واليمين، فالخلاف في الحل وعدمه قوي والاقوال فيه متعددة فلم اتفق المتخلفون فيها على منع شهادة غير المسلم مطلقاً أو فيما عدا الوصية أو الطب؟

(ثانيها) ان الاشهاد الاختياري غير الشهادة، فالأمر باختيار أفضل الناس ايماناً وعدالة للاشهاد لا يستلزم عدم الاعتداد بشهادة من دونهم في الفضيلة. فان الشهادة بيّنة، والبيّنة كل ما يقين به الحق كما يدل عليه استعمال الكتاب والسنة، وقد أطل العلامة ابن القيم في اثبات هذا وايضاحه في كتاب (أعلام الموقعين) (ثالثها) ان قوله تعالى (من ترضون من الشهداء) فيه توسعة عظيمة في

الاشهاد ، ونحن إلى التوسعة في الشهادة نفسها أحوج ، فإن كثيراً من الجنايات والعقود والاقرار قد تقم من بعض المسلمين على مرأى ومسمع من غيرهم ، وقد يكون هؤلاء الذين سمعوا ورأوا من أهل الصدق والامانة ، لأن دينهم يحرم الكذب والخيانة ، فلماذا نضيع أمثلة هذه الحقوق التي يمكن اثباتها بشهادتهم إذا نجرأ الذين أنكروها على اليمين كما نجرؤا على الكذب بالانكار ؟

(المأخذ الثاني) ان الله تعالى قد أمرنا أن نشهد ذوي عدل منا معشر المؤمنين وعلة ذلك بدهمية وهي أن المؤمن العدل ، يتحرى الصدق الذي يثبت به الحق ، ونحن نشترط في قبول الشهادة الامرين . وزى أن غير المؤمن المسلم لا يكون صادقا عدلا ، وإذا كان فقد العدالة يوجب رد الشهادة عندنا فقدد الايمان أولى بذلك وفي هذا الاستدلال نظر من وجهين (أحدهما) أن الايمان بالله وبشرع له يحرم الكذب كاف لتحقيق المقصد الذي تتوخونه من الشهادة . وهذا مما يوجد في غير الاسلام من الملل . وقولكم إن غير المسلم لا يكون صادقا ولا عدلا لادليل عليه من النقل ، ولا من سيرة البشر المعلومة بالاختبار والعقل

أما النقل فقد جاء على خلافه ، فإن الله تعالى يقول (ومن قريم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون) 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 ان تأمنه بقنطار يؤده اليك) فهذه شهادة لم بالامانة ، وقد استشهد الرسول ﷺ ببعض اليهود على آية الرجم في التوراة فاعترف بها بعضهم لما أقسم عليه بالله الذي أنزل التوراة على موسى (راجع ص ٣٨٦ ج ٦ من التفسير) وقد بينا في التفسير مراراً عدل القرآن ودقته في الحكم بالفساد على الامم اذ يحكم على الاكثر أو يستثنى بعد اطلاق الحكم العام . وما روي من قبول النبي ﷺ ثم أبي موسى الاشعري (رض) اشهادتهم في الوصية عملاً بالقرآن مبني على أن الاصل في خبر الانسان الصدق وان كان كافراً ، وانه لا يعدل عن هذا الاصل إلا عند وجود التهمة ، وعليه جمهور السلف ، وهو يستلزم إثبات عدالتهم كما تقدم عن الحافظ ابن حجر (ص ٣٢) وبها يسقط قياس الكافر على الفاسق ، وقد قبل المحدثون رواية المبتدع الذي يحرم الكذب مطلقاً وفي اعدائنا بيد بدعته

وأما سيرة البشر المعلومة بنقل المؤرخين وبسنن الله في أخلاق البشر وطبائعهم التي هي القانون العقلي لمن يريد الحكم الصحيح عليهم - فهي مؤيدة لحكم القرآن العادل على المشركين والكفار من العرب والعجم بمثل قوله (وما وجدنا لأكثرهم من عهد وإن وجدنا أكثرهم لفاسقين) وقوله في عدة آيات (ولكن أكثرهم لا يعلمون * ولكن أكثرهم لا يشكرون * ولكن أكثرهم يجهلون * ولكن أكثرهم للحق كارهون * وأكثرهم فاسقون * أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون) ومثل هذا كثير . وهو خاص بأحوال الأمم في طور الفساد وضعف الدين والأخلاق، الذي كان عليه جميع أهل الملل عند ظهور الإسلام، فننتقل إذاً إلى بيان المسألة الثانية التي تراها هي السبب الاجتماعي الحقيقي لعدم قبول شهادة غير المسلم فنقول

﴿ حال المسلمين مع غيرهم في العصر الاول ﴾

ان حالة الأمم الاجتماعية والسياسية والادبية لها شأن كبير في تطبيق الأحكام على الوقائع وهو ما يسميه علماء الأصول [تحقيق المناط] ومن عرف التاريخ وفقه قواعد علم الاجتماع منه فانه هو الذي يفقه سبب إعراض الفقهاء والحكام عن قبول شهادة غير المسلمين عليهم . وأحق ما يجب فقحه من تلك القواعد أربع ينبغي التأمل فيها بعين العقل والانصاف

[أحدها] ما كان عليه المسلمون في القرون الاولى للإسلام من الاستمساك بعروة الحق . وإقامة ميزان العدل ، وعدم المحاباة والتفرقة في ذلك بين مؤمن وكافر ، وقريب وبعيد وصديق وعدو ، عملاً بنصوص القرآن

[ثانیها] ما كانت عليه جميع الأمم التي فتحوا بلادها ، وأقاموا شرعهم فيها ، من ضعف وازع الدين وفساد لأخلاق والآداب ، وقد قرر ذلك مؤرخو الإفريق وغيرهم وجعلوه أول الأسباب الاجتماعية لسرعة الفتح الإسلامي في الخفاقيين

[ثالثها] ما جرى عليه الفاتحون من المسلمين من المبالغة في الترسعة 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 ، وان يمنهم نظرم الى ما بينهما من التفاوت في الاحوال الدينية والأدبية التي أشرنا اليها آنفا من قبول شهادتهم على أنفسهم ، مع عدم ثقتهم بتدينهم وعدالتهم

(رابعها) تأثير عزة السلطان وعهد الفتح الذي كانت الاحكام فيه أشبه بما يسمونه الآن بالاحكام العسكرية . واعتبر ذلك بأحكام دول الافرنج في أيام الحرب ، بل في المستعمرات التي طال عليها عهد الفتح أو ما يشبه الفتح ، يتبين لك ان أشد أحكام فقهاء المسلمين وحكامهم على غيرهم هي أقرب الى العدل والرحمة من أحكام أرقى أئمة المدنية من دولهم

وقد علم من حال البشر ان الغالب قلما يرى شيئا من فضائل المغلوب وان كثرت ، فكيف يرجى ان يرى قلبها الضئيل الخفي ؟ والجماعات الكبيرة والصغيرة كالأفراد في نظر كل الى نفسه والى أبناء جنسه بعين الرضا والى مخالفه بعين السخط ، مثال ذلك ان امرأة من فضليات نساء سويسرة ديناً وأدباً وعلماً راقبت أحوال الاستاذ الامام وسيرته مدة طويلة إذا كان يختلف الى مدرسة (جنيف) لتلقي آداب اللغة الفرنسية ، وكلمته مراراً في مسائل علم الاخلاق والتربية . وكانت بارعة ومصنفة فيهما . فأعجبها رأيه ، كما أعجبها فضله وهديه ، ثم قالت له بعد ذلك : إنني لم أكن أظن قبل أن عرفتك ان القداسة توجد في غير المسيحيين فمن تأمل ما ذكر تجلت له الاسباب المعنوية والاجتماعية التي صدت الحكام والفقهاء عن قبول شهادة غير المسلم على المسلم ، وتعجب من سعة أحكام القرآن ، التي يتوهم الجاهلون انها ضد ما هي عليه من الاطلاق وموافقة كل زمان ومكان ، فتراهم ينسبون الى 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 اليه البشر من نظام وأحكام ، وهذا من أجل معجزاته التي تتجدد بتجدد الأزمان :

﴿ إعراب الآية الثانية الذي اضطرب فيه النحاة ﴾

قد تبين مما فصلناه ان الذين عدوا الآيتين في غاية الصعوبة لمخالفة مذاهبهم لها مخطئون ، وان الواجب رد المذاهب اليهما لا تأويلهما لتوافقا المذاهب ، وأما الذين استشكلوا اعراب جملة من الآية الثانية ، وعدوا لأجلها الآية أو الآيات في غاية الصعوبة - فانما أوقعهم في ذلك احتمال التركيب لعدة وجوه من الاعراب ، بما فيه من تعدد القراءات ، مع اعتيادهم تقديم الاعراب على المعنى وجعله هو المبين له ، وقد استحسننا بعد ايضاح تفسير الآيات بما تقدم أن نذكر ملخص ما قيل في إعراب تلك الجملة نقلا عن (روح البيان) الذي يلتزم تحقيق المباحث النحوية في الآيات ، عسى أن يستغني القاري به عن مراجعة تفسير آخر ، ونبدأ بمجواب الشرط لانه مبدأ ما استشكلوه من الاعراب . قال المؤلف رحمه الله تعالى :

(فأخران) أي فرجلان آخران وهو مبتدأ خبره قوله تعالى 'يقومان مقامهما' والفاء جزائية وهي إحدى مسوغات الابتداء بالنكرة ولا محذور في الفصل بالخبر بين المبتدأ وصفته وهو قوله سبحانه (من الذين استحق عليهم الاوليان) وقبل هو خبر مبتدأ محذوف أي فالشاهدان آخران ، وجملة يقومان صفته والجار والمجرور صفة أخرى . وجوز أبو البقاء أن يكون حالا من ضمير يقومان ، وقبل هو فاعل فعل محذوف أي : فليشهد آخران . وما بعده صفة له ، وقبل مبتدأ خبره الجار والمجرور والجملة الفعلية صفته وضمير «مقامهما» في جميع هذه الأوجه مستحق للذين استحقا ، وليس المراد بمقامهما مقام أداء الشهادة التي تولياها ولم يؤدياها 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 «الاوليان» والمراد من الموصول أهل الميت ، ومن الاولين الأقربان اليه الوارثان له الاثنان بالشهادة لقربهما واطلاعهما ، وهما في الحقيقة الآخران الاثنان مقام للذين استحقا إتيانها ، إلا أنه أقيم المظهر مقام ضميرهما للتنبيه على وصفهما بهذا الوصف ، ومفعول استحق محذوف

واختلفوا في تقديره فقدرة الزمخشري أن يجردوها للقيام بالشهادة ليظهروا بهما كذب الكاذبين ، وقدره أبو البقاء وصيتهما ، وقدره ابن عطية ما لهم وتركتهما . وقال الامام : ان المراد بالاوليان الوصيان اللذان ظهرت خيانتهمما وسبب أولويتهمما أن الميت عينهما الوصية فهي « استحق عليهم الاوليان » خان في ما لهم رحنى عليهم الوصيان اللذان عثر على خيانتهمما ، وعلى هذا لا ضرورة إلى القول بحذف المفعول ، وقرأ الجمهور « استحق عليهم الاوليان » بناء استحق المفعول واختلفوا في مرجم ضميره والا كثرون أنه الأثم والمراد من الموصول نورثة لان استحق الأثم عليهم كناية عن الجنابة عليهم ، ولا شك أن الذين جنى عليهم وارثكب الذنب بالقياس اليهم هم الورثة ، وقيل إنه الابناء ، وقيل الوصية لتأويلها بما ذكر ، وقيل المال ، وقيل ان فعل مسند إلى الجار والمجرور ، وكذا اختلفوا في توجيه رفع الاوليان ف قيل انه مبتدأ خبره (آخران) أي الاوليان بأمر الميت آخران ، وقيل بالعكس ، واعترض بأن فيه الاخبار عن النكرة بالمعرفة وهو مما انفق على منعه في مثله ، وقيل خبر مبتدأ مقدرا أي هما الآخران على الاستشاف 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 أن لو طرح وقام هذا مقامه كان من وضع الظاهر موضع الضمير فيكون رابطاً ، وقيل هو صفة آخران وفيه وصف النكرة بالمعرفة والاختشأجازه هنا لان النكرة بالوصف قربت من المعرفة ، قيل وهذا على عكس * ولقد أمرت على اللين يسبني * فانه يؤول فيه المعرفة بالنكرة ، وهذا أول فيه النكرة بالمعرفة أو جعلت في حكمها للوصف ، ويمكن - كما قال بعض المحققين - أن يكون منه بأن يحمل الاوليان لعدم تعيينهما كالنكرة ، وعن أبي علي الفارسي أنه نائب فاعل « استحق » والمراد على هذا استحق عليهم انتداب الاوليين منهم للشهادة كما قال الزمخشري ، وأنهم الاوليين كما قيل ، وهو ثنية الاولى قلبت ألفه ياء عندها ، وفي على في « عليهم » أوجه الاول انها على بابها ، والثاني أنها بمعنى في ، والثالث انها بمعنى من ، وفسر استحق بطلب الحق

وبحق وغلب ، وقرأ يعقوب وخلف وحمة وعاصم في رواية أبي بكر عنه « استحق عليهم الاولين » ببناء ا- متحق للمفعول والاولين جمع أول المقابل للآخر وهو مجرور على انه صفة الذين أو بدل منه أو من ضمير عليهم أو منصوب على المدح . ومعنى الاولية التقدم على الاجانب في الشهادة وقيل التقدم في الذكر لدخولهم في (يأبىها الذين آمنوا) وقرأ الحسن « الاولان » بالرفع وهو كإقدمنا في الاوليان ، وقرئ « الاولين » بالثنية والنصب ، وقرأ ابن سيرين « الاوليين » بياءين ثنية أولى منصوبا وقرأ « الاولين » بسكون الواو وفتح اللام جمع أولى كأولين واعراب ذلك ظاهر اهـ

(١١٢) يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ ؟ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّمُ الْغُيُوبِ (١١٣) إِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَذْكُرُ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ ، تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا ، وَإِذْ مَلَأْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ، وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي ، وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي ، وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي ، وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَءِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ (١١٤) وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ (١١٥) إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَعْيسَى ابْنُ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ ؟ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (١١٦) قَالُوا نُرِيدُ أَنْ

نَا كُلِّ مِنْهَا وَأَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَلَعَلَّ أَنْ قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونَ عَلَيْنَا مِنَ الشَّهِيدِينَ (١١٧) قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ وَأَرْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ (١١٨) قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ

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^١ وهو يتعلق بمحاجة أهل الكتاب عامة، والنصارى منهم خاصة، وفيه ذكر المعاد والحساب والجزاء الذي ينتهي إليه أمر المختلفين في الدين وأمر المؤمنين المخاطبين بالاحكام التي سبق بيانها، وهذا هو وجه المناسبة والاتصال بين هذه الآيات وما قبلها مباشرة من آيات الاحكام. ويرى بعض المفسرين ان كلمة [يوم] في أولها من متعلقات الآية أو الجملة التي قبلها كما ترى فيما يلي

﴿ يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبتكم ﴾ قيل ان هذا متعلق بالفعل من آخر جملة مما قبله، والتقدير: والله لا يهدي القوم الفاسقين الى طريق النجاة يوم يجمع الرسل في الآخرة ويسألهم عن تبليغ الرسالة وما أجابتهم به أقوامهم - أو لا يهديهم يومئذ طريقا الا طريق جهنم، وقيل انه متعلق بقوله (واتقوا الله) أو بقوله (واسمعوا) أي واتقوا عقاب الله يوم يجمع الرسل - أو - واسمعوا يوم يجمع الله الرسل. أي خبره وما يكون فيه

وذهب آخرون الى أن الآية منقطعة عما قبلها - والمعنى: يوم يجمع الله الرسل ويسألهم يكون من الاحوال ما لا يفي ببيانه مقال - أو المعنى واذكر أيها الرسول يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبتكم، وهذا التقدير أظهر وله في التنزيل

(١) راجع ص ١٧ و ١٨

« الجزء السابع »

« ٣١ »

« تفسير القرآن الحكيم »

نظائر . والمراد من السؤال توبيخ أممهم ، وإقامة الحجة على الكافرين منهم ، والمعنى أي إجابة أجبتهم ؟ إجابة إيمان وإقرار ، أم اجابة كفر واستكبار ، فهو سؤال عن نوع الاجابة لا عن الجواب ماذا كان ، والا لقرن بالباء . وقيل الباء محذوفة والتقدير بماذا أجبتهم . وهذا السؤال للرسل من قبيل سؤال الموءودة في قوله تعالى (وإذا الموءودة سئلت * بأي ذنب قتلت) في ان كلا منهما وجه الى الشاهد دون المتهم لما ذكر آنفا من الحكمة ، وهو يكون في بعض مواقف القيامة يشهدون على الامم بعد التفويض الآتي أو عقب سؤال غير هذا ، ويسأل الله تعالى الامم في موقف آخر أو في وقت آخر كما هو شأن قضية التحقيق في سؤال الخصم والشهود ، تحقق شرائط الحكم الصحيح كما هو المعهود ، قال تعالى (٧:٥ فلنسلن الذين أرسل اليهم ولنسلن المرسلين * فلدننن عليهم بعلم وما كنا غائبين)

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 الى الله تعالى — اما لنقصان علمهم بالنسبة الى علمه تعالى كما نقل عن ابن عباس ، واما لما يفاجئهم من فزع ذلك اليوم أو هوله أو ذهوله كما نقل عن الحسن ومجاهد والسدي . وذلك قوله تعالى

﴿ قالوا لا علم لنا انك أنت علام الغيوب ﴾ جاء الجواب منفصلا 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 الا علم أنت أعلم به منا . يعني انه ليس بنفي لعلمهم باطلاق وانما هو نفي لعلم الاحاطة الذي هو خاص بالخالق العليم ، اذ الرسل كانوا يعلمون ظاهر ما أجيبوا به من مخاطبتهم ولا يعلمون بواطنهم ، ولا حال من لم يروه من أممهم ، الا ما يوحى به تعالى اليهم من ذلك وهو قليل من كثير ، ولذلك قرئوا نفي العلم عنهم باثبات المبالغة في علم الغيب له تعالى فان صيغة علام معناها كثير العلم أي بكثرة المعلومات ، والا فله واحد محيط بكل شيء احاطة كاملة . ولا بوصف تعالى بالعلامة ، ولعله لما فيه من تاء

التأنيث . قال تعالى لنوح عليه السلام لما سأل ربه أن ينجي ولده من الطوفان (فلا تسألن ما ليس لك به علم) وقال لحاتم رسله عليه الصلاة والسلام (ومن حولكم من الاعراب منافقون ومن أهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم) وقال الفخر الرازي مامعناه : ان الرسل أرادوا انه لم يكن لهم من حقيقة حال أمهم إلا الظن الذي هو ظاهر حالهم لا العلم القطعي الذي يتوقف على معرفة الظاهر والباطن بدليل ماورد في الحديث من الحكم بالظاهر (قال) « فلا نبيا . قالوا : لا لم لنا البتة بأحوالهم إنما الحاصل عندنا من أحوالهم هو الظن ، والظن كان معتبرا في الدنيا لان الاحكام في الدنيا كانت مبنية على الظن ، وأما الآخرة فلا التفات فيها إلى الظن لان الاحكام في الآخرة مبنية على حقائق الاشياء وبواطن الامور . فلهذا السبب قالوا (لا علم لنا إلا ما علمتنا) ولم يذكروا البتة مامعهم من الظن لان الظن لا عبرة به في القيامة . ١ هـ

ونقول : ان هذا رأي ضعيف وان بني على اصطلاح أهل الكلام والاصول في تفسير الظن والعلم ، والصواب ما بيناه قبله . وذلك أن الرسل يعلمون كثيرا من الحقائق علما يقينيا ، كاستكبار الجرمين 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 بالظواهر يقبل في شهادتهم على الجاحدين اذ لا عبرة بالآيمان في الباطن مع الجمود في الظاهر بل هو أشد الكفر . وقد أخبرنا الله تعالى أنهم يشهدون على أمهم ، فلو كان كل ما يعرفون من أحوال أمهم ظنا لا عبرة به في القيامة ، لما كان لشهادتهم فائدة (فكيف إذا جئنا من كل أمة بشييد وجئناك على هؤلاء شهيدا)

ذكر الله سؤال الرسل وجوابهم بالاجمال ثم بين بالتفصيل سؤال واحد منهم عن التبليغ وجوابه عن السؤال لاقامة الحجة على من يدعون اتباعه وهم الذين حاجتهم

٢٤٤ نعم الله على عيسى وأمه وتأييده وكلامه في المهد (التفسير : ج ٧)

هذه السورة فيما يقولون في رسولهم أوسع الاحتجاج ، وأقامت عليهم البرهان في إثبات 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 :

﴿ إذ قال الله باعيسى بن مريم اذ كر نعمتي عليك وعلى والدتك إذ أيدتك بروح القدس تكلم الناس في المهد وكهلاً ﴾ قال البيضاوي في قوله تعالى « اذ قال » : بدل من « يوم يجمع » وهو على طريقة « ونادى أصحاب الجنة » - أي في التعبير عن المستقبل بالماضي - والمعنى أنه تعالى يوضح الكفرة يومئذ بسؤال الرسل عن اجاباتهم وتعدد ما ظهر عليهم من الآيات ، فكذبهم طائفة وسموهم سحرة ، وغلا آخرون واتخذوهم آلهة . أو نصب باضمار « اذ كر » اهـ

والنعمه تستعمل مصدرًا واسماً للمحصل بالمصدر ، والمفرد المضاف يفيد التعدد . والمعنى : اذ كر انعمي عليك وعلى والدتك وقت تأييدي إياك بروح القدس الخ أو اذ كر نعمي حال كونها واقعة عليك وعلى والدتك إذ أيدتك أي قويتك شيئاً فشيئاً بروح القدس الذي تقوم به حججتك ، وتبرأ من مهمة الفاحشة والدتك ، حال كونك تكلم الناس في المهد بما يبرئهم من قول الآئمين الذين أنكروا عليها أن يكون لها غلام من غير زوج يكون أباه - وكهلاً حين بعثت فيهم رسولا تقيم عليهم الحجة ، بما ضلوا به عن المحجة . فكلامه في المهد هو قوله (١٩ : ٢٩) اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبياً) الخ ما ذكر 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 (١٦ : ١٠٢) قل نزل به روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا وهدى وبشرى للمسلمين) . وقد تقدم في موضعين من سورة البقرة ، وقال تعالى (إذ يوحى ربك الى الملائكة اني معكم فثبتوا الذين آمنوا)

﴿ وإذ علمت الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل ﴾ أي ونعمتي عليك إذ علمتك قراءة الكتاب أي ما يكتب - أو الكتابة بالقلم - أي وفقتك لتعلمها ، والحكمة وهي

العلم الصحيح الذي يبعث الارادة الى العمل النافع بما فيه من الافناع والعبرة والبصيرة وفقه الاحكام، والتوراة - وهي الشريعة الموسوية، والانجيل - وهو ما أوحاه تعالى اليه من الحكم والاحكام، والبشارة بخاتم الرسل عليهم الصلاة والسلام، وقد سبق لنا تفصيل القول في حقيقة التوراة والانجيل في تفسير أول سورة آل عمران (ص ١٥٥ الى ١٥٩ ج ٣ تفسير) وفي تفسير هذه السورة (ص ٢٨٣-٣٠٢ ج ٦ تفسير) ﴿ وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني، فتنفخ فيها فتكون طيراً باذني ﴾ قرأ نافع هنا وفي آية آل عمران «فتكون طائراً» والطائر واحد الطير - كراكب وركب - والجهور «فتكون طيراً» قيل هو جمع وقيل اسم جمع، وأجاز أبو عبيدة وقطرب إطلاق طير 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 الاسكافي النعل ثم فراه، أي عين شكله ومقداره ثم قطعه، قال الشاعر:

ولأنت تقري ما خلقت به - ض القوم يخلق ثم لا يفري

ومنه خلق الكذب والافك قال تعالى (وتخلقون إنكنا) أي تقدرون وتزورون كلاماً يافك سامعه أي بصرفه عن الحق. ويستعمل في إيجاد الله تعالى الاشياء 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 باذن الله ومشيتته، أو بدسبيله 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 الاستاذ الامام مضمونه ان عيسى عليه السلام أعطي هذه الآية أي مكناه الله منها ولم يفعلها. واستدركنا على ذلك بالاشارة الى 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 الى المسيح، ولكن قوله تعالى - باذني

يدل على أن المسيح لم يعط هذه القوة دائماً بحيث جعل السبب الروحي فيها كالأسباب الجسدية المطردة ، بل كانت هذه الآلية كغيرها لا تقع إلا بأذن من الله وتأييد من لدنه ، ونكتة التعبير بالمضارع عن فعل مضى هي تصوير ذلك الماضي وتمثيله حاضراً في الذهن كأنه حاضر في الخارج ، لا لافادة الاستمراره ، فإنه فعل مضى والكلام تذكير به كوقع إذ وقع

﴿ وتبريء الاكمة والابرس بأذني وإذ تخرج الموتى بأذني ﴾ عطف التذكير بإبراء الاكمة والابرس على ما قبله مباشرة فلم يُبدأ بأذ ، وبدي بها التذكير باخراج الموتى ، فكان عطفاً على قوله (إذ أبديتكم بروح القدس) ولعل نكتة ذلك أن ابراهيم الاكمة والابرس من جنس شفاء المرض الذي قد يقع بعض أفراده على أيدي غير الانبياء المرسلين ، ولا سيما من يظن المرضى فيهم الصلاح والولاية ، فلما كان كذلك ذكر بالتبعية لآحياء الصورة من الطير ، ولما كان إحياء الموتى أعظم منه جعل نعمة مستقلة بقرن بأذ ، والمراد بالأكمة والابرس والموتى الجنس - والأكمة من ولد أعمى ، وبطابق على من عمي بعد الولادة أيضاً . وفي كتب العهد الجديد أنه أبرأ كثيراً من العمي والبرص وأحيى ثلاثة أموات (الاول) ابن أرملة وحيد في (نايين) كانوا يحملونه على النعش فلمس النعش وأمر الميت أن يقوم منه فقام فقال الشعب « قد قام فينا نبي عظيم وافقد الله شعبه » أي شعب اسرائيل اه (من انجيل لوقا ١١: ٧ - ١٧) (الثاني) ابنة رئيس مانت ودعاها لآحيائها فجاء بيته وقال للجمع « تنحوا فإن الصبية لم تمت لكنها نائمة فضحكوا عليه فلما أخرج الجمع دخل وأمسك يدها فقامت الصبية » والقصة في (انجيل متى ٩: ١٨ - ٢٦) ونفيه لموتها ثم إثباته لنوعها يتنافى أن يكون أراد بالنوم الموت مجازاً على ما نقل عنه في غير هذا الموضع ، وعليه قد يقال يحتمل أن يكون أغمى عليها فظنوا أنها ماتت فعلم بالكشف أو الوحي أنها لم تمت ، والمسلمون لا يثقون بنقول القوم ولا بدقهم في الترجمة ومراعاة ما يدل عليه الإثبات بعد النفي (الثالث) لعازر الذي كان يحبه جداً ويحب أخته 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 أشرك

لأنك سمعت لي ، وأنا علمت أنك في كل حين تسمع لي ، ولكن لاجل هذا الجمع
الواقف قلت ليؤمنوا أنك أرسلتني ، ولما قال هذا : صرخ بصوت عظيم « لعازر
هلم خارجاً » فخرج الميت (الح وملاحدة أوربة يزعمون أن لعازر تماوت باذن
المسيح والتواطؤ معه ... وقد كذبوا أخزاهم الله تعالى ، ولم ينقل النصارى عنه
أنه أحيا أمواتا كأوت تحت التراب بعد البلى كما نقل عن دانيال عليها السلام
وتكرار كلمة الاذن بتقييد كل فعل من تلك الافعال بها يفيد أنه ما وقع شيء
منها إلا بمشيئة الله الخاصة وقدرته . والاذن يطلق على الاعلام باجازة الشيء والرخصة
فيه وعلى الامر به وكذا على المشيئة والتيسير . كقوله تعالى (وما هم بضارين به من
أحد إلا باذن الله) ومحال أن يكون معناه باجازته أو أمره ، ومثله بل أظهر منه
قوله (وما أصابكم يوم التقى الجمعان فباذن الله) أي بإرادته وتيسيره

﴿ وإذ كففت بني اسرائيل عنك إذ جنتهم بالبينات فقال الذين كفروا منهم
إن هذا إلا سحر مبين ﴾ أي واذا كر نعمتي عليك حين كففت بني اسرائيل عنك
فلم أمكنهم من قتلك وصلبك وقد أرادوا ذلك وقت تكذيب كفارهم إياك وزعمهم
أن ما جئت به من البينات 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)
بالالف ، ورسما في المصحف الامام بغير ألف ككلمة (ملك) في الفاتحة وتقرأ
(مالك) وكلمة (الكتب) في عدة سور تقرأ فيها (الكتاب) بالافراد كما تقرأ في بعضها
بصيغة الجمع ، ولو كتبت هذه الكلمات بالالف لما احتملت إلا قراءة المد وحدها
وظاهر أن قراءة الجمهور (سحر) يراد بها أن تلك البينات التي جاء بها من السحر وهو
التمويه والتخييل الذي بري الانسان الشيء على غير حقيقته ، أو ماله سبب خفي
عن غير فاعله — وان قراءة (ساحر) يراد بها أن من أتى بتلك البينات ساحر ،
إذ جاء بأمر صناعي أو بتخييل باطل ، والمراد من القراءتين كليهما أن الذين كفروا
بعملي 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 يحجب به .

﴿ وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بي وبرسولي ، قالوا آمنا واشهد بأننا مسلمون ﴾ أي واذكر نعمتي عليك حين ألهمت الحواريين أن يؤمنوا بك - وقد كذبت جمهور بني إسرائيل - فجعلتهم أنصاراً لك يؤيدون حججك وينشرون دعوتك . والوحي في أصل اللغة الإشارة السريعة الخفية ، أو الاعلام بالشيء بسرعة وخفاء . كما بيناه من قبل ، ولو وجد هذا التلغراف في عهد العرب لخلص لسماخ خبره وحيا ، والمصريون يسمونه حتى في الرسميات إشارة ، وأطلق الوحي في القرآن على ما يليق به الله تعالى في نفوس الأحياء من الإلهام كقوله تعالى (وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذ من الجبال بيوتا) وقوله (وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه فاذا خفت عليه فألقيه في اليم) وهكذا ألقى الله تعالى في قلوب الحواريين الإيمان به وبرسوله عيسى عليه السلام ، وقيل الوحي إليهم هو ما أنزل على أنبيائهم

والحواريون جمع حوارى وهو من خلص لك ، وأخلص سرراً وجهراً في مودتك ، ومعناه في أصل اللغة الأبيض النقي اللون ، والحواريات من النساء النقيات الألوان والجلود لبياضهن . قال في اللسان : والأعراب تسمى نساء الأمصار حواريات لبياضهن وتباعدهن من قشف الأعراب بنظافتهم قال :

فقلت إن الحواريات معطبة إذا تفتلن من تحت الجلايل

وأما الحور العين فهما جمع حوراء وعيناء من الحور (بالتحريك) وهو شدة بياض العين مع شدة سوادها ، فالحوراء مؤنث الاحور ، والحوارية مؤنث الحوارى ، ثم استعمل الحوارى بمعنى النقي الخالص في غير اللون ، قال في اللسان : وقال بعضهم : الحواريون صفوة الانبياء الذين خلصوا لهم . قال لزجاج : الحواريون خلصان الانبياء عليهم السلام وصفونهم قال : والدليل على ذلك قول النبي ﷺ « الزبير ابن عمتي ، وحواري من أمتي » أي خاصتي من أصحابي وناصري - قال - وأصحاب النبي ﷺ حواريون . وتأويل الحواريين في اللغة الذين أخصوا وتقوا

من كل عيب . ا هـ ^(١) واللغة لا تدل على النقاء من كل عيب بهذا التحديد ، وإنما تدل على النقاء والخلوص مطلقا ، 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 نيل أنفسهم أنهم مسلمون ، أي مخلصون في إيمانهم مذعنون لما يترتب عليه من الأمر والنهي ، وحكى عنهم في في سورتي [آل عمران] : [الصف] أنهم حين قال المسيح (من أنصاري إلى الله) قالوا (نحن أنصار الله)

﴿ اذ قال الحواريون يا عيسى بن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء ؟ ﴾ قال أبو السعود العمادي في تفسير « اذ قال الحواريون » مانصه : كلام مستأنف مسوق إيمان بعض ماجرى بينه عليه السلام وبين قومه منقطع عما قبله كما ينبغي . عنه الاظهار في موقع الاضمار ، و « اذ » منصوب بمضمحل خوطب به النبي عليه الصلاة والسلام ، بطريق تلوين الخطاب والالتمات ، لكن لا لأن الخطاب السابق لعيسى عليه السلام فانه ليس بخطاب وإنما هو حكاية خطاب ، بل لان الخطاب لمن خوطب بقوله تعالى (وانقروا الله) - الآية - فأمل كأنه قيل للنبي ﷺ عقيب حكاية ما صدر عن الحواريين من المقالة المعدودة من نعم الله تعالى الفائضة على عيسى عليه السلام : اذ كر للناس وقت قولهم الخ وقيل هو ظرف لقالوا أريد به التنبية على أن ادعائهم الايمان والاخلاص ، لم يكن (١) 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 الابصيفة جمع المذكر السالم وهو منقول بالتواتر اللفظي والخطي وممر ومفعله في اللغة ، وجمع الخوري خوارنة لا حواريون . ولو أخذ اللفظ المفرد (حواري) فرد أو افراد من كتاب العرب عن كتابة نصارى الروم أو غيرهم لا يمكن حينئذ أن يقال أنهم حرفوه إن ثبت أن الروم أو غيرهم كانوا يطلقون لقب الخوري على تلاميذ المسيح ، كيف ومعنى الخوري الكاهن المدير للقرية ولم يطلقه أحدهم العرب بهذا المعنى ؟

عن تحقيق وإيقان ، ولا يساعده النظم الكريم . ١٠ هـ

أقول في متعلق الظرف قولان للمفسرين رجح أبو السعود المشهور منهما وهو الاول ورد الثاني الذي جزم عليه الزمخشري في الكشف وهو أنه متعلق بقوله تعالى (قلوا آمنا) أي ادعوا الايمان وأشهدوا الله على أنفسهم انهم مسلمون مخلصون في إيمانهم في الوقت الذي قالوا فيه ما ينافي ذلك وهو قولهم « يا عيسى بن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء » ويقول الزمخشري ان الله تعالى ما وصفهم بالايمان والاسلام واما حكي قولهم حكاية ووصله بما يدل على كذبهم فيه وهو سؤالهم هذا وجوابه عليه السلام لهم اذا أمرهم بتقوى الله ان كانوا مؤمنين حقاً ، واصرارهم على السؤال بعد ذلك ، ووجه رد هذا القول أنه لو كان هو المراد لقليل « إذ قالوا يا عيسى بن مريم » ولم يقل « اذ قال الخواريون » ولما صح أن تكون دعوى الايمان من الخواريين نعمة من الله على عيسى - وهي كاذبة - ولا أن تكون عن وحي من الله تعالى . ولكن هذا الاخير لا يرد على الزمخشري لانه فسر الوحي الى الخواريين بالايمان بأنه أمر الله إياهم بذلك على السنة الرسل ، أي أمره إياهم مع غيرهم اذ كلف الناس كافة أن يؤمنوا بما نحيثهم به الرسل . ولكن يرد قوله أيضاً تسميتهم بالخواريين وما في سورتي آل عمران والصف من اجابتهم عيسى الى نصره . واعلم برى 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 يستطيع 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 « يستطيع ربك » ومثله في ذلك غيره لان تلقين القرآن لا يتوقف على تصريح الصحابي برفعه ، وقرأ الجمهور (يستطيع ربك) وهذا الذي استشكل بأنه لا يصدر عن مؤمن صحيح الايمان . وأجاب عنه القائلون بصحة إيمانهم من وجوه (١) ان هذا السؤال لاجل اطمئنان القلب بايمان أنعيان لا للشك في قدرة الله تعالى على ذلك ، فهو على حد

سؤال ابراهيم صلى الله عليه وعلى آله وسلم رؤية كيفية احياء الموتى ليطمئن قلبه بايمان الشهادة والمعاناة مع إقراره بايمانه بذلك بالغيب (٢) انه سؤال عن الفعل دون القدرة عليه فعبّر عنه بلازمه (٣) ان السؤال عن الاستطاعة بحسب الحكمة الالهية لا بحسب القدرة، أي هل ينافي حكمة ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء أم لا، فان ماينافي الحكمة لا يقع وإن كان مما تتعلق به القدرة، كعقاب المحسن على إحسانه، وإثابة الظالم المسيء على ظلمه (٤) ان في الكلام حذفاً تقديره: هل نستطيع سؤال ربك. ويدل عليه قراءة: هل تستطيع ربك، والمعنى هل نستطيع أن نسأله من غير صارف يصرفك عن ذلك (٥) ان الاستطاعة هنا بمعنى الاطاعة، والمعنى هل يطيعك ويحجب دعائك ربك اذا سأله ذلك.

وأقول ربما يظن الاكثر أن هذا الوجه الاخير تكلف بعيد وليس كذلك، فالاستطاعة استفعال من الطوع وهو ضد الكره. قال تعالى (فقال لها وللارض اثريا طوعا أو كرها) وفي لسان العرب: الطوع نقبض الكره، طاء بطوعه وطاوعه، والاسم الطواعة والطواغية (ثم قال) ويقال طعت له وأنا أطيع طاعة، ولتفعله طوعاً أو كرهاً، وطائعاً أو كرهاً، وجاء فلان طائعاً غير مكره... قال ابن سيده: وطاع يطاع وأطاع - لان وانقاد، وأطاعه إطاعة وانطاع له كذلك. وفي التهذيب: وقد طاع له بطوع اذا انقاد له بغير ألف، فاذا مضى لامره فقد أطاعه. فاذا وافقه فقد طاوعه. اه فيهم من هذا أن إطاعة الامر فعله عن اختيار ورضى ولذلك عبر به عن امتثال أوامر الدين لانها لا تكون ديناً إلا اذا كانت عن إذعان ووازع نفسي، والذي أفهمه ان الاستفعال في هذه المادة كالاستفعال في مادة الاجابة، فاذا 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 اليه فأجاب. فبهذا الشرح الدقيق نفهم صحة قول من قال عن المفسرين إن يستطيع هنا بمعنى يطيع، وإن معنى يطيع يفعل مختاراً راضياً غير كاره،

فصار حاصل معنى اللجنة « هل يرضى ربك ويختار أن ينزل علينا مائدة من السماء إذا نحن سألناه أو سأله لنأكل ذلك؟ » والمائدة في اللغة الخوان الذي عليه الطعام ، فإذا لم يكن عليه طعام لا يسمى مائدة ، وقد يطلق لفظ المائدة على الطعام نفسه حقيقة أو مجازاً من إطلاق اسم المحل على الحال ، وهو اسم فاعل من ماد بمعنى مال وتحرك أو من ماد أهله بمعنى نعشهم وقوله * وكنت للمنتجعين مائدة * كافي الأساس أي أعاشهم وسد فقرهم كأنها هي تميد من يجالس إليها ويأكل منها . وقيل إنها بمعنى اسم المفعول على حد : عيشة راضية ﴿ قال اتقوا الله إن كنتم مؤمنين ﴾ أي قال عيسى لم اتقوا الله أن تقترحوا عليه أمثال هذه الاقتراحات التي كان سلفكم يقترحها على موسى لئلا تكون فتنة لكم فإن من شأن المؤمن الصادق أن لا يجرب ربه باقتراح الآيات ، أو أن يعمل ويكسب ولا يطلب من ربه أن يعايش بخوارق العادات ، وعلى غير السنن التي جرت عليها معايش الناس . أو المعنى اتقوا الله وقوموا بما يوجبه الإيمان من العمل والتوكل غسى أن يعطيكم ذلك ، من باب قوله تعالى (ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه عن حيث لا يحتسب)

﴿ قالوا نريد أن نأكل منها ونطمئن قلوبنا ونعلم أن قد صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين ﴾ أي نطلبها لثلاث فوائد (إحداها) أننا نريد أن نأكل منها لاننا في حاجة الى 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 يضم علم المشاهدة واللمس والذوق والشم الى علم السمع منك وعلم النظر والاستدلال (الثالثة) أن نعلم هذا النوع من العلم - أي علم المشاهدة - أن الحال والشأن معك هو أنك قد صدقتنا ما وعدتنا من ممرات الإيمان ، كاستجابة الدعاء ، ولو بخوارق العادات (الرابعة) أن نكون من الشاهدين على هذه الآية عند بني اسرائيل فيؤمنون المستعد للإيمان ويزداد الذين آمنوا إيماناً - فهذا ما رآه في توجيه أقوالهم ، على المختار من صحة إيمانهم

﴿ قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيداً

لأولنا وآخرنا وآية منك وارزقنا وأنت خير الرازقين ﴾ أي لما علم عيسى عليه السلام صحة قصدهم وأنهم لا يريدون تعجيزاً ولا تجربة دعا الله تعالى بهذا الدعاء ،

فناداه باسم الذات الجامع لمعنى الالهية والقدرة والحكمة والرحمة وغير ذلك فقال [اللهم] ومعناه يا الله ، ثم باسم الرب الدال على معنى الملك والتدبير والتربية والاحسان خاصة فقال [ربنا] أي ياربنا وما لكنا كلنا ومتولي أمورنا ومريدنا أنزل علينا مائدة سماوية ، جمانية أو ملكوتية ، براها هؤلاء المقترحون بأبصارهم ، وتغذى بها أبدانهم أو أرواحهم ، ولو لم يقل من السماء لشمل الطلب اعطائهم مائدة من الارض ولو بطريقة عادية ، فان كل ما يعطى من الله تعالى يسمى أنزالاً لتحقيق معنى المطلق غير المقيد بجهة من الجهات لله سبحانه فانه هو العلي القاهر فرق جميع عبادته ثم وصف عيسى عليه السلام هذه المائدة بما أحب أن يستفاد من أنزالها فقال في وصفها [تكون لنا عيداً] أي عيداً خاصاً بنا معشر المؤمنين دون غيرنا ، أو تكون كرامة ومتاعاً لنا في عيدنا ، ثم قال [لاولنا وآخرنا] وهو بدل من قوله [لنا] الذي ذكر أولاً لافادة الحصر والاختصاص . أي عيداً لاول من آمن منا وآخر من آمن ، والمتبادر انه أراد بأرلهم 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 ايابا 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 شيء آخر من أمور الدنيا ولذلك قال السدي في تفسير العبارة : أي تتخذ ذلك اليوم الذي نزلت فيه عيداً نعظمه نحن ومن بعدنا . وقال سفيان الثوري : يعني يوماً نصلي فيه ، وقال قتادة : أرادوا أن يكون اعيادهم من بعدهم . وقال سلمان الفارسي (رض) عظة لنا ولمن بعدنا . ويصح أن يسمى طعام العيد عيداً على سبيل المجاز كما أشرنا إليه آنفاً وقوله [وآية 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 وساطة منه عليه السلام تشبه السبب كآيات السابقة ، ومما نقل عنه وعن نبينا عليهما

الصلاة والسلام اطعام العدد الكثير من الطعام القليل بخلق الله الزيادة فيه ، وروي عن نبينا أيضاً اسقاء العدد الكثير من الماء القليل إذ وضع يده فيه نصار يربذ ويفور من بين أصابعه . فأمثال هذه الآيات - وإن كانت من الله ككل شيء - تحصل بما يشبه الاسباب ، وفيها مجال لاشتباه المرتاب ، لان كل من يأخذ من ذلك الطعام أو الماء فاعما يأخذ من شيء . كان وجوداً وهو لم يشاهد حدوث الزيادة فيه . وينقل الناس مثل هذا عن غير الانبياء من الصالحين ، كالمسحوق والمعهوديين ، وقد كان معروفاً في بني اسرائيل ، ولذلك وصف الحواريون المائدة بما وصفوها به ، وقال هو « وآية منك » لتوافق مطلوبهم فلا يقترحوا شيئاً آخر ، وإني أذكر حكائيتين عن بعض المعاصرين توضحان ما أريد :

حدثني النقة أن بعض رجال العلم والدين عاصراً من الرجال المعتقدين المشهورين بالكرامات أقام عنده في حجرة النوم ساعة وكان قد نقه ، ثم أراد الانصراف فآلى عليه أن يتعشى معه ، ثم دعى الخوان فنصب ولم يوضع عليه شيء من الطعام ، فجلس اليه 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 مملوءاً بذلك اللون وهو سخن يتصاعد بخاره ، حتى ذكر عدة ألوان لا تناسب بينها ولم تجر عادة البلد بالجمع بينها ، وأبعد من ذلك أن تكون طبخت ووضعت تحت ذلك الكرسي وبقيت على حرارتها كل تلك المدة . فأمثال هذه الحكاية بعدها بعض من ثبتت روايتها عنده من الخوارق ، وبعدها 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 ان والده أخذ هذا الرجل سرّة وطاف به في ضواحي البلدة طويلاً انتهوا في آخرها إلى المقبرة التي دفن فيها أجدادهم فزاروا قبورهم واستراحوا هنالك وشكوا ما عرض لهم من الجوع بطول المشي ، فأظهر والد المحدث للشيخ الغريب أنه يمكنهم أن يستضيفوا أجداده السادة الكرام ، ثم نادى أحدهم واستجدها ودمس

يده في تراب قبره فأخرج منه صحيفة فيها عدة مكرّشات (كروش غنم مطبوخة وهي محشوة بالرز واللحم والصنوبر) فأكلوا منها فاذا هي حارة ، وقد استطاعها الرجل الغريب جداً حتى وهم أنها ليست من طعام الدنيا . ولا أذكر أن كان اختيار هذه الأكلة وإخراجها باقتراح الرجل نفسه أم باقتراح غيره وإنما أظن ظناً قوياً أنها اقترحت قال محدثي : وسر هذه المسألة أن والذي أمر قبل خروجه بأن تطبخ عندنا هذه المكشطات وبأخذها أحد الخدم أو المرّدين (شك مني فيدفعها في ذلك القبر في صحيفة مغطاة بحيث تبقى سخنة ولا يصيبها تراب ، وإنما فعل ذلك لاختبار الرجل وحمله إياه على مكاشفته بحقيقة ما عمله من الغرائب في مقابلة أخباره إياه بسر هذه المسألة ، ولا أتذكر ما كان من أمرهما بعد ذلك فأنني سمعت هذه القصة في أوائل العهد بطلب العلم .

فأمثال هذه الوقائع التي يعهد بها الناس في كل زمان ويعلمون أن منها ما هو حيل أو صناعة تتلقى بالتسليم والتأثرين - هي التي حملت بعض الناموس على الشك والارتياب في آيات الانبياء ، وبعضهم على تسميتها سحراً مبيناً ، وبعضهم على انتسابها فيها لتفرقة بين الحق والباطل ، وهو ما طلبه الحواريون لاجل تحصيل العلم اليقيني الذي تطمحون به قلوبهم وتقوم به حججهم على غير علم ، على ما اخترناه مع الجمهور من صحة إيمانهم قبل طلب المائدة ، أولاً لجل تحصيل اليقين في الإيمان بعد التسليم في الطاهر كما اختار الزمخشري وغيره ، ولهذا الحكمة جعل الله تعالى الآية الكبرى لرسالة خاتم رسوله ﷺ علمية حتى لا يبقى مجال لارتياب أحد من طلاب الحق المخلصين فيها . وهي اتيان رجل أمي عاش بين الاميين الى سن الكهولة بكتاب فيه أعلى العلوم الالهية والادبية والاجتماعية والشرعية وأخبار الامم والانبياء السابقين الذين لم يقرأ هو ولا قومه عنهم شيئاً وغير ذلك من أخبار الغيب التي ظهر صدقها في زمنه وبعد زمنه - بيلاعة عجز البلغاء عن مثلها وأسلوب أشد اعجازاً كما تقدم شرحه في تفسير سورة البقرة وأما قوله عليه السلام «وارزقنا وأنت خير الرازقين» فعناؤه وارزقنا منها أو من غيرها ما نتغذى به أجسامنا أيضاً وأنت خير الرازقين ترزق من تشاء بحساب ، وترزق من تشاء بغير حساب . ومن محاسنه أنه أخذ ذكر فائدة المائدة المادية عن ذكر فائدها الدينية الروحية

أو معناها و ارزقنا الشكر عليها ، و بما يقويه إنذار الله من يكفر بعد إنزالها اذ قال :
﴿ قال إني منزلها عليكم ﴾ قرأ ابن عامر وعاصم و نافع منزلها بالتشديد من التنزيل
المفيد للكثير أو التدريج ، و الباقر من منزلها بالتخفيف من الانزال ، و قيل انهما هنا بمعنى
واحد أي وعد الله عيسى بنزلهما عليهم مرة أو مراراً ، و لكنه رتب على هذا الوعد شرطاً
أي شرط ، فقال ﴿ فمن يكفر بعد ذلك فإني أعذبه عذاباً لا أعذبه أحدًا من العالمين ﴾
الفاء لترتيب ما بعدها على ما قبلها ، مثل « إنا أعطيناك الكثرة * فصل لربك وانحر »
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 أحدًا من سائر
كفار العالمين كلهم أو عالمي أمتهم الذين لم يعطوا مثل هذه الآية . و انما يعاقب الخاطيء
و الكافر بقدر تأثير الخطيئة أو الكفر ، و البعد فيه عن الشبهة والعذر ، و ما 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 ، و ينتفع بها في دنياه قبل آخرته ،
فيعطى ما يطلب أو خير آ منه ثم ينكص بعد ذلك كله على عقبيه ويكون من الكافرين ؟؟
وقد اختلف مفسرو السلف في المائدة أنزلت بالفعل أم لا ؟ فروي عن بعضهم
انها نزلت ، و اختلف هؤلاء في الطعام الذي نزل - أي أعطي على وجه المعجزة
من الله - فأبهمه بعضهم ، و قيل هو خبز و سمك ، و صرح بعضهم بأن الخبز من
الشعير ، و قيل خبز و لحم ، و قيل من ثمار من الجنة ، و قيل كل شيء إلا اللحم .
و قيل كان ينزل عليهم طعام أيما ذهبوا كما كان ينزل المن على بني اسرائيل . ولا
يصح من أسانيد هذه الروايات شيء ، ولذلك رجح ابن جرير نزولها لإنجاز الألوع
و انه كان عليها كؤل لانهينه ، بل قال غير جائز أن يكون سمكا و خبزاً ، وقال ان
العلم به لا ينفع و الجهل به لا يضر . و نقول اذاً انه يصدق بمثل ما كان ينزل على بني
اسرائيل في التيه من المن الذي يجمعونه عن الحجارة و ورق الشجر ، و عبارة ابن
عباس عند ابن جرير وابن الانباري في كتاب الاضداد من طريق عكرمة : كان
طعاما ينزل عليهم من السما . حيثما نزلوا ، و يصدق بما يأتي عن انجيل يوحنا من إطعام
الأنوف في عيد الفصح من خمسة أرغفة و سمكتين أكل منها أول ذلك الجمع كآخره

وقال آخرون انها لم تنزل البتة قال الحافظ ابن كثير في تفسيره : وقال قائلون انها لم تنزل ، فروى ليث بن أبي سليم عن مجاهد في قوله (أنزل علينا مائدة من السماء) قال هو مثل ضربه الله ولم ينزل شي . . 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 ان 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 : انها لم تنزل . وحدثنا بشر حدثنا يزيد وحدثنا سعيد عن قتادة قال : كان الحسن يقول لما قيل لهم (فمن يكفر بعد منكم فاني أعذبه عذاباً لا أعذبه أحداً من العالمين) قالوا لا حاجة لنا فيها فلم تنزل . وهذه أسانيد صحيحة الى 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 الإحاد والله أعلم . اهـ ثم ذكر الحافظ رأي الجمهور ورجح ابن جرير له وذكر الرازي أن الذين قالوا بنفي نزولها احتجوا عليه وجهين ذكرهما وأجاب عنهما فقال (أحدهما) ان القوم لما سمعوا قوله (أعذبه عذاباً لا أعذبه أحداً من العالمين) استغفروا وقالوا لا يريد بها (والثاني) أنه وصف المائدة بكونها عيداً لا ولهم وآخرهم فلو نزلت لبقى ذلك العيد إلى يوم القيامة . وبعد ذكر قول الجمهور بنزولها لوجب إنجاز الوعد الجازم غير المعلق قال - والجواب عن الاول أن قوله (فمن يكفر بعد منكم فاني أعذبه) شرط وجزاء لا تعلق له بقوله (اني منزلها عليكم) والجواب عن الثاني أن يوم نزولها كان عيداً لهم ولمن بعدهم ممن كان على شرعهم اهـ أقول : أما جوابه عن الحجة الاولى ففي غير محله لوجهين (أحدهما) أنها عبارة عن خبر إن صح لا ترد صحتة بكون جملة الوعيد الشرطية غير متعلقة بجملة الوعد إلا اذا قاله هذان التابعيان الاجلاء . من قبيل التفسير بالرأي ، والا قرب ان له عندهما أصلاً مرفوعاً ، فالاولى أن يحمل على وجه يتفق مع صدق الوعد ، وهو (الوجه الثاني) وذلك بأن يقال أن جملة الوعيد مرتبة على جملة الوعد لعطفها عليها بالغاء كإيناء

آفنا ، وهذا الترتيب كاف لحل الحواريين على ترك طلبها بل طلب الاستقالة من انزالها . وما كان مثل الحسن ومجاهد وقتادة من أئمة التفسير ليخفي عليهم أن الوعد غير معلق بشرط وأنه إنما جعل الوعد مرتباً عليه ترتيباً ، ولكنهم رأوا أن هذا سبب كاف في عدم معارضة الوعد لما رووه من تنصل القوم واستقالتهم من ذلك الطلب وأقاله الله إياهم منه . وحينئذ لا يكون عدم انزالها اخلاقاً للوعد ، فإن من وعد غيره بشيء وأراد أن ينجزه له مرتباً عليه تكليفاً أو تحويفاً حمل الموعد على عدم القبول لا يسمى مخالفاً . وأما جوابه عن الحجة الثانية فهو دعوى تحتاج إلى اثبات أدل يثبت أنه كان عند أتباع المسيح عيد المائدة لا بص عن المعصوم أو قتل يعتقد به من تاريخهم ، وسيأتي ما عند النصارى من ذلك وأنه ليس بعيد ليوم نزول المائدة والظاهر أن الرزبي لم يطلع عليه ، ومنه يعلم ما في قول الحافظ ابن كثير : أن النصارى لا تعرف خبر المائدة وأنه ليس في كتبهم المقدس عندهم ، نعم إن كتبهم أو كتبهم ليس لها أساس متصلة لا بالتواتر ولا بالاحاد ، ولكن يقال مع ذلك أنه لو كان أسلفهم عيد عام للمائدة لكان من الشعائر التي تتوفر الدواعي على نقلها بالقول والعمل ، وبجواب بأنه يجوز أن يكون المراد بالعيد اجتماع الحواريين وأماهم لصلاة ونحوها كما قيل ، فإن هذا يجوز أن ينسى لا خفتهم إياه في زمن الاضطهاد ، أو بأن الذين أظهروا النصرانية بعد استخفاء أهلها بالاضطهاد لا يدخلون في عموم قوله (وآخرون) لأنهم بدلوا وهو الذي أجاب به الرزبي ، أو بأن المراد بالعيد الذكرى والموعظة لمؤمنهم المتبعين له عليه السلام كما تقدم عن سلمان (رض)

ويجوز أيضاً أن يكون العيد بغير اسم المائدة ، وأن يكون معنى قوله « تكون لنا عيداً » تكون طعاماً للعيد ، وهو بصدق باطعامه العدد الكثير من الخبز والسك والليل في عيد الفصح كما يأتي قريباً

ثم إن كتب النصارى من الانجيل وغيرها قسماً أحدها قانوني وهو ما أقرته الكنيسة واعتمدته ، والثاني غير قانوني وهو ما رفضته الكنيسة ولا تعتمد ، ومنه انجيل برنابا الذي صرح فيه بالتوحيد الخاص والبشارة بنبوته محمد صلى الله عليه وسلم وانجيل الطفولية الذي ذكر فيه مسألة جعله هيئة من الطين كهيئة الطير نفخ فيها

فطارت ، فيجوز أن يكون خبر هذه القصة في بعض الاناجيل التي رفضتها الكنيسة وفقدت بعد ذلك ، وقد صرح يوحنا في انجيله بأن الآيات التي عملها المسيح كثيرة لو كتبت كلها لايسع العالم الكتب المكتوبة - وإننا نرى بعض أصحاب الاناجيل الاربعة المعتمدة كتب منها ما لم يكتبه الآخرون

وقد صرحوا بأن أكثر كلام المسيح كان أمثالا ورموزاً ، ويعدون من هذه الرموز كل ماورد من خبر الاكل والشرب في الملكوت وكذلك بعض النصوص في الاكل والشرب في الدنيا ، فما يدرينا انهم أشاروا إلى هذه القصة ببعض التأويلات حسب فهمهم واعتقادهم إذ كانوا ينقلون ذلك بالمعنى ثم نقل عنهم بالترجمة وقد فقدت الاصول ولا يعلم عنها شيء يقيني كمايُنَادِ ذلك من قبل بالقول عنهم

وأنا أذكر هنا ما في هذه الاناجيل بمعنى قصة المائدة : جاء في أول الفصل السادس من انجيل يوحنا أن المسيح عليه السلام ذهب إلى بحر الجليل [بحيرة طبرية] وتبعه خلق كثير لانهم رأوا آياته ، فصعد إلى جبل وجلس هناك مع تلاميذه - وهم الحواريون - قال يوحنا [٤ وكان الفصح عيد اليهود قريبا فرفع يسوع عينيه ونظر أن جمعا كثيرا مقبل اليه فقال لفيلبس من أين نبتاع خبزا لياكل هؤلاء ٦؟ وإنما قال هذا ليمتحنه لانه هو علم ما هو مزعم أن يفعل ٧ أجاب فيلبس لا يكفيهم خبز بمئتي دينار لياخذ كل واحد منهم شيئا يسير ٨ قال له واحد من تلاميذه وهو اندراوس أخو سمعان بطرس ٩ هنا غلام معه خمسة أرغفة شعير وسمكتان وكن ما هذا لمثل هؤلاء ١٠ فقال يسوع اجعلوا الناس يتكثرون ، وكان في المكان عشب كثير فاتكأ الرجال وعددهم خمسة آلاف ١١ وأخذ يسوع الارغفة وشكر ووزع على التلاميذ والتلاميذ على المتكثنين ، وكذلك كل من السمكتين بقدر ما شاؤا)

ثم بين أن المسيح عاتب التلاميذ على الشبع من ذلك الخبز وقال (٢٧) اعملوا لا للطعام البائس بل للطعام الباقي ، للحياة الابدية التي يعطيكم ابن الانسان لان هذا الله الآب 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 نصنع لئلا نؤمن بك ماذا نعمل ٣١ آباؤنا أكلوا المن في البرية كما هو مكتوب انه أعطاهم

خبزاً من السماء. يأكلوا ٣٢ فقال لهم يسوع الحق الحق أقول لكم ليس موسى أعطاكم الخبز من السماء، بل أبي يعطيكم الخبز الحقيقي من السماء. ٣٣ لان خبز الله هو النازل من السماء. الوهاب حياة للعالم ٣٤ فقالوا أعطنا في كل حين هذا الخبز ٣٥ فقال لهم يسوع انا هو خبز الحياة من يقبل إلي فلا يجوع ومن يؤمن بي فلا يعطش أبداً ٣٦ ولكنني قلت لكم انكم قد رأيتموني واستمتمؤمنون (الخ لقصة وفيها تكرار ابه هو خبز الحياة النازل من السماء. لا المني الذي نزل على أجدادهم، وان من يأكل جسده ويشرب دمه فله الحياة الابدية لانه يثبت فيه

فهذه القصة أولها في المائدة المادية، وآخرها في المائدة الروحية، وهي قد وقعت في عيد الفصح المتفق عليه عند اليهود والنصارى إلى اليوم، ولا يزال النصارى يحتفلون به ويأكلون فيه خبزاً ويشربون خمراً باسم المسيح ويسمونه العشاء الرباني. فهذا تحريف منهم لهذه الآية بين الله أصله عندهم، ونحن نعتقد أن القرآن مبين على كتبهم، فاحكماء 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: أية آية تصنع لئري ونؤمن بك، وانه قال لهم: انكم قد رأيتموني ولستم تؤمنون. فهذا يوافق قول من قال انهم سألو المائدة امتحاناً ولم يكونوا مؤمنين حقاً كما ادعوا وهو ظاهر الآيتين هنا. وانما استدللنا على صحة إيمانهم بتسميتهم حواريين وبما في آل عمران والصف، على انه حكاية عنهم أيضاً. والله أعلم بالسرائر

(١١٩) وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يٰعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ۖ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ

اتَّخِذُونِي وَأُمِّي آلِهَتَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ ۖ قَالَ سُبْحٰنَكَ ۚ مَا يَكُونُ لِيْ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِيْ بِحَقٍّ ۚ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ ۚ تَعْلَمُ مَا فِيَّ نَفْسِيْ وَلَا أَعْلَمُ مَا فِيَّ نَفْسِكَ ۚ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ (١٢٠) مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِيْ بِهِ ۚ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّيْ وَرَبَّكُمْ ۚ

وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ ، فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ
الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ، وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (١٢١) إِنْ تَعَذَّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ
عِبَادُكَ ، وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (١٢٢) قَالَ اللَّهُ
هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ ، لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا
الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ، ذَلِكَ
الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (١٢٣) لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ ، وَهُوَ
عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ *

اتصال هذه الآيات بما قبلها جلي ظاهر، والخطاب لنبينا صلى الله عليه وآله وسلم
فقوله تعالى ﴿ وإذ قال الله يا عيسى بن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من
دون الله ﴾ ؟ معطوف على قوله تعالى ﴿ إذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي
عليك ﴾ الخ والمعنى اذكر أيها الرسول للناس يوم يحجم الله الرسل فيسألهم جميعاً عما
أجابتهم به أمهم إذ يقول لعيسى اذكر نعمتي عليك وعلى والدك الخ وإذ يقول
له بعد ذلك : أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله ؟ أي يسأله :
« قلوا هذا القول بأمر منك أم هم اقتروه وابتدعوه من عند أنفسهم ؟ »

ومعنى قوله « من دون الله » كاثنين 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
والارض ، سواء اعتقد المشرك أن هذا المتخذ ينفع ويضر بالاستقلال - وهو نادر -
أو اعتقد أنه ينفع ويضر بأقدار الله إياه وتفويضه بعض الأمور إليه ، فيأوراد الأسباب ،
أو بالوساطة عند الله أي بحمله تعالى بما له من التأثير والكرامة على النفع والضرر ، وهو
*) وافق عدد السورة عندنا ما اعتمده البصريون كما تقدم يانه في أول تفسيرها

الأكثر الذي كان عليه مشركو العرب عند البعثة كما حكى الله عنهم في قوله (ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله) وقوله (والذين اتخذوا من دونه أولياء: ما نعبدكم إلا ليقربونا إلى الله زافى) الخ - وكلما يوجد في متعلمي الحضر من يتخذ إلهاً غير الله متجاوزاً لعبادته الإيمان بالله الذي هو خالق الكون ومدبره ، فإن الإيمان الفطري المعروف في غرائز البشر هو أن تدبير الكون كله صادر عن قوة غيبية لا يدرك أحد كنهها ، فالوحيدون اتباع الرسل يتوجهون لعبادتهم القولية والفعلية إلى صاحب هذه القوة الغيبية وحده ، معتقدين أنه هو الفاعل المطلق وحده ، وإن كان فعل ينسب إلى غيره فأنما ينسب إليه كذباً أو على أنه فعله بأقدار 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 بعد من العقلاء المستعدين لفهم الشرائع وحقائق الدين ، على أنه يصدق عليه أنه اتخذ إلهاً من دون الله ، ولكن هذا النوع من اتخاذ غير مراد هنا لأن الذين شرعوا للناس عبادة المسيح وأمه كانوا من شعوب مرتقية حتى في وثنياتها ، ولها فلسفة دقيقة فيها ، وهم اليونان والرومان ، وبعض اليهود المطلعين على تلك الفلسفة جد الاطلاع . وجملة القول أن اتخاذ إله من دون الله يراد به عبادة غيره سواء كانت خالصة لغيره أو شركة بينه وبين غيره ، ولو بدعاء غيره والتوجه إليه ليكون واسطة عنده (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء) أما اتخاذهم المسيح إلهاً فقد تقدم بيانه في مواضع من تفسير هذه السورة ، وأما أمه فعبادتها كانت متفقا عليها في الكنائس الشرقية والغربية بعد قسطنطين ، ثم أنكرت عبادتها فرقة البروتستانت التي حدثت بعد الإسلام بعدة قرون أن هذه العبادة التي توجهها النصارى إلى مريم والدة المسيح (عليها السلام) منها

ما هو صلاة ذات دعا، وثنا، واستغاثة واستشفاع، ومنها صيام ينسب اليها، ويسمى باسمها، وكل ذلك يقرن بالخضوع والخشوع لذكراها ولصورها وتماثيلها، 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) (ويعصرح بعض فرقهم بأن ذلك حقيقة لا مجاز، والقرآن يقول هنا أنهم اتخذوها وابناً إلهين، والاتخاذ غير التسمية، فهو يصدق بالعبادة وهي واقعة قطعاً، وبين في آية أخرى أنهم قالوا (إن الله هو المسيح عيسى بن مريم) وذلك معنى آخر. وقد فسر النبي ﷺ قوله تعالى في أهل الكتاب (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله) أنهم اتبعوهم فيما يحلون ويحرمون لا أنهم سموهم أرباباً

وأول نص صريح رأيته في عبادة النصارى لمريم عبادة حقيقية ما في كتاب (السواعي) من كتب الروم الأرثوذكس، وقد اطلمت على هذا الكتاب في دير يسمى (دير البغد) وأنا في أول العهد بمعاهد التعليم. وطوائف الكاثوليك يصرحون بذلك ويفخرون به، وقد زين الجزويت في بيروت العدد التاسع من السنة السابعة لمجلتهم (المشرق) بصورتها وبالنقوش الملونة إذ جعلوه تذكاراً لمرور خمسين سنة على إعلان البابا بيوس التاسع أن مريم البتول «جل بها بلا دنس الخطية» وأثبتوا في هذا العدد عبادة الكنائس الشرقية لمريم كالكنائس الغربية، ومنه قول (الاب 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 المغبوظة أم الله» *

(*) إذا أردت نصاً من نصوص بعض فرقهم على هذه العبادة وما يستدلون به على أصلها وحقيقتها عندهم على طريقتهم في الاستدلال من العهد العتيق على عقائدهم فتأمل ما نشر في العدد الرابع عشر من مجلد السنة الخامسة من مجلة المشرق الكاثوليكية البيروتية بقلم «الاب انستاس الكرمل»، هو 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 =

من يسمع أو يقرأ سؤال الله تعالى لعيسى عن عبادة الله له ولألمة تتوق نفسه الى معرفة جوابه عليه السلام ، وتتوجه الى السؤال والاستفهام ، فلذلك جاء كأمثاله بأسلوب الاستئناف ﴿ قال سبحانك ﴾ بدأ عليه السلام جوابه بتعزيه إلهه وربّه عز وجل عن أن يكون معه اله ، خلافا لمن قال ان التعزية هنا إنما هو عن ذلك القول المسؤل عنه ، فذهب الى أن معنى الجملة: أنزهك تعزيها لانفا من أن أقول ذلك ، أو من أن يقال ذلك في حقك ، وظن أن هذا هو الذي يقتضيه سياق النظم ، وستعلم ما فيه من الضعف : وإن ما اخترناه هو الحق .

وكلمة « سبحان » قيل إنها علم للتسييح ، وقيل أنها مصدر لسبح الثلاثي كالنفزان ، واستعملت مضافة باضداد الا ماشد في الشعر ، والتسييح تعزيه 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 سبحوح (كعبور) ومثله التقديس من القدس وهو الذهاب البعيد في الارض ، ثم استعمل التسييح والتقديس في التعزية قالوا: ان التسييح يدل على الابعاد ولكن عن كل شر وسوء ، ولذا خص بتعزيه الله

= عبارة سفر التكوين في عداوة الحية للمرأة ونسلها وفسر المرأة بالعذراء ثم قال: ألا ترى انك لا ترى من هذا النص شيئا ينوه بالعذراء تنويها جليا الى ان جاء ذلك النبي العظيم ايليا الحي فابرز عبادة العذراء من حيز الرمز والابهام ، الى عالم الصراحة والبيان » ثم فسر هذه الصراحة وهذا البيان بما في سفر الملوك الثالث (بحسب تقسيم الكاثوليك) من أن ايليا حين كان مع غلامه في رأس الكرمل أمره سبع مرات ان يتطلع نحو البحر ، فأخبره الغلام بعد تطلعه المرة السابعة انه رأى سحابة قدر راحة الرجل طالعة من البحر . وقال (أي الكاتب للمقال) في تلك القرعة من السحاب : « فمن ذلك النشيء (أول ما ينشأ من السحاب) ؟ قلت إن هو الصورة مريم على ما أحقه المفسرون بل وصورة الجبل بلادنس أصلي » الخ ثم قال « هذا هو أصل عبادة عذراء في الشرق العزيز ، وهو يرتقي الى المئة العاشرة قبل المسيح ، والفضل في ذلك عائد إلى هذا النبي ايليا العظيم » ثم قال « ولذلك كان أجداد الكرمليين أول من آمن أيضا بالاله يسوع بعد الرسل والتلامذة وأول من أقام للعذراء معبداً بعد اتقاها الى السماء بالنفس والجسد »

تعالى، ويقابله اللعن فهو يدل على الابعاد ولكن عن كل خير، وكذلك لفظ الابعاد والبعد غالب استعماله في مقام الشر (ألا بعداً لعاد قوم هود * أولئك في ضلال بعيد) قال الراغب: والتسبيح تنزيه الله تعالى، وأصله المر السريع في عبادة الله تعالى، وجعل ذلك في فعل الخير، كما جعل الابعاد في الشر، فقبل 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 بأخذها الاشتقائي على البعد والايغال 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 نلفظ المصدر، فانتقال الذهن منه إلى المصدر ومن المصدر إلى المعنى بمنزلة تكرار لفظ المصدر، بل هو أبغ وأدل على ارادة الحقيقة دون التجوز، ولم أر أحداً سبقني إلى بيان هذا على كونه في غاية الظهور عند من تأمله [ومن شدة الظهور الحفاء] قلنا ان عيسى عليه السلام بدأ جوابه بتنزيه الله عز وجل عن أن يكون معه إله، فأثبت بهذا أنه على علم يقيني ضروري بأن الله تعالى منزّه في ذاته وصفاته عن أن يشارك في ألوهيته، وانتقل من هذا إلى تبرئة نفسه العالمية بالحق، عن قول ما ليس له بحق، فقال:

«ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق» أي ليس من شأني ولا مما يصح رقرعه مني أن أقول قولاً ليس لي أدنى حق أن أقوله، لانيك أيدتي بالعصمة من مثل هذا الباطل. ولا يخفى ان هذا أبغ في البراءة من نفي ذلك القول وانكاره انكاراً مجرداً، لان نفي الشأن يستلزم نفي الفعل نفياً مؤيداً بالدليل، فهو بتنزيه الله تعالى

«تفسير القرآن الحكيم» (٣٤) «الجزء السابع»

أولا أثبت أن ذلك القول الذي سئل عنه — تهيداً لأقامة الحججة 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 الثابتين أنه لم يقل ذلك القول

ثم أكد هذه النتيجة بحجة أخرى قاطعة على سبيل التري من البرهان الأدنى الراجع إلى نفسه وهو عصمته عليه السلام، إلى البرهان الأعلى الراجح إلى ربه العلام، فقال ﴿إن كنت قلته فقد علمته، تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك﴾ أي إن كان ذلك القول قد وقع مني فرضاً فقد علمته، لأن علمك محيط بكل شيء، تعلم ما أسرته وأخفيه في نفسي، فكيف لا تعلم ما أظهرته ودعوت إليه فعلمه مني غيبي؟ ولا أعلم ما تخفيه من علومك الذاتية التي لا تهديني إليها بنظر واستدلال كسبي، إلا ما تظهرني عليه بروحي وهي . قيل إن إضافة كلمة نفس إلى الله تعالى من باب المشاكلة، على أنها وردت بغير مقابل يسوغ ذلك كقوله تعالى (كتب ربكم على نفسه الرحمة — ويحذركم الله نفسه) وقيل إنها بمعنى الذات، والمهم فهم المعنى من هذا الإطلاق. وتنزيه الله تعالى عن مشابهة نفسه لأنفس خلقه معروف بالنقل والعقل، فاستشكال إطلاق الوحي للامساك مع هذا ضرب من الجهل ﴿إنك أنت علام الغيوب﴾ أي أنك أنت المحيط بالعلوم الغيبية وحدك، لأن علمك المحيط بكل ما كان وما يكون وما هو كائن علم ذاتي لا متزعزع من صور المعلومات، ولا مستفاد بتلقين ولا بنظر واستدلال، وأنا علم غيرك منك لا من ذاته، فاما 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 «إن» لا يقتضي الوقوع

ثم أنه 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 باثبات 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 ﴿ما قلت لهم إلا ما أمرتني به — أن اعبدوا الله ربي وربكم﴾

فهذا قول يتضمن انكار أن يكون أمرهم بانخاذه وأمه إلهين واثبات ضده ، أي ماقلت لهم في شأن الايمان وأصل الدين وأساسه الذي ينشأ عليه غيره ولا يعتد بغيره دونه ، الا ما أمرتني بالتزامه اعتقاداً وتبليغاً وهو الامر بعبادتك وحدك مع التصريح بأنك ربي وربهم ، وأنني عبد من عبادك مثلهم ، أي الا أنك خصصتني بالرسالة اليهم . فقوله « أن اعبدوا الله » تفسر للأمور به ، وإنما قال : ماقلت لهم الا ما أمرتني به ، ولم يقل ما أمرتهم الا بما أمرتني به ، أدبا مع الله تعالى ومراعاة لما ورد في السؤال « أنت قلت »

﴿ وكنت عليهم شهيداً مادمت فيهم ﴾ أي وكنت قائماً عليهم أراقبهم وأشهد على ما يقولون ويفعلون فأقر الحق وأنكر الباطل مدة دوام وجودي بينهم ﴿ فساتوني فتي كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيء شهيد ﴾ أي فلما توفيتني اليك كنت أنت المراقب لهم وحدك اذ 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)

وقد مر في هذه السورة مايزكي تبرئة عيسى عليه السلام لنفسه ويؤيد قوله هنا ، وذلك قوله تعالى (٧٥) لقد كفر الذين قالوا : ان الله هو المسيح بن مريم وقال المسيح يا بني اسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم ، انه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار) فجملة « وقال المسيح يا بني اسرائيل » الخ حالية أي قالوا قولهم ذلك والحال أن المسيح أمرهم بضده ، وهو أن يعبدوا الله وحده

وفي أناجيلهم من بقايا التوحيد الذي أمرهم به مارواه يوحنا في انجيله عنه وهو قوله عليه السلام (٣: ٧) وهذه هي الحياة الابدية أن يعرفوك أنت الاله الحقيقي وحدك ، ويسوع المسيح الذي أرسلته) وفي انجيل برنابا من تجريد التوحيد والاستدلال عليه بالآيات البينات ما هو جدير بأن يكون وحياً صحيحاً من الله تعالى

الى 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 الهين وغيرهم من قومه فوض عليه السلام أمر الجزاء الى الله تعالى بحسب ما تقتضيه شهادته تعالى وصفاته فقال ﴿ ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم ﴾ أي ان تعذب أولئك الناس الذين أرسلتني اليهم فبلغتهم ما أمرتني به من توحيدك وعبادتك وحدك ، فضل من ضل منهم ، وقالوا ما لم أقره لهم ، واهتدى من اهتدى منهم فلم يعبدوا معك أحداً من دونك ، فانهم عبادك وأنت ربهم الاول واللاحق بأمرهم ولست أنا ولا غيري من الخلق بأرحم بهم ، ولا بأعلم بحالهم ، وإنما تجزيهم بحسب علمك بظواهرهم وبواطنهم ، فأنت أعلم بالمومن الموحدين ، والمشرک المثلث ، والطائع الصالح ، والعاصي الفاسق ، والمقر للكفر والفسق والمنكر لها ، وأنت عالم الغيب والشهادة تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون * ولا تظلم أحداً مثقال ذرة . فلما أراد إذاً ان تعذب قائماً تعذب من يستحق التعذيب منهم ، ولا يمنع إرادة هذا المعنى إطلاق الضمير الراجع إلى جملتهم فانه ضمير الجنس الذي يصدق ببعض الافراد ، وهو لم يرد بصيغة من صيغ العموم ، ولذلك أطلقه في المقابل ، وهو قوله وان تغفر لهم الخ أي وان تغفر فانما تغفر لمن يستحق المغفرة منهم ، فانك 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 ان تعذب من أشرك منهم فانهم عبادك وان تعذب من آمن منهم فانك أنت العزيز الحكيم . فان هذا تحيينٌ يعذبهم ومن يغفر له ، ينافيه إطلاق ضمير الجنس في مقام التفويض الذي منهله ببراءة مما قالوه فيه وفي أمه . مخالفاً لما بلغهم عن ربه ، وأثبت أن الله تعالى هو الرقيب عليهم ، والشهيد على كل شيء . يقع منهم ومن غيرهم ، فكأنه قال لربه : انك أنت العالم بما كان منهم مدة وجودي بينهم وبعد وفاتي ، وأنت الشهيد عليهم ولا شهادة أكبر ولا أصدق من شهادتك ، فلهما توقعه فيهم من عذاب فلا دافع له من دونك ، اذ لا يوجد أحد

أرحم منك بعبادك فبرحمهم أو يسألك أن ترحمهم ، ومهما تمنحهم من مغفرة فلا يستطيع أحد حرمانهم منها بحوله وقوته ، لأنك أنت العزيز الذي يقبل ولا يقبل ، ويمنع من شاء ما شاء ، ولا يمنح ، ولا يتحويلك عن إرادتك فأنك أنت الحكيم الذي تضع كل شيء موضعه ، فلا يمكن لأحد غيرك أن يرجعك عنه ، بناء على أن غيره أولى منه . فمن ذا الذي يستطيع الاستدراك أو الانتيات عليك ؟

فهذا بيان ما يقتضيه التفويض المطلق إلى الله تعالى وحده ، بل أقول إن في جزاء الشرط الأول إشارة إلى أن تعذيب من يظن المخلوقون أنهم يستحقون المغفرة أن وقع من الله فلا يكون إلا عدلاً . لأنهم عباد الله المضافون إليه . ومن شأن هذه الإضافة أن تفيد مغفرة منه ورحمة ، يدل على ذلك قوله تعالى (يا عبادي لا خوف عليكم اليوم ولا أنتم تحزنون * يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً) أنه هو الغفور الرحيم (وأما ههنا 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 أن أصابت من يظن المخلوقون أنه يستحق العذاب فلا تكون من الله تعالى إلا غاية 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 [العزيز الحكيم] هنا على [الغفور الرحيم] على خلاف ما يظهر بآدي . الرأي من أسلوب القرآن في مراعاة مناسبة المقام في قرن الاسماء الالهية بالافعال والاحكام كما تقدم بيانه في تفسير (٤١: ٥) والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم ٤٢ فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم) فذكر عيسى عليه السلام لاسمي الله [العزيز الحكيم] في جزاء شرطية المغفرة تذكره لسكامة (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 ، ولو لا هذا لكان كل منهما اعتراضاً على الرب ، أو تعريضاً بحكمه جل وعز ، وحاشا لعيدي عليه الصلاة والسلام من ذلك

ولما غفل من غفل من المفسرين عن هذا مع تصريح بعضهم بأن الكلام في تفويض الامر إلى الله تعالى استشكلوا العبارة ، وحاروا 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 ، واستجدوا مذهبهم الكلامية في ذلك فانجذت مفسري الاشعرية بما استطالوا به على مفسري المعتزلة ، فقالوا ان المعنى ان تعذبهم فانهم عبيدك والمالك يتصرف بهيئته كما يشاء فلا يستل ولا يعرض عليه وإن عذب أكلهم إيماناً وإسلاماً وإحساناً . وقال بعضهم ان المراد فانهم عبيدك الارقاء في أسر مملكتك ، الضعفاء العاجزون عن الامتناع من عقابك ، وإن تغفر لهم ما كان من شركهم وكفرهم وما يتبعه من سوء أعمالهم فإك أنت القوي القادر على ذلك الحكيم فيه من حيث ان المغفرة مستحسنة لكل مجرم . قاله أبو السعود . وقال الآلوسي : والمغفرة للكافر لم يعدم فيها وجه حكمة ، لان المغفرة حسنة لكل مجرم في المعقول ، بل متى كان المجرم أعظم جرماً كان العفو عنه أحسن لانه أدخل في الكرم ، وإن كانت العقوبة أحسن في حكم الشرع من جهات أخر . اه وظاهر هذا ان حكم الشرع في هذا الاصل من أصول الدين على خلاف المعقول وليس كذلك

وأجاب الرازي عن الاشكال الموهوم بأربعة وجوه [أحدها] ان ما ذكر في سؤال الله لعبسى علم منه ان قوماً من النصارى حكوا عنه ما هو كفر - وحاكى الكفر ليس بكافر بل مذنب بكذب في هذه الحكاية فلماذا طلب المغفرة له

وهذا وجه أملاه عليه ما اعتاد من الجدل في الالفاظ وهو غافل عن حال من حكى الله عنهم ذلك القول ، وهو انهم يدعون ألوهية المسيح ويعبدونه ويعبدون أمه ، وعن حال من حكوه هم عنه ، وهو انه رسول الله اليهم ، وحكاية الشرك والكفر عن الرسول كفر في نفسه ، ويستلزم اما الكفر بالرسول واما الاخذ بما حكى عنه من الكفر

[الثاني] قوله « انه يجوز - على مذهبنا - من الله تعالى أن يدخل الكفار الجنة وأن يدخل الزهاد والعباد النار . لان الملك ملكه ولا اعتراض لاحد عليه ، فذكر

عيسى هذا الكلام ومقصوده منه تفويض الامور كلها الى الله وترك التعرض والاعتراض بالسكينة ، ولذا ختم الكلام بقوله (فانك أنت العزيز الحكيم) يعني أنت قادر على ما تريد ، حكيم في كل ما تفعل لا اعتراض لأحد عليك ، فمن أنا والخوض في أحوال الروبية . وقوله ان الله لا يغفر الشرك (*) فقوله : ان غفرانه جائز عندنا وعند جمهور البصريين من المعتزلة ، قالوا لأن العقاب حق الله على المذنب وفي إسقاطه منفعة للمذنب وليس في إسقاطه على الله مضرة فوجب أن يكون حسنا . بل دل الدليل السمعى في شرعنا على أنه لا يقع ، فاعل هذا الدليل السمعى ما كان موجوداً في شرع عيسى عليه السلام اهـ بحجوفه

وهذا الوجه يخالف للمعقول والمقول من نصوص القرآن وصحاح الاحاديث من عدة وجوه لا حاجة في هذا الموضع الى تفصيلها (١) وترجيح مذهب السلف وأهل الاثر بها على مذهب الأشاعرة في موضوع إثبات العدل والحكمة لله تعالى لا عليه - وتنزيهه عن ضدهما ، ولا الى بيان كون العدل والحكمة لا يعقل أن يتحققا فيمن لا فرق في افعاله بين الاضداد ، بحيث يكون الضدان عنده في الحسن والعدل والحكمة سواء ، ولكننا نقول : ان حاصل هذا الوجه ان عيسى عليه السلام يميز ويستحسن الغير ان لمشر كين من قومه ، بناء على انه 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 ان الله هو المسيح بن مريم - وقال المسيح يا بني اسرائيل اعبدوا الله ربكم انه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة وماواه النار وما للظالمين من أنصار) ثم ان 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 انها أجدر من غيرها بهذه السعة ، ومنها مسألة غفران الشرك لو كان مما بشره الله وبرضاه ، لان من جاء بها هو الذي خاطبه

(*) كذا في نسختنا المطبوعة ولعل الاصل : وقوله (ان الله لا يغفر أن يشرك به) والا فهو حكاية لقول الله تعالى بمنه

(١) تقدم شيء من ذلك في ص ٣٨٣ ج ٦ تفسير

الله تعالى بقوله (وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) وقال فيه انه يضع عن اليهود والنصارى اصرهم والاغلال التي كانت عليهم
وأما الوجه الثالث من أجوبته فبني على جواز توبة من قالوا ذلك الكفر ، وهو بديهي البطلان ، ولو صح ثبيل ان المعهود في القرآن أن تقرر المغفرة للتائبين بذكر المغفرة والرحمة لا بذكر العزة والحكمة

وأما الوجه الرابع فهو مبني على ما روي عن السدي مخالفا للجمهور من أن هذا السؤال والجواب في الآيات كانا بعد دفع عيسى إلى السماء (قال في تصويره) يعني ان توفيتهم على الكفر وعذبتهم فانهم عبادك فلك ذلك ، وإن أخرجتهم بتوفيقك من ظلمة الكفر إلى نور الايمان وغفرت لهم ما سلف منهم فلك أيضاً ذلك ، وعلى هذا التقدير فلا اشكال اهـ

وأقول : إن هذا الوجه أضعف من الوجه لذي قبله فجميع ما أورده الرازي من الوجوه ضعيف ، وما كان ليخفي ضعفها بل سقوطها وبطلان كثير من مسائلها على ذكائه النادر ، وإطلاعه الواسع ، ولولا عصبية المذاهب . ولكن قوله في أثناء شرح الوجه الثاني ان مقصد عيسى عليه السلام من كلامه تفويض الامر 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 الشفاعاة لقومه ويؤيد هذا عدة أحاديث (منها) حديث عبدالله بن عمرو بن العاص في صحيح مسلم أن النبي ﷺ تلا قول الله تعالى في إبراهيم ﷺ [رب انهن أضلان كثيرأ من الناس فمن تبعني فإنه مني] الآية ، وقول عيسى عليه السلام [إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم] فرفع يديه وقال « اللهم أمتي أمتي » وبكى فقال الله عز وجل يا جبريل اذهب إلى محمد — وربك أعلم — فسله ما يبكيك ؟ فأتاه جبريل فسأله فأخبره رسول الله ﷺ بما قال — وهو أعلم — فقال الله « يا جبريل اذهب إلى محمد فقل انا سنرضيك في أمتك ولا نسوءك » (ومنها) حديث ابن عباس في صحيح البخاري قال فيه « ألا وانه يجاء برجال من أمتي يوم القيامة فيؤخذ بهم ذات الشمال فأقول : أصحابي ، فيقال : انك لاتدري ما أحدثوا

بعدك ، فأقول كما قال العبد الصالح (وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم - الى قوله - الحكيم) قال فيقال : انهم لم يزالوا مرتدين على أعقابهم » وفي حديث أبي هريرة عند البخاري وغيره بهذا المعنى زيادة « فأقول بعداً لهم وسحقاً » وقد ورد هذا المعنى في عدة أحاديث في الصحيح والسنن في ألفاظها بعض اختلاف لا يغير المعنى . منها أن هؤلاء الذين أحدثوا بعده ﷺ يذاذون أي يطردون عن الخوض . واختلف العلماء ، فيهم قليل هم الذين ارتدوا بعده عن الاسلام وقاتلهم أبو بكر وقيل هم المنافقون وقيل هم المبتدعة . (ومنها) حديث أبي ذر عند احمد والنسائي وابن مردويه أنه ﷺ قام بهذه الآية (إن تعذبهم فأنهم عبادك) الخ حتى أصبح يركع بها ويسجد فساله أبو ذر عن ذلك فقال « اني سألت ربي سبحانه الشفاعة فأعطانيها وهي نائلة ان شاء الله تعالى من لا يشرك بالله شيئاً »

فهذه الأحاديث تدل على ان مقام التفويض غير مقام الشفاعة وان الشفاعة لا تنال أحداً يشرك بالله تعالى شيئاً ، وفاقا لما جاء به الوحي على لسان عيسى ﷺ كما تقدم في هذه السورة ولسان محمد ﷺ كما تقدم في آيتين من سورة النساء ، ووفقا للآيات التي تنفي الشفاعة في الآخرة باطلاق أو تنفي قبولها ، أو تقيدها على تقدير حصولها بمثل قوله تعالى (ولا يشفعون الا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون) بعد ما تقدم من تفويض عيسى أمر قومه الى ربه عز وجل بتلك العبارة البليغة ، في إثر تلك الاجوبة السديدة ، تتوجه النفس الى معرفة ما يقوله الرب في ذلك اليوم العظيم وتسال عنه بلسان الحال أو المقال ان لم تسمعه وذلك قوله عز وجل ﴿ قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم ﴾ قرأ الجمهور « يوم » بالرفع وهو خبر هذا ، أي قال الله تعالى : ان هذا اليوم هو اليوم الذي ينفع فيه الصادقين صدقهم في إيمانهم وشهاداتهم ، وفي سائر أفعالهم وأحوالهم . وقرأه نافع بالنصب — وقيل بالبناء على الفتح — أي قال الله : هذا أي الذي قاله عيسى واقع أو كائن يوم ينفع الصادقين صدقهم . ثم بين هذا النفع بياناً مستأنفاً فقال

﴿ لهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها أبداً رضي الله عنهم ورضوا عنه . ذلك الفوز العظيم ﴾ الجلة الاولى تقدم تفسير هامرارا وأما الجلة الثانية فهي (تفسير القرآن الحكيم)

بيان للنعيم الروحاني بعد ذكر النعيم الجسماني ، فإن رضا الله تعالى عنهم ورضاهم عنه هو غاية السعادة الابدية في نفسه، وفيما يترتب عليه من عطايه تعالى وكرامه، ومن كونهم يكونون ناعمين بذلك الا كرام مقبطين به، اذ لا مطلب لهم أعلى منه فتمتد أعناقهم اليه . وتستشرف قلوبهم له حتى يتوقف رضاهم عليه ، وأما كونه سعادة في نفسه فيعلم من حال كل من كان في كنف انسان والد أو استاذ أو قائد أو رئيس أو سلطان فإن علمه برضاه عنه يجعله في غبطة وهنا، وطمانينة قلب ، ويكون سروره وزهوه بذلك على قدر مقام رئيسه الراضي عنه ، على حد البيت الذي يتمثل به الصوفية :

قوم تحالجهم زهو بسيدهم والعبد يزهي على مقدار مولاه

على أن مرضاة رؤساء الدنيا لا يستلزم رضا المرءوسين دائماً، لان منهم الظالمين الذين لا يوفون أحد أحقه وان كانوا راضين عنه. ورضوان أكرم الا كرمين يستلزم رضا من رضي هو عنه لانه يعطيه أضعاف ما يستحق ، وفوق ما يؤمل وبرجو ، كما قال تعالى في سورة الم السجدة (فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون) 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 ورضوان من الله أكبر ، ذلك هو الفوز العظيم)

والفوز الظفر بالمطلوب مع النجاة من ضده أو ما يحول دونه . - وقال الراغب : الفوز الظفر بالخير مع حصول السلامة . - فمعناه مركب من سلب وإيجاب، كما يدل عليه قوله تعالى (فمن رزق من النار وأدخل الجنة فقد فاز) وإطلاقه على الظفر بالمطلوب وحده . كما في الآية التي نفسرها وآية التوبة التي بمعناها وما يشابهها - مراعى فيه المعنى السلبي بالقرائن الحالية، كما يقال في الجيش الذي يغلب عدوه ويظفر بالغنائم منه : انه فاز ، وهو اذا نال مراده من هدم قلعة ودك حصن فهلك تحت أقدامه فلا يقال انه قد فاز، واذا كان المهم في الفوز المعنى الإيجابي يعدى بالباء فيقال : فاز بكذا ، واذا كان المهم بيان المعنى السلبي يعدى عن فيقال : فاز من الهلاك، قال تعالى (فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب) وإنما سميت الفلاة مفازة على سبيل التفاؤل لانها مظنة الهلاك

والاشارة في قوله تعالى « ذلك الفوز العظيم » الى كل من النعيمين الجماني والروحاني اللذين يحصلان بعد النجاة من أهوال يوم القيامة ، وقيل انه للثاني فقط ، والاول أصح لانه الأكمل ، ولان مثل هذا الاطلاق ورد في إثر اطلاق الجزء بالجنة وحدها في آيتين من سورة التوبة غير الآية التي أوردناها آنفا ، وفي إثر إطلاق الجزء بالجنة مع النجاة من عذاب النار كما تراه في آخر سورة الدخان ، وفي معناه ما في سور المؤمن والحديد والصف والتغابن ، فان ذكر المغفرة فيها يتضمن معنى النجاة من عذاب النار . فنسأل الله الكريم الرحمن الرحيم ، أن يجعلنا من أهل هذا الفوز العظيم ، بفضلہ واحسانه ، وتوفيقنا لاسباب مرضاته .

ثم ختم جل جلاله هذه السورة بقوله ﴿ الله ملك السموات والارض وما فيهن وهو على كل شيء قدير ﴾ وهو مناسب لما قبله مباشرة ومناسب لان يكون ختاماً لمجموع ما في هذه السورة . أما الاول فلما بين ما لأهل الصدق عنده من الجزء الحق في مقعد الصدق ، بين عقبه سعة ملكه وعموم قدرته الدالين على كون ذلك الجزء لا يقدر عليه غيره . وأما الثاني فلما كان أكثر آيات هذه السورة في محاجة أهل الكتاب عامة ، وبسط الحجج على بطلان أقوال النصارى في نبينهم خاصة ، وسائرهما في بيان أحكام الحلال والحرام ، مع النص على إكمال الدين بالقرآن ، وعلى وحدة الدين الالهي واختلاف الشرائع والمناهج للامم - ولما كان كل من ذينك القسمين في الاصول والفروع قد تكرر فيه الوعد والوعيد ، وقفى عليهما بذكر جمع الله تعالى للرسل يوم القيامة وسؤالهم عن التبليغ ، وجواب أحدهم الدال على شهادتهم على أقوامهم بالحق ، وتقويض أمرهم الى الله عز وجل -

لما كان ما ذكر كما ذكر ناسب أن تختم هذه السورة ببيان كون الملك كله والقدرة كلها لله وحده ، وان ملك السموات والارض وما فيهن لله وحده ، كما يدل عليه تقديم الظرف - وهو خبر المبتدأ - وقد اختيرت كلمة « ما » في قوله « وما فيهن » على « من » الخاصة بمن يعقل ، وهو الذي من شأنه أن يملك ، لان مدلولها أعم وأشمل ، وللإشارة الى أن يوم الجزء الحق يستوي فيه من يعقل ومن لا يعقل ، فلا يملك معه أحد شيئاً ، لا حقيقة ولا مجازاً ، ويدخل في ذلك المسيح

وأما الذين عُبدوا من دون الله، فيتضمن الحصرُ التعريضُ لعبادتهما، والانتكالُ على شفاعتهما، إذ الملك والقدرة لله وحده (من ذا الذي يشفع عنده إلا بأذنه) 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 يشعرون إلا ما أن ارتضى وهم من خشيته مشفقون * ومن يقل منهم: إني إله من دونه - فذلك نجزيه جهنم، كذلك نجزي الظالمين) صدق الله العلي العظيم

خلاصة سورة المائدة

انفردت هذه السورة بعدة مسائل في أصول الدين وفروعه وبتفصيل عدة أحكام أحوال في غيرها أحوالاً، وأكثرها في بيان شؤون أهل الكتاب ومحاجتهم. ونحن نذكر قاري، تفسيرنا بختلاصتها صراعين مناسبة بعض المسائل لبعض لا ترتيب ورودها في السورة، وجعلنا ذلك على قسمين:

﴿ القسم الاول ماهو من قبيل الأصول والقواعد الاعتقادية أو العملية ﴾

(١) أهم الاصول التي انفردت بها السورة، بيان إكمال الله تعالى للمؤمنين دينهم الذي ارتضى لهم بالقرآن، وإتمام نعمته عليهم بالاسلام (راجع ص ١٥٤ - ١٦٧ 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 ص ١٢٥ - ٢٠٩ ج ٧) وقد علم من الآيات التي نزلت في هاتين المسألتين المتلازمين أن كل حكم ديني من اعتقاد أو عبادة أو حلال أو حرام لم يدل عليه النص دلالة صريحة ولم تمض به السنة العملية من عهد النبي ﷺ فليس من الدين الذي هو حجة الله على كل من بلغتهم دعوة الرسول بحيث يطالبون به في الدنيا ويسئلون عنه في الآخرة، كما فصلنا ذلك في تفسيرهما مع بيان الفرق بين الاحكام 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
الاخلاق والاعمال ، وأن التقليد باطل لا يقبله الله تعالى ، كما هو صريح الآية ١٠٧
(راجع ص ٢٠٥ ج ٧) وتقدم مثلها في سورة البقرة

(٤) بيان أن أصول الدين الالهي على السنة الرسل كلهم هي الإيمان بالله
واليوم الآخر والعمل الصالح فمن أقامها كما أمرت الرسل من آية ملة - من ملل
الرسل كاليهود والنصارى والصابئين - فلم أجزم عند ربهم ولا خاف عليهم في
الآخرة ولا هم يحزنون (ص ٤٧٦ ج ٦) وتقدم مثل ذلك في سورة البقرة

(٥) رحمة الدين واختلاف شرائع الانبياء ومنافعهم فيه

(٦) مبنية القرآن على الكتب الالهية (ص ٤١٠ ج ٦)

(٧) بيان عموم بعثة النبي ﷺ وأمره بالتبليغ العام وكونه لا يكف من حيث
كونه رسولا إلا التبليغ . وإن من حجج رسالته أنه بين لاهل الكتاب كثيرا مما
كانوا يخفون من كتبهم وهو قسمان (أحدهما) ما ضاع منه قل منه نبي ﷺ
بناء على الاصل المبين في هذه السورة وهو أنهم نسوا حظا عظيما ذكره الله به
بإتزاله فيها (وثانيهما) ما كانوا يكتُمونه من الاحكام اتباعا لاهلهم ووجوده في
الكتاب كحكم الزاني ، وقد بينا كلا من القسمين في موضعه من هذه السورة
ولولا ان محمدا الامي مرسل من عند الله لما علم شيئا من هذا ولا ذلك

(٨) عصمة الرسول صلى الله عليه وسلم من الناس أن يضروه أو يقدروا على
صده عن تبليغ رسالة ربه ، وهذا من دلائل نبوته ﷺ أيضا فكيف حاولوا قتله
فأعيام وأعجزهم (ص ٤٧٣ ج ٦)

(٩) بيان أن الله أوجب على المؤمنين اصلاح أنفسهم أفرادها وجماعتها، وأنه
لا يضرم من ضل من الناس اذا هم استقاموا على صراط الهدية ، أي لا يضرم
ضلاله في دينهم لان الله تعالى لا يجعل له سبيلا عليهم ، ولا يضرم في أمر دينهم
وآخرتهم لان الله تعالى لم يكلفهم اكراه الناس على الهدى والحق ، ولا أن يخلفوا

لهم الهداية خلقا ، وأما كفهم أن يكونوا مهتدين في أنفسهم باقامة دين الله تعالى في الاعمال الفردية والمصالح الاجتماعية ، ومنها الدعوة إلى الحق والخير والامر بالمعروف والنهي عن المنكر

(١٠) تأكيد وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بما بينه الله تعالى من لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم وتعليقه ذلك بأنهم كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه

(١١) نفي الحرج من دين الاسلام (ص ٢٥٨ و ٢٦٩ ج ٦)

(١٢) تحريم الغلو في الدين والتشدد فيه ولو بتحريم الطيبات وترك التمتع بها وتحريم الخبائث والاعتداء والاسراف في الطيبات (ص ٤٨٨ ج ٦ و ١٧٠ - ٣٣٢ ج ٧)

(١٣) قاعدة إباحة الاضطرار للمحرم لذاته فيما يضطر اليه كالطعام ومنه أخذ

الفقهاء قولهم : الضرورات تبيح المحظورات (راجع ص ١٦٧ ج ٦)

(١٤) قاعدة التفاوت بين الخبيث والطيب وكونهما لا يستويان في الحكم كما أنهما لا يستويان في أنفسهما وفيما يترتب عليهما . وهذا أصل عظيم من أصول التحليل والتحريم في الطعام وغيره يدل على تعليل الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ، وعلى عدم استواء جزاء الخبيث والطيب من الناس عند الله عز وجل (ص ١٢٢ ج ٧)

وما كان تعليل الاحكام وبيان حكمتها فائدتها إلا لاجل توخيها - كأحكام الطهارة وتحريم الخمر والميسر وبعض الطعام وأحكام الوصية والشهادة واقسام الشهداء الخمين ، وإنك لتجد الذين يجهلون ذلك لا عراضهم عن حكم القرآن وأمرار السنة قد جعلوا أمر الوضوء والنسل تعبديا محضاً لا يستلزم النظافة فعلاً ولا قصداً ، وزعموا أن تحريم الخمر تعبدى لا يدل على تحريم كل مسكر بناء على رأيهم أن الخمر ما كان من عصير العنب خاصة ، فما القول في فهمهم لسائر الاحكام؟

(١٥) تحريم الاعتداء على قوم بسبب بغضهم وعداوتهم ، لأنه يجب على المؤمنين أن يلتزموا الحق والعدل ولا يكونوا كأهل السياسة المدنية (ص ١٢٨ ج ٦ و ٢٧٤ ج ٦)

(١٦) وجوب الشهادة بالقسط والحكم بالعدل والمساواة فيما بين غير

المسلمين كالمسلمين ولو للاعداء ، على الاصدقاء ، وتأكيده وجوب العدل في سائر الاحكام والاعمال (ص ٢٧٦ و ٢٨٣ و ٣٩٤ و ٤١٢ و ٤٢٠ ج ٦)

(١٧) الامر المطلق العام في أول السورة بالوفاء بالعقود التي يتعاقد الناس عليها في جميع معاملاتهم الدنيوية من شخصية ومدنية . وهذه قاعدة عظيمة من قواعد الشريعة الاسلامية ، وهي ان الله تعالى وكل أمر العقود التي يتعاملون بها إلى عرفهم ومواضعاتهم لأنها من مصالحهم التي تختلف باختلاف الاحوال ، فلم يقيدهم في أحكامها وشروطها بقيود دائمة إلا ما أوجبه الشرع مما لا يختلف باختلاف الاحوال والعرف كتحريم 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 والعلمية ونحوها تعارن على الأثم والعدوان

(١٩) بيان ان الله تعالى جعل الكعبة البيت الحرام قياماً للناس في أمر دينهم وديارهم ، فهو جعل تكويني باعتبار شرعي باعتبار آخر ، وهو يدل على علمه الواسع المحيط بالاشياء والحكم والمصالح والمنافع

(٢٠) النهي عن موالاة المؤمنين للكافرين وبيان أن من آيات النفاق ومرض القلب المسارعة في موالاة المؤمنين خوفاً أن تدور الدائرة على المؤمنين فتكون لهم يد عند أعدائهم يستفيدون بها منهم (ص ٤٢٣ و ٤٢٤ ج ٦)

(٢١) تفصيل أحكام الوضوء والغسل والتيمم مع بيان أن الله تعالى يريد ان يطهر الناموس ويتركهم بما شرعه لهم من أحكام الطهارة وغيرها . وشمول الطهارة في آية الوضوء لطهارة 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 ومنهما يسمى في عرف الناس اليوم بالمضاربات

(٢٤) أحكام محرمات الاحرام

(٢٥) تفصيل أحكام الصيد للمحرم وغيرهم في أوائل السورة وأواخرها

(٢٦) حدود المحاربين الذين يفسدون في الارض ، ويخرجون على أئمة العدل ،

وحد السرقة وما يتعلق بالحد كسقوطه بالتوبة بشرطه

(٢٧) أحكام الأيمان وكفارتها وإيمان الامناء والشهود

(٢٨) تأكيد أمر الوصية قبل الموت وأحكام الشهادة على الوصية وفي قضاياها

وشهاد غير المسلم على المسلم ، والفرق بين الشهادة والاشهاد ، وإننا بعد الاطالة في

تفسير آيات في الوصية والشهادة فيها لخصنا مسائلها في ١٥ مسألة

(٢٩) الامر بالتقوي في عدة آيات من هذه السورة تدخل في جميع الكثرة .

لان صلاح أمور الدنيا والدين يتوقف على التزامها ، وإما يرجى بتكرار الامر بها في كل سياق يحسبه

(٣٠) بيان تفويض أمر الجزاء في الآخرة الى الله تعالى وحد كاحكام سبحانه

من قول المسيح في ذلك اليوم مقرونا بتعليقه ودليله ، وكون النافع في ذلك اليوم هو الصدق في الظاهر والباطن . جعلنا الله من أهله

﴿ القسم الثاني ﴾

(ماورد من الأخبار والحجج والاحكام في شأن أهل الكتاب)

من الآيات في هذا القسم ما نزل في شأن أهل الكتاب عامة ومنه ما هو في أحد

الفريقين خاصة . فمن المشرك وصفهم بالغلو في دينهم المستلزم للتعصب الضار ،

وباتباعهم أهواء من ضل قباهم من الوثنيين وغيرهم ، وبالارو في دينهم وزعمهم

أنهم أبناء الله وأحباؤه ، وبأنهم مع ذلك تقضوا ميثاق ربهم ونسوا حظاً عظيماً

بما ذكرهم الله به على السنة أنبيائهم . ولم يقيموا التوراة والانجيل كما أوجب الله عليهم ،

وقد فند دعواهم أنهم أبناءه وأحباؤه بما يأتي ذكره قريباً وبين الله لهم حقيقة الامر

وهي أنهم بشر من خلق الله ، لا مزية لهم على سائر البشر في أنفسهم وذواتهم ، لان البشر انما يمتاز بعضهم على بعض بالعلوم الصحيحة والاخلاق الكريمة والاعمال الصالحة ، لا بالنسب والانتماء الى الانبياء والصالحين وان كانوا مخالفين لهم في هدايتهم وذكر جرائمهم على سوء أعمالهم في الدنيا إلقاء العداوة والبغضاء بينهم ، وأنه يعذبهم في الدنيا بذنوبهم الشخصية والقومية كغيرهم ، وان ذلك يدحض دعواهم أنهم أبناء الله وأحباءه ، ودعاهم كافة الى الاسلام ، والايان بخاتم الرسل عليه الصلاة والسلام ، الذي بين لهم حقيقة دينهم الذي كان عليه سلفهم ، ودحض ما زادوا فيه بالبرهان ، وبين بعض ما كانوا يخفون أو يجهلون منه أحسن بيان ووصف التوراة والانجيل احسن وصف . وذكر من أخبار التوراة قصة ابني آدم بالحق ، ومن أحكامها عقوبات القتل واتلاف الاعضاء والجروح ، ومن أخبار الانجيل والمسيح ما هو حجة على الفريقين ، وبين ان الكتابين أنزلا نوراً وهدى للناس ، وانهم لو كانوا أقاموها لكانوا في أحسن حال ، وسارعوا الى الايمان بما أنزله الله على خاتم رسله مصدقا لأصلهما ، ومبيناً لما طرأ عليهما من تكلا للدين الانبياء جميعاً ، على سنة الله في النشوء والارتقاء ، التي هي أظهر في البشر منها في سائر الاشياء ، ولكنهم اتخذوا الاسلام هزواً ولعباً في جملته وفي صلاته ، ورأوا عليه المناصبين له من أعدائه ، فنهى الله المؤمنين عن موالاتهم

ومما جاء في اليهود خاصة نعيماً عليهم وبيانا 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 ، وحكوا الرسول ولم يرضوا بحكمه الموافق لها ، وان من صفاتهم الغلبة عليهم قساسة القلب ، والخيانة والمكر ، والكذب وقول الائم ، والمباغة في سماع الكذب وأكل السحت ، والسعي بالفساد في الارض ، وفي ايقاد نار الفتن والحرب . وانهم كانوا يقتلون الانبياء والرسل بغير حق . وتمردوا على موسى إذ أمرهم بدخول الارض المقدسة وقتل الجبارين فعاقبهم الله بالتية في الارض ، وانهم كانوا أشد الناس عداوة للمؤمنين ، حتى أنهم يوالون عليهم المشركين ، بسبب ماورثوه من تلك الصفات عن الغابرين . وذكر انه عاقبهم على

ذلك كله باللحن على السنة الرسل، وبالغضب والمسخ . وهذه الصفات التي غلبت عليهم في زمن البعثة وقبله تثبتها تواريخهم وتواريخ غيرهم، ومن المعلوم أنها لم تكن عامة فيهم ولا شاملة لجميع أفرادهم ، فقد أنصفهم الحكم العدل في هذه السورة وغيرها بالحكم على الكثير منهم أو على أكثرهم . ومنه قوله في هذه السورة (منهم أمة مقتصدة وكثير منهم ساء ما يعملون) وبيننا في هذا الموضوع ما كان بهد النبي ﷺ من مساعدة اليهود للمسلمين في الشام والاندلس لهدمهم فيهم على النصارى الظالمين لهم ومما جاء في النصارى خاصة أنهم نسوا - كاليهود - حظا مما ذكروا به ، وانهم قالوا إن الله هو المسيح بن مريم، وقالوا إن الله ثالث ثلاثة، ورد عليهم هذه العقيدة بالدلة العقلية، وببراءة المسيح منها ومن منتحليها يوم القيامة، وبين لهم حقيقة المسيح وأنه عبد الله ورسوله وروح منه ، وما ايد به من الآيات، وحال حواريه وتلاميذه في الايمان ، وبين أنهم أقرب الناس مودة للمؤمنين ، (ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وانهم لا يستكبرون) فليراجع تفسير ذلك في أول الجزء السابع وجملة الآيات الواردة في أهل الكتاب تشهد لنفسها أنها من عند الله تعالى لا من عند محمد بن عبد الله العربي الأمي الذي لم يقرأ شيئا من تلك الكتب ، على أن تلك الآيات ليست موافقة لها ولهم موافقة الناقل المقول 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 الاسلام العداء عند ظهوره - بأشد الاحكام وأقساها . ولكنه تنزل من حكيم حميد ، أمر في هذه السورة بمعاملتهم بالعدل ، والحكم بينهم بالقسط ، وحكم بحل مؤاكتهم ، وتزوج نسائهم ، وقبول شهادتهم ، والغزو والصفح عنهم ، وهذه الاحكام التي شرعت هذه المعاملة الفضلى لهم نزلت بعد إظهار اليهود للنبي ﷺ والمؤمنين منتهى العداوة والغدر ، وبعد أن ناصبوه مع المشركين الحرب ، وهي تتضمن تأليف قلوبهم ، واكتساب مودتهم (راجع ص ١٩٥ ج ٦)

وقد ختم الله تعالى السورة بذكر الجزاء في الآخرة بما يناسب أحكامها كلها ،

كما بيناه في تفسير آخر آية منها .

روى أحمد والنسائي والحاكم وصححه والبيهقي في سننه وبعض رواة التفسير عن جبير بن نفير قال : حججت فدخلت على عائشة فقالت لي يا جبير تقرأ المائدة ؟ قلت نعم . فقالت أما انها آخر سورة نزلت فما وجدتم فيها من حلال فاستحلوه ، وما وجدتم فيها من حرام فحرموه ، وروى أحمد والترمذي وحسنه والحاكم وصححه والبيهقي في سننه عن عبد الله بن عمرو قال : آخر سورة نزلت سورة المائدة والفتح وقد تقدم في آخر تفسير سورة النساء بعض ماورد في آخر ما نزل من القرآن من السور برمتها ومن الآيات ، وكان كل يروي ما وصل اليه علمه ، والله أعلم

﴿ تم تفسير سورة المائدة ﴾

﴿ يقول محمد رشيد مؤلف هذا التفسير قد وقفني الله تعالى لانعام تفسير هذه السورة في أوائل شهر ربيع الآخر سنة ١٣٣٤ وكنت بدأت بتفسيرها في مثل هذا الشهر من سنة ١٣٣١ وسبب هذا البطء اني أكتب التفسير لينشر في مجلة المنار فتارة أفسر في الجزء ، منه بضع آيات ، وتارة أفسر آية واحدة في عدة أجزاء . وقد يمر شهر أو أدتر ولا أكتب في التفسير شيئاً ، وأسأل الله تعالى أن يوفقني لانعام هذا التفسير بمنع العوائق والمباركة في الوقت وأن يؤيدني فيه بروح من عنده ﴾

سورة الانعام - ٦

(وهي السورة السادسة ، وآياتها ١٦٥ عند القراء الكوفيين — وعليه مصحف الحكومة المصرية وفلوجل — و١٦٦ عند البصريين والشاميين و١٦٧ عند الحجازيين)

هي مكية - قيل إلا آية واحدة هي قوله تعالى « ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة » فانها 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 » الآيتين - رواه أبو الشيخ عن

الكلي وسفيان - وقيل هما (قل تعالوا أتل ما حرم ربكم) الخ الآيتين ، رواه اسحاق بن راهويه في مسنده عن شهر بن حوشب ، وما قبله أقوى من جهة معنى الآيتين فانه في محاجة اليهود الذين كانوا في المدينة ، وأما (قل تعالوا) الآيتين فعنهما من موضوع السور المكية ، وهما متصلتان بما عهدهما ، وقيل ان الآية الثالثة بعدها مدنية أيضاً ، كرواه ابن النحاس عن ابن عباس وسيأتي قريباً - وقيل إلاست آيات (وما قدروا الله حق قدره) إلى آخر الآيتين بعدها و (قل تعالوا) إلى آخر الآيتين بعدها . وهذا جمع بين الأقوال السابقة كلها

وقال السيوطي في الاتقان : قال ابن الحصار استثنى منها 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 أقترى على الله كذباً) الآيتين - نزلتا في مسيلة ، وقوله (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه) وقوله (والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق) اه أقول قد ثبت أن بعض الآيات كانت تصدق على وقائع تحدث بعد نزولها أو قبله فتذكر للاستشهاد أو الاحتجاج بها في الواقعة منها فيظن من سمعها حينئذ من الصحابة ولم يكن سمعها من قبل أنها نزلت في تلك الواقعة ، وكثيراً ما كان يقول صحابي إن آية كذا نزلت في كذا - وهو يريد أنها نزلت في إثبات هذا الأمر أو حكمه أو دالّة عليه فيظن الراوي عنه أنها نزلت عند حدوث ذلك الأمر والصحابي لا يريد ذلك ، وقد نقل السبطي هذا المعنى عن ابن تيمية والزر كشي ، والتحقيق أن مثل هذا يعد من التفسير لا من الحديث المسند . ولما كان وجود آيات مدنية في سورة مكية أو آيات مكية في سورة مدنية خلاف الأصل فالتحتم عدم قبول القول به إلا إذا ثبت برواية صحيحة أنسند صريحة المتن سالمة من المعارضة والاحتمال ، وإننا لم نرهم صحواً مارووه 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 ماروي في نزول الانعام جملة واحدة فقد أخرجه غير واحد من المحدثين

عن غير واحد من الصحابة والتابعين - في الاتفاق أنه أخرجه أبو عبيد الطبراني عن ابن عباس ، والطبراني من طريق يوسف بن عطية - وهو متروك - عن ابن عمر حرفوعا وعن مجاهد وعطاء ، وفي كل رواية من هذه الروايات أنها نزلت بشيعة سبعون الف ملك إلا أثر مجاهد فإنه قال فيه خمسمائة ملك . قال السيوطي فهذه شواهد يقوي بعضها بعضها ثم نقل عن ابن الصلاح أنه روى ذلك من طريق أبي ابن كعب بسند ضعيف وقال: ولم نر له إسناداً صحيحاً وقد روى ما يخالفه فروي أنها لم تنزل جملة بل نزلت آيات منها بالمدينة اختلفوا في عددها ف قيل ثلاث وقيل ست وقيل غير ذلك اهـ . وعزاه في الدر المنثور إلى آخرين أخرجه أيضاً عن ذكر وعن أنس وأبي بن كعب حرفوعا وعن ابن مسعود وأسماء بنت يزيد وأبي جحيفة وعلي المرتضي فكثر الروايات في مسألة لا مجال فيها للرأي فتكون اجتهادية ولا الهوى فتكون موضوعة ولا لفظ الرواة فتكون معلولة - لا بد أن يتون لها أصل صحيح ونقول انه لم يرو أحد أنها لم تنزل جملة واحدة بهذا اللفظ المناقض لتلك الروايات المصرحة بنزولها جملة واحدة كحديث ابن عمر «نزلت علي سورة الانعام جملة واحدة يشيعها سبعون الف 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 بموافقتها للأصل وبكونها مثبتة وروايات الاستثناء نافية والمثبت مقدم على النافي ، وقد جمع بينهما من قال أنها نزلت جملة واحدة واستثنى كابن عباس [والاستثناء معيار العموم] وإذا كان ما صححه السيوطي من استثناء ثلاث آيات عن ابن عباس هو ما رواه ابن النحاس عنه في ناسخه فقد انحل الاشكال فإن نص عبارته : سورة الانعام نزلت بمكة جملة واحدة فهي مكية إلا ثلاث آيات منها نزلن بالمدينة (قل تعالوا أتل) إلى تمام الآيات الثلاث اهـ فقد صح بهذه الرواية إذا أن هذه السورة الطويلة نزلت جملة واحدة ، وهذا نص توقيفي عرف أصله المرفوع فهو لا يحتمل التأويل ، على أن استثناء الآيات الثلاث فيه يحتمل التأويل كما تقدم ، وابن عباس لم يكن بمكة ممن يحفظ القرآن ويروي الحديث فإنه ولد قبل الهجرة بثلاث سنين أو خمس ، وانما روي

ذلك عن غيره فيحتمل أن يكون الاستثناء من رأيه أو رأي من روى هو عنه وإن يكون مرويا عنه بالمعنى ويكون بعض الرواة هو الذي عبر بالاستثناء وإذا كان هذا الاستثناء صحيحا فقصاراء أن السورة بعد أن أنزلت جملة واحدة ألحق بها ثلاث آيات مما نزل بالمدينة ، فبطل بذلك ما قديتوهم من كلام ابن الصلاح وما يظنه كثير من الناس من أنه لم ينزل شيء من السور الطول ولا سور المثني 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 (وأنذر عشيرتك الأقربين) نزل بالمدينة وقد ثبت عن ابن عباس أنه نزل بمكة وأنه لما جمع النبي ﷺ بطون قريش وأنذرهم عملا بالآية قال له أبو لهب تبت يداك سائر اليوم ألهذا دعوتنا ؟ فانزل الله عز وجل (تبت يدا أبي لهب) السورة وإنما يروي ابن عباس وأبو هريرة مثل هذا مرسلًا إذ لم يكن لهما رواية مرفوعة إلا بعد الهجرة بسنين ، وقد صرح الحافظ ابن حجر في الفتح بأن روايتها لنزول آية (وأنذر عشيرتك) مرسلة وكتاها في البخاري

وقد مال السيد الألوسي في روح المعاني إلى القول بضعف ما ورد في نزول الانعام جملة واحدة ونقل عن الامام حكاية الاتفاق على القول بنزولها جملة وأنه استشكل ذلك بأنه كيف يمكن أن يقال حينئذ في كل واحدة من آياتها إن سبب نزولها الامر للفلاني مع أنهم يقولونه ثم أشار إلى ضعف حكاية الامام الاتفاق

ويمكن أن يدفع الاشكال (أولا) بأنه لم يقل أحد بان لكل آية من آيات هذه السورة سببًا وإنما قيل ذلك في زهاء عشر من آياتها (وثانيا) 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 المشر كين كيت وكيت وهذا هو الأكثر فاذا صح كان معناه أن تلك الآيات نزلت بعد تلك الوقائع والاقوال مبينة حكم الله فيها وهذا لا ينافي نزولها دالة على ذلك في ضمن السورة وقال الامام الرازي في أول تفسيره لهذه السورة قال الأصوليون هذه السورة اختصت بنوعين من الفضيلة - أحدهما أنها نزلت دفعة واحدة ، والثاني أنها

شيعها سبعون ألفا من الملائكة . والسبب فيه أنها مشتملة على دلائل التوحيد والعدل والنبوة والمعاد وابطال مذاهب المبطلين والملحدين ، وذلك يدل على أن علم الاصول في غاية الجلالة والرفعة ، وأيضا فإنزال ما يدل على الاحكام قد تكون المصلحة أن ينزله الله تعالى قدر حاجتهم وبحسب الخواص والنوازل ، وأما ما يدل على علم الاصول فقد أنزله الله تعالى جملة واحدة ، وذلك يدل على أن تعلم علم الاصول واجب على الفور لا على التراخي . اهـ

ومراده بالاصول عقائد الدين وإنما يجب تعلمها على طريقة القرآن ، لا على طريقة المتكلمين . فلاسفة اليونان . ولم يذكر في الكلام عن السورة في أولها ما نقله عن الاكوسي فلهذا ذكره في أثناء تفسير السورة ، فان لقب « الامام » اذا أطلق في كتب من بعد الرازي من المفسرين والمتكلمين والاصوليين والمنطقيين فلما ينصرف اليه وفي فتح البيان : قال القرطبي : قال العلماء هذه السورة أصل في محاجة المشركين وغيرهم من المبتدعين ومن كذب بالبعث والنشور وهذا يقتضي انزالها جملة واحدة لانها في معنى واحد من الحجة وان 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 حكته أن في ذلك عونا على تلاوته وحفظه ، فالتاس يبدؤون بقراءته من أوله فيكون الانتقال من السبع الطول الى المئين فالثاني فالمفصل (*) أنفي للعلل وأدعى الى النشاط ، ويبدؤون بحفظه من آخره لان ذلك أسهل على الاطفال ، ولكن في كل قسم من الطول والمئين والمفصل تقديم اسور قصيرة على سور أطول منها ، ومن حكمة ذلك أنه قد روعي التناسب في معاني السور ، مع التناسب في الصور ، أي مقدار الطول والقصر ،

(*) قالوا ان السبع الطول أولها البقرة وآخرها التوبة ، وان سور المئين ما كانت آياتها أكثر من مائة أو قريبا منها والثاني ما كانت آياتها أقل من مائة مما قبل المفصل سميت مثنى لانها ثمانية المئين او لانها ثلثي وتماد كثيرا في التلاوة — وسميت الفاتحة الثاني لهذا المعنى أيضا — وسمي المفصل مفصلا لكثرة الفصل بين سورته وتقدم تحديده

وقد تقدم هذه السورة أربع السور الطولى وهي بعد الفاتحة التي لا يراعى مناسبة لما بعدها وحده ، اذ هي فاتحة القرآن كله ، وهذه السور الاربع مدنية ، بينها من التناسب في الترتيب ما ينفاه . وقد جاء بعدهن سورتا الانعام والاعراف المكيّتان ، وبعدهما سورتا الانفال والتوبة المدينتان ، ويقعان في أوائل الربع الثاني من القرآن ، وما بعدهما من سور النصف الاول من القرآن كله مكي ، وسور الربع الثالث كلها مكية أيضا . الاسورة النور فانها مدنية والاسورة الحج فهي مخالف فيها والتحقيق انها مختلطة . وأما الربع الرابع فهو مختلط وأكثره سور المفصل التي تقرأ كثيراً في الصلاة . فينبغي بيان مناسبة جعل سورتي الانعام والاعراف بعد الاربع المدنية الاولى وقبل السورتين المدينتين اللتين بعدهما ثم مناسبة الانعام للمائدة خاصة :

سورة البقرة أجمع سور القرآن لاصول الاسلام وفروعه ففيها بيان التوحيد والبعث والرسالة العامة والخاصة وأركان الاسلام العملية ، وبيان الخلق والتكوين ، وبيان أحوال أهل الكتاب والمشركون والمنافقين في دعوة القرآن ، ومحااجة الجميع ، وبيان أحكام المعاملات المالية والقتال والزوجة والسور الطولى التي بعدهما متممة لما فيها فائدتان الاولى منها مفصلة لكل ما يتعلق بأهل الكتاب ، ولكن البقرة أطالت في محااجة اليهود خاصة ، وسورة آل عمران أطالت في محااجة النصارى في نصفها الاول ، وسورة النساء حاجتهم في أواخرها ، واشتملت في أنائها على بيان شؤون المنافقين مما أجمل في سورة البقرة ، ثم آتت سورة المائدة محااجة اليهود والنصارى فيما يشتركان فيه وفيما ينفرد كل منهما به . ولما كان أمر العقائد هو الاهم المقدم في الدين ، وكان شأن أهل الكتاب فيه أعظم من شأن المشركون ، قدمت السور المشتملة على حاجتهم بآية نصيل ، وناسب أن يجيء بعدها ما فيه محااجة المشركون بالتفصيل ، وتلك سورة الانعام لم تستوف ذلك سورة مثلها ، فهي متممة لشرح ما في سورة البقرة مما يتعلق بالعقائد ، وجاءت سورة الاعراف بعدها متممة لما فيها ومدينة لسنن الله تعالى في الانبياء المرسلين وشؤون أممهم معهم ، وهي حجة على المشركون وأهل الكتاب جميعا . ولكن سورة الانعام فصلت الكلام في ابراهيم الذي ينتمي اليه العرب وأهل الكتاب في النسب والدين ، وسورة الاعراف فصلت الكلام في موسى الذي ينتمي اليه أهل

الكتاب ويتبع شريعته جميع أنبيائهم حتى عيسى المسيح عليهم الصلاة والسلام ولما تم هذه الصورة تفصيل ما أجمل في سورة البقرة من العقائد في الالهيات والنبوات والبعث ناسب أن يذكر بعدها ما يتم ما أجمل فيها من الاحكام ولا سيما أحكام القتال والمنافقين، وكان قد فصل بعض التفصيل في سورة النساء، فكانت سورة الانعام والتوبة هما المفصلتين لذلك وبهما يتم ثلث القرآن

وقد علم بما شرعناه أن ركن المناسبة الأعظم بين سورتي المائدة والانعام أن المائدة معظمها في محاجة أهل الكتاب والانعام معظمها بل كلها في محاجة المشركين، ومن التناسب بينهما في الاحكام أن سورة الانعام قد ذكرت أحكام الاطعمة المحرمة في دين الله والذبايح بالاجال، وسورة المائدة ذكرت ذلك بالتفصيل - وهي قد أنزلت أخيراً كما هو معلوم - ومن التفصيل في هذه المسألة ما في سورة الانعام من الكلام على محرمات الطعام عند المشركين، وما في المائدة من الكلام على طعام أهل الكتاب

هذا ما أراه من وجوه التناسب في الكليات بين هذه السورة التي شرعت في تفسيرها وبين ما قبلها مباشرة وما قبلها وما بعدها مطلقاً. ثم رجعت الى 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 انتهت بالحد وتلك اختتمت بفصل القضاء وهما متلازمان كما قال سبحانه (وقضى بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب العالمين) وقال الجلال السيوطي في وجه المناسبة انه تعالى لما ذكر في آخر المائدة (لله ملك السموات والارض وما فيهن) على سبيل الاجال افتتح جل شأنه هذه السورة بشرح ذلك وتفصيله، فبدأ سبحانه بذكر خلق السموات والارض وضم تعالى اليه أنه جعل الظلمات والنور و«و بعض ما تضمنه ما فيهن» ثم ذكر عز اسمه انه خلق النوع الانساني وقضى له أجلاً وجعل له أجلاً آخر للبعث، وانه جل جلاله منشي القرون قرناً بعد قرن، ثم قال تعالى (قل لمن ما في السموات) الخ فأثبت له ملك جميع المظروفات لظرف المكان، ثم قال عز من قائل (وله ما سكن في الليل والنهار) فأثبت انه جل وعلا ملك جميع المظروفات

لظرف الزمان، ثم ذكر سبحانه خلق سائر الحيوان من الدواب والطيور، ثم خلق النوم والبقظة والموت، ثم أكثر عز وجل في أثناء السورة من الانشاء والخلق لما فيه من النيرين والنجوم وخلق الاصباح وخلق الحب والنوى وانزال الماء واخراج النبات والثمار بأنواعها وانشاء جنات معروشات وغير معروشات الى غير ذلك مما فيه تفصيل ما فيه من وذكر عليه الرحمة وجهاً آخر في المناسبة أيضاً وهو انه سبحانه لما ذكر في

سورة المائدة (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) الخ وذكر جل شأنه بعده (ما جعل الله من بحيرة) الخ فأخبر عن الكفار انهم حرموا أشياء مما رزقهم الله تعالى اقترافاً على الله عز شأنه، وكان القصد بذلك تحذير المؤمنين أن يحرموا شيئاً من ذلك فيشابهوا الكفار في صنعهم وكان ذكر ذلك على سبيل الایجاز - ساق جل حلاله هذه السورة لبيان حال الكفار في صنعهم فأتى به على الوجه الأبين والنمط الأكل، ثم جادلهم فيه وأقام الدلائل على بطلانه وعارضهم وناقضهم الى غير ذلك مما اشتملت عليه القصة، فكانت هذه السورة شرحاً لما تضمنته تلك السورة من ذلك على سبيل الاجمال وتفصيلاً وبسطاً وإتماماً واطماباً، وافتتحت بذكر الخلق والمالك لأن الخالق المالك هو الذي له التصرف في ملكه ومخلوقاته بإباحة ومنعاً وتحريمًا وتحليلاً، فيجب أن لا يعترض عليه سبحانه بالتصرف في ملكه، ولهذه السورة أيضاً اعتلاق من وجهها بالفتحة لشرحها اجمال قوله تعالى (رب العالمين) وبالبقرة لشرحها اجمال قوله سبحانه (الذي خلقكم والذين من قبلكم) وقوله عز اسمه (الذي خلق لكم ما في الارض جميعاً) وبآل عمران من جهة تفصيلها لقوله جل وعلا (والانعام والحرث) وقوله تعالى (كل نفس ذائقة الموت) الخ وبالنساء من جهة ما فيها من بدء الخلق والتفصيل لما حرموه على أزواجهم وقتل البنات، وبالمائدة من حيث اشتمالها على الاطعمة بأنواعها.

وقد يقال انه لما كان قطب هذه السورة دائراً على إثبات الصانع ودلائل التوحيد حتى قال أبو إسحاق الاسفرايني ان في سورة الانعام كل قواعد التوحيد فاسبت تلك السورة من حيث ان فيها إبطال أنوية عيسى الصلاة والسلام وتوبيخ الكفرة على اعتقادهم الفاسد واقترانهم الباطل

« هذا — ثم انه لما كانت نعمه سبحانه وتعالى مما تفوت الحصر، ولا يحيط بها نطاق العد، إلا انها ترجع إجمالاً إلى إيجاد وإبقاء في النشأة الاولى وإيجاد وإبقاء في النشأة الآخرة وأشير في الفاتحة التي هي أم الكتاب إلى الجميع وفي الانعام إلى الإيجاد الاول وفي الكهف إلى الإبقاء الاول وفي سبا إلى الإيجاد الثاني وفي فاطر إلى الإبقاء الثاني. ابتدئت هذه الخمس بالتحميد، ومن اللطائف أنه سبحانه وتعالى جعل في كل ربع من كتابه الكريم المحمد سورة مفتحة بالتحميد » اهـ وستعلم ما فيه

بسم الله الرحمن الرحيم

(١) الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ، ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ (٢) هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ، ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ (٣) وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ

افتتح الله كتابه بالحمد، ثم افتتح به أربع سور مكيات أخرى مشتملة كل منها على دعوة الاسلام ومحاجة للمشركين فيها، الاولى الانعام وهي آخر سورة كاملة في الربع الاول من القرآن، والثانية الكهف وهي مشتركة بين آخر الربع الثاني وأول الربع الثالث، والثالثة والرابعة وسبأ وفاطر وهما آخر الربع الثالث، وليس في الربع الرابع سورة مفتحة بالحمد. وقد قرن الحمد في الاولى بخلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور، وفي الثانية بانزال القرآن على عبده الكامل وكل منهما سمي نوراً بل هما أعظم أنوار الهداية. وفي الثالثة بخلق السموات والارض وبحمده تعالى في الآخرة وبصفات الحكمة والخبرة والعلم بما ينزل من السماء وما يعرج

فيها — والرابعة بخلق السموات والارض وجعل الملائكة رسلا أولى أجنحة ووصفه بسعة القدرة ، والملائكة من الانوار الالهية التي تنزل من السماء والتي تخرج فيها . فظهر بها ان السور الثلاثة مفصلة لما أجمل في الارلى (الانعام) مما حمد الله عليه كما انها مؤيدة لما فيها من اثبات التوحيد والرسالة والبعث

الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور الحمد هو الثناء الحسن والذكر بالجليل — كما تقدم شرحه في سورة الفاتحة — واسناد الحمد الى الله تعالى خبر منه تعالى على المختار ، والعبد يحكيه بالتلاوة مؤمنا به فيكون حامداً لمولاه ، ويذكره في غير التلاوة انشاءً للحمد وتذكراً له ، ويجوز أن يكون الحمد هنا انشاءً منه تعالى ، وان انشاء الحمد بالجملة الخبرية جعم بين الخبر والانشاء ، أثني سبحانه على نفسه بما علم به عباده الثناء عليه ، فأثبت ان كل ثناء حسن فهو ثابت له بالاستحقاق ، وبما هو متصف به من الخلق والابجاد والاعداد والامداد ، فذاته تعالى متصفة بجميع صفات الكمال وجوباً فالكمال الاعلى داخل في مفهوم حقيقتها أو لازم بين من لوازمه . وقد وصف تعالى نفسه في مقام هذا الحمد بصفتين من صفاته الفعلية التي هي من موجبات الحمد له وهما خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور

أما خلق السموات والارض فهنا إيجاد هذه العوالم العلوية التي ترى كثيراً منها فوقنا وهذا العالم الذي نعيش فيه إيجاداً مرتباً منظماً . وقد تقدم القول في معنى الخلق لغة وشرعاً

وأما جعل الظلمات والنور فهو في الحسيات بمعنى إيجادها لان هذا هو معنى الجعل المتعدي إلى مفعول واحد وسيأتي بيان معناه في المعنويات . قال الزمخشري في الكشف: جعل يتعدى إلى مفعول واحد إذا كان بمعنى أحدث وأنشأ كقوله (وجعل الظلمات والنور) وإلى مفعولين إذا كان بمعنى صير كقوله (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً) والفرق بين الخلق والجعل أن الخلق فيه معنى التقدير وفي الجعل معنى التضمين كأنشاء شيء من شيء ، أو تصيير شيء شيئاً ، أو نقله من مكان إلى مكان ومن ذلك (وجعل منها زوجها) وجعل الظلمات والنور لان الظلمات من الاجرام

المتكاثرة والنور من النار (وجعلناكم أزواجاً ^(١)) أجعل الآلهة لها واحداً) اه وقد أخذه الرازي من غير عزو وزاد عليه قوله : وإنما حسن لفظ الجعل هنا لان النور والظلمة لما تعاقبا صار كل واحد منهما كأنما ولد من الآخر . اه وقال أبو السعود والجعل هو الانشاء والابداع كالخلق خلا أن ذلك مختص بالانشاء التكويني وفيه معنى التقدير والتسوية ، وهذا عام له - كما في الآية الكريمة - وللتشريع أيضاً كما في قوله تعالى (ما جعل الله من بحيرة) الآية . اه المراد منه ، وفيه كلام آخر فيما يلابس مفعوله من الظروف . وقد بينا في تفسير قوله تعالى (١٠٠: ٥) جعل الله الكعبة البيت الحرام قياماً للناس) ان الجعل فيها خلقي تكويني وأمرى شرعي معاً . وقد بين الراغب في مفرداته وجوه استعمال الجعل فكانت خمسة فليدبر اجتهاد 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 ان الظلمة هي الاصل كما سيأتي ، قال الراغب الظلمة عدم النور ، وقال النور الضوء المنقشر الذي يعين على الابصار ، وقال : الضوء ما انتشر من الاجسام النيرة ، ويقال ضاءت النار وأضاءها غيرها . اه وفرق بعضهم بين الضياء والنور بما لا يحمل لذكره هنا . ولا يوجد شيء في العالم أظهر ولا أغنى عن التعريف من النور والضوء ، وحسبك أنه هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره من المبصرات ، فهو أعظم المظاهر الحسية للرب تبارك وتعالى . على ان بيان حقيقته العلمية من أعسر الامور ، وكثيراً ما كان الخفاء من شدة الظهور ، وأقرب ما نعرفه به للجحيم أن تقول هر اشتعال يحدث في أجسام لطيفة منبثة في الهواء وفي الاجسام الكثيفة التي تستوقد بها النار

والنور قسمان حسي صوري وهو ما يدرك بالبصر ، ومعنوي عقلي أروحي 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 وجهت الظلمة هنا وفي كل آية قبول يباين النور والظلام سواء

(١) في الاصل : وجعلناكم أزواجاً . ولا يوجد هذا اللفظ في القرآن ولكن فيه (وخلقناكم أزواجاً) فصححناه بأقرب ما يحتمله لان الكلام في الجعل

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 صادره 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 أوجزئي من جزئياته ، ويقابل كل منهما ظلمات متعددة ، فالخلق واحد لا يتعدد والباطل الذي يقابله كثير ، والهدى واحد لا يتعدد والضلال الذي يقابله كثير ، مثال ذلك توحيد الله تعالى وما يقابله من التعطيل والشرك في الألوهية بأنواعه والشرك في الربوبية بأنواعه - وفضيلة العدل ما 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 - أوسديماً كما يقول علماء الفلك - ثم تكونت الشمس بما حدث فيها من الاشتعال من شدة الحركة كما يقولون ، وبشير إليه أو يؤيده حديث عبدالله 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 أخطاه ضل » والظاهر أن هذا النور هو المعنوي من حيث أنه 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 » 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 كسبيان ، وظلمات الجهل والاهواء سابقة على هذا النور ، فالرسول لا يرسل رسولا وإنما يؤتى الرسالة إذا بلغ أشده واستوى ، والعالم لا يرلد عالماً ولا الفاضل فاضلاً « إنما العلم بالتعلم والحلم بالتحلم » (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلمكم تشكرون)

وقد اختلف مفسرو السلف في المراد من الظلمات والنور هنا فأخرج أبو الشيخ

عن ابن عباس « وجعل الظلمات والنور » قال الكفر والايمان. وأخرج هو وغيره عن قتادة أنه قال في الآية « خلق الله السموات قبل الارض 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 شيتنا قبيحاً وإنما خلق النور وكل شيء حسن ، فانزل الله فيهم هذه الآية وأخرج أبو الشيخ عنه أيضاً أن قوله تعالى (خلق السموات والارض) 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 برهم 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 الاول رد على المجوس أو الثنوية الذين زعموا أن للعالم ريين أحدهما النور وهو الخالق للخير والثاني الظلمة 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 معنياه أو معانيه إذا احتمل المقام ذلك بلا التباس كما هنا والتعبير بالجعل دون الخالق يلائم هذا فإن الجعل يشمل الخلق والأمر - أي الشرع - كما تقدم فيفسر جعل كل نور بما يليق به فجعل الدين شرعاً والقرآن أنزله والرسول أرساله والعلم والهدى نهضة أسبابهما وقدم ذكر خلق السموات على خلق الارض لأنه أعظم وأشرف وقيل لأنها خلقت قبل الارض كما ذكر عن قتادة آفنا والاول أظهر وفي الثاني خلاف معروف (ثم الذين كفروا برهم يعدلون) هذه الجملة معطوفة على جملة [الحمد لله] أو على جملة « خلق السموات والارض » وقد عطفت بتم الدالة على بعد ما بين مدلولي المعطوف والمعطوف عليه لافتادة استبعاد ما فعله الكافرون وكونه ضد ما كان يجب عليهم للإله الحقيقي بجميع المحامد لكونه هو الخالق لجميع الكون العلوي والسفلي وما

فيه من الظلمات الحسية والمعنوية، والهادي لما فيه من النور الذي يهتدي به الموقفون في كل ظلمة منها كأنه قال: وهم مع ذلك يعدلون به غيره أي يجعلونه عدلا له أي عدلا مساويا له في كونه يعبد ويدعى لكشف الضر وجلب النفع، فهو بمعنى بشر كون به ويتخذون له أندادا، وقيل يعدلون بأفعاله عنه وينسبون لها أدنى تأثير فيه وأدنى من هذا أن تنسب إلى الأسباب مع نسيان فضل الله الذي سخر لهم تلك الأسباب، وإنما الواجب معرفة السبب والخالق الواضع للأسباب رحمة منه بالعباد، وقيل معناه يعدلون عن الحق وهو التوحيد وما يستلزمه من حمد الخالق وشكره، من قولهم عدل عن الشيء عدولا إذا جار عنه وانحرف، ومال إلى غيره وانصرف

﴿هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلا وأجل مسمى عنده ثم أنتم تمرون﴾ هذا كلام مستأنف جاء على الالتفات عن وصف الخالق تعالى عادلا على حده وتوحيداً 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 أباً 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 بدأ إذا هو أمات هذه الأحياء بعد انقضاء آجالها التي قضاه لها في أحل آخر بضره لهذه الإعادة بحسب علمه وحكمته

والأجل في اللغة هو المدة المضروبة للشيء أي المقدار المحدود من الزمان وقضاء الأجل يطلق على الحكم به وضره للشيء وعلى القيام بالشيء وفعله، إذ أصل القضاء: فصل الأمر قولاً كان ذلك أو فعلاً — كما قال الراغب — مثال الأول أن شعيباً عليه السلام قضى أجلاً لخدمة موسى له ثمانين سنين وأجلاً آخر

اختياريا سنتين ، فهذا قضاء قولي ، وقد قضى موسى عليه السلام الأجل المضروب كما قال تعالى (فلما قضى موسى الأجل وسار بأهله) الآية - وذلك قضاء فعلي . والقضاء قد يكون نفسيا كان يضرب الانسان في نفسه أجلا لعمل يعمل به بأن يكون في نهار أو ساعة من نهار ، ويعد هذا من القضاء القولي ، لانه من متعلق الكلام النفسي - على أن الكلام انما يكون على مقتضى العلم - قد 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 - أجلا لمدة حياة كل فرد منهم ينتهي بموت ذلك الفرد - وأجلا لاعادتهم وبعثهم بعد موت الجميع وانقضاء عمر الدنيا ، وقيل ان الأجل الآخر هو أجل حياة مجموعهم الذي ينتضي بقيام الساعة وقيل غير ذلك : جاء في تفسير الخاظم ان كثير في تفسير الاجلين مانصه : قال سعيد بن جبير بن ابن عباس : « ثم قضى أجلا » يعني الموت « وأجل مسمى عنده » يعني الآخرة . (وعزاه أيضا الى ١٠ من التابعين) وقول الحسن في رواية عنه : « ثم قضى أجلا » وهو ما بين أن يخلق الى أن يموت « وأجل مسمى عنده » وهو ما بين أن يموت الى أن يبعث - هو يرجع الى ما تقدم وهو تقدير الاجل الخاص وهو عمر كل انسان . وتقدر الاجل العام هو عمر الدنيا كما لها ثم انتهاءها وقضاؤها ورواها والمصير الى الدار الآخرة . وعن ابن عباس ومجاهد « ثم قضى أجلا » يعني مدة الدنيا « وأجل مسمى » يعني عمر الانسان الى حين موته . وكأنه مأخوذ من قوله تعالى بعدهذا (وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار) الآية (١) وقال عطية عن ابن عباس « ثم قضى أجلا » يعني النوم يقبض الله فيه الروح ثم يرجع (أي الروح) الى صاحبه عند اليقظة « وأجل مسمى عنده » يعني أجل موت الانسان . وهذا قول غريب انتهى ما أورده ابن كثير . وهذا القول الذي استقر به مأخوذ من قوله تعالى في سورة الزمر (الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها ، فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الاخرى الى أحل مسمى) ولكن الاجل المسمى هنا هو الموت ولم يسم التوفي الاول (١) تمة الآية وهو محل الشاهد (ثم يبعثكم فيه ليقضى أجل مسمى ثم اليه مرجعكم)

وهو النوم أجلا، على أن القرآن استدل على البعث بالنوم واليقظة في آية الانعام الآتية وآية الزمر وغيرهما كقوله في سورة النمل (ألم يروا أنا جعلنا الليل ليسكنوا فيه والنهار مبصرًا) هذا وإن من تقبيل ذكر الاجل المسمى في القرآن في سياق الكلام عن الناس يراه قد ورد في عمر الانسان الذي ينتهي بالموت فراجع في ذلك سورة هو ١١٥ : ٣ والنحل ١٦ : ٦١ وطه ٢٠ : ١٢٩ والعنكبوت ٢٩ : ٥٣ وفاطر ٣٥ : ٤٥ والزمر ٣٩ : ٤٢ وغافر ٤٠ : ٦٧ ونوح ٧١ : ٤ وقد ذكر بعضها آتيا . فاذا عد هذا مرجعا يتسم بحال تأويل الاجل الاول في الآية وهو الذي لم يوصف بالمسمى ، فيحتمل ما تقدم من أنه النوم وغير ما تقدم من الاقوال التي قالها مفسرو الخلف ومنها ما عزا الرازي الى حكما الاسلام من « أن اسكل مسلم أجلين أحدهما الآجال الطبيعية والثاني الآجال الاختراسية . أما الآجال الطبيعية فهي التي لوبقي ذلك المزاج مصونا من العوارض الخارجية لانتهت مدة بقائه الى الوقت العائلي ، وأما الآجال الاختراسية فهي التي تحصل بسبب من الاسباب العارضة كالغرق والحرق ولدغ الحشرات وغيرها من الامور المعضلة » اه ومنها أنه ما انقضى من عمر كل أحد ، ومنها قول أبي مسلم إنه ما انقضى من آجال الامم الماضية ، والمسمى عنده أجل من يأتي من الامم لانه لا يزال غيبا ومعنى مسمى عنده أي لا يعلمه غيره ، كذا قالوا وهذا انما يظهر اذا أريد بهذا الاجل الساعة أي القيامة ، لانها هي التي لم يطعم عليها ملكا مقربا ولا نبيا مرسلا . وأما اذا أريد به الموت فلا ظهر أن يكون معنى كونه مسمى عنده أنه مكتوب عنده في الكتاب الذي كتب به مقادير السموات والارض وفيما يكتبه الملك عند ما ينفخ الروح في الجنين كما ثبت في حديث الصحيحين « ويؤمر بأربع كلمات : بكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أو سعيد » فعنى العندية اذا اختصاص ذلك بالعالم العلوي الذي لا يصل اليه كسبنا ، فهي عندية تشريف وخصوصية . وهذه الكتابة كالعالم الالهي بالشيء . لا تقتضي الجبر ولا سلب اختيار العبد ، كما بيناه في مواضع كثيرة وقوله تعالى « ثم أنهم كفروا » هو كقوله قبله « ثم الذين كفروا بربهم يعدلون » في دلالة على استبعاد الامتراء وهو الشك في البعث من الآله القدير الذي خلقكم وقد آجالكم فدل ذلك على قدرته وحكمته دلالة لا تبقي لاستبعاد البعث

وجها ، فاذا كان سبب الاستبعاد عدم رؤية مثال لهذا البعث - وهو الواقع - فمثله انكم لا ترون مثلا لخلق اصلكم وجدكم الاول من تراب ولا لخلق غيركم من انواع الحيوان ، فان التولد الذاتي لا يقع في هذه الازمان ، خلافا لما كان يتوهمه علماء القرون الماضية في تولد دود الفاكهة والحبن والغيران

﴿ وهو الله في السموات وفي الارض ﴾ اسم الجلالة «الله» علم لرب العالمين خالق السموات والارض ، وقد كان هذا معروفا عند مشركي العرب . قال تعالى في سورة العنكبوت (٢٩ : ٦١) وابن سائتهم من خلق السموات والارض وسخر الشمس والقمر ليقولن «الله فأنى يؤفكون» ومثلا في سورة الزمر (٣٩ : ٣٩) وفي معنى هذا السؤال والجواب آيات كثيرة وردت في سياق إثبات التوحيد والبعث - راجع من آية ٨٠ الى ٩٠ من سورة المؤمنين ومن آية ٦١ الى ٧٠ من سورة النمل . فمن هذه الآيات تعلم أن اسم الجلالة يشمل هذه الصفات أو يستلزمها ، فمعنى الآية أن الله تعالى هو الله المتصف بهذه الصفات المعروفة المعترف له بها في السموات والارض ، كما تقول ان حاتما هو حاتم في طي وفي جميع القبائل - أي هو المعروف بالوجود المعترف له به في كل قومه وفي غيرهم ، وان فلانا هو الحلي في مملكته وفي جميع البلاد الاسلامية . وفي معنى هذا قوله تعالى في أواخر الزخرف (٤٣ : ٨٤) وهو الذي في السماء إله وفي الارض 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 الاعظم ، والمعنى على هذا : كفى آية الزخرف أي وهو المعبود أو المدعو في السموات والارض . وقال الحافظ ابن كثير إنه الأصح من الأقوال ، وفي الآيات وجوه أخرى : فمنها انه المعروف بالالهية أو المتوحد بالالهية غيما - ومنها أنه الذي يقال له الله فيهما لا يشرك به في هذا الاسم . وقيل إن «في السموات وفي الارض» متعلق بما بعده وفيه إشكال نحوي واشكال معنوي وزعمت الجهمية أن المعنى أن الله تعالى كائن في السموات والارض ، ومنه أخذوا قولهم انه 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

حالة في هذه الاجرام السماوية كلها أو بعضها ، وانما هو إطلاق لاثبات علوه على خلقه غير مشابه له في شيء ، بل هو بائن منهم ليس كمثل شيء .

وأما جملة (يعلم سركم وجهركم) فهي تقرير لمعنى الجملة الاولى لان الذي استوى في علمه السر والعلانية هو الله وحده ، وإلا فهو كلام مبتدأ بمعنى : هو يعلم سركم وجهركم ، أو خبر ثان قيل أو ثالث (ويعلم ما تكسبون) من الخير والشر فيجازيكم عليه

- (٤) وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ
 (٥) فَقَدْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنْبَاءُ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ (٦) أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ نَاحِيَةً لِمَنْ لَمْ يَمَسَّكُمْ مِنْ أَهْلِهَا وَلَمْ نَرْسِلْ لَهُمْ مِنْذُرًا مِنْ قَبْلِهِمْ فَاهْتَبَأْتُمْ وَلَوْ أَنَّ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةٌ أَنَّ السَّمَاءَ سَاقِطَةٌ لَقَدْ إِتْمَعَ الْكَاذِبُونَ وَأَنْبَأُوا الْغَايِبَ لَمَّا بَلَغُوا لَحْدَ الْأَرْضِ فَأَخَذْتُمُوهُمْ وَأُخْرِجُوهُمْ مِنْهَا وَمِمَّا يَحْكُمُونَ الْقَدْرَ الَّذِي كُنْتُمْ تُكْفِرُونَ
 وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ

أرشدت الآيات الثلاث السابقة الى دلائل وحدانية الله تعالى في ربوبيته وألوهيته ، وأنها على ظهورها لم تمنع الكافرين من الشرك في الألوهية ، وأرشدت الى دلائل البعث والى انها على قوتها لم تمنع المشركين من الشك فيه ، وبينت الثلاثة ان الله تعالى المتصف بالصفات التي يعرفونها ولا ينكرونها هو الله في عالمي السموات والارض ، المحيط علمه كل 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 وان الله الذي يعترفون بأنه هو رب السموات والارض وما فيهن هو الإله المعبود بالحق فيهن - ثم أرشدت هذه الآيات الثلاث اللاحقة الى سبب عدم اعتدائهم بالوحي ، وأنذرهم 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 :

﴿ وما تأتيهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين ﴾ أي لم يكن كل أمرهم أنهم لم يستدلوا بما ذكر في الآية الأولى من البينات على التوحيد، ولا بما ذكر في الثانية على البعث، ولم ينظروا فيما يستلزمه كونه سبحانه هو الله في السموات وفي الأرض، المحيط علمه بالسر والظهر وكسب العبد، بل يعطف على هذا ويزاد عليه أنهم أضافوا إلى عدم الاهتداء بالآيات الثابتة الدائمة التي يرونها في الافاق وفي أنفسهم عدم الاهتداء بالآيات المتجددة التي تهديهم إلى تلك وتبين لهم وجه دلالتها وهي آيات القرآن، المرشدة إلى آيات الاكوان، والمثبتة لنبوة محمد عليه الصلاة والسلام، وفي معناها كل ما يدل على نبوته ﷺ من المعجزات، وذلك أنهم لا تأتيهم آية من هذه الآيات من عند ربهم - ولا يقدر عليها غيره - إلا كانوا معرضين عنها، غير متدبرين لمعناها، ولا ناظرين فيما تدل عليه وتستلزمه فيهدتوا به. وأصل الاعراض التولي عن الشيء الذي يظهر به عرض المتولي المدبر عنه. أي فهم لهذا الاعراض عن النظر في الآيات المنزلة وما فيها من الاعجاز العلمي والقظي يظنون معرضين عن الآيات الكونية الدالة الدالة على ان هذا الرب الواحد الذي بيده ملكوت كل شيء هو الحقيق بالالوهية وحده، وأنه لا يجوز أن يدعى غيره ولا أن يعبد سواء، لان الربوبية والالوهية متلازمان. فالآيات الدالة على ان الرب واحد دالة أيضاً على انه هو الاله وحده، ولولا اعراضهم عن الآيات المنزلة والتأمل فيها عناداً من رؤسائهم، وجموداً على التقليد من دعاتهم، وهو المانع من النظر في الآيات الكونية لنظروا في النوعين نظير الالة لال في الاستدلال، فظهر لهم ظهوراً لا يحتمل المرا. ولا يقبل الجدال، فالآية معطوفة على ما قبلها متممة لمعناها، والمضارع المنفي فيها على إطلاقه دال على التجدد والاستمرار أو على بيان الشؤون وشرح الحقائق - كقوله تعالى (الله يعلم ما تحمل كل أنثى) فلا يلاحظ فيه حال ولا استقبال، وفي معنى هذه الآية آية أول سورة الشعراء وستأتي قريباً، وآية في أول سورة الانبياء. وهي (٢: ٢١) ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون ٣ لاهية قلوبهم) وقوله « من آية » يدل على استغراق النفي أو تأكيده. وإضافة الآيات إلى الرب تفيد أن ازاله الوحي وبعثه للرسول وتأيدهم وهدايتهم للخلق بهم كله من مقتضى

ربوبيته ، أي مقتضى كونه هو السيد المالك المربي لخلق المذنب لأمرهم على الوجه الموافق للحكمة . وأنه لا يقدر عليه غيره - فالذين يؤمنون بالرب ولا يؤمنون بكتبه ورسله ، يجهلون قدر ربوبيته ، وكنه حكمته ورحمته . وقيل ان المراد بالآيات هنا الدلائل الكونية الثابتة ، وهو ضعيف فان هذه لا يكاد يعبر عنها بالآيات ، لانها ماثلة دائما للبصائر والابصار ، وانما يعبر بالآيات الوحي التي تتجدد وعما يتجدد مثلها من المعجزات ومصدق الاخبار بالغيب ، كالاخبار بنصر الرسل وخذلان أقوامهم وآيات الساعة . مثال ذلك آيات الانبياء والشعراء المشار اليهما آتفا وقوله تعالى (أولم تك تأتينا برسلكم بالبينات * وقالوا مهما تأتنا به من آية تسحرنا بها * أفأمنوا أن تأتينا غاشية من عذاب الله)

ولما بين أن شأنهم الاعراض عن الآيات المنزلة وسائر ما يؤيد الله به رسله رتب عليه قوله ﴿ فقد كذبوا بالحق لما جاءهم ﴾ أي فبسبب ذلك الشأن الكلي العام - وهو استمرارهم على الاعراض عن النظر في الآيات - قد كذبوا بالحق الذي جاءهم لما جاءهم فلم يترشوا ولم ينأملوا ، وإنما كذبوا ما جملوا ، وما جهلوا إلا لانهم سدوا على أنفسهم مسالك العلم ، وهذا الحق الذي كذبوا به هو دين الله الذي جاءهم به خاتم رسله ﷺ من المقائد والعبادات والآداب ، وأحكام الحلال والحرام والمعاملات ، وتدعاهم أولا بمثل هذه السورة إلى كلياته مجملة ثم مفصلة ، وانما كان يكون التفصيل بقدر الحاجة ، إلى أن تم الدين كله فأكمل الله به النعمة ، والحق في أصل الامة الموافقة والمطابقة كما قال الراغب ، أو الامر الثابت المتحقق بنفسه ، فهو كلي له جزئيات كثيرة ، وكما أطلق في مقام يعرف المراد منه بالقرائن اللفظية أو المعنوية ، وقد أطلق في القرآن بمعناه الغوري المطلق وعلى الباري تعالى وعلى القرآن وعلى الدين ، وذكر الدين مضافا إلى الحق إضافة بيانية كقوله تعالى (هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق) وقوله (ولا يدينون دين الحق) وأطلق بمعان أخرى تفهم من السياق في كل موضع - فلا يظهر 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 ، فان تكذيبهم بالدين الذي نزل به القرآن هو عين

التكذيب بالقرآن الذي نزل بهذا الدين ، ولكن الاظهر في توجيه الله فذوالالتناسب بين هذه الآية وما قبلها وعطفها عليها بفاء السببية ان يقال : ان اعراضهم عن آيات القرآن الدالة باعجازها على كونها من عند الله وعلى رسالة من أنزلت عليه — وبمعانيها على دلائل التوحيد والبعث . وعلى أحكام الشر ثم والآداب ، قد كان سببا ترتب عليه تكذيبهم بالحق الذي أنزل القرآن لبيانهم وهو تلك المعاني التي هي دين الله عز وجل . واذا فسر الحق هنا بالقرآن نفسه يكرن المعنى انهم كانوا يعرضون عن كل آية من القرآن فكان ذلك سببا لتكذيبهم بالقرآن ، وان المعرض عنه والمكذب به واحد ، ووجهه أبو الهود ، بضرب من تكلمه اليهود ، وقد يتخرج على القول بأن فاء السببية تأتي بمعنى لام العلة تدل على أن ما بعدها سبب لما قبلها ، وفي هذا القول مقال وفي التخريج عليه ما لا يخفى من الضعف ، ولكن يظهر ذلك على القول بأن الآيات التي شأنهم الاعراض عنها هي دلائل الاكوان أو المعجزات مطلقا ، إذ يقال حينئذ في تقدير الربط : ان كانوا معرضين عن الآيات فقد كذبوا بما هو أعظم آية ، وأظهر دلالة ، وهو الحق الذي تحدوا به ، فعجزوا عن الاتيان بسورة من مثله . وقد علمت أن المختار في الآيات الاول ، وقيل ان الحق هنا هو النبي ﷺ قاله ابن جرير الطبري . وقيل الوعد والوعيد

(فسوف يأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزئون) أي فعاقبة هذا التكذيب انه سوف يحل بهم مصداق الاخبار العظيمة الشأن مما كانوا يستهزئون به من آيات القرآن . والمراد بهذه الأنباء ما في القرآن من الوعد بنصر الله لرسوله واظهار دينه ووعيد أعدائه بتعذيبهم وخذلانهم في الدنيا ثم بهلاكهم في الآخرة . وقد أتاهم ذلك فكان من أوائل ما نزل بهم من القمط ، وما حل بهم في بدر ، ثم تم ذلك في يوم الفتح . وقد دلت الآية على ما جاء مصرحا به في سور أخرى من استهزاء مشركي مكة — والكلام فيهم — بوعد الله ووعيده ، وكذا بآياته ورسوله ، ولا حاجة الى تقدير ذلك في الكلام ، فهو وان لم يقدر من بدائع إيجاز القرآن ، وقد تكرر في القرآن ذكر استهزائهم واستهزاء من قبلهم من الكفار بالرسول وبما جاءوا به من الوعد والوعيد وانذارهم عاقبة هذا الاستهزاء في آيات وبيان نزول العذاب

بهم في آيات أخرى كقوله (وحق بهم ما كانوا به يستهزئون) وعو في سورة هود والنحل والانبياء والزمر وأكثر الخواميم

جاء الوعيد على الاستهزاء هنا بحرف التسوييف، وجاء في آيتين مثل هاتين الآيتين في أول الشعراء بحرف التنفيس، وذلك قوله تعالى (وما يأتهم من ذكر من الرحمن محدث إلا كانوا عنه معرضين) فقد كذبوا فسيأثمهم أبناء ما كانوا به يستهزئون) وقد حذف هنا مفعول كذبوا ، وذكر السيد الألوسي في روح المعاني تعليل ذلك بما نصه : وفي البحر أعما قيد الكذب بالحق هنا وكان التنفيس بسوف وفي الشعراء [فقد كذبوا فسيأثمهم] بدون تقييد الكذب ، والتنفيس بالسبب لأن الانعام متقدمة في النزول على الشعراء فاستوفى فيها اللفظ وحذف من الشعراء وهو مراد احالة على الاول ، وقد ناسب الحذف الاختصار في حرف التنفيس فجي بالسبب اه أقول : وبحسن أن يزداد على ذلك أنه لما كان فعل الاستقبال المقرون بسوف أبعد

زمانا من المقرون بالسبب تعين الاول فيما نزل أولا والثاني فيما نزل آخرأ وقال الرازي في تفسير الآية : اعلم ان الله تعالى رتب أحوال هؤلاء الكفار على ثلاث مراتب [فالمرتبة الاولى] كونهم معرضين عن التأمل في الدلائل والتمكر في البيئات [والمرتبة الثانية] كونهم مكذبين بها وهذه المرتبة أزيد مما قبلها لأن المعرض عن الشيء قد لا يكون مكذبا به ، بل يكون غافلا عنه غير متعرض له ، فاذا صار مكذبا به فقد زاد على الاعراض [والمرتبة الثالثة] كونهم مستهزئين بها لأن المكذب بالشيء قد لا يبلغ تكذيبه به إلى حد الاستهزاء ، فاذا بلغ إلى هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى في الانكار ، فيبين تعالى أن أولئك الكفار وصلوا إلى هذه المراتب الثلاثة على هذا الترتيب اه وفي هذه الآيات عبرة لنا في حال الذين أضاعوا الدين ، من أهل التقليد الجامدين ، وأهل التفرنج الملحدين ، فهي تنادي بفتح التقليد وتصرح بوجوب النظر في الآيات والاستدلال بها ، وبأن التكذيب بالحق والحرمان منه معلول للاعراض عنها ، وتثبت ان الاسلام دين مبني على أساس الدليل والبرهان ، لا كالاديان المبنية على وعث التقليد للاخبار والرهبان ، أو الرؤساء والكهان ، وماذا فعل المسلمون بعد هذا التبيان ؟ تبع جماهيرهم سنن من قبلهم شبرا بشبر وذراعا بذراع ،

وأضاعوا حجة دينهم بتقليد فلان وعلان، وعكسوا القاعدة الماثورة عن سلفهم وهي أعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال، ولولا حفظ الله جل وعلا لهذا القرآن وتوقيفه سلف الأمة للعناية بتدوين سنة المصطفى عليه الصلاة والسلام، وأخذ طائفة من أهل النظر بهديهما في كل زمان، لضاع من الوجود هذا الاسلام كما ضاعت من قبله سائر الاديان، ولم يغن عن ذلك وجود الولاة المؤلفين من كتب الفقه وكتب الكلام. كان عاقبة ذلك أن الحق صار مجهولاً في نفسه عند الاكثرين، فانخذ الناس رؤساء جهالا للدين والدين، فتواطأ الفريقان على اضطهاد حملة الحجة من العلماء المستقلين، وظنوا أن ذلك من الكياسة التي تقتضيها السياسة، ويحفظ بها أمر الملك والرياسة، وما كان إلا فتنة لهم: أضاعوا بها دينهم وملكهم على أيدي أقوام من أمم الشمال، اقتبسوا من الاسلام وأهله الأولين ذلك الاستقلال، 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 الازياء والعادات وظواهر الاحكام والاعمال، فازدادوا بذلك خزياء على خزي وضلالاً على ضلال، إذ هدموا مقومات أممهم ومشخصاتها، ولم يستطيعوا أن يكونوا بمقومات ومشخصات غيرها.

فهذه الآيات الكريمة حجة على مقلدة المسلمين وعلى مقلدة الاوربيين، فأنهم هم الذين أضاعوا الدين والدين. وأعجب أمر هؤلاء المتفرجين أنهم يدعون الاستقلال، ويظنون أن ما يهذون به من الشبهات الدينية والاجتماعية ضرب من الاستدلال، فلم دلائلكم على ما تركتم من هداية وما استحدثتم من غواية، فاننا لناظر تكم مستعدون، وكم دعوناكم اليه وأنتم لا تنجيون؟

﴿ ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكنهم في الارض ما لم يمكن لكم ﴾
الرؤية هنا علمية و (القرن) من الناس القوم المقترنون في زمن واحد جمعه غرون وقد استعمل في القرآن بهذا المعنى مفرداً وجمعاً واختلف في الزمن المحدد
﴿ تفسير القرآن الحكيم ﴾ ٣٩٦ ﴿ الجزء السابع ﴾

للقرون فافسط الاقوال أنه سبعون أو ثمانون سنة ، وقيل مائة أو أكثر وقيل ستون أو أربعون ، والمعقول أنه مقدار متوسط أعمار الناس في كل زمان . وذهب بعضهم إلى تحديد القرن بالحالة الاجتماعية التي يكون عليها القوم فقال الزجاج إنه عبارة عن أهل عصر فيهم نبي أو فائق في العلم أي أو ملك من الملوك ، وهذا أقرب إلى استعمال القرآن فالظاهر أن قوم نوح قرن وإن امتد زمنه فيهم زهاء ألف سنة ، وقوم عاد قرن وقوم صالح قرن ويطلق القرن على الزمان نفسه والمشهور في عرف الكتاب اليوم أن القرن مائة سنة و(التمكين) يستعمل باللام وفي يقال : ممكن له في الأرض - جعل له مكانا فيها ونحوه أرض له ، ومنه (إنا ممكننا له في الأرض) ويقال : ممكنه في الأرض - أي أثبتة فيها ومنه (ولقد ممكنناهم فيما إن ممكنناكم فيه) كذا في الكشف قال ولتقارب المعنيين جمع بينهما في هذه الآية . وقيل إن ممكنه وممكن له كوجهه ووجه له ، وقال أبو علي اللام زائدة كردف له وسيأتي تحقيق معنى الاستعمالين والسماء المطر والمدرار المغزار فهو صيغة مبالغة من الدر ، وهو مصدر در اللبن درأ أي كثر وغزر وبسمى اللبن الحليب درأ كالمصدر

والارسال والانزال متقاربان في المعنى لأن اشتقاق الارسال من رسل اللبن وهو ما ينزل من الضرع متتابعاً ، وقال الراغب : أصل الرسل الانبعاث على التؤدة ويقال ناقة رسالة سهلة السير وإبل مراسيل - منبعثة انبعاثاً سهلاً ، ومنه الرسول المنبعث . ثم ذكر أن الارسال يكون بيعث من له اختيار كالرسل وبالسخر كالرسل الريح والمطر وتترك المنع نحو قوله (أرسلنا الشياطين على الكافرين) ويستعمل فيما يقابل الامساك نحو (وما يمسك فلا مرسل له)

والكلام استئناف لبيان ما توعدهم به وكونه مما سبقت به سنته في المكذبين من أقوام الانبياء والمعنى ألم يعلم هؤلاء الكفار المكذبون بالحق كم أهلكتنا من قبلهم من قوم أعطيناهم من التمكين والاستقلال في الأرض وأسباب التصرف فيها ما لم نعطيهم هم مثله ثم لم تكن تلك المواهب والنعم بمنفعة لهم من عذابنا لما استحقوه بذنوبهم (أكفاركم خير من أولئكم أم لكم براءة في الزبر) ؟ لا هذا ولا ذلك فاما الايمان وإما الهلاك

وكان الظاهر أن يقال . مكناهم في الارض - أي القرون - مالم نتمكنهم - أي الكفار المحكي عنهم المستفهم عن حالهم . فعدل عن ذلك بالالتفات عن الغيبة الى الخطاب لما في إيراد الفعلين بضميري الغيبة من إيهام اتحاد مرجعها وكون المثبت عين المنفي . ف قيل مالم نتمكن لكم : وإنما لم يقل « مالم نتمكنكم » أو : « ومكناهم مالم نتمكن لكم » - وهو مقتضى المطابقة - لنكتة دقيقة لا يدركها إلا من فقه الفرق بين مكنه ومكن له وقد غفل عنه جماهير أهل اللغة والتفسير ، والتحقيق أن معنى مكنه في الارض أو في الشيء : جعله متمكناً من التصرف تام الاستقلال فيه . وأما مكن له فقد استعمل في القرآن مع التصريح بالمفعول به ومع حذفه ، فالاول كقوله تعالى (وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم) وقوله (أولم نتمكن لهم حرماً آمناً) والثاني كقوله تعالى (كذلك مكننا يوسف في الارض) وقوله في ذي القرنين (إنا مكنناه في الارض وآتيناه من كل شيء سبباً) فلا بد في مثل هذا من تقدير المفعول المحذوف مع مراعاة ما يناسب ذلك من نكت الحذف ككون المفعول في هاتين الآيتين عاماً يتناول كل ما يصلح للمقام ، كأن يقال مكننا يوسف ولذي القرنين في الارض جميع أسباب الاستقلال في التصرف ، إذا فقهت هذا فاعلم أن في هذه الآية احتباء كتقديره « مكناهم في الارض مالم نتمكنكم ، ومكناهم مالم نتمكن لكم » ومعنى الاول أنهم كانوا أشد منكم قوة وتمكنافي أرضهم ، فلم يكن يوجد حولهم من يضارعهم في قوتهم ، ويقدر على سلب استقلالهم ، ومعنى الثاني أننا أعطيناهم من أسباب التمكن في الارض وضروب التصرف وأنواع النعم مالم نعطيكم . فحذف من كل من المتقابلين ما أثبت نظيره في الآخر ، وهذا من أعلى فنون الإيجاز ، الذي وصل في القرآن إلى أوج الإعجاز ، ويصدق كل من التمكنين على قوم عاد ونمود 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 الالهية الخاصة بمواقع بلادهم من الارض فقال (وأرسلنا السماء عليهم مدراراً) إرسال السماء عبارة عن إنزال المطر ، والمدرار الغزير كما تقدم (وجعلنا النهار نجري من تحتهم)

أي وسخرنا لهم الانهار - وهي مجاري المياه الفاتضة - وهدينا لهم الى الاستمتاع بها يجعلها تجري دائماً من تحت مساكنهم التي يبنونها على ضفافه ، أو في الجنات والحدائق التي تنفجر خلالها ، فيستمتعون بالنظر إلى جمالها ، وبسائر ضروريات التمتع من أمواتها ،

﴿ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مَنْ بَعْدَهُمْ قَرْنًا آخَرِينَ ﴾ أي فكان عاقبة أمرهم لما كفروا بتلك النعم وكذبوا الرسل أن أهلكنا كل قرن منهم بسبب ذنوبهم التي كانوا يقتربونها ، وأنشأنا أي أوجدنا من بعد أهل الكين من كل منهم قرناً آخرين يعمرن البلاد ويكونون أجدر بشكر نعم الله عليهم فيها . والذنوب التي بهلك الله بها القرون ويعذب بها الأمم قسماً (أحدهما) معاندة الرسل والكفر بما جاءوا به (وثانيهما) كفر النعم بالبطر والاشتر وغت الحق واحتقار الناس وظلم الضعفاء ، ومحاربة الأقوياء ، والاسراف 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 (٢٨ : ٥٨) وكما أهلكنا من قرية بطرت معيشتها فتلك مساكنهم لم تسكن من بعدهم إلا قليلاً وكنا نحن الوارثين ٥٩ وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا يتلو عليهم آياتنا وما كنا مهلكي القرى إلا وأهلها ظالمون * ١١ : ١٠٢ وكذلك أخذ ربك إذا أخذ القرى وهي ظالمة أن أخذهم أليم شديد * ١٦ : ١١٢ ضرب الله مثلاً قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغداً من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون * ١٧ : ١٧ وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً) والعذاب الذي يعذب الله به الأمم ويهلك القرون ويدل الدول قسماً أيضاً : الجوانح والاستئصال ، وقد استقلال ، وقد بينا هذا وذلك في مواضع من هذا التفسير ^(١)

وفي هذه الآية رد على كفار مكة وهدم لغرورهم بقوتهم وثروتهم بأزاء ضعف عصبية النبي ﷺ وقره ، وقد حكى الله تعالى عنهم ذلك بقوله (وقالوا نحن أكثر) (١) تراجع في فهارس التفسير وفهارس مجلدات المنار كلمة «الامم» وكلمة «عذاب»

أموالا وأولاداً وما نحن بمعذبين)

أما القوم أو القرن الآخرون الذين يخلفون من نزل بهم عذاب الله تعالى فهم لا بد أن يكونوا مخالفين لهم في صفاتهم ، وإن كانوا من جيلتهم وأبناء جيلهم ، فالشعوب التي نكبت بالحرب المشتعلة الآن في أوربا لا بد أن يخلف المهالكين فيها خلف يتركون كثيراً مما كانت عليه من الكفر بالله وكفر نعمة ويكونون أقل منهم بطراً وقسوة وانهاساً في الترف والسرف وما ينشأ عنهما من الفسق والفجور ، قال تعالى في آخر سورة القتال (وإن تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم)

(٧) وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَىٰ كُلِّ فَتٍّ فِي قَرْتَابٍ فَلَمْ تُسَوِّهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِن هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ (٨) وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ ، وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكَ لَقُضِيَ الْآمُرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ (٩) وَأَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكَ لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ

بيننا في تفسير الآيات السابقة أن الثلاث الأولى منها قد أرشدت إلى مادعا إليه الرسول ﷺ من التوحيد والبعث والآيات الدالة عليهما ، وإن الثلاث التي بعدها أرشدت إلى سبب تكذيب قريش بذلك وهو الحق المبين بالدليل ، وأنذرهم عاقبة هذا التكذيب ، وهو ما يحل بهم من عذاب الله في الدنيا والآخرة ، وأنه 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 سبق في الإشارة إلى ذلك . وقد روى ابن المنذر وابن أبي حاتم عن محمد بن إسحاق ما قد بعد 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 و يرى 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) واقترح معاندي المشركين إنزال الملك مع الرسول ذكر في الفرقان وهود والاسراء، وقد روي أن هذه السور الثلاث نزلت قبل الانعام، والانعام نزلت جملة واحدة - على ما تقدم بيانه في أول تفسيرها - فما فيها من الرد عليهم في هذه المسألة إنما هو رد على شبهة سبقت لهم وحكى عنهم، وكذلك اقترح إنزال كتاب من السماء وإنزال القرآن جملة واحدة فهو في الفرقان .

كان الرسول ﷺ يتعجب من كفر قومه به وبما أنزل عليه مع وضوح برهانه وظهور إعجازه، وكان يضيق صدره لذلك وينال منه الحزن والأسف كما قال تعالى في سورة هود (١٢:١١) فلما لك تارك بعض ما يوحى إليك وضائق به صدرك أن يقولوا لولا أنزل عليه كنز أو جاء معه ملك) وما في معناه - وكان الله عز وجل يبين له أسباب ذلك ومناشئ من طباع البشر وأخلاقهم واختلاف استعدادهم ليعلم أن الحجة مهما تكن ناهضة، والشبهة مهما تكن داحضة، فإن ذلك لا يستلزم الايمان بما قامت عليه الحجة، وانحسرت عنه غمة الشبهة، إلا في حق من كان مستعداً له، وزالت موانع الكبر والعناد أو التقليد عنه، فقوله تعالى ﴿ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين﴾ جاء بعد تلك الآيات البينات الواردة بأسلوب الحكاية وضمائر الغيبة، بيد أن 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، لا إخفاء الآيات في نفسها، ولا قوة الشبهات التي تحول دونها، ألم تر أن آيات التوحيد في الانفس والآفاق هي أظهر الآيات وأكثرها، ولم يمنعهم من الكفر بها مباغة الكتاب المعجز في تقريرها، ولو أننا نزلنا عليك كتابا من السماء في قرطاس كما اقترحوا فرأوه 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 ، وأما خيل الينا أننا رأينا كتابا ولمسناه ، وما ثم كتاب
نزل ، ولا قرطاس رثي ولا لمس ، وكذلك قال أمثالهم في آيات الانبياء من قبل
ولن تجد لسنة الله تبديلا

الكتاب في الاصل مصدر كالكتابة ويستعمل غالبا بمعنى المكتوب فيطلق على
الصحيفة المكتوبة وعلى مجموعة الصحف في مقصد واحد ، والقرطاس بكسر القاف
(وتفتح وتضم لغة) الورق الذي يكتب فيه وقيل هو مخصوص بالمكتوب منه .
وقوله تعالى « في قرطاس » صفة له او متعلق به ، واللمس كالمس ادراك بظاهر البشرة
كما قال الراغب وقال الجوهري المس باليد ، والصواب أن الاصل فيه المس بظاهر
البشرة ولذلك يطلق بمعنى الوقاع كاللامسة ، ولكن لما كان أكثر اللمس باليد وقلما
يقم بالقدم أو الساعد مثلا توهم أنه خاص بمس اليد وتقييد اللمس في الآية بالأيدي
يعين المراد منه بدفع احتمال التجوز به ، إذ اللمس يستعمل مجازاً بمعنى طلب الشيء .
والبحث عنه ، يقال لمسه والتمسه وتلمسه - بهذا المعنى ، ومنه (وأنا لمسنا السماء الدنيا)
ويستلزم لمسه بالأيدي رؤيته بالابصار ، قال قتادة فعانيوه ومسوه بأيديهم . وقال
مجاهد ، فسوه ونظروا اليه . والرؤية واللمس أقوى اليقينيات الحسية وأبعد هاجن
الخداع ولا سيما اذا اجتماعا ، والثقة باللمس أقوى لان البصر قد يخدع بالتخيل . وقد قال
تعالى في سورة الحجر (ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه بهرجون * لقالوا
انما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون) ولكن مكبرة 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 نقله من آباءه وقومه . وقال ابن المنير : الظاهر أن فائدة زيادة لمسه بأيديه
تحقيق القراءة على قرب أي فقره وهو بأيديهم لا يعيد عنهم لما آمنوا . اهـ
والاول هو الظاهر المختار

والآية تدل على أن السحر خداع باطل ، وتخيل يري ملاحقة له في صورة
الحقائق ، ويقول بعض المتكلمين إن السحر من خوارق العادات ، وإن الفرق بينه

وبين المعجزات إنما هو في اختلاف حال من تصدر الخوارق على أيديهم لافي كون آيات الانبياء حقاً وكون السحر باطلاً ، والاية 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 اذاً من السحر ، لا على يد من ادعى النبوة حتى تسمى آية أو معجزة ، فيكون حاصله الطعن في شخص النبي ﷺ وانكار ادعائه النبوة . وهذا المعنى مخالف للواقع على كون عبارة الآية تبرأ من احتمال دنوه منها أو دخوله عليها من أحد الابواب 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 تعليماً ، والخوارق لا تكون بالتعلم ، وقال تعالى على لسان كلمه موسى (ما جئتم به السحر إن الله سيبيطه) وقال في آية أخرى (ليحق الحق ويبطل الباطل) فتمين أن يكون السحر باطلاً لاحقاً

﴿ وقالوا لولا أنزل عليه ملك ، ولو أنزلنا ملكاً لقضي الأمر ثم لا ينظرون ﴾ 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 وهو حكاية لما هنالك فلذلك لم يقل « ملك فيكون معه نذيراً » اكتفاء بما سبق ، بل اقترحوا أيضاً أن ينزل الملك عليهم بالردالة من ربهم ، بل طلبوا أكبر من ذلك طلبوا أن يروا ربهم ويخاطب كل واحد منهم بما يريد من إرسال الرسول اليهم ، كما في سورة الفرقان أيضاً (٢٥ : ٢١) وقد قال الله في « هؤلاء » لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً) نعم إن هذا منتهى التكبرياء والعتو لأنه تسام واستشراف من أضل البشر وأسفلهم روحاً إلى عالم يصل اليه أعلامهم مقاماً في هذه الحياة الدنيا ، وأما اقترحهم 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 عقلا وأخلاقا وآدابا وهم الرسل عليهم الصلاة والسلام ليسوا أهلا لأن يكونوا رسلا بين الله وبين عباده لانهم بشر يأكلون ويشربون ويمشون في الاسواق - هذه شبهة المتقدمين منهم والمتأخرين : قال تعالى في هود وقومه (٢٣): ٣٣ وقال الملائكة من قومه الذين كفروا وكذبوا بلفظ الآخرة وأترفاهم في الحياة الدنيا : ما هذا إلا بشر مثلكم يأكل مما تأكلون منه ويشرب مما تشربون ٣٤ ولئن أطعتم بشر أمثلکم انکم اذا لخاسرون) وحكى تعالى مثل هذا عن غيرهم في هذه السورة (سورة المؤمنين) وفي غيرها

ومثل هذا التناقض والتضاد في حكم البشر لانفسهم وعليها معهود في كل زمان وكل مكان فهم يرفعون أنفسهم تارة الى ما هو أعلى من قدرها بما لا يحصي من الدرجات والمسافات البعيدة السحيقة ، ويهبطون بها تارة الى ما هو دون استعدادها بما لا بعد من الدرجات العميقة ، يتسامون تارة للبحث في عالم الغيب من الازل الذي لا يعرفون أوله ، الى الابد الذي لا يدركون نهايته ، وللکلام في كنه الخالق ، وفي كمية صدور الوجود الممكن عن الوجود الواجب . ويعترفون تارة بالعجز عن معرفة كنه أنفسهم والقصور عن الاحاطة بانواع الجنة ^(١) التي تعيش في بنيتهم وتؤثر في جميع مواد معيشتهم من أطعمتهم وأشربتهم ، يقولون تارة إن هذا الانسان سيد الأكوان ، ومصدق قول الغزالي : ليس في الامكان أبدع مما كان ، ويقولون تارة انه مظهر الظلم والخلل والفساد وانما يعظم أحدهم نفسه أو جنسه في مرآة نفسه ، ويحقر غيره أو نفسه ممثلة في مرآة جنسه . ومن هذا الباب انكار الکفار لبعثة الرسل وكانوا تارة يكتفون بجعل البشرية علة الانكار كما ترى في سورة هود و ابراهيم والاسراء والمؤمنين ويس والقمر والتغابن - وتارة يصرحون بما في أنفسهم من الكبر واستنقاعهم تفضيل الرسل على أنفسهم باتباعهم اياهم ، وعلى هذا بنوا اقتراح نزول الملائكة عليهم مباشرة أو على الرسل مؤيدة لهم كقول قوم نوح (٢٣: ٢٤) ما هذا إلا بشر مثلكم يريد أن يتفضل عليكم ولو شا . الله لانزل ملائكة) جمع مشركو مكة بين الاقتراحين - كما تقدم آنفا - اقتراح نزول الملائكة

(١) الاحياء الدقيقة التي لا ترى بالبصر الجرد المعروفة بالميكروبات

عليهم ، واقتراح نزول ملك على النبي يروونه باعينهم ، ولولا قيد الرؤية لم يكن للاقتراح قائدة لان النبي ﷺ كان أخبرهم بأنه ينزل عليه الملك وكانهم ظنوا أن مساواتهم له ﷺ في البشرية تقتضي مساواته في الاستعداد لرؤية الملائكة وتلقي العلم عنهم وهذه اقوى شبهة للكفار على الوحي ، فانهم لغرورهم بأنفسهم ينكرون كل ما لا يصلون اليه بانفسهم

وقد رد الله تعالى عليهم الاقتراحين من وجهين (أحدهما) أنه لو أنزل ملكا كما اقترحوا اقضي الامر باهلاكم ثم لا ينظرون أي لا يؤخرون ولا يملحون ليؤمنوا بل يأخذهم العذاب عاجلا كما مضت به سنة الله فيمن قبلهم ، قال ابن عباس في تفسير الآية ، ولو أناهم ملك في صورته لاهلكناهم ثم لا يؤخرون ، وقال قتادة يقول لو أنزل الله ملكا ثم لم يؤمنوا لعجل لهم العذاب ولكن قال مجاهد في قوله «لقضي الامر» أي لقامت الساعة وذكر المفسرون في تفسير قضاء الامر 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 الامة التي بعث فيها خاتم رسله نبي الرحمة فالرحمة العامة تنافي هذا العذاب العام (وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) (٢) أن المراد أنهم لو شاهدوا الملك بصورته الاصلية كما يطلبون لذهقت أرواحهم من هول ما يشاهدون

(٣) أن رؤية الملك بصورته آية ماجة نزول بها الاختيار الذي هو قاعدة التكليف ، وهذا على قاعدة المعتزلة ، وعبرة الزمخشري في هذه المسألة من تعليقات قضاء الامر ، وإما لانه يزول الاختيار الذي هو قاعدة التكليف عند نزول الملائكة فيجب إهلاكهم اه وهذا التفريع غير مسلم

(٤) أنهم لما اقترحوا مالا يتوقف عليه الايمان — إذ يتوقف على المعجز مطلقا وقد حصل لا المعجز الخاص الذي طلبوه فاذا أعطوه كانوا على غاية الرسوخ في العناد المناسب للاهلاك وعدم النظرة .

وأول هذه الاقوال أقواها وهو المختار ، وفي معنى هذه الآية قوله تعالى في

سورة الحجر (١٥:٨) ما نزل الملائكة إلا بالحق وما كانوا إذا منظرين) أي ما كان شأننا الذي مضى به سنتنا أن نزل الملائكة إلا بالامر الحق وهو الرسالة للرسول أو العذاب للامم الذين يعاندون الرسل فيقرحون عليهم الآيات المخصوصة ويعلقون إيمانهم عليها ، ثم يصرون على جحودهم وكفرهم بعد أن يعطوها ، فلو نزلت الملائكة عليهم ما كانوا إذ نزل إلا هالكين لا ينظرون أي لا يهلون لاجل أن يؤمنوا . وما كان الله ليهلك هذه الامة ، ولا من أعدهم للهداية من قوم نبي الرحمة ، باجابة اقترحات أولئك المستكبرين المعاندين منهم ، وهم إنما يقرحون الآيات لاجل التعجيز دون استبانة الاعجاز ، وهو يعلم أنهم ان أعطوها ما كانوا بها مؤمنين ، وبذلك مضت السنة في أمثالهم من الغابرين ومن نكت البلاغة ما بينه الزمخشري من حكمة العطف بتم وهي إفادة ما بين قضاء الامر وعدم الانظار من البعد: جعل عدم الانظار أشد من قضاء الامر ، لأن مفاجأة الشدة أشد من نفس الشدة

[الوجه الثاني] في الرد عليهم قوله تعالى ﴿ ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا

وللبسنا عليهم ما يلبسون ﴾ أي لو جعل الرسول ملكا لجعل الملك متمثلا في صورة بشر ، ليكنهم رؤيته وسماع كلامه الذي يبلغه عن الله تعالى ، ولو جعله ملكا في صورة بشر لاعتقدوا أنه بشر لانهم 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 يقرحون جعله ملكا ، وقد كانوا في غنى عن هذا ، وانما شأنهم فيه شأن أكثر النامس حتى العلماء منهم فيما يوقعون فيه أنفسهم من المشكلات بسوء اختيارهم ، وما يختارونه من الشبهات بسوء فهمهم ، ثم يحارون في أمر المخرج منها . مادة ل ب ب ص تدل على الستر والتغطية . يقال لبس الثوب يلبسه [بكسر الباء في الماضي وفتحها في المضارع] وهو من الستر الحسي . ويقال لبس الحق بالباطل يلبسه [بفتح الباء الأولى وكسر الباء الثانية] بمعنى ستره به ، أي جعله مكانه ليظان 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 الاصلية ، وتقدم في تفسير الآية السابقة قول من علل بذلك قضاء الامر بهلاكهم بمجرد نزول الملك ، واستدلوا على ذلك بتمثيل الملائكة لآبراهيم ولوط بصورة الناس وتمثل جبريل لمريم بشراً سوياً ، وظهوره للنبي ﷺ بصورة دحية الكلبي غالباً وبصورة غيره أحياناً كما في حديث الايمان والاسلام وغيره ، وذكر بعضهم من خصائص النبي ﷺ انه رآه في صورته الاصلية مرتين فقط . وقد نازع آخرون في عد هذا خصوصية له ﷺ إذ لا يثبت ذلك إلا بنص ولا نص في المسألة وإنما ورد من حديث ابن مسعود عند الامام أحمد وحديث عائشة عند الترمذي انه لم يره في صورته التي خلقه الله عليها إلا مرتين ، وقد ورد ان من الصحابة من رأى الملائكة في غير صورة البشر كرؤية أسيد بن حضير لهم في مثل الظلة فيها أمثال المصاييح كإرواه الشيخان عنه . ولكن هذا تمثيل أيضاً

والختار عندنا أن البشر في حالتهم العادية غير مستعدين لرؤية الملائكة والجن في حالتهم التي خلقوا عليها كما قال تعالى في الشيطان (انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم) لا أنهم لا يطبقونها لهُولها بل لان أبصار البشر لا تدرك كل الموجودات بل تدرك في عالمها هذا بعض الاجسام كالماء وما هو أكثف منه من الاجرام الملونة دون ما هو أظف منه كالهواء وما هو أظف منه كالعناصر البسيطة التي يتألف منها الماء والهواء ، والملائكة والجن من عالم آخر غيبي أظف مما ذكر . وهذا العالم مما بعده المتكلمون في الفلسفة وراء عالم المادة ، وليس عند المسلمين عالم غير مادي ولذلك يعدون الملائكة والجن من الاجسام اللطيفة ، ويقولون انهم قادرون على التشكل في صور الاجسام الكثيفة ، فمثل تشكيلهم كمثل تشكيل الماء في صورة البخار اللطيف والبخار الكثيف وصورة المائيم السيل وصورة الثلج والجليد ، ولكن الماء يتشكل بما يطرأ عليه من حر وبرد بغير اختيار منه ، وكذلك يتشكلان باختيارهما اذ جعل الله لهما سلطاناً على العناصر التي تتركب منها مادة العالم أقوى من سلطان البشر الذين يتصرفون فيها بأيديهم لا بأنفسهم وما هيائهم ، فهم لا يقدرّون على تحليل أبدانهم وتركيبها مع غيرها من المواد . فاذا تمثل الملك أو الجن في صورة كثيفة كصورة البشر أو غيرهم أمكن للبشر أن يروه ولكنهم لا يرونه على صورته وخلقه الاصلية بحسب العادة وسنة الله في خلق عالمه وعالمها ، فاذا وقع ذلك

كرؤية النبي ﷺ لجبريل مرتين كان من خوارق العادات ، والخوارق لا تثبت إلا بنص ، لأنها خلاف الاصل ، على أن رؤيته بصورته لا ينافي التشكل ، إذ يجوز أن تكون مادة صورته اللطيفة التي لا ترى قد ظهرت بمادة كثيفة فيكون التشكل في هذه الحالة بمادة جديدة مع حفظ الصورة الاصلية ، والتشكل في غيرها بالمادة والصورة معاً ، على أن لأرواح الانبياء من التناسب مع أرواح الملائكة ما ليس لغيرها ، ففي الحال التي تغلب بهاروحانيتهم على جسمانيتهم يكونون كالملائكة فيجوز أن يروهم بأي صورة وشكل نجلوا لهم فيه

هذا وان مالا يرى قد يدرك بضرب من ضروب الادراك غير الرؤية فاذا كان الملك مخلوقا عاقلا عالما وكان في لطافته من قبيل الارواح البشرية التي هي محل العلم والادراك في البشر فلم لا يجوز أن يكون لهذين النوعين من الارواح الموجودة في هذا الكون نوع من الاتصال يقتبس به أحدهما من الآخر شيئاً من العلم ، كما يقتبس البشر بعض العلم البشري من الجو إذ يثبت الاخبار فيه بعضهم بالآلات الكهربائية (المعروفة بالتلغراف اللاسلكي - أو الاثيري والهوائي) ويقتبسها آخرون ؟ بل ثبت أن الانفس البشرية يقتبس بعضها العلم من الموجودات — بشراً كانت أو غير بشر — بغير وساطة الحواس والاستنباط العقلي كما روى بعض الاطباء الماديين الذين كانوا ينكرون مثل هذا عن مريض كان يعالجه في القاهرة أنه قال ان فلاناً — وذكر قريباً له في الاسكندرية — يريد أن يسافر الآن الى مصر لاجل عبادتي ، ثم انه 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 الا وقد وصل هذا القريب ، وكان ينتظره لاستبانة المكشوفة ذلك الطبيب ، وروى عنه غير ذلك من المكشوفات ، ومثل هذه يقع كثيراً في كل عصر ، فلم لا يجوز أن يقتبس البشر العلم بمثل هذه المكشوفة عن الملائكة وأرواح البشر الميتين كما يقتبسونها من أحياء البشر ومن غير البشر من الاشياء ؟

نقول ان هذا جائز عقلاً ومرئياً ، ولكنه كغيره يتوقف على الفاعل والقابل ، فاذا تدبرنا ما ورد في الكتاب والسنة من خبر الوحي والالهام يظهر لنا منه

أن الانسان ليس له سلطان على ملائكة السماء ، كسلطانه على ما في الارض من أبناء جنسه وسائر الاشياء ، فلا يستطيع كل فرد من أفرادها أن يدرك هؤلاء الملائكة ويقتبس منهم العلم شاءوا أم أبوا . ولكن بعض الارواح البشرية قد تصل بطهارتها وعلو مكانتها الى قابلية تلقي من 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 ورسالاته ، وينزل عليهم الملائكة بالروح من أمره ، فلا القابل الذي يتلقى عن الملك يكون له كسب أو اختيار فيما يوحى اليه ، 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 الانبياء وعلو أرواحهم يرون الملائكة في صورهم الاصلية قليلا . ويتمثل الملك لهم بصورة البشر أو بلاسهم ملائكة روحية فيلقي في أرواحهم ما شاء الله أن يلقيه وهو الاكثر ، وهذا النوع قد ختم وتم بيعته محمد خاتم النبيين ، عليه أفضل الصلاة والتسليم ، وما هو من شؤون البشر الكسبية ، فيبقى يبقائهم (النوع الثاني) ما يمنحه الله تعالى من التثبيت في الحق والالهام لمن دون الانبياء من خيار خلقه الذين سلمت فطرتهم ، وصفت سريرتهم ، وزكت بالعمل الصالح أنفسهم ، حتى غلبت فيها الصفات الملكية ، على النزعات الحيوانية والنزعات الشيطانية ، فالارواح البشرية العالية ، قد تقوى المناسبة بينها وبين الملائكة فتستفيد من أرواح الملائكة قوة في الخير والحق وثباتاً على الصلاح والاصلاح ، (إذ يوحى ربك إلى الملائكة إني معكم فثبتوا الذين آمنوا) وقد تستفيد منها علما بالحق وبشارة بالخير ، وهو ما يسمى التحديث والالهام ، 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 ، وقد عبر عن ملك الالهام بأنه «واعظ الله في قلب كل مؤمن» في حديث النواس بن سمعان عند أحمد والترمذي ، ووضحه حديث ابن مسعود «إن الشيطان لمة بآدم والملك لمة» فألمة الشيطان فإبعاد بالشر وكذب بالحق ، وألمة الملك فإبعاد بالخير وتصديق بالحق ، فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله تعالى فليحمد الله ، ومن وجد الاخرى

فليتعوذ بالله من الشيطان « رواه الترمذي والنسائي وابن حبان ، وعلم عليه في الجامع الصغير بالصحة .

وقد أطلال الامام الغزالي في إيضاح هذا المطلب في كتاب شرح عجائب القلب من الاحياء ، وتقدم في تفسير سورة البقرة من الجزء الاول بحث فيه . والماديون المحجوبون ينكرون مثل هذا « ومن جهل شيئاً عاداه » ولو قيل لمن كان على شاكلتهم قبل كشفهم عن نسمة هذه الجنة (الميكروبات) ان في العالم أنواعا كثيرة من المخلوقات الخفية التي لا يمكن أن يراها أحد بعينه هي سبب الادواء والامراض التي لا تحصى ، وهي سبب التغيرات والاختبارات التي نراها في المائعات والفواكه وغيرها - لقالوا انما هذه خرافة من الخرافات ، وقد كان غير المسلمين يهدون من هذا القبيل حديث أبي موسى « الطاعون وخز أعدائكم من الجن وهو لكم شهادة » رواه الحاكم وصححه ، ثم صاروا بعدا ككشف باسلس الطاعون يتعجبون منه بصدق كلمة الجن على ميكروب الطاعون كغيره ، وقد ورد أن الجن أنواع منها ماهوم من الحشرات وخشاش الارض

وقد بين الاستاذ الامام النوع الاول في رسالة التوحيد أكل بيان ، وأوضح برهان ، واختصر في بيان النوع الثاني فقال :

« أما أرباب النفوس العالية والعقول السامية من العرفاء ، ممن لم تدن مراتبهم من مراتب الانبياء ، ولكنهم رضوا أن يكونوا لهم أولياء ، وعلى شرعهم ودعوتهم أمناء ، فكثير منهم نال حظه من الانس ، 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 لتحقيق حقائقها في الواقع ، فهم لذلك لا يستبعدون شيئاً مما يحدث به عن الانبياء صلوات الله عليهم ، ومن ذاق عرف ، ومن حرم انحراف ، ودليل صحة ما يتحدثون به وعنه ظهور الأثر الصالح منهم ، وسلامة أعمالهم مما يخاف شرائع أنبيائهم ، وطهارة فطرهم مما ينكره العقل الصحيح ، أو يمجج الذوق السليم واندفاعهم بباعث من الحق الناطق في سرائرهم ، المتألي في بصائرهم ، إلى دعوة من يحف بهم إلى مافيه خير العامة ، ورويح قلوب الخاصة ، ولا يخلو العالم من

متشبهين بهم ، ولكن ما أسرع ما ينكشف حالهم ، ويسوء ما لهم ، ومآل من غرروا به ، ولا يكون لهم إلا سوء الأثر في تضليل العقول وفساد الاخلاق وانحطاط شأن القوم الذين رزئوا بهم ، إلا أن يتداركهم الله بلطفه ، فتكون كلمتهم الخبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار — فلم يبق بين المنكرين لآحوال الانبياء ومشاهدهم وبين الاقرار بإمكان ما أنبؤا به بل وبوقوعه الاحجاب من العادة ، وكثيراً ما حجب العقول حتى عن إدراك أمور معتادة »

(١٠) وَلَقَدْ آسَفْنَاهُ بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ ، فَخَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ (١١) قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ

بعد أن بين الله تعالى خاتم رسله سنته في شبهات الكفار المعاندين على الرسالة واصرارهم على الجحود والتكذيب بعد اعطائهم الآيات التي كانوا يقترحونها وعقابه تعالى إياهم على ذلك - بين له شأن آخر من شؤون أولئك الكفار مع رسلهم وسنته تعالى في عقابهم عليه فقال

﴿وَلَقَدْ آسَفْنَاهُ بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ فَخَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ﴾
 ظاهر كلام نقلة اللغة أن الهزء (بضمين وبضم فسكون) والاستهزاء بمعنى السخرية وأن قولهم هزئ 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 وأهل صوابه في خفة) وقد يقال لما هو كالمزح ، فما قصد به المزح قوله (انخذوها هزواً ولهاً) وإذا علم من من آياتنا شيئاً انخذها هزواً * وإذا رأوك ان يتخذونك (الاهزواً) والاستهزاء ارتياد الهزؤ وإن كان قد يعبر به عن تعاطي الهزؤ ، كالاستجابة في كونها ارتياداً للاجابة وإن كان قد يجري مجرى الاجابة ... وسخرت منه واستسخرته للهزؤ منه اه
 ملخصاً . وقال الزمخشري : الاستهزاء السخرية والاستخفاف وأصل الباب الخفة

من الهزء وهو النقل السريع ، وناقته نهزأ به أي تسرع وتخف هـ - والخلاصة ان الاستهزاء بالشئ الاستهانة به ، والاستهزاء بالشخص احتقاره وعدم الاهتمام بأمره ، وكثيراً ما يصحب ذلك السخرية منه وهي الضحك الناشئ عن الاستخفاف والاحتقار ، فمن حاكى امرأاً في قوله أو عمله أو زيه أو غيرها محاكاة احتقار وانتقاد فقد سخر منه ، فالسخرية تستلزم الاستهزاء ، وهي خاصة بالأشخاص دون الاشياء ، قال تعالى (فاتخذتموهم سخرياً حتى أنسوكم ذكري وكنتم منهم تضحكون) وقال في نوح (وبصنع الفلك وكلما مر عليه ملأ من قومه سخروا منه) الآية .

وحاق المكروه به تحقيق حيقاً أحاط به فلم يكن له منه مخرج والمعنى أن الله تعالى قد أخبر رسوله خبراً مؤكداً بصيغة القسم ان الكفار قد استهزؤا برسل كرام من قبله - فتكبر [رسل] للتعظيم وهو لا ينافي العموم في قوله [ما يأتينهم من رسول إلا كانوا به يستهزؤون] - فإيراه من استهزاء طغاة قريش ليس بدعا منهم بل جروا به على آثار أعداء الرسل قبلهم . وقد حاق بأولئك الساكسين العذاب الذي أنذرهم إياه أولئك الرسل على استهزائهم جزاء . وفاقا حتى كأنه هو الذي حاق بهم ، لانه سببه وجاء على وقفه . فالآية تعلیم للنبي ﷺ سنن الله في الأمم مع رسالهم وتسلية له عن ايذا قومه ، وبشارة له بحسن العاقبة وما سيكون له من إدالة الدولة ، وقد كانت جزاء المستهزين بمن قبله من الرسل عذاب الخزي بالاستئصال ، ولكن الله كفاه المستهزين به فأهلكهم ولم يجعلهم سبباً لهلاك قومهم ، وامن عليه بذلك في سورة الحجر إذ قال (إنا كفيناك المستهزين) والمشهور أنهم خمسة من رؤساء قريش هلكوا في يوم واحد .

ولما كان كون أمر المستهزين بالرسل يؤل الى الهلاك بحسب سنة الله المطردة فيهم مما يرتاب فيه مشركو مكة الذين يجهلون التاريخ ، ولا يأخذون خبر الآية فيه بالتسليم ، من الله تعالى رسوله بأن يدلهم على الطريق الذي يوصلهم الى علم ذلك بأنفسهم فقال

(قل سيروا في الارض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين) أي قل أيها الرسول للمكذبين بك من قومك - الذين قالوا : لولا أنزل عليه ملك - سيروا في الارض كشأنكم وعادتكم ، وتنقلوا في ديار أولئك القرون الذين مكناهم في الارض

وممكنهم فيها ما لم يمكن لكم ، ثم انظروا في أثناء كل رحلة من رحلاتكم آثار ما حل بهم من الهلاك ، وتأملوا كيف كانت عاقبتهم بما تشاهدون من آثارهم ، وما تسمعون من أخبارهم ، وإن قال «عاقبة المكذبين» ولم يقل «عاقبة المستهزئين» أو «الساخرين» والكلام الأخير في مؤلّا لا في جميع المكذبين - لأن الله تعالى أهلك من القرون الأولى جميع المكذبين ، وإن كان السبب المباشر للاهلاك اقتراح المستهزئين الآيات الخاصة على الرسل ، فلما أعطوها كذب بها المستهزئون المقترحون وغيرهم من الكافرين الذين كانوا مشغولين بأنفسهم ومعايشهم عن مشاركة كبراء مترفيهم بالاستهزاء والسخرية ، وإذا كان المكذبون قد استحقوا الهلاك وإن لم يستهزئوا ولم يستخروا فكيف يكون حال المستهزئين والساخرين ؟ لا ريب أنهم أحق بالهلاك وأجدر ، ولذلك أهلك الله المستهزئين من قوم نبي الرحمة ولم يجهم إلى ما اقترحوه لئلا يعم شؤمهم سائر المكذبين معهم ، ومنهم المستعدون للإيمان الذين اعتدوا من بعد ومن نكت البلاغة في الآية أنه قال فيها «ثم انظروا» وقد ورد الالف بالسير في الأرض والحث عليه في آيات أخرى من عدة سور وعطف عليه الف بالانظر 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» فكأنه قيل سيروا لأجل النظر ولا تسيروا سير الغافلين . وأما قوله «سيروا في الأرض ثم نظروا» فعناه إباحة السير في الأرض للتجارة وغيرها من المنافع وإيجاب النظر في آثار الهالكين ، ونبه على ذلك بضم لتباعد ما بين الواجب والمباح اهـ

وقال أحمد بن المنير في الانتصاف : وأظهر من هذا التأويل أن يجعل الفاء في المكانين واحداً ليكون ذلك سبباً في النظر ، فحيث دخلت الفاء فلاظهار السببية وحيث دخلت ثم فلالتنبيه على أن النظر هو المقصود من السير ، وإن 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 » لان المقام هنا يقتضي « ثم » دونه في هاتيك المواضع ، وذلك لتقدم قوله تعالى فيما نحن فيه (ألم يروا كم أهلكننا قبلهم من قرن مكناهم في الارض) مع قوله سبحانه وتعالى (وأنشأنا من بعدهم قرنا آخرين) والاول يدل على ان الهالكين طوائف كثيرة ، والثاني يدل على ان المنشأ بعدهم أيضاً كثيرون ، فيكون أمرهم بالسير دعاء لهم الى العلم بذلك ، فيكون المراد به استقرار البلاد ، ومنازل أهل الفساد على كثرتها ، ليروا الآثار في ديار بعد ديار ، وهذا مما يحتاج الى زمان ومدة طويلة تمنع من التعقب الذي تقتضيه الغاء ، ولا كذلك في المواضع الاخر. انتهى قال الآلوسي بعد ابراده : ولا يخلو عن دغدغة ، واختار غير واحد ان السير منحد هناك وهنا ولكنه أمر ممتد يعطف النظر عليه بالغاء تارة نظراً الى آخره ، وبهم أخرى نظراً الى أوله ، وكذا شأن كل ممتد ما أورده الآلوسي ، والظاهر في الاخير أن يكون العطف بالغاء نظراً الى الاول وبهم نظراً الى 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 مخاطبين بالامر بالسير هنا وهم كفار مكة المعاندون الكثيرون الاسفار للتجارة الغافلون عن شؤون الائم والاعتبار بعاقبة الماضين وأحوال المعاصرين

(١٢) قُلْ لِمَن مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ؟ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ لِيَجْمَعَ كُفْرُكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ ، الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (١٣) وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (١٤) قُلْ أَغْيَرَ اللَّهُ وَحْدَهُ وَلِيًّا فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ ، قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ : وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (١٥) قُلْ إِنِّي

أَخَافُ أَنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ (١٦) مَنْ يُصْرِفْ عَنْهُ
يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ (١٧) وَإِنْ يَمَسُّكَ اللَّهُ
بُضْرًا فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ، وَإِنْ يَمَسُّكَ بُخَيْرٌ فهُوَ عَلَى كُلِّ
شَيْءٍ قَدِيرٌ (١٨) وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ
(١٩) قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً؟ قُلْ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ،
وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ، أُنَبِّئُكُمْ لَتَشْهَدُنَّ
أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَى؟ قُلْ لَا أَشْهَدُ، قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ وَإِنِّي
بِرَبِّي مُّمَيَّنٌّ كُونُ

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 الماضي في تبليغ دعوة ربه، ثم قفى سبحانه على ذلك بتلقينه في
هذه الآيات أسلوباً آخر من إقامة الحجج على قومه، وهو أسلوب السؤال والجواب،
في موضع فصل الخطاب، وإن كان تكراراً لمعنى سبق أو اشتمل على التكرار، وحكمة
ذلك أن التنويع في الاحتجاج والتفنن في أساليبه من ضروريات الدعوة إلى الدين -
وإلى غير الدين من المقاصد البشرية أيضاً - لأن التزام دليل واحد على المطلوب
الذي لا بد من تكرار ذكره أو إيراد عدة أدلة بأسلوب واحد قد يفضي إلى سآمة الداعي
من التكرار على رغبته في الدعوة وتثانيه في نشرها وإثباتها، فكيف يكون تأثيره في
المدعوين الكارهين له ولها، إذا لم يعقلوا الدليل الأول أو لم تتوجه قلوبهم إلى تدبر
الأسلوب الواحد المشتمل على عدة أدلة؟ لا جرم أنهم يكرهون في منتهى السآمة
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 والتنويع، والبلاغة
المعجزة في كثرة الأساليب؟ قال عز وجل :

﴿قُلْ لِمَنْ مَافِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ أي قل أيها الرسول تقومك الجاحدين لرسالتك المعرضين عما جئتهم 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 العقلا، مع غيرهم وجزم في الكشف بأن السؤال للتبكيك وأن قوله تعالى ﴿قُلْ لِلَّهِ﴾ تقرير لهم أي هو الله لا خلاف بيني وبينكم في ذلك ولا تقدرون أن تضيفوا شيئا منه إلى غيره وقال غيره تقرير للجواب نيابة عنهم أو الجاء لهم إلى الإقرار ، وقال الرازي أمره بالسؤال أولا ثم بالجواب ثانيا ، 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 والامكان 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 يجب به أن أجاب وإنما يسبقه إليه لينبي عليه شيئا آخر من لوازمه هو مما يجمله المسؤل أو يغفل عنه أو ينكره لجهله أو غفلته عن كونه لازما لما يعرفه ويعتقده . وليس المسؤل عنه هنا مما لا يقدر على إنكاره منكر ولا على دفعه دافع ، فقد أنكره أهل الاتحاد والتعطيل فالظاهر أن يقال إن الله تعالى أمره بالجواب وأن يبدأ بما كانوا يجيبون به كعلم من آيات أخرى ^(١) لينبي عليه قوله ﴿كُتِبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ لِيَجْمَعَ بَيْنَكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ والمعنى أن الله تعالى الذي تقرون معي بأن له ما في السموات وما في الأرض قد أوجب على ذاته العلية الرحمة بخلقكم كما يعلم ذلك من إفاضة نعمه عليهم ظاهرة وباطنة . ومن مقتضى هذه الرحمة أن يجمعكم إلى يوم القيامة حال كونه لا ريب فيه - أوجها لا ريب فيه - أي ليس من شأنه أن يرتاب فيه من تدبر دلائل

رحمة الله وحكمته ، فان هذا الجرم لأجل الحساب والجزاء فهو رحمة بالمسكفين ينافي الغوضى والاهمال واستباحة الظلم ، والعلم به رحمة أيضا ، لانه وازع نفسي لا يتم تهذيب النفس بدونه ، بل الرحمة أعم من ذلك . فمن رحمته تعالى بالناس ما منحهم من هدايات الخواص والوجدان والعقل وهداية الدين المقاومة لما يجنون به 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 لفطرته التي فطر الناس عليها - أن لأعمال البشر جزاء فطريا هو أثر لازم للعمل بحسب سنته تعالى في تأثير الاعمال النفسية والبدنية في إصلاح النفس أو إفسادها ، وجزاء آخر وضعيا أو شرعيا تابعا له هو إنشاء فضل أو عدل منه عز وجل ، فالاول - وهو الاصل - ما يترتب على تزكية النفس بالعقائد الصحيحة والعلوم الثابتة والاخلاق الكريمة التي تطبعها فيها عبادة الله تعالى وحسن المعاملة مع خلقه من هنا المعيشة في الدنيا بالجمع بين لذة الحياة العقلية والروحانية ولذة الحياة الجسدية المعتدلة وهو أدنى الجزاين وأقلهما وغير المطرد منهما - وما يترتب على ذلك من النعيم المقيم في الآخرة - وهو الكامل المطرد - وما يترتب على تدهية النفس وافساد فطرتها بالعقائد الباطلة كخرافات الوثنية وأوهامها وبفساد الاخلاق والملكات الرديئة التي تطبعها فيها تلك الاوهام السخيفة والاعمال القبيحة والعبادات الوثنية من شقاء المعيشة في الدنيا وعذاب الآخرة وكل منهما من لوازم تلك العقائد والاخلاق والاعمال ، فهي كالأعمال الضارة والوساوس العصبية (الهستيرية) التي تترتب عليها الامراض العضلة والادواء الفتالة ، كما أن ما تقدم من مقابلهما يشبه الاعمال البدنية والنفسية التي يرباض 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 والذائل والشرو - كل ذلك كبث الوصايا الصحيحة والعلوم الطيبة في الناس ، ليكون لهم وازع من أنفسهم يتقون بما 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 ، لانه جناية منهم على أنفسهم ، فمثلهم في مثل المريض يخاف أوامر الطبيب

ونواهيه الخاصة ويخالف الوصايا الصحية العامة فيزداد أمراضاً وأسقاماً، ولا ينافي ذلك كون تلك الوصايا رحمة بالناس ونعمه عليهم

وأما الجزء الثاني الذي هو إنشاء من مقتضى الفضل أو العدل فهو مترتب على الجزء الأول وتابع له وهو قسيمان (أحدهما) ما يزيد الله المحسنين من الكرامة والنعم بفضلهم، على ما استحقوه بآثارهم وأعمالهم الصالحة بحسب وعده، ولما كانت الرحمة أعم وأوسع وأعظم كان هذا النوع من الجزاء خاصاً بالمحسنين من عبادته، فهو رحمة خاصة نسأل تعالى أن يجعلنا من خيار أهلها. (وثانيهما) القصاص في الحقوق وإن قلت وما يقتض 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) من جاء بالسيدة فلا يجزي إلا مثلاً * للذين أحسنوا الحسنى وزيادة * فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفى بهم أجورهم ويزيدهم من فضله، وأما الذين استنكفوا واستكبروا فيعذبهم عذاباً أليماً) وبيان الدين لهذا النوع من الجزاء رحمة أيضاً فهو كيان الحكومة العادلة للامة ماتوا أخذ عليه من الاعمال الصارة، وما ينال المحسنين من الامن والعز والترقي في خدمة الدولة، روى الشيخان وغيرهما عن أبي هريرة ان النبي ﷺ قال « ان الله لما خلق الخلق كتب كتاباً عنده فوق العرش ان رحمتي تغلب غضبي » وفي رواية « ان رحمتي سبقت غضبي » وإنما السبق والغلب غي أثري الرحمة والغضب وتعلقهما لا في الصفات أنفسها، وسنزيد هذا البحث بياناً في تفسير (ورحمتي وسعت كل شيء) من سورة الاعراف إن أحبانا الله تعالى أما تعلق جمع الناس الى يوم القيامة بكتابة الرحمة من جهة نظام الكلام واعرابه فقليل إن كتابة الرحمة تأكيد لها في معنى القسم وجملة « ليجمعنكم » جواب لقسم محذوف حل محله ما في معناه. وقيل ان الجملة استئناف بياني. كأنه قيل وما مقتضى هذه الرحمة، وما موقعها من موضوع دعوة الرسالة؟ فقل ان الله تعالى أقسم ليجمعنكم، إذ لو لم يجمعكم للحساب والجزاء لظل كثير من المحسنين منكم مقبورين محرومين،

وكثير من المظلومين مهضومين ، وكثير من الظالمين المسيئين غير مؤاخذين ، ذلك بأن ما يترتب على الاعمال الحسنة في الدنيا من حسن الاثر وعلى الاعمال السيئة من قبح الاثر ليس عاماً مطرداً في جميع الافراد كما تقدم آنفاً وهو يعلم من الاختبار ومن سنن الله الاجتماعية والكونية ، وذلك ينافي الرحمة ، كما ينافي العدل والحكمة ، فمن مقتضى كتابته سبحانه الرحمة على نفسه أن يجمع الناس للفصل بينهم وجزاء كل منهم بما يقتضيه العدل في الكل والفضل في البعض . والجمع بمعنى الحشر ويتعديان بالي ، يقال : جمعهم اليه وحشرهم اليه . وجمع الناس الى يوم القيامة معناه حشرهم الى موقفه أو حسابه ، أو مناه ليجمعنكم متبين الى ذلك اليوم . وقيل ان «إلى» صلة وقيل انها بمعنى في ، وكلاهما ضعيف

وأما قوله تعالى ﴿الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون﴾ فمعناه أخص هؤلاء ممن يجمعون الى يوم القيامة بالذكر أو التذكير أو بالذم والتمنيخ فانهم لخسرانهم أنفسهم في الدنيا لا يؤمنون بالآخرة . ولا شك في أن هؤلاء أولى بأن يتعقوا بالتذكير ، أو بالذم المعضي الى التفكير ، وقيل ان المعنى ليجمعنكم الى يوم القيامة أنتم أيها الذين خسروا أنفسهم الخ خاطبهم كافة ثم أبدل من الكل بعضه الاجدر بالخطاب الاحوج اليه - أو وصف أولئك المخاطبين بهذا الوصف الدال على أنه هو مناط الانذار والوعيد . وقيل ان الجملة مستقلة معناها ان الذين خسروا أنفسهم لا يؤمنون بهذا الجمع ولا ينتفعون بنجبره . والاول أقوى وأظهر : وخسارة النفس عبارة عن إفساد فطرتها وعدم اهتدائها بما منحها الله تعالى من الهدايات التي أشرنا اليه آنفاً . فالقلدون قد خسروا أنفسهم لانهم حرموا أنفسهم من استعمال أشرف النعم الغريزية وهو العقل ، وحرموا على أنفسهم أفضل المضائل الكسبية وهو العلم والفهم ، وإذا كان بعض الائمة قد صرح بأن المجتهد المخطئ أفضل من المقلد لمجتهد مصيب ، فكيف يكون حال المقلد في الشرك والكفر والعياذ بالله تعالى . والحرمان من مضى العزيمة وقوة الارادة خسران للنفس بضاهي خسرانها بفقد العلم الاستدلالي ، فان ضعف الارادة إن أوتي حظاً من العلم لا يقوم بحقه ولا يعمل به كما يجب . لان ما يهدي اليه العلم الصحيح من وجوب نصر الحق وخذل الباطل

ومجاهدة الأهواء الرديئة وعمل الخير والتعاون على البر - كل ذلك لا يخلو من مشقة لا يحملها إلا ذو العزيمة الصادقة ، والارادة الثابتة

فمن خسر نفسه بالتقليد لا ينظر ولا يستدق حتى يهتدي الى الايمان ، ومن خسر نفسه بوهن الارادة قلما ينظر ويستدل أيضاً ، فان هو نظر وظهر له الحق بما قام من البرهان عليه فقد به ضعف الارادة عن احتمال لوم اللائمين ، واحتقار الأهل والمعاشرين ، لمن ترك دين آباءه وأجداده ، وصبا الى حزب أعدائهم وأعدائه. هذا ما يقال في مثل حال المشركين في عهد نزول هذه السورة . وان ضعف الارادة ليصد صاحبه في كل زمان ومكان عن الواجبات وسائر الاعمال التي لا بد فيها من احتمال مشقة بدنية أو نفسية وإن كانت من أعمال الايمان ومصالح الامة والاطوان، ولو بحثت عن خسران الاله المتعلمين الذين يعرفون الحقوق والواجبات لكرامة أنفسهم ، وخسران الجماعات والامم التي تولى زعامتها أمثال هؤلاء الافراد لاستقلالها وصلاح أمرها - لرأيت سبب هذا وذلك وهن العزيمة وذنبه الارادة، فالقوز والفلاح في الدين والدنيا لا يتم إلا بالعزم الصحيح والعزيمة الحافزة الى العمل بالعزم ، فمن خسر إحدى الفضيلتين يصدق عليه انه خسر نفسه سواء كان فرداً أو أمة فما بال من خسرهما كليهما والعياذ بالله تعالى . وقد ملح الزمخشري خسران النفس في الآخرة فأورد على الآية إشكالا في غير محله وأجاب عنه على طريقة المتكلمين جواباً في غير محله . قال [فان قلت] كيف جعل عدم ايمانهم مسبباً عن خسرانهم والامر على العكس [قلت] معناه الذين خسروا أنفسهم في علم الله لا اختيارهم الكفر فهم لا يؤمنون

﴿ وله ما سكن في الليل والنهار وهو السميع العليم ﴾ الظاهر المختار أن هذا عطف على ما قبله، أي الله ما في السموات وما في الارض ، وله ما سكن في الليل والنهار ، واستظهر أبو حيان انه استشفاف اخبار غير مندرج تحت السؤال والجواب، وسكن من السكى أو من السكون ضد الحركة ، وفيه اكتفا، بما ذكر عما يقابله، أي له ما سكن وما تحرك ، على حد قوله [مر ابل تقيمكم الحر] أي والبرد . ويجوز الجمع بين المعنيين على مذهب من يجوز ذلك في المشرك بما يحتمله المقام، والحكمة في ذكر هذا الملك

الخاص على دخوله في عموم ما في السموات والارض التذكير بتصرفه تعالى بهذه الخفايا فان السكينة والسكون من دواعي خفاء الساكن ، فاذا كان في الليل كان أشد خفاء ، ولذلك قدم ذكر الليل ، لان ما يسكن فيه هو المفصود 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 خفيا عن غيره ، فهو يسمع ديبب النملة في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء [وكل سميع غيره يصم عن لطيف الاصوات ويصمه كبيرها ويذهب عنه ما بعد منها] كما قال أمير المؤمنين علي المرتضى كرم الله وجهه ، وهو المحيط علمه بكل شيء . (يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور) وإذا كان كذلك فلا يمكن أن يدق عن سمعه دعوة داع ، أو تعزب عن علمه حاجة محتاج ، حتى يخبره بها الاولياء ، أو يقنع بها الشفعا . (يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء)

بعد كتابة ما تقدم راجعت التفسير الكبير فاذا فيه من نسكت البلاغة في الآية ما نقله الرازي عن أبي مسلم الاصفهاني وقال انه أحسن ما قيل في نظمها وهو : ذكر في الآية الاولى السموات والارض إذ لا يمكن سواهما ، وفي هذه الآية ذكر الليل والنهار إذ لا زمان سواهما ، فالزمان والمكان طرفان للمحدثات . فأخبر سبحانه انه مالك للمكان والمكانيات ، والزمان والزمانيات [قال الرازي] وهذا بيان في غاية الجلالة . وأقول : ههنا دققة أخرى وهو ان الابداء وقع بذكر المكان والمكانيات ، ثم ذكر عقيب الزمان والزمانيات ، وذلك لان المكان والمكانيات ، أقرب إلى العقول والافكار من الزمان والزمانيات ، لدقائق مذكورة في العقليات الصرفة . والتعليم الكامل هو الذي يبدأ فيه بالظاهر فالأظهر متوقفا إلى الاخفى فالأخفى اهـ

بعد هذا القول الذي أمر الله به رسوله للذكور بأنه الرب المالك لكل شيء المتصرف بالفعل والتدبير في كل شيء حتى دقائق الاشياء والامور وخفاياها ، وأن تصرفه هذا عن علم محيط لا يعزب عنه مثقال ذرة ولا ديبب نملة ، أمره بقول آخر بين فيه ما يستلزمه ما قبله من وجوب ولايته تعالى وحده والتوجه اليه دون سواه في كل ما هو فوق كسب البشر ، والاعتماد على توفيقه فيما هو من كسبهم ، ولا يتم به المراد بمحض سعيهم ، فقال

﴿ قل أعير الله أخذ وليا ﴾ الولي الناصر ومتولي الامر المنصرف فيه، والاستفهام هنا لانكار اتخاذ غير الله وليا لا لانكار اتخاذ الولي مطلقا ولهذا لم يقل: اتخذ وليا غير الله، ولا: اتخذ غير الله وليا. ومثله (أعير الله تأمروني أعبد أمها الجهلون) وإنما يتحقق اتخاذ غير الله وليا في صورة واحدة وهو أن يطلب من غيره النصر أو غير النصر من ضرور النصر في النعم والضرر فعلا ومنعافيا 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 وليا أو اتخاذهم أولياء من دون الله. فقد أثبت الله تعالى على المؤمنين بأن بعضهم أولياء بعض. وبين أيضا أن الكفار بعضهم أولياء بعض، وقد تقدم بيان هذا من قبل، وقد كان المشركون من الوثنيين ومن طرأ عليهم الشرك من أهل الكتاب يتخذون معبوداتهم وأنبياءهم وصالحاتهم أولياء من دون الله تعالى بمعنى أنهم بنداتهم ودعائهم والتوجه اليهم والاستغاثة بهم يشفعون لهم عند الله تعالى في قضاء حاجهم من نصر على عدو وشفا 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 الالهية العامة قد كان بمجموع ارادة هؤلاء الاولياء. و ارادة الله تعالى، فتمتضي هذا الاعتقاد ان ارادة الله تعالى ما تعلقت بفعل ذلك المطلب إلا بالتبع لارادة الولي الشافع أو المتخذ وليا شافعا والحق ان ارادة الله تعالى اذلية لا يمكن أن تؤثر فيها المحدثات، كما تقدم تقريره مرارا بشواهد الآيات القرآنية. ثم وصف الله تعالى بما ينافي اتخاذ غيره وليا فقال

﴿ فاطر السموات والارض ﴾ مبدعهما أي مبدئهما على غير مثال سابق، وروي عن ابن عباس أنه قال ما عرفت ما فاطر السموات والارض حتى أتاني اعرابيان مختصمان في بئر فقال أحدهما: أنا فطرتها أي ابتدعتها، وأصل الفطر الشق، ومنه (اذا السماء انفطرت) بمعنى (اذا السماء انشقت) وقيل للسكاة فطر لانها تفتطر الارض فتخرج منها. وإيجاد البئر إنما يبدأ بشق الارض بالحفر، وقد كانت المادة التي خلق الله منها السموات والارض كتلة واحدة دخانية، فتقترقها وفصل منها

أجرام السموات والارض ، وذلك ضرب من العطر والشق (أولم ير الذين كفروا أن السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما) الرؤية هنا علمية

وصف الله تعالى بفاطر السموات والارض - وهو لانزاع فيه - يؤيد انكار اتخاذ غيره وليا يستنصر ويستعان به أو يتخذ واسطة للتأثير في الارادة الالهية ، فان من فطر السموات والارض بمحض إرادته من غير تأثير مؤثر ولا شفاعة شافع يجب أن يتوجه اليه وحده بالدعاء ، وإياه يستعان في كل ماوراء الاسباب ، وأكد هذا بقوله ﴿ وهو بطعم ولا يطعم ﴾ أي يرزق الناس الطعام ولا يحتاج إلى من يرزقه ويطعمه لانه مزه 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 لانكار اتخاذ ولي غير الله ، وفيها تعريض عن اتخاذ أولياء من دونه من البشر بأنهم يحتاجون إلى الطعام لاحتياهم ولا بقاء إلى الاجل المحدود بدونه ، وأن 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 ، كقال في الاحتجاج على النصارى في عبادة المسيح وأمه عليهما السلام (ما المسيح بن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام) وأما الأولياء المتخذة من غير البشر كالاصنام ، فهي أضعف وأعجز من البشر ، لانفاق عقلاء الأمم كلها على تفضيل الحيوان على الجماد ، وتفضيل الانسان على جميع أنواع الحيوان

﴿ قل اني أمرت أن أكون أول من أسلم ﴾ أي قل أيها الرسول بعد إيراد هذه الآيات والحجج على وجوب عبادة الله وحده وعدم اتخاذ غيره وليا : اني أمرت من لدن ربي الموصوف بما ذكر من الصفات أن أكون أول من أسلم اليه وانقاد لدينه من هذه الامة التي بعثت فيها ، فلست أدعو إلى شيء لا آخذ به ، بل أنا أول مؤمن وعامل بهذا الدين ﴿ ولا تكونن من المشركين ﴾ أي وقيل لي بعد هذا الامر بالسبق إلى اسلام الوجه له : لا تكونن من المشركين الذين اتخذوا من دونه أولياء يزعمون أنهم يقرّبونهم اليه زافى ، فأنا أنبرأ من دينكم ومنكم . وحاصل المعنى أنني أمرت بالاسلام ونهيت عن الشرك . كذا قيل ، والاولى أن يقال إن

حاصله الجعم بين الاسلام والبراءة من الشرك وأهله
وبعد هذا القول المبين لأصل الدعوة وأساس الدين وكون الداعي اليه مأموراً
به كغيره - أمر الله رسوله بقول آخر في بيان جزاء من خالف ما ذكر من الامر
والنهي آنفا وأنه عام لا مودة فيه ولا شفاعة تحول دونه فقال ﴿ قل اني أخاف
ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم ﴾ قدم ذكر الخوف على شرطه الذي شأنه أن
يتقدمه لانه هو الامم المقصود بالذكر ، وشرط « ان » لا يقتضي الوقوع فالمعنى
ان فرض وقوع العصيان مني لربي فاني أخاف أن يصيبني عذاب يوم عظيم ،
وهو يوم القيامة ، وصف بالعظيم لعظمة ما يكون فيه من تجلي الرب سبحانه
ومحاسبته للناس ومجازاته لهم . وحكمة هذا التعبير ماأشرنا اليه من أن هذا الدين
دين الله الحق لا محاباة فيه لأحد مها يكن قدره عظيماً في نفسه . وأن يوم الجزاء
لا ييم فيه ولا خلة ولا شفاعة - بالمعنى المعروف عند المشركين - ولا سلطان
لغير الله تعالى فيتمكك عليه من بعصيه ، ظناً أنه يخفف عند أو ينجيهِ (يوم لا تلك
نفس لنفس شيئاً والامر يومئذ لله) وإذا كان خوف النبي ﷺ من العذاب على
المعصية منتفياً لاتغائها بالعصمة فخوف الاجلال والتعظيم ثابت له دائماً

﴿ من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه وذلك الفوز المبين ﴾ أي من يصرف
ويحول عن ذلك العذاب في ذلك اليوم العظيم حتى يكون بمعزل عنه ، أو من يصرف
عنه ذلك العذاب في ذلك اليوم - فقد رحمه الله بانجائه من الهول الاكبر ، وبما
وراء النجاة من دخول الجنة ، لان من لا يعذب يومئذ يكون منعها حتماً ، وذلك
الجمع بين النجاة من العذاب والتمتع بالنعيم في دار البقا. هو الفوز المبين الظاهر
وقد حققنا في تفسير آخر السورة السابقة (المائدة) أن الفوز إنما يكون بمجموع
الامرین السلبي والابجابي ، ولا ينافي ذلك ما قيل في أهل الاعراف على ما يأتي
تحقيقه في سورتها . وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم (من يصرف عنه)
بالبناء للفاعل ، أي من يصرفه الله عنه أي عن العذاب الخ ويؤيدها قراءة أبي
(من يصرف الله) باظهار الفاعل وحذف المفعول ، ولعله قال ذلك بقصد التفسير .
ولا يمنعنا من الجزم بذلك إلا أن يصح أنه كتب اسم الجلالة في مصحفه

وقد استدلت الاشعرية 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 الامثال 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 اذ لا سلطان فوق ساططانه ، وله أن يوجب على نفسه ما شاء ، وقد كتب على نفسه الرحمة أي أوجبها كما نص عليه كتابه في هذا السياق . فهذه كتابة مطقة ، وسيأتي في سورة الاعراف كتابتها للمعتقين المزكين من مؤمنى هذه الامة ، ولو لم يكتب الرب على نفسه الرحمة لجاز أن لا يرحم أحداً وأن لا يكون رحماً بخلق ، واذا أجاز بعض المتكلمين هذا فكتاب الله لا يبيحه . ولما بين سبحانه أن صرف العذاب والفوز بالنعيم بعده من رحمته في الآخرة بين أن الامر كذلك في الدنيا وأن التصرف فيه لله الولي الحميد وحده فقال

﴿ وإن يمسك الله بضر فلا كاشف له الا هو ، وإن يردك بخير فهو على كل شيء قدير ﴾ المس أعم من اللبس في الاستعمال . يقال مسه سوء والكبر والعذاب والتعب والضر والضر ، أي أصابه ذلك ونزل به ، ويقال مسه غيره بذلك أي أصابه به . وقد وردت هذه المعاني كلها في القرآن ، ولكن المس بالخير 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 ذكر مع النفع . وهو ما يسوء الانسان في نفسه أو بدنه أو عرضه أو ماله أو غير ذلك من شؤنه ، ويقابله النفع . وقال الرازي : الضر اسم للالم والحزن والحوف وما يفضي اليها أو الى أحدها ، والنفع اسم للذة والسرور وما يفضي اليهما أو الى أحدهما ، والخير اسم للقدر المشترك من دفع الضر وحصول الخير . وقال الراغب الخير ما يرغب فيه الكل كالمقل مثلاً والعدل والفضل والشيء النافع وضده الشر . وأقول : ان الخير ما كان فيه منفعة أو مصلحة حاضرة أو مستقبلية ، فمن الضار المكروه الذي يسوء ما يكون خيراً بحسن أثره أو عاقبته ،

والشر مالا مصلحة ولا منفعة فيه البتة أو ما كان ضره أكبر من نفعه . قال تعالى (وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم ، وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم) — وقال في النساء — فان كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً — وقال — ان الذين جاؤا بالافك عصبة منكم لا تحسبوه شراً لكم بل هو خير لكم) والشر لا يسند إلى الله تعالى ولكنه مما يتلى به الناس ويختبرهم . وقوله تعالى (ولو يجعل الله للناس الشر استعجابهم بالخير لقضي اليهم أجلهم) ليس من هذا الاسناد في شيء . وفي الحديث « الخير كله بيدك الشر ليس اليك » ومن دقائق بلاغة القرآن المعجزة تحرى الحقائق بأوجز العبارات وأجمعها لمحاسن الكلام مع مخالفة بعضها في بادي الرأي لما هو الاصل في التعبير للمقابلة هنا بين الضر والخير ، وإنما مقابل الضر النفع ومقابل الخير الشر ، فنكتة المقابلة ان الضر من الله تعالى ليس شراً في الحقيقة بل هو تربية واختبار للعبد يستفيد به من هو أهل للاستفادة أخلاقاً وآداباً وعلماً وخبرة ، وقد بدأ بذكر الضر لان كشفه مقدم على نيل مقابله ، كما ان صرف العذاب في الآخرة مقدم على النعم فيها ، وهذه الآلية مقابلة لما قبلها كما تقدم . ثم ذكر الخير في مقابل الضر دون النفع فأفاد أن ما ينفع الناس من النعم إنما يحسن اذا كان ذلك النفع خيراً لهم بعدم ترتب شيء من الشر عليه وكأنه قال : ان أصابك أيها الانسان ضر كمرض وتعب وحاجة وحزن وذل اقتضته سنة الله تعالى فلا كاشف له أي لا مزيل له ولا صارف بصرفه عنك إلا هو دون الاولياء الذين يتخذون من دونه ويتوجه اليهم المشرك لكشفه ، فهو إما أن يكشفه عنك بتوفيقك للاسباب 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 لانه على كل شيء قدير ، وأما أولئك الاولياء الذين اتخذوا من دونه فلا يقدرون على مسك بخير ولا ضر . فالآية كما قل الرازي دليل آخر على انه لا يجوز للعاقل أن يتخذ غير الله ولياً . وقد تبين بها وبما قبلها أن كل ما يحتاج اليه المرء في الدنيا والآخرة من كشف ضر وصرف عذاب أو إيجاد خير ومنح ثواب فأنما يطلب من الله تعالى وحده ، والطلب من الله تعالى نوعان : طلب بالعمل

ومراعاة الاسباب ، التي تقتضيها سننه تعالى في خلقه ، وطلب بالتوجه والدعاء
الذين ندبت اليهما آياته تعالى في كتابه وأحكامه الشرعية .

هذا ما فتح الله به ، وبعد كتابته راجعنا كتاب روح المعاني فوجدنا فيه نقلاً
في نكتة البلاغة في انقابة بين النمر والخير أحببنا نقلها إتماماً للفائدة قال :

« وفسروا الضر (بالضم) بسوء الحال في الجسم (وبالفتح) بضد النفع ^(١)
وعدل عن الشر المقابل للخير الى الضر على ما في البحر لأن الشر أعظم ، فأتى بالمعنى
الاخص مع الخير الذي هو عام رعاية لجهة الرحمة . وقال ابن عطية ان 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 (إن لك أن لا تجوع فيها ولا تعرى ، وأنت لا تعلم فيها ولا تضحى)
فجاء بالمعنى مع العري وبالظلم مع الضحو و كان الظاهر خلافه ، ومنه قول امرئ القيس
كأنني لم أركب جواداً للذة ولم أتبطن كاعباً ذات خلخال
ولم أسبأ الزق الروي ولم أقل تخيلي كروي كرة بعد إجمال

وإيضاحه أنه في الآية قرن الجوع الذي هو خلو الباطن بالعري الذي هو خلو
الظاهر ، والظلم الذي فيه حرارة الباطن بالضحي الذي فيه حرارة الظاهر ، وكذلك
قرن امرؤ القيس علوه على الجواد بعلوه على الكاعب لانهما لذتان في الاستعلاء ،
وبذل المسال في شراء الراح ، يبذل النفس في الكفاح ، لأن في الأول سرور
الطرب وفي الثاني سرور الظفر ، وكذا هنا أثر الضر لمناسبته ما قبله من الترهيب ،
فان انتقام العظيم عظيم ، ثم لما ذكر الاحسان أتى بما يعم أنواعه ، والآية من قبيل
الف والنشر ، فان مس الضر ناظر الى قوله تعالى (اني أخاف) الخ ومس الخير
ناظر الى قوله سبحانه (من يصرف عنه) الخ

﴿ وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير ﴾ 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

ثبت له جل وعلا كمال السلطان والتسخير لجميع عبادہ والاستعلاء عليهم مع كمال الحكمة والعلم المحيط بخفايا الامور، ليرشدنا الى ان من اتخذ منهم ولياً من دونه فقد ضل ضلالاً بعيداً لا شراكه ومقارنته بين الرب القاهر العلي الكبير الحكيم الخبير، وبين العبد المريب المذلل المسخر الذي لا حول له ولا قوة الا بالله العلي العظيم . فاذا كان هكذا شأن الرب وهذه صفاته فلا ينبغي المؤمن به أن يتخذ ولياً من عبادہ المقهورين تحت سلطان عزته ، المذللين لسننہ التي اقتضتها حكمته وعلمه بتدبير الامر في خلقه، لأن افضل 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 ضرر ولا جلب نفع (فلا تدعو مع الله أحداً * بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه إن شاء * قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلاً) الخ وقد فسر ابن جرير الآية بقوله: والله الغالب عبادہ المذللهم العالي عليهم بتذليله لهم وخلقهم إياهم فهو فوقهم بقهره إياهم وهم دونه، وهو الحكيم في علوه على عبادہ وقهره إياهم بقدرته وسائر تدبيره ، الخبير بمصالح الاشياء ومضارها ، الذي لا تخفى عليه عواقب الامور وبراياها ، ولا يقيم في تدبيره خلل ، ولا يدخل حكمته دخل . اهـ وذهبت المعتزلة والاشاعرة الى أن قوله تعالى « فوق عبادہ » تصوير لقهره وعلوه بالغلبة والقهر . صرح بذلك الزمخشري وتبعه بعض الاشاعرة (كالبيضاوي) بنقل عبارته بنصها ، وبعضهم (كالرازي) بنقلها وإطالة الدلائل النظرية باثبات 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 يأتى ما فسرہ به الزمخشري وأمثاله، لأن له نظير آذ كروه في تفسيرها وهو قوله تعالى حكاية عن فرعون (وإنافو فهم قاهرون) وبديهي أنه يعني فوقية المكانة المعنوية لا المكان ، ولو اكتفوا بهذا لكان حسناً لأنه في معنى ما نقل عن مفسري السلف كابن جرير والكن منهم من شنع على السلف الصالحين ومماهم حشوية لعدم تأويلهم الآيات والاحاديث الصحيحة الناطقة باثبات صفة العلو المطلق لله تعالى ،

فلسف الامة يبرون هذه الآيات بغير تأويل، ويقولون ان الله مستو على عرشه فوق السموات وفوق العالم كله لا فوق كل شخص وحده، وهو بهذا بائن من خلقه، وإنه مع ذلك ليس كمثل شيء، فليس بمحدود ولا محصور ولا متحيز، فهذه اللوازم التي يبتني عليها الجهمية وتلاميذهم تأويل صفة العلومية كلها على قياس الخالق على المخلوق، ومن المعلوم أن جميع ما أطلق على الله تعالى من الصفات حتى العلم والقدرة والارادة فأنما وضع في أصل اللغة لصفات البشر وهي مبانة لصفات الله تعالى، فلماذا يخصص بعضها بالتأويل دون بعض؟ فالحق الذي مضى عليه سلف الامة ان الله تعالى يوصف بكل ما وصف به نفسه ووصفه به رسوله ﷺ وان 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 لانه يشبه 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 اليه إن شاء الله تعالى ثم ختم الله تعالى هذه الأقوال أو الاوامر القولية المبينة لحقيقة الدين ودلائله بشهادته لرسوله وشهادة رسوله له فقال

﴿ قل أي شيء أكبر شهادة؟ قل الله شهيد بيني وبينكم ﴾ أخرج ابن إسحاق وابن جرير من طريق سعيد أو عكرمة عن ابن عباس قال: جاء النحام بن زيد وقر دم 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 (قل أي شيء أكبر شهادة) الآية — كذا في باب النقول: وهذه الرواية لا تصح ففي سندها محمد بن محمد بن محمد بن زيد بن ثابت. قال الحافظ في تهذيب التهذيب: مدني مجهول تفرد عنه ابن إسحاق هـ وابن جرير رواه من طريق ابن إسحاق. والتحقيق أن السورة نزلت بمكة دفعة واحدة إلا ما استثنى وليست هذه الآية منه وأما معنى الآية فهو أن الله تعالى أمر رسوله ﷺ أن يسأل كفار قريش: أي شيء شهادته أكبر شهادة وأعظمها وأجدر بأن تكون أنحها 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 إلي هذا القرآن من لدنه لاندركم به عقابه على تكذبي فيما جئت به مؤيداً بشهادته سبحانه، وأنذر من بلغه هذا القرآن إذ كل من بلغه فهو مدعو إلى اتباعه حتى تقوم الساعة شهادة الشيء حضوره ومشاهدته، والشهادة به الاخبار به عن علم ومعرفة واعتقاد مبني على المشاهدة بالبصر أو بالبصيرة أي العقل والوجدان ومنه الشهادة بالتوحيد، واثبات الشيء بالدليل والبرهان شهادة به، وشهادة الله بين الرسول وبين قومه قسمان: شهادته سبحانه برسالة الرسول صلى الله عليه وسلم وشهادته بما جاء به وشهادته عز وجل برسالة رسوله ثلاثة أنواع (النوع الاول) اخباره بها في كتابه بمثل قوله (محمد رسول الله) * إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً * قل يا أيها الناس إني رسول الله اليكم جميعاً * وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً * وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) فهذه شهادات وردت بغير لفظ الشهادة وهو غير شرط في محبتها خلافا لبعض الفقهاء، ولا يقتضي التلغظه حقيقتها فقد حكى الله عن اخوة يوسف أنهم (قالوا يا أبانا إن ابنك سرق وما شهدنا إلا بما علمنا) وهم لم يقولوا: نشهد أن ابنك سرق. وقد سموا قولهم شهادة لانه عن علم بما ثبت عليه عند عزيز مصر، وإن كان ذلك الاثبات مصنوعاً، وقال تعالى (إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون) فانهم صرحوا بلفظ الشهادة ولما كانوا غير مؤمنين بها شهد الله تعالى بكذبهم فيها وقال تعالى (لكن الله يشهد بما أنزل اليك أنزل به) فهذه شهادة صرح فيها باللفظ وكذلك قوله تعالى (ويقول الذين كفروا لست مرسلنا قل نفي بالله شهادتي بيني وبينكم) وهي بمعنى هذه الآية التي نفسرها

(النوع الثاني من شهادة الله تعالى لرسوله) تأييده بالآيات الكثيرة وأعظمها القرآن - وهو الآية العلمية العقلية الدائمة بما ثبت بالفعل من عجز البشر عن الاتيان بسورة من مثله، وبما اشتمل عليه من الآيات الكثيرة كاخبار الغيب ووعد الرسول والمؤمنين بنصره تعالى لهم واظهارهم على أعدائهم وغير ذلك مما ثبت بالفعل عند أهل عصره ونقل الينا بالتواتر، ومنها غير القرآن من الآيات الحسية والاخبار النبوية

٣٤٠ النوع الثالث من شهادته لرسوله وأنواع شهادته تعالى لما جاء به (التفسير ج ٧)

بالغيب التي ظهر بعضها في زمنه وبعضها بعد زمنه عليه أفضل الصلاة والسلام كقوله في سبطه الحسن وهو طفل «ابني هذا سيد واهل الله يصلح به بين فئتين من المسلمين» وقوله في عمار بن ياسر «تقتله الفئة الباغية» وقوله «صنفان من اهل النار لم أرهما بعد قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس ونساء كاسيات عاريات مائلات مميلات رؤوسهن كأسنمة البخت» الحديث وكلها صحيحة

(النوع الثالث من شهادته لرسوله) شهادة كتبه السابقة له وبشارة الرسل الاولين 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 التعريف وقد تقدم بيان ذلك في تفسير السورة السابقة ولا سيما المائدة ولا تنس هنا أخذه تعالى العهد على الرسل وقوله لهم (أقررتم وأخذتم على ذلك إصري؟ قالوا أقررنا قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين) [راجع ص ٣٤٩ ج ٣]

وأما شهادته تعالى لما جاء به رسوله من التوحيد والبعث وهو ما كانوا ينكرونه دون الآداب والفضائل والاحكام العملية فهو ثلاثة أنواع (أحدها) شهادة كتابه معجز الخالق بذاك كقوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم * ان الدين عند الله الاسلام) وقوله زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا، قل بلى وربى لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم وذلك على الله يسير) (ثانيها) ما أقامه من الآيات اليبينات في الانفس والآفاق على توحيده واتصافه بصنات الكمال وفي بيان ذلك من هذه السورة ما ليس في غيرها

(ثالثها) ما أودعه جل شأنه في الفطرة البشرية من الايمان الفطري بالآلوهية وبقاء النفس وما هدى اليه العقول السليمة من تأييد هذا الشعور الفطري بالدلائل والبراهين ولعلنا نشرح معنى الايمان الفطري الذي بيناه من قبل بيانا موجزاً في تفسير آية العهد الالهي الذي أخذه على بني آدم وهي قوله تعالى في سورة الاعراف (وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم) الآية علم مما بيناه أن شهادته تعالى هي شهادة آياته في القرآن، وآياته في الاكوان وآياته في العقل والوجدان، اللذين أودعهما في نفس الانسان، وهذه الآيات قد

بينها القرآن وأرشد إليها ، فهو الدعوى والبيئة ، والشاهد المشهود له ، وكفى به ظهوراً بالحق وإظهاراً له ، أنه لا يحتاج إلى شهادة غيره له . على أن الشهود والادلة على حقيقته كثيرة ، وجملة « وأوحى إلي 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 بالدات ، وتدل بموضعها دلالة إيماء على أنه أعظم شهادة لله تعالى

وقوله تعالى [لا نذركم به ومن بلغ] نص على عموم بعثة خاتم الرسل عليه أفضل الصلاة والسلام ، أي لا نذركم به بأهل مكة أو بامعشر قريش أو العرب وجميع من بلغه ووصلت إليه دعوته من العرب والعجم في كل مكان وزمان إلى يوم القيامة . قال البيضاوي وهو دليل على أن أحكام القرآن نعم الموجودين وقت نزوله ومن بعدهم وأنه لا يؤخذ بها من لم تبلغه . اهـ يعني أن العبرة في دعوة الاسلام بالقرآن فمن لم يبلغه القرآن لا يصدق عليه أنه بلغته الدعوة . وحينئذ لا يكون مخاطباً بهذا الدين ، ومفهومه أن الحجة لا تقوم بتبليغ دعوة الاسلام بالقواعد الكلامية والدلائل النظرية التي بني عليها ذلك العلم أي إلا أن ينص فيها على أصوله وأحكامه ، وإننا نرى المسلمين قد تركوا دعوة القرآن وتبليغه بعد السلف الصالح وتركوا العلم به وبما بينه من السنة إلى تقليد المتكلمين والفقهاء . والقرآن حجة عليهم وإن جعلوا أنفسهم غير أهل للحجة

ومما روي في الآية ما أخرجه ابن مردويه وأبو نعيم والخطيب عن ابن عباس مرفوعاً قال « من بلغه القرآن فكأنما شافته به - ثم قرأ - (وأوحى إلي هذا القرآن لا نذركم به ومن بلغ) » وذلك أن القرآن لما كان متواتراً بلفظه ومعناه كان من بلغه بعده صلى الله عليه وسلم 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 أبناء أبي شيبة والضريس وجريرو والمنذر وأبي حاتم وأبو الشيخ عن محمد بن كعب القرظي في الآية قال : من بلغه القرآن فكأنما رأى النبي صلى الله عليه وسلم وفي لفظ : من بلغه القرآن حتى يفهمه

٣٤٢ أمر الرسول بالشهادة بالوحدانية والبراءة من الشرك (التفسير ج ٧)

ويعقله كان من عابن النبي ﷺ وكلمه . وأخرج أبو الشيخ عن أبي بن كعب قال أتني رسول الله ﷺ بأسارى فقال لهم « هل دعيتم الى الاسلام ؟ » قالوا لا فخلى سبيلهم ثم قرأ (وأوحى الي هذا القرآن لاندركم به ومن بلغ) ثم قال « خلوا سبيلهم حتى يأتوا ما منهم من أجل انهم لم يدعوا »

ثم أمر الله تعالى رسوله ﷺ بالشهادة له بالوحدانية التي جحدتها المشركون وبالبراءة من قلوبهم وشهادتهم بالشرك فقال ﴿ أنتم لتشهدون أن مع الله آلهة أخرى ، قل : لا أشهد . قل إنما هو إله واحد وانتي بريء مما تشركون ﴾ قالوا : ان الاستفهام هنا للتقرير مع الانكار والاستبعاد ، وقد أمره تعالى أن يجيب بأنه لا يشهد كما يشهدون . ثم أمره أمراً آخر بأن يشهد بنقيض ما يزعمون ويتبرأ منه وهو أن يصرح بأن الاله لا يكون إلا واحداً ، ويتبرأ مما يشركونه به من الاصنام وغيرها أو من إشراكهم معها يكن موضوعه ، وانما قال (قل إنما هو إله واحد) فأعاد الامر ولم يعطف المأمور به على ما قبله لافادة أن الاقرار بالوحدانية مقصود بذااته لا يغني عنه نفى الشهادة بالشرك

(٢٠) الَّذِينَ آتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ ،
الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فِيهِمْ لَا يُؤْمِنُونَ (٢١) وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى
عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ ؟ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ (٢٢) وَيَوْمَ
نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا : أَيْنَ شُرَكَاءُكُمْ الَّذِينَ
كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ (٢٣) ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فَتَبَتُّهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا
مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ (٢٤) أَنْظِرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ
مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ

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 ما

رد الله تعالى به عليهم في هذه السورة قوله بعد ماتقدم من الحجج ﴿ الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ﴾ أي يعرفون محمداً النبي الامي خاتم الرسل (ص) كما يعرفون أبناءهم لان نعمته في كتبهم واضح ظاهر ، وقد تقدم نص هذه الجملة في سورة البقرة كآيات أخرى في معناها وبيننا في تفسيرها ما يؤيد هاهنا شواهد التوراة والانجيل . ثم بين تعالى علة انكار المكابرين منهم لما يعرفونه من أمر نبوته ﷺ فقال ﴿ الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون ﴾ قيل ان « الذين » هنا يان للذين الاولى 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 (ص ٣٢٧) ، وموقعها هنا ان علة انكار من أنكر نبوة محمد ﷺ من علماء اليهود كعلة انكار من أنكرها 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 الايمان بالرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوباً عندهم ، لهم بأن هذا الايمان يسلبهم تلك الرياسة ويجعلهم مساوين لسائر المسلمين في جميع الاحكام ، وكذلك كان بعض رؤساء قريش يعز عليه أن يؤمن فيكون مرءوساً وتابعا [ليتيم أبي طالب] فكيف وهو يكون بعد ذلك مساويا لبلال الحبشي وصهيب الرومي وغيرهم من فقراء المسلمين ، فخران هؤلاء الذين نزلت فيهم هذه الآية لأنفسهم هو من قبيل ضعف الارادة لامن نوع فقد العلم والمعرفة لان الله تعالى أخبر أنهم على معرفة صحيحة في هذا الباب. وروي أن خسران النفس هنا عبارة عن خسرانها في الآخرة فقط بخسران أمكنتهم التي كانت معدة لهم في الجنة لو آمنوا بالرسول واعطائها للمؤمنين ، ولما كان هذا الخسران أعظم غلظ ظلم به هؤلاء الكفار أنفسهم قال تعالى فيهم

﴿ ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته ؟ ﴾ أي لأحد أظلم ممن افترى على الله كذبا كزعم من زعم أن لولداً أو شريكاً أو أن غيره يدعى معه أو من دونه ويتخذ ولياً له يقرب الناس اليه زاني وبشع لهم عنده ، أو زاد في دينه

٣٤٤ عدم ملام الذين يكذبون على الله ويكذبون بآياته [التفسیر ج: ٧]

ماليس منه - أو كذب بآياته المترلة كاقراء المجيد ، أو آياته الكونية الدالة على وحدانيته أو التي يؤيد بها رسله ، وإذا كان كل من هذا التكذيب وذلك الكذب والاقتراء بعد وحده غاية في الظلم وبطلق على صاحبه اسم التفضيل فيه فكيف يكون حال من جمع بينهما فكذب على الله وكذب بآياته المثبتة للتوحيد والمثبتة للرسالة ؟ ثم بين سوء عاقبة الظالمين فقال ﴿ انه لا يملح الظالمون ﴾ هذا استئناف بياني وقع موقع جواب السؤال ، أي الحال والشأن ان الظالمين عامة لا يفوزون في عاقبة أمرهم يوم الحساب والجزاء بالنجاة من عذاب الله تعالى ولا بنعيم الجنة مهما يكن نوع ظلمهم ، فكيف تكون عاقبة من وصف بأنه لا أحد أظلم منه لا قترانه على الله تعالى أو لتكذيبه بآياته ؟ أو عاقبة من جمع بين الأمرين فكان أظلم الظالمين ؟ الآية نزات في الكافرين فلماذا يغفل الناس عن صدقها على من كذب على الله تعالى وهو يسمي نفسه أو يسميه الناس مؤمناً أو مسلماً ، كأن يقول يقول أولئك المشركين فيتحذر الله وليا 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 مافي نفي الفلاح من الاجال فقال ﴿ ويوم نحشرهم جميعاً ثم نقول للذين أشركوا : أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون ؟ ﴾ أي واذا ذكر لهم أيها الرسول يوم نحشرهم جميعاً على اختلاف درجاتهم في ظلم أنفسهم بأنواعه وظلم غيرها بأنواعه ثم نقول للذين أشركوا منهم وهم أشد ظلماً أين الشركاء الذين كانوا يضافون اليكم لاتخاذكم أيام أولياء فيكم الذين كنتم تزعمون في الدنيا أنهم شركاء لله يدعون ويستعانون كما يدعى ويستعان ، وانهم 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 قطع بينكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون) وقد قرأ يعقوب (بحشرهم جميعاً ثم يقول) بالياء والمعنى ظاهر ، والاستفهام للتوبيخ والاحتجاج

﴿ ثم لم تكن فتنتهم الآن قلوا والله ربنا ما كنا مشركين ﴾ قرأ ابن كثير وابن

عاصروا وحفص «لم تكن فتنتهم» بالتاء والرفع، ونافع وأبو عمرو وأبو بكر عنه بالتاء والنصب، والباقون «لم يكن فتنهم» بالياء والنصب، ولا فرق بين هذه القراءات في المعنى فإن بعضها يقدم اسم تكن عليها وبعضها يؤخره، وبعضهم يذكّر الفعل وبعضهم يؤنثه، وكل ذلك جائز في العربية. وقرأ حمزة والكسائي «ربّنا» بالفتح على النداء أي ياربنا. والباقون بالجر على الصفة. والفتنة الاختبار وفسرت هنا بالقولة والكلام والجواب والشرك، وقدر بعضهم مضافاً محذوفاً قال: إن المعنى ثم لم تكن عاقبة هذا الاختبار أو الشرك إلا أقسامهم بالله يوم القيامة أنهم ما كانوا مشركين ظاهر الآية أنهم ينكرون في بعض مواقف الحشر شركهم بالله توهماً منهم أن ذلك ينفعهم لكنهم يعرفون به في بعضها كما يعلم من آيات أخرى، واستشكل بعض المفسرين هذا المعنى، واحتجوا بأن الإنكار في القيامة متعذر وبأن اعترافهم بالشرك ثابت في بعض الآيات كقوله تعالى حكاية عنهم (١٦: ٨٧) هؤلاء شركاؤنا الذين كنا ندعو من دونك) وقوله (٤: ٤٢) ولا يكتُمون الله حديثاً) وروي أن ابن عباس سئل عن الآية وعن قوله تعالى (ولا يكتُمون الله حديثاً) فقال: أما قوله (والله ربنا ما كنا مشركين) فأنهم لما رأوا أنه لا يدخل الجنة إلا أهل الإسلام فقالوا تعالوا لنجحد (قلوا والله ربنا ما كنا مشركين) فحسم 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 نوسل إليك ليكون من ندعوك شفعاء لنا عندك يقرّبونا إليك زلفى، لأننا كنا نستصغر أنفسنا أن تنسأ إلى دعائك كفاحاً بلا واسطة وما هذا إلا تعظيم لك. وقد أورد على هذا التفسير أنه لا يلتزم مع قوله بعد هذه الحكاية عنهم ﴿انظر كيف كذبوا على أنفسهم﴾ وأجيب عن الإيراد بأن المراد أنهم كذبوا على أنفسهم في دار الدنيا بزعيمهم أنهم اتخذوا شفعاء يشفعون لهم عند الله وأن هذا تعظيم لله لا كفر به، ويورد 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 أذكر القرآن عليهم هذه الشبهة في قوله من هذه السورة (وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا) 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 يسمونه توسلاً أو استشفاءً أو وساطة

وقوله تعالى هنا « انظر » من النظر العقلي، وكذب الكفار في الآخرة ثابت بمثل قوله تعالى (١٩:٥٨) يوم يعثهم الله جميعاً فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون أنهم على شيء ألا أنهم هم الكاذبون

قال الزجاج: تأويل هذه الآية حسن في اللغة لا يعرفه إلا من وقف على معاني كلام العرب، وذلك أنه تعالى بين كون المشركين مقتونين بشر كم متهاكين في حبه، فذكر أن عاقبة كفرهم - الذي لزموه أعمارهم وقاتلوا عليه وافتخروا به وقالوا إنه دين آبائنا - لم تكن إلا الجحود والتبرؤ منه والحلف على عدم التدين به. ومثاله أن نرى انساناً 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 فتنتهم هي شركهم في الدنيا كما فسرها ابن عباس، ولكن لا بد من تقدير مضاف وهو العاقبة.

(٢٥) وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا، وَإِنْ يَرَوْا كَلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ (٢٦) وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْهَوْنَ عَنْهُ وَإِنْ يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ

كان المشركون أصنافاً متفاوتين في الفهم والعقل وفي الكفر وأسبابه، وقد بين الله حوال كل فريق منهم في كتابه فمنهم أصحاب الذكاء واللوعية الذين كانوا يسمعون هذا القرآن ويعقلون أنه لا يمكن أن يكون من كلام محمد ﷺ ولا هو بالذي

يستطيع الانبياء مثله في نظمه وفصاحته وبلاغته ، ولا في علومه وحكمه ومعارفه ، إذ لو كان مثله مما اتصل اليه 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 (١٧: ١٠) فقد لبثت فيكم عمر آمن قبله أفلا تعقلون) وما كان كفر أمثال هؤلاء إلا عن كبر وعناد ومكابرة للحق . ومنهم من كان يعرض عن سماع القرآن خشية أن يؤثر في قلبه ، وينزعه من الدين الذي ألفه طول عمره ، ومنهم من كان يصغي سمعه إلى القرآن بقصد الإكتشاف والاختيار ، ولكنه لا يعقل المراد منه ، ولا يفقه حججه وبياناته ، إما لعدم توجه ذهنه إلى ذلك لعراقته في التقليد والانس بما درج عليه الآباء ، وهو الأكثر ، وإما للبلادة والنحطاط الفكر عن التسامي إلى هذه المعارف العالية فيه ، وكان هذا قليلا في العرب ولا سيما أهل مكة وهم أفصح قريش التي هي أفصح العرب . وقد بين الله تعالى حال هذا الفريق الذي لم يكن حفظه من الاستماع إلى النبي ﷺ إلا كحفظ النعم من سماع أصوات البشر فقال ﴿ ومنهم من يستمع إليك ﴾ أيها الرسول إذا تلوت القرآن داعيا إلى توحيد الله منذرا يوم القيامة ﴿ وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا ﴾ أي وجعلنا على آلة الفهم والادراك من أنفسهم — وهي قلب الانسان ولبه — أعظية حائلة دون فقهه ، ونفوذ الافهام إلى أعماق علمه ، وفي آذانهم وقرا أي ثقلا أو صمما حائلا دون سماعه بقصد التدبر واستبانة الحق . ومعنى هذا الجعل ما مضت به سنة الله تعالى في طباع البشر من كون التقليد الذي يختاره الانسان لنفسه يكون مانعا 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 يخالف لما هو دين له أو عادة لا يتدبره ولا يراه جديراً بأن يكون موضوع المقابلة والتنظير مع ما عنده من عقيدة أو رأي أو عادة . وجعل الآ كنة على القلوب والوقر في الآذان 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 ، والآذان التي لا تسمع الكلام سماع فهم وتدبر كالأذان

المصابة بالثقل أو الصمم لان سماعها وعدمه سواء . والا كنه جمع كنان كلاسنة جمع سنان ، والوقر بالفتح الثقل في السمع والصمم وبالكسر الحبل ، يقال وقر سمعه يقر فهو موقور ، إذا كان لا يسمع ، وأقر الدابة فهي موقرة

﴿ وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها ﴾ يقول الله تعالى في هؤلاء الذين لا يسمعون ما يتلو عليهم الرسول سماع تدبر ولا يفقهون كنه ما يدعوا اليه : وإن يروا كل آية من الآيات الدالة على صحة نبوتك وصدق دعوتك وحقية ما تدعو اليه لا يؤمنوا بها الا بهم لا يقبلونها ولا يدركون كنه المراد منها ، لعدم التوجه أو لوقوف اسماعهم عند ظواهر الالفاظ ﴿ حتى إذا جاءوك يجادلوك ﴾ أي حتى إذا صاروا اليك أيها الرسول مجادلين لك في دعوتك ﴿ يقول الذين كفروا : إن هذا إلا أساطير الاولين ﴾ أي يقولون لاصرارهم على كفرهم وانتفاء فقههم : ما هذا القرآن إلا أساطير الاولين من الامم . أي قصصهم وخرافاتهم . يعني أنهم لا يعقلون ممافي القرآن من أنباء الغيب في قصص الامم مع رسالهم الا أنها حكايات وخرافات تسطر وتكتب كغيرها ، فلا علم فيها ولا فائدة منها ، وربما جعلوا القرآن كله من هذا القبيل . قياساً لما لم يسمعوا على ماسمعوا ، أو لغير القصص على القصص . وهكذا شأن من ينظر الى الشيء نظراً سطحياً لا يستنبط منه علماً ولا يبرهاناً ، ومن يسمع الكلام جرساً لفظياً لا يتدبره ولا يفقه أسراره ، 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 . ولوعقل هؤلاء المقدون الغافلون قصص القرآن وتدبروا معانيها لكان لهم منها آيات بيينة على صدق دعوة الرسول ﷺ ونذر عظيمة مما فيها من بيان سنن الله تعالى في الامم ، وعاقبة أمرهم مع الرسل ، وغير ذلك من الحكم والعبر . وان في أهل هذا العصر من لا يفكر في اتيان الامي الناشئ بين الاميين بخلاصة أخبار أشهر الرسل مع أقوامهم لانه يرى أو يسمع أن ممافي القرآن من ذلك يشبه ممافي غيره من كتب اليهود والنصارى وكتب التاريخ ولا يرى في هذا ما يبعثه الى البحث في الفروق بين ما في القرآن ومافي غيره ، وهي كثيرة سبق بيانها في بحث الاعجاز ص ١٩٣ و ٢٠٤ - ٢١٦ ج ١) وأهمها في باب اثبات نبوته ﷺ كونه

ظهر على لسان رجل أمي لم يقرأ ولم يطلع على شيء من كتب الدين ولا كتب التاريخ ، وقد احتج بهذا على قومه فلم يستطع أحد ممن انتصبوا لعداوته أن يرفع في الانكار عليه رأساً أو ينسب في الرد عليه بكلمة (٤٩: ١١) تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا)

فاذا 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 تلمي عمره قبله ولم يكن في كلامه ما هو معجز ، فان كفار قريش لم يكونوا يستطيعون انكار 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 الاولين وأوضاعهم الخرافية التي لا يثبت لها أصل ، ولأجل هذا سأل بعضهم اليهود عنها ، كما كان بعضهم يجهل ما فيها من الآيات والعبر لعدم تدبرها . قالو أبو عبيدة معمر بن المثنى : الاسطورة لغة الخرافات والترهات وهي التي تجمع على أساطير ، وقال الاخفش واحد الاساطير أسطورة

﴿ وهم ينهون عنه وينأون عنه ﴾ 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 الاعراض عن سماعه والاعراض عن هدايته . وقيل ان المعنى ينهون عن النبي ﷺ أي ينهون العرب عن حمايته ومنعه وعن اتباعه والسماع له جميعاً ويبعدون عنه بعد جفاء وعداوة ﴿ وان يهلكون الا أنفسهم وما يشعرون ﴾ أي وما يهلكون بذلك الا أنفسهم وما يشعرون بذلك ، بل يظنون أنهم يقضون عليه صلوات الله وسلامه عليه . وهذا من معجزات القرآن وأخبار الغيب فقد هلك جميع الذين أصر واعلى عداوة الرسول ﷺ بعضهم بالنقم الخاصة وبعضهم في بدر في

غيرها من الغزوات ، وبلي هذا الهلاك الدنيوي هلاك الآخرة ، وافظ الآية بشملها وهو في هلاك الدنيا أظهر

(٢٧) وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَلَيْتُنَا نَرُدُّوهُ لَأَكْذِبَ بَآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (٢٨) بَلْ بَدَأَ لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ ، وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا هُمْ بِكَاذِبِينَ

بين الله تعالى لنا في الآيتين اللتين قبل هاتين حال من فقدوا الاستعداد للإيمان من المشركين الظالمين لأنفسهم ، وخص بالذكري 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 يكتبون بذلك بل ينهون عنه وينأون وهم ناهون منتهون ، وما يهلكون إلا أنفسهم وما يشعرون ، ثم بين في هاتين الآيتين بعض ما يكون من أمرهم وأمر أمثالهم يوم القيامة ، وقفي عليه ببيان كنه حالهم في فقد الاستعداد للإيمان ، وأنه بلغ مبلغا لا يؤثر فيه كشف الغطاء ورؤية العيان ، فقال عز من قائل :

﴿ وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ ﴾ « لو » شرطية حذف جوابها لتذهب النفس في تصويره كل مذهب ، وذلك أبلغ من ذكره ، ومنه المثل « لو غير ذات سوار لطمتني » و « وقفوا » بالبناء للمفعول أي وقفهم غيرهم ، يقال وقف الرجل على الأرض وقوفا . ووقف على الاطلاع أي عندها مشرفا عليها ، أو قاصرا أهمه عليها . وعلى الشيء عرفه وتبينه ، ووقف نفسه على كذا وقفا : حبسها كوقف العقار على الفقراء ، ووقف الدابة وقفا 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 الاليم بذوقهم إياه و«من ذاق عرف» - أي لو ترى ما يحل بهم حينئذ وما يكون من أمرهم ومن ندمهم على كفرهم ومن حسرتهم وتنبهم 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 حين فعل الشرط المستقبل للاعلام بتحقيق وقوعه ، على القول المشهور في مثله ، وقال الرازي في تعليقه : ان كلمة « إذ » تقام مقام « إذا » إذا أراد المتكلم المبالغة في التكرير والتوكيد وإزالة الشبهة لان الماضي قد وقع واستقر فالتعبير عن المستقبل باللفظ الموضوع الماضي يفيد المبالغة من هذا الاعتبار .

وأما قوله تعالى ﴿ فقالوا يا ليتنا رد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين ﴾ فقد عطف بالغاء للدلالة على أن أول شيء يقع حينئذ في قلوبهم ، ويسبق التعبير عنه إلى استنهم ، هو الندم على ما سلف منهم ، وتمني الرجوع الى الدنيا ليؤمنوا ، اختلف القراء في إعراب « نكذب ونكون » فرفعهما الجمهور ونصبهما حمزة وحفص عن عاصم ونصب ابن عامر « نكون » فقط فقراءة الجمهور بالعطف على مرد تفيد أنهم تمنوا أن يردوا الى الدنيا ، وأن لا يكذبوا بعد عودتهم اليها بآيات ربهم كما كذبوا من قبل ، وأن يكونوا من المؤمنين بما جاء به الرسول ، أي تمنوا هذه الثلاثة ، وقيل بل تمنوا الاول فقط وقوله « ولا نكذب » الخ معناه ونحن لا نكذب الخ وعلى هذا يكون الايمان وعدم التكذيب غير داخلين في التمني وشبهه سيويه بقولهم : دعني ولا أعود ، وهو طلب للترك فقط والوعد بعدم العود مستأنف مقطوع عما قبله ، والتقدير وأنا لا أعود تركتني أم لم تركني ، وفيه وجه ثالث وهو أن قوله « ولا نكذب » جملة حالية قال الزمخشري : على معنى غير مكذبين وكاثنين من المؤمنين فيدخل في حكم التمني اه ، وقد يتوهم أن دخوله في حكم التمني يجعله بمعنى الوجه الاول وليس كذلك ، فان معنى الوجه الاول أنهم يتمنون الرد وعدم التكذيب والايمان على سواء ، ومعنى الثاني أنهم يتمنون الرد فقط ويعدون بالايمان وعدم التكذيب وعدا خبرياً مؤكداً غير مقيد باجابتهم إلى ما يتمنون ، وأما إذا جهلنا « ولا نكذب » الخ جملة حالية - وهو الوجه الثالث - فأنها تصدق بحصول كل

من عدم التكذيب والايان قبل الرد الى الدنيا. فلا يكون التمني متعلقاً بهما لذاتهما لانهما حاصلان والحاصل لا يتمنى، وانما يكون متعلقاً بالرد المصاحب لهما، الذي تمنى وقوعه بعد وقوعهما، وذلك وعد غير خبري ولا انشائي بهما، لان الحاصل لا يوعده به كما انه لا يتمنى. وقد بينا في تفسير (٤٣: ٤) لا تقرؤا الصلاة وأنتم سكارى) - الآية - الفرق بين الحال المفردة والجملة الحالية، وأن الأصل في مضمون الجملة الحالية أن يكون سابقاً للفعل العامل في الحال. ومؤلاً رجعوا عن التكذيب عند وقفهم على النار وحصل لهم الايمان القاطم بصدق الرسول فتمنوا أن يعودوا الى الدنيا مصاحبين لذلك، فيصح أن يقال في الجملة أن عدم التكذيب والايان داخلان تحت حكم تمنى من حيث اشتراطهما فيه، لا انهما متمنيان كالرد سواء وأما قراءة حمزة وحفص بنصب الفعلين فقول انه على جواب التمني وقيل ان الواو للعال كقولهم: لا تأكل السمك وشرب اللبن. وقيل إنها أجريت مجرى فاء السببية أو أبدلت منها وأيدوه بقراءة ابن مسعود «فلان كاذب» وقيل ان العطف على مصدر متوهم أي باليت لنا رداً وانتفاء تكذيب كونهم المؤمنين. فعلى التوجيهين الاولين لهذه القراءة يدخل ما ذكر في حكم التمني على الوجه الذي وجهنا به جعل الجملة الحالية في قراءة الجمهور وظاهر التوجيه الثالث تعلق التمني بالأمور 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 الى الدنيا وأن يكون فيها غير مكذب بآيات الله السكونية والمنزلة وأن يكون من المؤمنين، ومنهم من يتمنى الرد مصاحباً لما حدث له في الآخرة من الندم على التكذيب ومن الايمان بما جاء به الرسول إذ لا نلازم بين الرد وبقاء ذلك الأمر الحادث، ومنهم من يتمناه ليكون سبباً للايمان وعدم التكذيب، ومنهم من بعد بذلك وعداً، وهذا الاختلاف في كيفيات ذلك التمني أقرب الى الحصول من اتفاق أولئك الكفار الكثيرين على كيفية واحدة مما يدل عليه اختلاف القراءات، لانه هو المعهود من البشر. ولعلمهم يتمنون ذلك جاهلين أنه محال، على ان الناس يتمنون المحال ولو على سبيل التحسر

قال تعالى مبينا كنه حالهم وما يظهر لهم منه في الآخرة وما يقتضي أن يكونوا عليه في الدنيا لوردوا اليها ﴿بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل﴾ قالوا : ان الاضراب في هذه الآية إضراب عما يدل عليه تمنيههم من إدراكهم لقبح الكفر وسوء مغيبته ، ولحقية الايمان وحسن عاقبته ، وعزمهم على الايمان وترك التكذيب لو أعطوا ما تمنوا من الرد إلى الدنيا ووعدهم بذلك نصاً أو ضمناً ، كأنه يقول ليس الامر كما يوهمه كلامهم في التمني بل ظهر لهم ما كانوا يخفون في الدنيا وفيه أقوال :

(١) انه أعمالم السيئة وقبايحهم السائئة ظهرت لهم في صحائفهم ، وشهدت بها عليهم جوارحهم (٢) انه أعمالم التي كانوا يفترون بها ، ويظنون ان سمادتهم فيها إذ يجعلها الله تعالى هباءً منثوراً (٣) انه كفرهم وتكذيبهم الذي أخفوه في الآخرة من قبل أن يوقفوا على النار كما تقدم حكايته عنهم في قوله تعالى ﴿لم تكرر فتنتهم إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين﴾ (٤) انه الحق أو الايمان الذي كانوا يسرونه ويخفونه باظهار الكفر والتكذيب عند الرسول واستكبار أعن الحق ، وهذا إيمان ينطبق على أشد الناس كفرآمن المعاندين المتكبرين الذين قال في بعضهم (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً) (٥) انه ما كان يخفيه الرؤساء عن أتباعهم من الحق الذي جاءت به الرسل - بدا للاتباع الذين كانوا مقلدين لهم ، ومنه كتمان بعض علماء أهل الكتاب لرسالة نبينا ﷺ وصفاته وبشارة أنبيائهم به (٦) انه ما كان يخفيه المنافقون في الدين من إسرار الكفر واظهار الايمان والاسلام (٧) انه البعث والجزاء ومنه عذاب جهنم ، وان إخفاءهم له عبارة عن تكذيبهم به ، وهو المعنى الاصلي لمادة كفر (٨) ان في الكلام مضافاً محذوفاً ، أي بدا لهم وبال ما كانوا يخفونه من الكفر والسيئات ونزل بهم عقابه فتهرموا وتضجروا وتمنوا التفتي منه بالرد إلى الدنيا وترك ما أفضى اليه من التكذيب بالآيات وعدم الايمان كما يتمنى الموت من أمضه الداء العضال لانه ينقذه من الآلام لا لأنه محبوب في نفسه

ونحن لا نرى رجحان قول من هذه الاقوال بل الصواب عندنا قول آخر (٩) وهو انه يظهر يومئذ لكل من أولئك الذين ورد الكلام فيهم ولاشباهم 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 كأوا يخفون ذلك الحق - ومنهم بعض علماء أهل الكتاب - والمنافقون الذين أظهروا الايمان جبناً وضعفاً أو مكر أو كيداً ، كانوا يخفون الكفر عن المؤمنين - وأصحاب الاعمال القبيحة من الفواحش والمنكرات يخفونها عن لا يقتربها معهم - والذين يعتذرون عن ترك الواجبات بالاعذار الكاذبة يخفون حقيقة حالهم عن يعتذرون اليهم ، والمقلدون يخفون في أنفسهم ما يلوح فيها أحياناً من برق الدليل المظهر لما كن في أعماق الفطرة من الحق ، سواء أومض ذلك البرق من آيات الله في الآفاق ، وألسنة حملة الحجج والبرهان ، أو من آيات الله في أنفسهم ، قبل أن تحيط بهم خطيئتهم ويختم على قلوبهم ، وهؤلاء المقلدون العميان هم الذين بينت الآيات حالهم في الدنيا ، وإنما جعلنا مثلاً ذلك من بيان حالهم في الآخرة عاماً لكل من مات على الكفر لتساويهم فيه وعدم استفادة أحد منهم من استعداده للايمان ، لعدم استعمالهم لذلك الاستعداد

وقد يعم الاخفاء للشيء ما كان منه بالقصد اليه والارادة له في ذاته ، وما كان ظاهراً في نفسه وخفي عن أهله بأعمال وتقاليدهم عدوا بها مخفين له ، كالعقائد والفضائل التي أودعت في الفطرة ، ودلت عليها آيات الله البينة ، وأعرض عنها الضالون والنزمو ما يصادها فأخفوها بذلك حتى عن أنفسهم ، فإذا كان يوم الله الذي تبلى فيه السرار ، وتنكشف جميع الحقائق ، وتشهد على الناس الاعضاء والجوارح ، إذ تنشر كتب الاعمال ، التي كانت مطوية في زوايا الارواح ، تتمثل 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 النفس المدركة لما رسمه وتطبعة العقائد والاعمال فيها ، أقوى وأثبت من حفظ ألواح الزجاج الحساسة لما رسمه ويطبعة 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) 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 نمنى أو لنك الكفار لما تمنوا لا يدل على تبدل حقيقةتهم ، بل بدا لهم ما كان خفياً عنهم منها ، باخفائهم إياه عن الناس أو عنها (وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحسبون) وبدا لهم سيئات ما كسبوا وحق بهم ما كانوا يستهزون (فتمنوا الخروج مما حاق بهم ولكن الحقيقة لا تتغير ، وإنما يكون لها أطوار ، تختلف باختلاف الأحوال والأطوار

﴿ ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه ﴾ 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 ﴿ وانهم لكاذبون ﴾ فيما تضمنه تمنيتهم 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 المستكبر منهم مشتملاً بكبره وعناده ، وكل من الماكر والمنافق مرتدياً بمكره ونفاقه والمقلد مقيداً بتقليده لغيره ، وعدم ثقته بفهمه وعلمه والشهوأتي ملوثاً بشهواته المالكلة لرقه وأما ما ظهر لهم إذ وقفوا على النار من حقيقة ما جاء به الرسل ، فأنما مثله كمثل ما كان يلوح لهم في الدنيا من اليبسات والعبث ، ألم تر كيف يكابرون فيها أنفسهم ، ويغالطون عقولهم ووجدانهم ، ويمارون مناظرهم وأخذانهم ؟ يشرب الفاسق الخمر فيصدغ ، أو يلعب بالتمار فيخسر ، ويأكل المريض أو ضعيف البنية الطعام الشهي أو يكثر منه فيتضرر ، ويرى غير هؤلاء من الخلفين لشرع الله المنزل بالحق ، أولسننه 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 وأف ، وترجيحاً لما يلد على ما ينفع

ومن وقائع العبر في ذلك ما حدث لآخ لي عملت له عملية جراحية خدر قلبها بالبنج [كلورفورم] فكان من تأثيره فيه أنه شعر بأن روحه نسل من بدنه وأنه قادم على ربه وقد طال الأمد على اندمال جرحه ، وكان قبل ظهور أمارات الشفاء منه يخاف أن يذهب بنفسه فيندم ما فات ويتحسر على ما كان منه من التفريط والتقصير في

الواجبات ، وإضاعة الاوقات الطويلة في البطالة واللغو وان كان من المباحات ، وعزم على الجد والتشمير فيما بقي من عمره ، ان عافاه الله من مرضه ، حتى عزم على الاستمرار على ترك شرب الدخان ، الذي منعه الطبيب منه في أثناء أخذه بالعلاج ، ولكنه لما عاد إلى مثل ما كان عليه من الصحة على أنها لم تكن سابقة ، عاد كذلك لجميع أعماله وعاداته السابقة ، على أنه تذكر من تلقاء نفسه هذه الاية (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) وعد ما وقع له شاهداً لها ، ومثالا تعرف به حقيقة تفسيرها . ويستنبط من الآيه أن الطريقة المثلى لأقامة الناس على صراط الحق والفضيلة إنما هي حملهم على ذلك بالعمل والتعويد ، مع التعليم وحسن التلقين ، كما يربي الاطفال في الصغر ، وكما يبرن الرجال على أعمال العسكر ، وان من أكبر الخطأ أن يسمح للاحداث بطاعة شهواتهم ، واتباع أهوائهم ، بشبهة تربيتهم على الحرية والاستقلال ، الذي يهديهم الى الحق والفضيلة بما يفيدهم العلم في سن الرشد من الاقتناع بطرق الاستدلال ، أقول ان هذا من أكبر الخطأ - وأنا عالم بفضل التربية الاستقلالية ومن الدعاة اليها - لانه قلما 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 أتباع الرسل في زمن البعثة ، وأكثر البشر مسخرون لعاداتهم ، منقادون لما ألفوا في أول نشأتهم ، لا يخافون ذلك الا قليلا ، يتكلفون المخالفة تكلفا عند عروض ما يقتضي ذلك ، فإذا زال المقتضي عادوا الى عادتهم وشهواتهم ، وعملوا على سابق شاكلتهم ، وإنما تربية الصغار على ما عرف من الحق ، وتقرر من أصول الفضيلة والادب ، كتربيتهم على النظافة ومراعاة قوانين الصحة ، لا يشترط فيها أن يعرفوا من أول النشأة فائدة ذلك بالدليل والبرهان ، وتأخير تلقينهم هذه الفائدة الى وقت الاستعداد لها في الكبر لا ينافي تربية الاستقلال ، وأوضح الشواهد والامثلة المعروفة على ما قلنا فشوالسكر في أمم الافرنج ومقلداتهم من الشرقيين ، فان أكثرهم يعلمون أنه ضار قبيح ولا يكاد يوجد في مائة الالف منهم واحد يتركه بعد ان اعتاده وأدمنه لاقتناعه بضرره مما

ثبت من الدلائل الطبية ، والتجارب القطعية

(٢٩) وَقَالُوا إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ (٣٠)
وَلَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ ؟ قَالُوا بَلَى
وَرَبَّنَا ، قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ (٣١) قَدْ خَسِرَ
الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّى إِذَا جَاءَتْهُمْ السَّاعَةُ بَغْةً قَالُوا
يَحْسُرَتُنَا عَلَى مَا فَرَّطْنَا فِيهَا ، وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ
أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ (٣٢) وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ،
وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ ، أَفَلَا تَعْقِلُونَ

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
حالمهم في الآخرة يوم يكشف الغطاء، وهو ما يكون من حسرتهم وندمهم على تفریطهم
السابق، وغرورهم بذلك المتاع الزائل، وقفي عليه ببيان حقيقة الدنيا والمقابلة بينها
وبين الآخرة، فقال عز من قائل :

﴿ وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين ﴾ قيل إن هذه الآية
تتمة لما سبقها، وإن « قالوا » فيها معطوف على « عادوا » فيما قبلها، أي لو رد
أولئك إلى الدنيا لعادوا لما نهوا عنه من الكفر والأعمال، وصرحوا بأنهم كانوا عليه
من إنكار البعث والجزاء، والظاهر المختار ما بيناه آنفا، 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 . وسندكر
ما يستلزمه هذا الاعتقاد من الشر والفساد في آخر تفسير هذه الآيات

﴿ ولو ترى إذ وقفوا على ربهم ﴾ تقدم تفسير مثل هذا التعبير قريبا . ووقفهم

على ربهم عبارة عن وقف الملائكة إياهم في الموقف الذي يحاسبهم فيه ربهم ، وأما كهم فيه إلى أن يحكم بما شاء فيهم ، فهو من قبيل * وقوا بها صحيحي علي * مطيعهم * أي يقفون مطيعهم عندي وقوا ، ولا يشترط في هذا أن يكونوا في مكان أعلي من المكان الذي هو فيه . أو المعنى يحبسونها علي بأما كهم عندي . وإنما عدي الوقف والوقوف الذي بهذا المعنى بعلي — وكذا الحبس والامساك الذي فسر به — لدلالته على معنى القصر ، قال تعالى (فكلوا مما أمسكن عليكم) 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 ومحبسهم في موقف الحساب امثالاً لأمراة الله تعالى فيهم (وقفوم انهم مسؤولون) يكونون مقصورين على أمر الله تعالى ، أو يكون أمرهم مقصوراً على الله تعالى لا يتصرف فيه غيره (يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والامر يومئذ لله) وإنما أطلت في بيان كون استعمال وقف هنا متعدياً بعلي بمعنى ما تقدم قريباً في تفسير قوله تعالى (وقفوا على النار) لان المفسرين اضطربوا في التعدية هنا فحمل الكلام بعضهم على التمثيل وبعضهم على الكناية وبعضهم على مجاز الحذف أو على غيره من أنواع المجاز ، وجعله بعضهم من الوقوف على الشيء معرفة رعلما ، وجاء بعضهم بتأويلات أخرى لاحاجة الى ذكرها

بيننا آنفاً في تفسير (ولوترى اذ وقفوا على النار) ان جواب لو حذف لتذهب النفس في تصوره كل مذهب يقتضيه المقام . ولا يذنب بأنه لا يحيط به نطاق الكلام ، ومن شأن السامع لمثل هذا أن ينتظر بيانا لما يقع في تلك الحال ، فان لم يوافه المتكلم به ، توجهت نفسه الى السؤال عنه ، فلهذا جاء البيان جوابا لسؤال مقدر وهو قوله تعالى ﴿ قال أليس هذا بالحق ﴾ ادخال الباء على الحق يفيد تأكيد المعنى أي قال لهم ربهم أليس هذا الذي أنتم فيه من البعث هو الحق الذي لا ريب فيه ؟ ﴿ قالوا بلى وربنا ﴾ أي بلى هذا الحق الذي لا ريب فيه ولا باطل يحوم حوله ، اعترفوا وأكادوا اعترافهم باليمين ، فشهدوا بذلك على أنفسهم انهم كانوا كافرين ، فبماذا أجابهم رب العالمين ؟ ﴿ قال

فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون ﴿ أي اذا كان الامر كذلك فذوقوا العذاب الذي كنتم به تكذبون ، بسبب كفركم الذي كنتم عليه دائمون . ثم قفى على ذكر ما ينجوا من الشقاء والعذاب ، ببيان ما خسروا من السعادة والثواب - وانما هو خسر على خسر - فقال :

﴿ قد خسر الذين كذبوا بلفاء الله ﴾ أي خسر أولئك الكفار الذين كذبوا بلفاء الله تعالى كل ما ربحه وفاز به المؤمنون بلفائه من ثمرات الايمان وعبادة الله ومناجاته في الدنيا، كالتقانة والايثار والرضا من الله في كل حال، والشكر له عند النعمة والصبر والعزاء والطمانينة عند المصيبة، وغير ذلك من المزايا التي تصفر معها المصائب والشدائد ، ويكبر قدر النعم والمواهب . ومن ثمرات الايمان في الآخرة من الحساب اليسير، والثواب الكبير، والرضوان الاكبر، وهو «ملاعين رأيت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر» كل ذلك مما يخسره المكذبون بلفاء الله بسبب تكذيبهم، لانهم يخسرون في الحقيقة أنفسهم، وانما حذف مفعول «خسر» للدلالة على ذلك كله، وجعل فاعله موصولا لدلالة صلته على سبب الخسران، لان التكذيب بلفاء الله تعالى يستلزم ما سيأتي بيانه من الاعمال والاحوال التي تفسد النفس ، ومن خسر نفسه بفسادها خسر كل شيء .

﴿ حتى اذا جاءتهم الساعة بغتة ﴾ أي كذبوا الى أن جاءتهم الساعة مباغتة مفاجئة ، وقيل ان الغاية للخسران بقصره على ما كان منه في الدنيا . والساعة في أصل اللغة الزمن القصير المعين بعمل يقع فيه، يقال جلست اليه ساعة وغاب عني ساعة . وأطلق في كتب الدين على الوقت الذي ينقضي به أجل هذه الحياة ويخرب هذا العالم وانما يكون ذلك في زمن قصير . وعلى ما يلي ذلك من البعث والحساب وهو يوم القيامة ، فان كان اطلاقه عليه بالتبع لاطلاقه على ساعة خراب العالم فذاك وإلا كان وجه تسميته ساعة باعتبار سرعة الحساب فيه (راجع ص ٢٣٦ ج ٢ تفسير) أو بالاضافة الى ما بعده - قولان : وهذه الساعة ساعة هذا العالم كله ، ومن دونها ساعة كل فرد وقيامته وهو الوقت الذي يموت فيه ويقدم على ذلك

العالم ، وكذا ساعة الأمة أو الجيل ، ولذلك قالوا إن القيامة ثلاث : كبرى ووسطى وصغرى ، وقد تقدم هذا البحث في الجزء الخامس من التفسير (راجع ص ٢١٤ منه) وفسر الراغب الساعة هنا بالقيامة الصغرى ، إذ هو الذي ينطبق على الكفار الذين نزلت فيهم هذه الآيات والقيامة الكبرى إنما تقوم على آخر من يكون من الخلق على هذه الأرض . والجمهور يفسرونها بالقيامة الكبرى وهي باعتبار غايتها - وهو يوم يقوم الناس لرب العالمين - تصدق على من نزلت الآية فيهم وعلى غيرهم ، وباعتبار بدايتها تصدق على آخر من يعيش في الدنيا فقط . ويرون أن البقتة لا تظهر في موت الأفراد لما يكون له في الغالب من المقدمات والعلامات التي يعرف بها وقته في الجملة . وقد ذكر مجي الساعة بقتة في عدة آيات غير هذه يتعين أن يكون المراد بها القيامة الكبرى العامة ، وهي التي ورد في الكتاب والسنة أن الله تعالى أخفى علمها عن كل أحد حتى الرسل والملائكة . وأما قوله تعالى (وما تدري نفس بأي أرض تموت) فلا يدل على مجي الموت بقتة 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 يئأس من الحياة مادام فيه رمق ، فهذا الاعتبار يصح أن يقال فيه - إن مات في مرضه - : إن الموت جاءه بقتة ، وإن كان هذا لا يعد في العرف من موت المفاجأة ، 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 يتعسر المفرطون ، ويندم المجرمون ، ثم تتجدد الحسرة في موقف الحساب ، وتتضاعف عند حلول العذاب .

﴿ قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيها ﴾ هذا جواب « إذا » أي قد خسر الذين كذبوا بقاء الله وأصروا على ذلك حتى إذا جاءتهم نيتهم وهي بالنسبة إليهم

مبدأ الساعة العامة ، والمرحلة الاولى من مقدمات القيامة ، مفاجئة لهم من حيث لم يكونوا ينتظرونها ، ولا يحسبون حسابا ولا يعدون عدة لمجيئها ، قالوا : يا حسرتنا على تفریطنا ! هذا أوانك فاحضري ، وبرّحي بالنفس ماشئت أن تبرّحي ، والحسرة - كما قال الراغب - الغم على مافات 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 اعياء عن تدارك ما فرط منه . ونداء الحسرة فسرّه سيبويه بالمعنى الذي بيناه آنفا ، وقال الزجاج : ان معنى حرف النداء تنبيه المخاطبين ، وقيل بل المراد به تنبيه المتكلم لنفسه ، وتذكيرها بسبب ما حل به . والتفريط التقصير ، عن قدر على الجد والتشمير ، وهو من الفرط بمعنى السبق ومنه الفارط والفرط الذي يسبق المسافرين لاعداد الماء لهم . والتضعيف فيه للسلب والازالة كجلبت البعير اذا سلخت جلده وأزالته عنه . فيكون معنى التفريط الحقيقي عدم الاستعداد لما ينفع في المستقبل كتقديم الفرط . أي يا حسرتنا وغمنا وندمنا على ما كان من تفریطنا فيها أي في حياتنا الدنيا ، التي كنا نزعّم أن لاحياة لنا بعدها ، أو في الساعة أو ما هي مفتاح له من الدار الآخرة وهي تشمل الجنة والنار ، وقد جعلهما بعضهم مرجعين مستقلين ، أي على تفریطنا في شأنها بعدم الاستعداد لها بالايمان والعمل الصالح ، وقيل ان الضمير للأعمال الصالحات المفهومة من كلمة « فرطنا » لان التقصير انما يكون في العمل . وقيل للصفة المفهومة من كلمة « خسر » وهي بيعهم الآخرة بالدنيا وهذا أضعف الاقوال ، وأقواها أولها ، وهو مروي 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 سواء من المراجع الثلاثة الاخرى ، ولكنهم ذهلوا عن قوله تعالى حكاية عنهم (وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا) الخ وعن كون ما بعده بيانا لما قبله وما ترتب عليه لسياقا جديدا مستقلا ، وأما الساعة فهي مذكورة فيما حكاه الله من شأنهم لا عنهم ، فكان عود الضمير عليها في المرتبة الثانية من القوة

﴿ وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم ﴾ الاوزار جمع وزر وهو بالكسر الحل

الثقيل ، ووزره (بوزن وعده) حمله على ظهره ، ويطلق الوزر على الأثم والذنب لان ثقله على النفس كثقل الحمل على الظهر ، وهو المراد في الآية ، وجعل الذنوب محمولة على الظهور مجاز من باب التمثيل بالاستعارة لان حالة النفس فيما تقاسيه من سوء تأثير الذنوب فيها وما يترتب على ذلك من التعب والشقاء والآلام يشبه هيئة الابدان في حال نوثرها بالاحمال الثقيلة وما تقاسيه في ذلك من التعب والجهد والزحير أو هو محمول على القول بتجسم المعاني والاعمال في الآخرة ، وتمثلها هي ومادتها بصور تناسبها في الحسن أو القبح ، كوردي الغلول (*) (والمال الذي لا تؤدى زكاته ، وروى ابن جرير وابن أبي حاتم عن السدي وعمر بن قيس الملائي أن الاعمال القبيحة تمثل 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 أيضا . والمعنى انهم 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 ﴿ ألا ساء ما يزرون ﴾ فبدء هذه الجملة بالآلة الافتتاحية التي يراد بها العناية بما بعدها وتوجيه ذهن السامع اليه - يفيد المبالغة في تقريره وتأكيده مضمونه ، وجوب الاهتمام بالاعتبار به و« ساء » فعل ذم أشرب معنى التعجب أو التعجيب ، أي مأسوا حملهم ذك أو مأسوا تلك الاثقال التي يحملونها ، وقيل ان « ساء » هنا الفعل المنعدي أي ساءهم وأحزنهم حملهم لتلك الاوزار ، أو ساءتهم تلك الاوزار التي يحملونها . والاول 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 المغترون بالاولى عند ما يصيرون إلى الثانية التي كانوا يكذبون بها فقال :

﴿ وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو ﴾ اللعب هو الفعل الذي لا يقصده فاعله مقصداً صحيحاً من تحصيل منفعة أو دفع مضرة ، كأفعال الاولاد الصغار التي يتلذذون بها لذاتها ، فما يعالجونه من كسر حبة نقل أو إزالة غشاء عن قطعة حلوى

لأنجل أكلها لا يسمى لعباً . واللهو ما يشغل الانسان عما يعنيه ويهمه ، ويعبر عن كل ما به استمتاع باللهو . كذا قال الراغب ، وفي اللسان : اللهو مالهوت به ولعبت به وشغلك من هوى وطرب ونحوهما . ثم قال : يقال لهوت بالشئ . الهو به لهواً وتلبيت به . اذا لعبت به وتشاغللت وغفلت به عن غيره . وأقول ان الاصل في اللهو اذا أطلق يراد به ما يشغل الانسان من لعب وطرب ودواعي سرور وارتياح عما يتعبه ويشق عليه من الجد أو يحزنه أو يسوءه من خطوب الدنيا ونكباتها . ثم توسع به فصار يطلق أحياناً على ما يسر ويلذ وان لم يقصد به التشاغل عن أمور الجد ، كمغازلة النساء والاستمتاع بهن . ومنه قول امرئ القيس :

ألا زعمت بسياسة اليوم أنتي كبرت وأن لا يحسن اللهو أمثالي

وقد يطلق أيضاً على جد يتشاغل به عن جد آخر ، ولكن الذي عرف استعماله في ذلك الفعل لا المصدر ، فلا يقال ان هذا الفعل لهو بل يقال لهوت بكذا عن كذا أو تلبيت أو التبيت به عنه . ومنه (فأنت عنه تلهي) وإنما تشاغل رسول الله ﷺ عن الاعمى بالتصدي لدعوة كبراء قريش الى الاسلام لا بشئ . فيه طرب ولا سرور نفسي يسمى لهواً باطلاق

والمعنى أن هذه الحياة الدنيا التي قال الكفار انه لا حياة غيرها — وهي ما يتمتعون به من اللذات المقصودة عندهم لذائها ، أو الملمية لهم عن همومها وأكدارها — ليست الا لعباً ولهواً أو كاللعب واللهو في عدم استنباعها لشيء من الفوائد والمنافع يكون في حياة بعدها ، أو هي دائرة بين عمل لا يفيد في العاقبة فهو كلعب الاطفال ، وبين عمل له فائدة عاجلة سلبية كفائدة اللهو وهو دفع الهموم والآلام ، وبوضح هذا قول بعض الحكماء . إن جميع لذات الدنيا سلبية اذ هي ازالة لآلام . فلذة الطعام مزيل لآلم الجوع وبقدرة هذا الالم تعظم اللذة في ازالته ، ولذة شرب الماء مزيل لآلم العطش كذلك . وأما شرب المنبهات والتخدرات كالخمر والحشيش والدخان فانه يكون أولاً بالتكلف واحتمال المكروه والالم . فان هذه الاشياء كلها مكروهة بالطبع كما أخبر المجربون وانما يتكلفونه طلباً للذة متوهمة يقلد بها الشارب غيره ، ثم يصير المؤلم بالتعود ملائماً بازائه للالم المتولد منه ازالة مؤقتة . ذلك بأن هذه الاشياء سموم مكروهة

في نفسها ومتى أثر سمها في الأعصاب بالتفنيه الزائد وغيره أعقب ذلك ضده من الفتور واللام وهما يطاردان بالعود إلى الشرب كما قال أشعر السكيرين وأقدرهم على تمثيل تأثير السكر * وداوني بالتي كانت هي الداء * وقال :

وكأس شربت على لذة وأخرى تداويت منها بها

وهذه اللذة الأولى التي ذكرها رومية كقولنا لأنه لم يكن ذاقها بل توهمها وقلدها المفتونين بالسكر. وقد يقصد بالسكر إزالة آلام أخرى غير ألم سم الخمر كالمعوم والاكدار، فإن السكران يغيب عن عقله ووجدانه فلا يشعر بالآلامهما في تلك الحال، وقد يتضاعف عليه ألم الشعور والوجدان، وكثيراً ما يقع في آلام أخرى بدنية كالصداع والغثيان، أو نفسية كالتي فر منها، أو ما هو شر منها، ويصدق عليه في كل حال قول أبي الطيب :

إذا استشفيت من داء بداء فأقتل ما أهلك ما شفاكا

وقد قيل إن سماع الغناء وآلات الطرب لا يدخل في عموم هذه القاعدة لأنها لذة روحية لاتعد 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 آلاته، لأنه غير مقصود لذاته وفي الآية وجه آخر يصح جمعه مع الأول وهو أن متاع هذه الحياة الدنيا الخاص بامتناع قليل، أجله قصير، لا يصح أن يغتر به العاقل الراشد، فهو ليس إلا كعب الأطفال في قصر مدته من حيث إن الطفل يسرع إليه الملل من كل لعبة، أو من حيث أن زمن الطفولة قصير كله غفلة، أو كلهو المهموم في قصر مدته، على كونه غير مطلوب لذاته،

وللدار الآخرة خير للذين ينعمون أفلا تعقلون ﴿ هذا خبر مؤكد بلام القسم

يفيد بمقابلته أن نعيم الآخرة ليس كنعيم الدنيا لعباً وهو أبعث به العاشون ،
أو يتشاغلون ويتسلون به عن الكدار والمحوم ، بل هو مما يقصده العاقل لغوائده
ومنافعه الثابتة الدائمة - وأن تلك الدار للذين يتقون الشرك والشرور المحرمة خير من
هذه الدار للمشركين المنكرين للبعث الذين لاحظ لهم من حياتهم الا التمتع الذي هو
من قبيل اللعب في قصر مدته وعدم فائدته ، أو من قبيل اللهو في كونه دفعا لالمهم
والكد ، أو ضجر الشقاء والتعب ، دع ما يستلزمه من المعاصي المفضية الى عذاب
الآخرة . ذلك بأن نعيم الآخرة البدني أعلى وأكل من نعيم الدنيا في ذاته ، وفي
دوامه وثباته ، وفي كونه إيجابيا لاسليباً ، وفي كونه غير مشوب ولا منقوص بشيء من
الآلام ، وفي كونه لا يعقبه ثقل ولا مرض ولا إزالة أقدار . فما القول بنعيمها الروحاني
من لقاء الله ورضوانه ، وكمال معرفته المعبر عنه عند أهل السنة بروبيته ؟ أي أنفقون
فلا تعقلون هذا الفرق أيها المكذبون بالآخرة ؟ أما لو عقلتم لآمنتم

قال المنجم والطبيب كلاهما لا تبعث الاموات قلت اليكما

ان صح قولكما فليست بخاسر أو صح قولي فليخسر عليكما

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
العزیز ، وإنما اختلف الكوفيون والبصريون في اطراده وطريقة إعرابه فالاولون يهربونه
بغير تأويل ، والآخرون يرون أنه لم يرد الابسوغ وهو هنا استعمال « الآخرة »
استعمال الاسماء في مثل قوله تعالى (والآخر خير لك من الاولى) أو مراعاة مضاف
محذوف تقديره : ولدار الحياة الآخرة لانه في مقابلة الحياة الدنيا ، وبصح تقدير
النشأة أيضاً ، وقرأ بعض القراء يعقلون بالياء التحتية مراعاة للغمية ، وبعضهم
بالتاء الفوقية للخطاب .

ومن مباحث نكت البلاغة أنه ورد في معنى هذه الآية قوله تعالى في سورة
محمد (٤٧ : ٣٧) إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وان تؤمنوا وتتنوا يؤنكم أجوركم ولا
يسألكم أموالكم) وقوله في سورة الحديد (١٩ : ٥٧) اعلموا إنما الحياة الدنيا لعب ولهو
وزينة وتفاخر بينكم ونكاح في الاوال والاولاد) وقد قدم في الايات الثلاث

اللعب على اللهو وقال تعالى في سورة العنكبوت (٢٩: ٦٤) وما هذه الحياة الدنيا إلا
لهو ولعب وان الدار الآخرة هي الخيوان لو كانوا يعلمون) وقد قدم في هذه ذكر
اللهو على اللعب وأكثر المفسرون لا يعنون ببيان نكتة لذلك لان العطف بالواو
لا يفيد ترتيبا بل مطلق الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه . ومنهم من يرى أن مثل
هذا لا يقع في كتاب الله تعالى الا لفائدة ، وقد نقل السيد الآلوسي في روح المعاني
كلما ركيكا في الفرق بين الاستعمالين عزاء إلى الدرة وقال في آخره : قاله مولانا
شهاب الدين « فليفهم » وهو أمر بما لا يستطيع من فهم ذلك الكلام المضطرب المبهم
والذي يظهر لنا في نكتة ذلك أن تقديم اللعب على اللهو لا يحتاج إلى تعليل لانه
الاصل المقدم في الوجود ، وقد فصلت آية الحديد متاع الحياة الدنيا بحسب ترتيبه
الذي تقتضيه الفطرة البشرية فقدم فيها اللعب لان أول عمل للطفل يلذ له هو اللعب
المقصود عنده لذاته ، وذكر بعده اللهو لما فيه من القصد الذي لا يأتي من الطفل ،
لانه لا يحصل الا لذي الفكر ، وبعده الزينة التي هي شأن سن الصبا ، وبعده التفاخر
الذي هو شأن الشبان ، وبعده التكاثر في الأموال والاولاد الذي هو شأن الكهول
والشيخوخة ، فالنكتة ينبغي أن تلتصق في آية العنكبوت لا في آية محمد والانعام ،
وهي قد وردت في سياق اقامة الحجج العقلية على المشركين ، فذكر فيها اللهو
قبل اللعب على طريقة التدلي المؤذن بالانتقال من الشيء إلى ما هو دونه في
نظر العقلاء فان 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 الاطفال لا العقلاء العالمين بالمصالح ، الذين يقصدون بكل عمل من أعمالهم
اما دفع بعض المضار ، واما تحصيل بعض المنافع ، ولذلك بين جهلهم بقوله (وإن
الدار الآخرة هي الخيوان لو كانوا يعلمون) وقال في الحجة التي قبلها (ولكن أكثرهم
لا يعلمون) ولا حاجة إلى مثل هذا التدلي في آية الانعام التي تفسرها فانها لم ترد في سياق
حجج الايمان العقلية التي يرد بها بيان ضعف نظر المشركين وجهلهم وان ذيلت بالتوبيخ
على عدم عقل ما قرر فيها وفي هذا التذليل ، بل وردت في بيان حقيقة الدنيا بعد الاعلام بما
يصيب المفتونين بها في الآخرة بحصرهم في لذاتها ، وتلاها 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 ، لانه انتقال من عبث ليس له عاقبة نافعة ، إلى هو فائدة سلبية عاجلة ، ولذلك بين بعده أن عمل المؤمنين المتقين فيها — ومنه تمتعهم بلذاتها — يؤجرون عليه في الآخرة ، وأنها بسبب اعتصامهم فيها بالتقوى ، خير لهم من العاجلة الدنيا .

هذا وانني عند بلوغي هذا البحث ظفرت بكتاب (درة التزليل . وغرة التأويل) لابي عبدالله محمد بن عبدالله الخطيب الاسكافي فراجعته بعد استقرار فهمي على ما تقدم ، فعلمت أنه هو الذي نقل الآلوسي عن الشهاب عنه ما لا يكاد يفهم . وما ذلك إلا للنقل بالمعنى دون النص ، الذي يكثر بسببه الخطأ في النقل . وقد ذكر الاسكافي هذا البحث عند ذكر الآية الثامنة مما أورده من سورة الانعام (وهي الآية (٧٠)) الواردة في اتخاذ الكفار دينهم لعباً وهواً — مع ما يقابلها في سورة الاعراف (٥٠:٧) من اتخاذهم دينهم هواً ولعباً . وبهذه المناسبة ذكر آبي الحديد والعنكبوت اللتين بينهما مثل هذا الاختلاف ، ونسي ذكر الآية التي نحن بصدد تفسيرها . وسيأتي ذكر اتخاذ الدين لعباً وهواً في محله . وقد اعتمد الخطيب في تفسير اللهو في الآيات أنه اجتلاب المسرة بمخالطة النساء . وهو مخطئ . في ذلك . وقال في تعليل تقديم اللعب على اللهو في سورة الحديد ان 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 لمن ولغيرهن . ومن أجل الزينة نشأت مباحاة الكفاء ، ومفاخرة الاشكال والنظراء ، ثم بعده المسكاثرة بالاموال والاولاد ، فترتبت الحياة على هذه الاحوال ، فوجب تقديم حال اللعب على اللهو اه ثم قال في آية العنكبوت انه لا يراد بها ان الحياة الدنيا كلها لعب وهواً ثم قال مانصه :

« بل المراد المبالغة في وصف قصر مدة الدنيا بالاضافة إلى مدة الأخرى فكانه قال : ما أمد الحياة الدنيا إلا كأمد أزمانه اللهو واللعب وهي أزمانه تستقصر ، لشغل النفس بحلاوة ما يستعجل . » قال القائل :

شهور ينقضين وما شعرنا بأنصافهن ولا سمرار^١
وقال المتأخر:

وليلة إحدى الليالي أغر لم تترك غير شفق وفجر

والدليل على أن المراد ما ذكرت قبل ما ذكره الله بعد من قوله (وإن الدار الآخرة لهي الحيوان) أي ان حياتها تبقى أبداً ، ولا تعرف أمداً ، وإنما قدم الله هنا على اللعب لان الازمنة التي يقصرها الله ، أكثر من الازمنة التي يقصرها اللعب ، لان التشاغل به أكثر . فلما كانت معظم ما يستقصر وجب تقديم ما يكثر على ما هو دونه في الكثرة لان ذلك آخذ بالشبه ، وأبلغ في وصف المشبه ، ولا خلاف ان الناس أزمته المشغولة باللهو ، أكثر من أزمته المشغولة باللعب ، وأن طيبها لم ، ينجيل قصرها اليهم ، ويتفاوت طيبها ، على حسب تفاوت ميل النفس إلى محبوبها ، فمعظم ما ترى الزمان الطويل قصير أ زمان اللهو بالنساء ، وهو الذي نشأت منه فتنة الرجال وهلاك أهل الحب « إه وما قنناه أقرب من اللفظ نسباً ، وأشد ارتباطاً بالمعنى وأقوى سبباً

هذا واتناقد وعدنا بأن نبين في آخر تفسير هذه الآيات ما يترتب على إنكار البعث والجزاء من فساد الفطرة البشرية المفضي إلى الشرور الكثيرة فنقول:

ان الكفر بالبعث والجزاء واعتقاد انه لا حياة بعد هذه الحياة يجعلهم الكفار محصوراً في الاستمتاع بالذات الدنيوية وشهواتها البدنية والنفسية كالجاه والرياسة والعلو في الارض ولو بالباطل وهو ما يسمونه الشرف ، ومن كان كذلك يكون في اتباع هواه ولذاته الشهوانية أسفل من البهائم كالبقرة والقردة والخنازير ، وفي اتباع هواه في لذته الغضبية أضمرى وأشد أذى من الوحوش الضارية المفترسة كالذئب والنمر ، وفي اتباع هواه ولذته النفسية شرراً من الشياطين يكيد بعضهم لبعض ويفترس بعضهم بعضاً ، لا يصدح عن باطل ولا شر يهونه 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

(١) الانصاف جمع نصف ونصف الشهر حيث يكون القمر بدرًا كاملاً يقابله السرار وهو بالكسر اختفاء القمر في آخر الشهر

التوازن في القوى من منع كثير من البغي والعدوان ، الذي كان يصول به قوي الأمم على ضعيفها ، والحكومات الجائرة على رعيتهما ، فزعموا ان الحضارة المادية والعلوم والفنون البشرية ، هي التي تفيض روح الكمال على الانسان ، اذا لم يؤمن بالبعث والجزاء ولا بالآله 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 الى قنة السعادة المدنية ، فان قيل : فما بالسك تساقون الى استدلال الأمم الضعيفة في الشرق ، ونسخرونها لمنافعكم وتوفير ثروتكم بغير حق ؟ قالوا : كلا انما نريد أن نخرجها من ظلمات الهمجية والجهل ، لتشاركنا فيما نحن فيه من نور الحضارة والعلم . فان قيل : فما بالنارها لم تنل من علومكم إلا بعض القشور ، ولم تستفد من مدنيتم إلا الفسق والفجور ، قالوا انما ذلك لضعف الاستعداد ، وما يمكن في نفوس هذه الشعوب من الفساد ، على اننا خير لها من حكمائها الأولين ، بما قلنا به من حفظ الأمن وتوفير أسباب النعيم للعاملين ؛ ذلك شأنهم لاتقام عليهم حجة ، إلا ويقابلونها بشبهة تؤيدها القوة ، وقد قوضت الحرب المشتعلة نارها في أوربا هذه الاعوام ، جميع ما بنيت عليه هذه الشبهات من المزاعم والأوهام ، إذ رأينا فيها أرقى أهل الارض في الحضارة والعلوم والفلسفة يخرجون بيوتهم بأيديهم ، ويقوضون صروح مدنيتم بمدافعهم ، ويستعينون بكل ما ارتقوا اليه من العلوم والفنون والصناعات والحكمة والنظام ، لاهلاك الحرث والنسل وتخريب العمران ، بمنتهى القسوة والشدة ، التي لا تشوبها عاطفة رافة ولا رحمة ، ولو كان من بأيديهم أزمة الامور منهم يؤمنون بالله واليوم الآخر وما فيه من الحساب والجزاء بالحق ، لما انتهوا في الطغيان الى هذا الحد ، نعم ان هذه الشعوب كانت تتقاتل لنصر المذهب أو الدين ، في القرون التي كانت تعمل فيها كل شيء باسم الدين ، ولكنها لم تصل في التقهيل والتخريب في ذلك الزمان ، الى عشر معشار ما هي عليه الآن ، وإن كانوا يسمون هذا العصر عصر النور وتلك العصور بعصور الظلمات ، على ان الرؤساء كانوا يتخذون اسم الدين وتأويل نصوصه وسيلة لاهوائهم التي ليست من الدين في شيء ، كما يعلم جميع علماء هذا العصر ،

(تفسير القرآن الحكيم) (٤٧) (الجزء السابع)

ومن العجائب ان أسمى أهل هذه الحرب وأشدّهم تخريباً وتدميراً هم الذين يزعمون أنهم يحاربون الله وأن الله معهم على أعدائهم ، وإنما الحرب الدينية الصحيحة حرب الانبياء والخلفاء الراشدين ، ومن على مقربة من سيرتهم من الملوك الصالحين ، ولم يكن يستحل فيها في عصر الاسلام ما يستحل الآن من القسوة والتخريب ولا ما نقل عن أنبياء وملوك بني اسرائيل . 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 ، يسرون 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 الافرنج بتاريخنا [غوستاف لوبون] فقال كلمة حق حقيقة بأن تكتب بماء الذهب ، وهي : « ما عرف التاريخ فاتحاً عدل ولا أرحم من العرب » وجملة القول ان شبهات المفتونين بالمدينة المادية قد دحضت بهذه الحرب الساحقة الماحقة وقويت بها حجة أهل الدين عليهم ، بل تنبه بها الشعور الديني في الجمل 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 ، قلما تفتح أبوابها وقلما يلم بها أحد إن فتحت . وذلك شأن المسرفين في أمرهم من الناس ، لا يتوجهون الى خالقهم إلا عند الشدة والبأس ^(١) (١٠: ١٢) وإذا مسّ الانسان الضر دعانا لجنبه أو قاعداً أو قائماً ، فلما كشفنا عنه ضره مرّ كأن لم يدعنا الى ضره . كذلك زُين للمسرفين ما كانوا يعملون

(٣٣) قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ ، فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ (٣٤) وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ

(١) كتبنا هذا في زمن تلك الشدة ونقول الآن إن هؤلاء الناس قد رجعوا بعد الحرب إلى شر مما كانوا عليه من الكفر والفسق

مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَىٰ مَا كُذِّبُوا وَأَوْدُوا حَتَّىٰ أَنْتَهُمِ نَصْرُنَا ، وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ، وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَايَ الْمُرْسَلِينَ (٣٥) وَإِنْ كَانَ كَبِيرَ ذَلِيلِكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفْسًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلْمًا فِي السَّمَاءِ فَتَمَاتِيَهُمْ بِآيَةٍ ، وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهَدْيِ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْخَاطِلِينَ

لا ننسى أن هذه السورة نزلت في دعوة مشركي مكة إلى الاسلام ومحاجتهم في التوحيد والنبوة والبعث، وأنها تكثر فيها حكاية أقوالهم في ذلك بلفظ (وقالوا .. وقالوا) وتلقين الرسول ﷺ الحجاج بلفظ (قل .. قل ..) حتى إن الامر بالقول تكرر فيها عشرات من المرات . وقد سبق في الآيات التي فسرناها منها قوله تعالى (وقالوا لولا أنزل عليه ملك ... وقالوا إن هي إلا حياة الدنيا . —) وأمره تعالى بالرد على كل من القولين وإقامة الحجاج 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 :

﴿ قد نعلم انه ليحزنك الذي يقولون ﴾ الحزن ألم يلغ بالنفس عند فقد محبوب أو امتناع مرغوب ، أو حدوث مكروه ، وتجب معالجته بالتسلي والتأسي وإن كان بالحق للحق ، كحزن الكاملين على اصرار الكافرين على الكفر ، وقد أثبت تعالى لرسوله هذا الحزن اثباتاً مؤكداً بتعاقب علمه التنجيبي به في بعض الاحيان ، أي عند ما كان يعرض له عليه السلام ، وبأن مع ضمير الشأن وباللام ، فكلمة « قد » على أصلها للتقليل ، وقيل انها هنا للتكثير ، وإنما القلة والكثرة في متعلقات العلم لا العلم نفسه ، وقد نهى تعالى عن هذا النوع من الحزن بقوله في سورة يونس (١٠ : ٦٥)

ولا يحزنك قولهم ان العزة لله جميعا انه هو السميع العليم (وفي سورة يس (٣٦: ٧٥) فلا يحزنك قولهم انا نعلم ما يسرون وما يعلنون) كأنها عن الحزن عليهم لعدم ايمانهم في سورة الحجر (١٥: ٨٨) والنحل (١٦: ١٢٧) والنمل (٢٧: ٧٢) وتقدم تفسير الحزن والمراد بالنهي عنه (١) وأن لغة قريش فيه أن الثلاثي منه يتعدى بنفسه فيقال حزنه الامر، ونعيم تقول أحزنه، ومنها قراءة نافع (ليحزنك) بضم الياء وكسر الزاي والمراد بالقول الذي يحزنه منهم هو ما كانوا يقولونه فيه وفي دعوته ونبوته من تكذيب وطعن وتنفير للعرب، ومنه بالاولى 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 (فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون) أي فانهم لا يجحدونك كاذبا ولا يعتقدون أنك كذبت على الله فيما جئت به - وهم لم يجربوا عليك كذبا على أحد - ولكنهم يجحدون بالآيات الدالة على صدقك بانكارها بألسنتهم فقط كما جحد قوم فرعون من قبلهم بآيات الله لأخيك موسى (٢٧: ١٤) وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا)

فالجحود كما قال الراغب : نفي ما في القلب اثباته وإثبات ما في القلب نفيه . يقال جحد جحوداً وجحداً . اهـ وعبارة اللسان الجحد والجحود ضد الاقرار كالانكار ، ثم نقل قول الجوهري فيه انه الانكار مع العلم . ويتعدى بنفسه وبالباء فيقال جحدته وجحد به .

قال الحافظ ابن كثير في تفسيره :

« يقول تعالى مسلماً لنبيه ﷺ في تكذيب قومه له ومخالفتهم إياه (قد نعلم انه ليحزنك الذي يقولون) أي قد أحطنا علماً بتكذيبهم لك وحزنك وتأسفك عليهم كقوله (فلا تذهب نفسك عليهم حسرات) كما قال تعالى في الآية الاخرى (لعلك باخع نفسك أن لا يكونوا مؤمنين - فاعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا) وقوله (فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون) أي لا يتهمونك بالكذب في نفس الامر ولكن الظالمين بآيات الله

يُجحدون ، أي ولكنهم يعاندون الحق ويدفعونه بصدورهم كما قال سفيان الثوري عن أبي اسحاق عن ناجية بن كعب عن علي قال : قال أبو جهل للنبي صلى الله عليه وآله وسلم : أنا لا نكذبك ولكن نكذب بما جئت به ، فأُنزل الله (فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون) ورواه الحاكم من طريق إسرائيل عن أبي اسحق ثم قال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ، وقال ابن أبي حاتم حدثنا محمد بن الوزير الواسطي بمكة حدثنا بشر بن المبرور الواسطي عن سلام بن مسكين عن أبي يزيد المدني أن النبي ﷺ لقي أبا جهل فصاحه فقال له رجل ألا أراك تصافح هذا الصابي ؟ فقال والله إني لأعلم أنه أنبيء ولكن متى كنا لبني عبد مناف تبعا ؟ وتلا أبو يزيد (فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون) وقال أبو صالح وقتادة : يعلمون أنك رسول الله ويجحدون وذكر محمد بن اسحاق عن الزهري في قصة أبي جهل حين جاء يستمع قراءة النبي ﷺ من الليل هو وأبو سفيان صخر بن حرب والخنس بن شريق ولا يشعر أحد منهم بالآخر : فاستمعوها إلى الصباح فلما هجم الصبح تفرقوا فجمعهم الطريق . فقال كل منهم للآخر ما جاء به ، ثم نهضوا أن لا يعودوا لما يخافون من علم شبان قريش بهم لئلا يفتتنوا بمجيئهم فلما كانت الليلة الثانية جاء كل منهم ظنا أن صاحبيه لا يجيآن لما سبق من اليهود ، فلما أصبحوا جمعهم الطريق فتلاوموا ثم تعاهدوا أن لا يعودوا فلما كانت الليلة الثالثة جاءوا أيضا فلما أصبحوا تعاهدوا أن لا يعودوا لمثلها ثم تفرقوا . فلما أصبح الخنس 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 الخنس : وأنا والذي حلفت به ، ثم خرج من عنده حتى أتى أبا جهل فدخل عليه بيته فقال : يا أبا الحكم ما رأيك فيما سمعت من محمد ؟ قال ماذا سمعت ؟ قال : تنازعنا نحن وبنو عبد مناف الشرف ، أطعموا فأطعمنا وحملوه فحملنا ^(١) وأعطوا فأعطينا ، حتى إذا تجاثفنا على الركب وكنا كفرسي

وهان قالوا منا نبي يأتيه الوحي من السماء فتى ندرك هذه؟ والله لا نؤمن به أبدا ولا نصدق به. قال: فقام عنه الاخنس وتركه

وروى ابن جرير من طريق اسباط عن السدي في قوله (قد نعلم أنه ليحزنك الذي يقولون فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون) لما كان يوم بدر قال الاخنس بن شريق لبني زهرة: يا بني زهرة إن محمداً ابن أختكم فانتم أحق من ذب عن ابن أخته فانه إن كان نبياً لم تقاثلوه اليوم ^(١)؟ وإن كاذباً فانتم أحق من كف عن ابن أخته، قفوا ههنا حتى ألقى أبا الحكم فان غالب محمد رجعتهم سالمين، وإن غالب محمد فان قومكم لا يصنعون بكم شيئاً، فيومئذ سمي الاخنس وكان اسمه أبي، فالتقى الاخنس وأبو جهل فخالا الاخنس بأبي جهل فقال: يا أبا الحكم أخبرني عن محمد أصادق هو أم كاذب فانه ليس ههنا من قريش غبري وغيرك يستمع كلامنا؟ فقال أبو جهل: وبحك والله إن محمداً لصادق وما كذب محمد قط. ولكن اذا ذهبت بنو قصي بالهواء والسقاية والحجابة والنبوة فاذا يكون لسان قريش؟ فذلك قوله (فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون) فآيات الله محمد ﷺ ^(٢) اه بنصه وما ذكر سبباً لنزول الآية يصح أن يكون سبباً لنزولها في ضمن السورة ولا يصح نص في نزولها منفردة، وإلا فهو من قبيل التفسير كخبر الاخنس مع أبي جهل يوم بدر، وذلك بعد الهجرة قطعاً والسورة مكية قطعي ولم يستثن أحد هذه الآية فيما يستثنى

ثم نقول ان في (يكذبونك) قراءتين - قراءة نافع والكسائي بضم الياء وتخفيف الذال من أكذبه أي وجده كاذباً أو نسيبه إلى رواية الكذب بأن قال إن ماجاً به كذب وإن لم يكن هو الذي اقترأه بأن كان ناقلاً له مصداقاً به. وقراءة الجمهور بتشديد الذال من التكذيب وهو الرمي بالكذب بمعنى إنشائه وإبدائه وبمعنى نقله وروايته. وبهذا نجتمع بين قول من قال ان الصيغتين بمعنى واحد ومن قال ان معناه مختلف. قال ثعلب: اكذبه وكذبه بمعنى، وقد يكون «أكذبه» بمعنى بين كذبه أو حمله على الكذب وبمعنى وجده كاذباً. اه قال في اللسان: وكان الكسائي يحتاج لهذه

(١) وفي نسخة لم تقاثلوه (٢) كذا في الاصل

«القرأة» (أي قرأته) بأن العرب تقول كذبت الرجل اذا نسبته الى الكذب، وأكذبتة اذا أخبرت ان الذي يحدث به كذب. قال ابن الانباري ويمكن أن تكون «فانهم لا يكذبونك» على معنى لا يجدونك كذابا عند البحث والتدبر والتفتيش اهـ فعلم من هذه النقول ان الاكذاب يشترك مع التكذيب في معنى رواية الكذب، وينفرد التكذيب بمعنى الرمي باقتراء الكذب إما مخاطبة كأن يقول له كذبت فيما قلت، وإما باسناده اليه في غيبته كأن يقول كذب فلان واقتري، وينفرد الاكذاب بمعنى وجدان المحدث كاذبا فيما قاله بمعنى ان خبره غير مطابق للواقع، لا بمعنى انه افتراه، وبمعنى الاخبار بذلك أي بعدم مطابقة الخبر للواقع. فعلى هذا يكون المراد من مجموع القراءتين ان أولئك الكفار لا ينسبون النبي ﷺ إلى اقتراء الكذب ولا يجدونه كاذبا في خبر يخبر به بأن يتبين أنه غير مطابق للواقع، لأن جميع ما يخبر به من أمر المستقبل كنصر الله تعالى له واظهار دينه وخذل أعدائه وقهرهم سيكون كما أخبر وكذلك كان. وإنما يدعون أن ما جاء به من أخبار الغيب - وأهمها البعث والجزاء كذب غير مطابق للواقع. ولا يقتضي ذلك أن يكون هو الذي افتراه، فان التكذيب قد يكون للكلام دون المتكلم الناقل، ولكن هذا النفي بصدق على بعض المشركين لا على جميعهم كما يأتي

وذكر الرازي في نفي التكذيب والاكذاب مع اثبات الجحود أربعة أوجه (١) انهم ما كانوا يكذبونه ﷺ في السر ولكنهم كانوا يكذبونه في العلانية ويحجدون القرآن والنبوة (٢) انهم لا يقولون له: انك كذاب لانهم جربوه الدهر الطويل فلم يكذب فيه قط، ولكنهم جحدوا صحة النبوة والرسالة واعتقدوا انه تخيل أنه نبي وصدق ما تخيله فدعا اليه (٣) انهم لما أصرروا على التكذيب مع ظهور المعجزات القاهرة على وفق دعواه كان تكذيبهم تكذيبا لآيات الله المؤيدة له أو تكذيبا له سبحانه وتعالى (قال) قاله تعالى قال له ان القوم ما كذبوك ولكن كذبوني: أي على معنى أن تكذيب الرسول كتكذيب المرسل المصدق له بتأييده. وذكر انه على حد (ان الذين يبايعونك إنما يبايعون الله) ومثله (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) (٤) - قال وهو كلام خطر بالبال - ان المراد

انهم لا يخلصونك بهذا التكذيب بل ينكرون دلالة المعجزة على الصدق مطلقاً ويقولون في كل معجزة انها سحر « فكان التقدير انهم لا يكذبونك على التعيين ولكن يكذبون جميع الانبياء والرسل » اه ملخصاً بالمعنى غالباً وفيه قصور . وسكت عن أقوال أخرى قديمة (منها) قول بعضهم فانهم لا يكذبونك فيما وافق كتبهم وإن كذبوك في غيره ، وهو أضعف ما قيل لأن الكلام في مشركي مكة ولا كتب عندهم ، ومنها قول بعضهم فانهم لا يتفقون على تكذيبك ولكن يكذبك الظالمون منهم الذين يمجّدون بآيات الله (ومنها) ان المعنى فانهم لا يعتقدون كذبك ولا يهتمونك به ولكنهم يمجّدون بالآيات لظلمهم لأنفسهم وهذا أقبح ما كما ترى :

تقدم أن المختار عندنا هو أن المراد هنا بما يحزنه ﷺ من قوله ما تقدم في أوائل السورة من قوله تعالى حكايه عنهم (وقالوا لولا أنزل عليه ملك) وما في معناه ويوضحه ما روي في موضوع الآية ونزولها - وهو المتبادر من النظم الكريم - فالكلام إذاً في طائفة الجاحدين كبراً أو عناداً كآبي جهل والاخلس وأضرابهما ، وهؤلاء لم يكونوا يعتقدون كذب النبي ﷺ ولا يمكن أن يمجّدوه كاذباً في خبر يخبرهم به في المستقبل كما انهم لم يمجّدوه كاذباً في يوم من أيامه الماضية ، بل عصمته من الكذب في المستقبل أظهر وأولى ، ولكنهم لظلمهم أنفسهم بالكبر والاستعلاء يمجّدون بآيات الله الدالة على نبوته ورسالته بمثل زعمهم أن القرآن نفسه سحر يؤثر ، وهم لم يكونوا يعتقدون ذلك وإنما يريدون صد العرب عنه . وأما إذا جعلت الآية عامة وأريد بما يحزنه ﷺ ما كان يقوله المشركون من ضروب الأقوال في انكار 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 لا أنفسهم بترك النظر ، وغلواً 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 افك اقتراه وأعانه عليه قوم آخرون)

إلى قوله (أصيلاً) ولم تكن كل العرب تعرف من سيرته وصدقه ﷺ ما كان يعرفه معاشره من قريش . وسيأتي التصريح بتكذيبهم إياه في جمل شرطية من هذه السورة وغيرها كالشواهد التي تراها في تفسير الآية الثانية :

﴿ ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا وأوذوا ﴾ أكد الله تعالى لرسوله ﷺ بصيغة القسم أن الرسل الذين أرسلوا قبله قد كذبهم أقوامهم فصبروا على تكذيبهم وإيذاهم لهم إلى أن نصرهم الله تعالى عليهم . أي فإن كذبت فللك أسوة بمن قبلك فلست بدعا من الرسل ، وقد صرح بالشرطية في آيات أخرى كقوله تعالى في سورة الحج (٢٢ : ٤٠) وإن يكذبوك فقد كذبت قبلهم قوم نوح (الخ) وقوله في سورة فاطر (٣٥ : ٤) وإن يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك - الخ - ٢٥ وإن يكذبوك فقد كذب الذين من قبلهم - الخ والآية تسلية للرسول ﷺ بعد تسلية ، وإرشاد له إلى سنته تعالى في الرسل والامم ، 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 تأسيساً في قوله (٣٥ : ٤٦) فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل) واستقلالاً في آيات كثيرة منها ما نزل قبل هذه السورة كقوله تعالى في سورة الزمل (٧٣ : ١٠) واصبر على ما يقولون واهجرهم هجرأً جميلاً) وقد ثبت بالتجارب أن التأمي يهون المصائب ويفيد شيئاً من السلو ، قالت الحسناء :

ولولا كثرة الباكين حولي على إخوانهم لقتلت نفسي
وما يكون مثل أخي واسكن أعزي النفس عنه بالتأمي

ولولا أن دفع الأذى بالأسى من مقتضى الطبع البشري لما ظهرت حكمة تكرار التسلية بأمثال هذه الآية فإن النبي ﷺ كان يتلو القرآن في الصلاة ولا سيما صلاة الليل فرمياً بقرآن السورة ولا يعود إليها إلا بعد أيام يفرغ فيها من قراءة منزل من سائر السور ، فاحتيج إلى تكرار تسليته وأمره بالصبر المرة بعد المرة لأن الحزن والاسف اللذين كانا يعرضان له ﷺ من شأنهما أن يتكررا بتكرر سببهما وتذكروهما حتى

عند تلاوة الآيات الواردة في بيان حال الكفار ومحاجتهم وإنذارهم
و «ما» في قوله تعالى (على ما كذبوا) مصدرية (وأوذوا) عطف على (كذبوا)
أي فصبروا على تكذيب أقوامهم لهم وايدائهم إياهم . والايذاء فعل الأذى وهو
ما يؤلم النفس أو البدن من قول أو فعل^(١) . وقد أودى الرسول ﷺ بضروب
من الابداء كما أودى الرسل قبله - آذاه المشركون في مكة بأقوالهم وأفعالهم .
واليهود والمنافقون في المدينة بقدر استطاعتهم

وقوله تعالى ﴿ حتى أتاهم نصرنا ﴾ غاية للصبر أي صبروا على التكذيب وما
قارنه من الابداء إلى أن جاءهم نصرنا العظيم بالانتقام من أقوامهم . وإنجائنا إياهم
هم ومن آمن معهم من أذاهم وكيدهم . وفيه بشارة للرسول مؤكدة للتسليّة بأنه
سينصره على المكذبين الظالمين من قومه . وعلى كل من يكذبه وبؤذيه 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
﴿ ولا مبدل لكلمات الله ﴾ في وعده ووعيده التي منها وعده للرسول بالنصر .

(١) قال الراغب : الأذى ما يصل إلى الحيوان من الضرر إما في نفسه أو
جسمه أو تبعاته دنيوياً كان أو آخروياً . يقال أذى بالشيء . (كرض) أذى وتأذى
والاسم الأذية والأذاة ، وأذى الرجل فعل الأذى . وأذى غيره . كل هذا
منصوص لا نزاع فيه . وجعل الصحاح الأذى والأذاة والأذية مصادر لا أذى
ولم يذكر الابداء الذي هو المصدر القياسي لأذى فنقل عبارته الفيروز آبادي في
قاموسه وزاد «ولا تقل إيداء» على كونه قال قبيل ذلك : والأذى كغني الشديد
التأذى ويخفف والشديد الابداء ، ضداه وذكر في اللسان مثل عبارة الجوهري
ثم قال : قال ابن بري صوابه أذى إيداء ، فأما أذى فصدر أذى وكذلك أذاه
وأذية . وذكر شارح القاموس عبارة ابن بري وتعقب غيره من العلماء والمفسرين
للقاموس في نفيه وقولهم ان الابداء مسموع مقبس ثم ذكر ان شيخه قال انه لم يجد
كلمة الابداء في كلام العرب بعد استقرار نظمهم ونثرهم . ولكن المثبت مقدم
والاستقراء غير مسلم

وتوعده لأعدائهم بالغلب والخذلان . ولا في غير ذلك من الشرائع والسنن التي اقتضتها الحكمة . والمراد من هذه الكلمات هنا قوله في سورة الصافات (١٧١:٣٧) ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين ١٧٢ إنهم لهم المنصورون ١٧٣ وإن جندنا لهم الغالبون) — اقرأ الآيات إلى آخر السورة ، ففي جنس المبدل لكلمات الله مثبتة . ككلمته في نصر المرسلين بالدليل — أي إن ذلك النصر قد سبقت به كلمة الله ، وكلمات الله لا يمكن أن يبدلها مبدل ، فنصر الرسل حتم لا بد منه . وكلمات الله جنس يشمل كلمات الاخبار وإنشاء الاحكام . كما سيأتي في تفسير (ونمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته) من هذه السورة . وإضافة الكلمات هنا إلى الاسم الاجل الاعظم تشعر بعلة القطع بأنه لا مبدل لها ، لان المبدل لكلمات غيره لا بد أن تكون قدرته فوق قدرته . وسلطانه أعلى من سلطانه . والتبديل عبارة عن جعل شيء بدلا من شيء آخر ، وتبديل الاقوال والكلمات نوعان — تبديل ذاتها يجعل قول مكن قول وكلمة مكان كلمة . ومنه (فبدل الذين ظلموا قولاً غير الذي قيل لهم) وتبديل مدلولها ومضمونها كمنع نفوذ الوعد والوعيد أو وقوعه على خلاف القول الذي سبق . والمتكلمون الذين يجوزون إخلاف الوعيد يقولون ان الله أن يبدل ما شاء من كلماته ، وإنما يستحيل ذلك على غيره ، وتبديله إياها لا يشملها النبي في الآية . فان قيل لهم : قد يشمل ما هو أهم منه في هذا المعنى كقوله تعالى في سورة ق (ما يبدل القول لدي) — قالوا ان النصوص الواردة في العفو تخصص العام من نصوص الوعيد ، أو : لانسلم أن العفو عن بعض المذنبين من قبيل التبديل ، وسيأتي بسط هذا المبحث في موضع آخر

﴿ واقد جاءك من نبي المرسلين ﴾ 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 الخبر أو ذو الشأن من الاخبار لا كل خبر . وقد روي أن الانعام نزلت بعد الشعراء والنمل والقصص وهود والحجر المشتملة على نبي المرسلين بالتفصيل . وكلمة نبأ رسمت في المصحف الامام ياء هكذا (نبأ) والياء كرمي للهمزة المحذوفة كالنقط ، فينطق

بالمهززة دونها كما ترسم في وسط الكلمة في مثل نبتهم، وكان ينطق بها من لا يهمز
ومن العبرة في الآية أن الله تعالى وعد المؤمنين ما وعد المرسلين من النصر
فقال (٤٠ : ٥١) أنا لننصر رسلا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد)
وقال (٣٠ : ٤٥) ولقد أرسلنا من قبلك رسلا إلى قومهم فجاءوهم بالبينات فانتقمنا من
الذين أجرموا وكان حقاً علينا نصر المؤمنين) وهي نص في تعاليل النصر بالآيمان .
ولسكتنا : كثير آمن الذين يدعون الآيمان في هذه القرون الأخيرة غير منصورين ،
فلا بد أن يكونوا في دعوى الآيمان غير صادقين ، أو يكونوا ظالمين غير مظلومين ،
ولأهوائهم لا لله ناصرين ، ولأسننهم في أسباب النصر غير متبعين ، وإن الله لا يخلف وعده
ولا يبطل سننه ، وإنما ينصر المؤمن الصادق ، وهو من يقصد نصر الله وأعلاء كلمته ،
ويتحرى الحق والعدل في حربه لا الظالم الباغى على ذي الحق والعدل من خلقه ، يدل على
ذلك أول ما نزل في شرع القتال قوله تعالى من سورة الحج (٢٢ : ٣٧) أذن للذين يقاتلون
بأنهم ظلموا - إلى قوله - لينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز) 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 ، فقال في سورة القتال (٤٧ : ٨)
يا أيها الذين آمنوا إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم) والآيمان سبب حقيقي من
أسباب النصر المعنوية يكون مرجحاً بين من تساوت أسبابهم الأخرى ، فليس النصر به
من خوارق العادات . وأما تأييد الله تعالى للرسل بأهلاك أقوامهم المعاندين فهو أمر آخر
زائد على تأثير الآيمان في الثبات والصبر ، والاتككال على الله تعالى عند اشتداد البأس
وعروض أسباب اليأس ، ومن كان حظه من صفات الآيمان ولو أزمه أكبر ، كان إلى
نيل النصر أقرب ، إذا كان مساوياً لخصمه في سائر أسباب القتال ، ولا سيما حسن
النظام وجودة السلاح ، وقد سبق لنا كلام في هذه المسألة في مواضع من التفسير
وغيره (راجع كلمة « نصر » من فهرس أجزاء التفسير ومجلدات المنار)

﴿ وإن كان كبر عليك إعراضهم فإن استطعت أن تبغني نفقاً في الأرض أو
سلماً في السماء فتأتهم بآية ﴾ مما افترحوه عليك من الآيات ليؤمنوا فافعل أو فاتهم
بها . يقال كبر على فلان الأمر أي عظم عنده وشق عليه وقعه . والاعراض التولي

والانصراف عن الشيء، رغبة عنه أو احتقار له وهو من إبداء المرء عرض بدنه 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 وشقة أو تجاوز للمعتاد أو للاعتدال، أو طلب غايات الأمور وأعاليتها، لانه 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 السَّرَب في الأرض، وهو حفرة نافذة لها مدخل ومخرج، كنافقاء البربوع وهو جحره يجعل له منافذ يهرب من بعضها إذا دخل عليه من غيره ما يخفه، والسلم المراقبة مشتق من السلامة، قال الزجاج لانه الذي يسلك الى مصعدك. وتذكيره أفصح من تأنيته وانما يؤنث بمعنى الآلة، وأتى بكان فعلاً للشرط ليمتد الشرط على الماضي ولا ينقلب مستقبلاً كما قالوا، فإن «إن» لا تنقلب «كان» مستقبلاً لقوة دلالة على الماضي. والنحوي يؤول مثل هذا التركيب بنحو: وإن تبين وظاهر أنه كبير 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 ص ٣١٠) وقد أراد تعالى أن يؤكد لرسوله ما يجب من الصبر على تكذيب المشركين وأذاهم الدال عليه ما قبله، وأن يريح قلبه الرؤوف الرحيم من إجاباتهم إلى ما اقترحوا من الآيات لما تقدم من حكمة ذلك، فقال له: وإن كان شأنك معهم انه كبير عليك إعراضهم عن الايمان وعن الآيات القرآنية والعقلية الدالة عليه - ومنها ما سبق في هذه السورة - وظننت ان إتيانهم بآية مما اقترحوا يدحض حجبتهم، ويكشف شبهتهم، فيعتصمون بعروة الايمان، عن بيعة ملزمة وبرهان، فإن استطعت أن تتبغي لنفسك نفقا كائناً في الأرض - أو معناه تطلبه في الأرض - فتذهب في أعماقها، أو سلماً في جو السماء

ترقى عليه الى ما فوقها ، فتأتيهم بآية مما اقترحوه عليك منهما ، فأتيت بما يدخل في طوع قدرتك من ذلك ، كتفجير يذوق لهم من الارض ، أو تنزل كتاب تحمله لهم من السماء ، وقد كانوا طلبوا أحد النوعين كما حكمه الله تعالى عنهم بقوله في سورة الاسراء (١٧ : ٩٠) وقالوا ان تؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا - الى قوله - أو ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه) وقد أمره الله تعالى أن يجيب عن ذلك بقوله عقب هذا (قل سبحان ربي ! هل كنت إلا بشراً رسولاً ؟) أي وليس ذلك في قدرة البشر وإن كان رسولاً ، لان الرسالة لا تخرج الرسول عن طور البشر في صفاتهم البشرية كقدرته 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 الاتيان بشيء من تلك الآيات ، ولا ابتغاء السبل إليها في الارض 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 -

﴿ ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين ﴾ أي ولو شاء الله تعالى جمعهم على ما جئت به من الهدى لجمعهم عليه بجعل الايمان ضروريا لهم كالملائكة ، أو يخلقهم على استعداد واحد للخير والحق فقط ، لا متفاوتي الاستعداد مختلفي الاختيار ، باختلاف العلوم والافكار والاخلاق والعادات ، كما اقتضت 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 وناهماً ، وإن كان حصوله ممتنعاً ، لكونه مخافاً لتلك السنن التي اقتضتها الحكمة الالهية . فالجهل هنا ضد العلم لا ضد الحلم ، وليس كل جهل بهذا المعنى عيباً . لان المخلوق لا يحيط بكل شيء علماء ، وإنما يذم الانسان بجهل ما يجب عليه ، ثم بجهل ما ينبغي له ويعد كلاً في حقه ، اذا لم يكن معذوراً في جهله . قال تعالى في الفقراء المتعفين (يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف) فوصف الجاهل

[الانعام. ص ٦] الفرق بين نهي النبي ونوح عن الجبل، وبين الاجابة والاستجابة ٣٨٣

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 الالهي لا يكون جمل الرسول إياه قبل نزوله عليه عيباً يذم به ، إذ لا يذم الانسان الا بما يقصر في تحصيله وكسبه ، وقد أمر الله تعالى رسوله بان يسأله زيادة العلم ، وكان يزيده كل يوم علماً وكلاً ينزيل القرآن وبفهمه ، وبغير ذلك من العلم والحكمة ، ولا يتضمن ذلك الذم قبل هذه الزيادة وإنما الذي يذم مطلقاً هو الجهل المرادف للأسفه وهو ضد الحلم

ويشبه ما هنا قوله تعالى لنوح حين طلب نجاته ابنه الكافر بناء على أنه من أهله الذين وعده الله بانجائهم معه (يا نوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح فلا تسأل ما ليس لك به علم اني أعظك أن تكون من الجاهلين) أي بادخال ولدك الكافر في عموم أهلك المؤمنين ، وإنما اقترن النهي هنا بالوعظ لان 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 اليه الآية أنه تمنى ولكنه لم يسأل ولو سأل لسأل آية يهتدي بها الضال من قومه ، لانجاة الكافر من أهله فاكثفي في ارشاده بالنهي ، وحسن في ارشاد نوح التصريح بالوعظ

(٣٦) إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ ، وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ (٣٧) وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ ، قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنْزِلَ آيَةً وَلَٰكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

بين لنا تعالى في الآية السابقة أنه لو شاء لجمع الناس على الهدى ولكنه لم يشأ أن يجعل البشر مفطورين على ذلك ، ولأن يلجئهم اليه إلهاء بالآيات القاسرة ، بل اقتضت حكمته ومضت سنته في البشر ان 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 الاولين هم الذين ينظرون في الآيات ، ويعقلون ما يسمعون من البينات ، وأن الآخرين لا يسمعون ولا ينظرون حتى كأنهم من الاموات ، فقال عز وجل

﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ﴾ يقال أجاب الدعوة إذا أتى ما دعي إليه من قول أو عمل ، وأجاب الداعي إذا لباه وقام بما دعه إليه ، ويقال : استجاب له ، وهو في القرآن كثير ، واستجاب دعاءه ، وكذا استجابه : نعرف منه قول كعب بن مرثد الغنوي في رثاء أخيه وداع دعا يامن يحيب إلى الندى فلم يستجبه عند ذلك محيب قالوا ان الاستجابة بمعنى الاجابة ولذلك قال فلم يستجبه محيب ، وقال الراغب والاستجابة قيل هي الاجابة وحقيقتها هي التحري للجواب والتهيؤ له لكن عبر به عن الاجابة لقلة انفكاكها منها اه وهذا من دقائق تحديده للعاني رحمه الله تعالى ولكنه لم يحط به ، وحقيقة الجواب والاجابة كما يؤخذ من قوله - قطع الصوت أو الشخص المحبوب أو الجوبة وهي المسافة بين البيوت أو الحفرة ووصوله الى الداعي ، أي وصول مأسأله اليه بالفعل ، وأما الاستجابة فهي التهيؤ للجواب أو للاجابة أي المستلزم للشروع والمضي فيها عند الامكان وغايته الاجابة التامة عند عدم المانع فالسبين والتألى على معناها ومن دقق النظر في استعمال الصيغتين في القرآن الحكيم يظهر له أن أفعال الاجابة كلها قد ذكرت في المواضع المفيدة لحصول السؤل كله بالفعل حقيقة أو ادعاء دفعة واحدة ومنه الاجابة بالقول كتوكلت نعم ولي وليك ذلك ، وأن الاستجابة قد ذكرت في المواضع المفيدة لحصول السؤل بالقوة أو التهيؤ والاستعداد له - ومنه قوله تعالى (الذين استجابوا لله ولرَسُولِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ) فهو قد نزل في تهيب المؤمنين للقتال في حمراء الاسد بعد أحد - أو بالفعل التدريجي ، كاستجابة دعوة الدين التي تبدأ بالقبول والشهادتين ثم تكون سائر الاعمال بالتدريج وشواهد كثيرة ، والاستجابة من الله القادر على كل شيء ، إنما يعبر بها في الامور التي تقع في المستقبل ويكون الشأن فيها أن تقع بالتدريج كاستجابة الدعاء بالوقاية من النار وبالمغفرة وتكفير السيئات وإيتاء ما وعده المؤمنين في الآخرة ، قال تعالى بعد حكاية هذا الدعاء بذلك عن أولي الابواب (٣ - ١٩٤) فاستجاب لهم ربهم اني لا أضيع عمل عامل منكم (الح) وكاستجابته للمؤمنين في بدر بامدادهم بالملائكة تثبتهم كما في سورة الانفال (٨١-٩-١٢) ومن ذلك استجابته لآيوب وذو النون وزكريا عليهم السلام كما في سورة الانبياء (٢١ : ٨٢ - ٨٩) كل ذلك مما يقع بالتدريج في الاستقبال ،

وأما قوله تعالى لموسي وهارون حين دعوا على فرعون وملئه (١٠: ٨٩) قد أجيبت دعوتها (فهو تبشير لها بأنه تعالى قد قبلها بالفعل . وهذا من الاجابة القولية جاءت بصيغة الماضي للإيذان بتحقق مضمونها في المستقبل حتى كأنها أجيبت وانتهى أمرها وهذا المعنى تؤديه مادة الاجابة دون مادة الاستجابة . ولو ذكرت هذه المسألة بصيغة الحكاية لعبر عن اعطائهما مأسالا بلفظ الاستجابة كما قال في شأن كل من أيوب وذو النون وزكريا (فاستجبنا له) فيالله العجب من هذه الدقة والبلاغة في هذا الكلام الالهي المعجز للبشر حتى في وضع مفرداته في مواضعها ، دع بلاغة أساليبه وجهله وعلومه وحكمه ، وما فيه من أخبار الغيب ، وغير ذلك من الآيات البينات . هذا تحقيق معنى الاستجابة ، وقيل ان الفرق بين الاجابة والاستجابة هو أن الاستجابة تدل على القبول . ولا يعرف له أصل منقول ولا معقول

والسمع والسماع بطلق بمعنى إدراك الصوت ، وبمعنى فهم ما يسمع من الكلام وهو ثمرة السماع - وبمعنى قبول ما يفهم منه والاعتبار به والعمل بوجبه ، وهذه ثمرة الثمرة ، فهي المرتبة الكاملة العليا من مراتب السماع ، فمن سمع ولم يفهم ، كان كمن لم يسمع ، ومن فهم ولم يعمل كان كمن لم يفهم ، وهذا القول أقرب إلى الحقيقة وأبعد عن قصد المبالغة من قول الشاعر :

خُلقوا وما خلقوا مكرمة فكانهم خلقوا وما خلقوا

رزقوا وما رزقوا سماح يد فكانهم رزقوا وما رزقوا

ذلك بأن للخلق والرزق ثمرات وغايات غير المكارم وسماح اليد ، وأما سماع الكلام فلا فائدة له الا ففهمه ، وفهمه لا فائدة له الا الانتفاع به ، ولا أجل هذا أطلق القرآن على من لا يستفيدون من سماع الآيات والعلم النافع لفظ الصم ولفظ الموتى في عدة آيات منها قوله فيهما معا (٢٧ : ٨٢) انك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء اذا ولوا مدبرين) والآية التي تفسرها من هذا القبيل

فمضى صدر الآية : انما يستجيب لك أيها الرسول - أو لله ولرسوله - الذين يسمعون كلام الله الداعي اليه 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 والارواح ، الذين هم أبعد عن الانتفاع من موتى الجسوم والابدان

﴿ والموتى يبعثهم الله ثم اليه يرجعون ﴾ أي وموتى القلوب الذين لا يسمعون هذا السماع ، يخرجهم الله تعالى من قبورهم ويرسلهم إلى موقف الحساب ، ثم ترجعهم الملائكة اليه 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 : ويرجعون مبني للفعل من الرجوع ، ورجع جاء لازما ومتعديا يقال رجع فلان رجوعا ، أي انصرف ورجعته رجعا ، ومنه (قال رب ارجعون اهلي أعمل صالحا) وأرجعته لغة هذيل

فالظاهر مما تقدم ان المراد بالموتى هنا الكفار الراسخون في الكفر المطبوع على قلوبهم ، الميؤوس من سماعهم سماع فهم واعتبار ، تتبعه الاستجابة لداعي الايمان . أي والذين لا ترجى استجابتهم لانهم كالموتى لا يسمعون السماع النافع يترك أمرهم إلى الله فهو يبعثهم بعد موتهم ، ثم يرجعون اليه فيجازيهم على كفرهم وأعمالهم ، ولا يضرك أيها الرسول كفرهم ، وليس في استطاعتك هدايتهم ، قالوا جب عليك أن تفوض إلى الله أمرهم ، وقيل ان لفظ الموتى على حقيقته وأن الكلام تمثيل وتعرض بالايحاء إلى عدم قدرة الرسول على هدايتهم كما أنه لا يقدر على احياء الموتى وهو بعيد وفيه مالا يخفى من التكلف

﴿ وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه ﴾ أي وقال أولئك الظالمون لأنفسهم ، الذين يتحدثون بآيات ربهم ، ويهاندون رسوله اليهم : هلا أنزل عليه — أي الرسول — آية من ربه ، من الآيات المخافة لسننه تعالى في خلقه ، مما اقترحنا عليه ، وجعلناه شرطا لايماننا به ؟ وقيل ان مرادهم آية ملجئة إلى الايمان ، والالغاء اضطرار لا اختيار ، فلا يوجه اليه الطلب ، ولا يعتد به إن حصل ﴿ قل إن الله قادر على أن ينزل آية ، ولكن أكثرهم لا يعلمون ﴾ أي قل أيها الرسول إن الله تعالى

قادر على تنزيل آية مما اقترحوا وإنما ينزلها اذا اقتضت حكمته تنزيلها ، لا اذا تعلقت شهوتهم بتعجيز الرسول بطلبها ، فان إجابة المعاندين الى الآيات المقترحة لم يكن في أمة من الأمم سبباً للهداية ، وقدمت سنته تعالى في الاقوام ، 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 انك أرسلت رحمة للعالمين ، فلا يأتي على يدك سبب استئصال أمتك ، بإجابة المعاندين منها الى ما اقترحوا عليك لاظهار عجرك ، ولا يعلمون أيضاً أن اجابة اقتراح واحد يؤدي الى اقتراحات كثيرة لاحد لها ، ولا فائدة منها . وقد يعلم أفراد منهم بعض ذلك علماً ناقصاً لا يهدي الى الاعتبار ، ولا يصد صاحبه عن مثل هذا الاقتراح . ومن قال انهم 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 الانزال ، والباقون بالتشديد من التنزيل ، الدال بصيغته على التدرج أو التكثير ، وقال المفسرون ان معناها ههنا واحد ، والذي نراه هو أن كل صيغة منهما على أصل معناها ، وأن الجمع بينهما لبيان أن بعضهم اقترح آية واحدة تنزل دفعة واحدة كنزول ملك من السماء عليهم أو عليه ، وهو المشار اليه بقراءة ابن كثير ، وبعضهم اقترح عدة آيات منها ما لا يكون الا بالتدرج وهي المشار اليها بقراءة الجمهور . ولا ينافي أفراد الآية هنا طلب بعضهم اعدة آيات اذ المراد بها آية مما اقترحوا ، وقد صرح بلفظ الجمع في آية العنكبوت الواردة بمعنى هذه الآية وسأني نصها قريباً

هذا وان بعض الكفار ، وبعض الشاكين والمشككين في الاسلام ، يقولون لو أن محمداً ﷺ أوتي آية بيّنة ومعجزة واضحة تدل على نبوته ورسالته لما طلب قومه الآية ، وأن هذا الجواب بقدره الله على تنزيل الآية ونفي العلم عن أكثرهم ، لا تقوم به الحجة عليهم ، المبطله لحقية طلبهم . واليك الجواب عن هذه الشبهة : إن الآية الكبرى لخاتم الرسل ﷺ على نبوته هي القرآن ، وانها لا آية مشتملة على آيات كثيرة ، وقد احتج عليهم به وتحداهم بسورة من مثله فعجزوا ، واحتج

عليهم أيضاً ببعض ما شتمل عليه من الآيات كأخبار الغيب . ومما نزل في ذلك قبل سورة الانعام فاكتمفي فيها بالحالة عليه قوله تعالى في سورة العنكبوت ٤٧: ٢٩ وكذلك أنزلنا إليك الكتاب فالذين آمنواهم الكتاب يؤمنون به ، ومن هؤلاء من يؤمن به ، وما يجحد بآياتنا الا الكافرون ٤٨ وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تحطه يمينك ، اذا لارتاب المبطلون ٤٩ بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم وما يجحد بآياتنا الا الظالمون ٥٠ وقالوا لولا أنزل عليه آيات من ربه ، قل انما الآيات عند الله وانما أنا نذير مبين ٥١ أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ؟ ان في ذلك لرحمة وذكري لقوم يؤمنون (فالقرآن في جملة آية علمية ، وفي تفصيله آيات كثيرة عقلية وكونية ، وهي دائمة لا تزول كزالت الآيات الكونية كهصا 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 ، لان موضوع الرسالة علمي فهو علم موحى به غير مكسوب يقصد به هداية الخلق الى الحق ، فظهور 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 أربي على سائر ممالك الارض بالعلوم والشرائع .

فالآية العلمية القطعية لا يمكن للمرء فيها كالمراء في الآيات الكونية التي هي أمر غريب غير معتاد يشبهه بكثير من الامور 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 ثنية الاشرع أن من أنى بآية أو أعجوبة من نبي أو حالم أو أمر بعبادة غير الله تعالى لا يسم له بل يجب قتله لانه تكلم بالزيف . فالآيات الكونية اذاً 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 يرويه موصلا الى المدلول ، وقد قال تعالى لرسوله في هذه السورة (٧) ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا الاسحر مبين) وقال في أول سورة القمر (وان يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر) 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 إيمانا ، والجاحدون عنادا وظغيانا ، وقد سبق لنا بحث في هذه المسألة من قبل وسيجيء ما يقتضي العودة اليها بعد .

(٣٨) وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَيْرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُنمِّمَ أَمْنَالُكُمْ مَا فَرَطْنَا فِي السِّكِّتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ
(٣٩) وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمُّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ ، مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأِ يُجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

ان هاتين الآيتين مؤيدتان لما قبلهما وتممتان له ، فانه بين في الآيات قبلهما أن الظالمين من مشركي مكة جحدوا بآيات الله جحد 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 أنواعا من آياته تعالى في أنواع الحيوان وأن 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 الاولى لما قبلها وجهين (الاول) أنه تعالى بين في الآية الاولى أنه لو كان إنزال سائر المعجزات مصالحة لفعلمها ولاظهارها الا انه لما لم يكن اظهارها مصلحة للمكلفين لاجرم ما أظهرها ، وهذا الجواب إنما يتم إذا ثبت أنه تعالى براعي مصالح المكلفين ويتفضل عليهم بذلك ، فبين أن الامر كذلك وقرره بأن قال (وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا نُمِّمَ أَمْنَالُكُمْ)

في وصول فضل الله وعنايته ورحمته وإحسانه إليهم، وذلك كالأسر المشاهدة المحسوس
 فإذا كانت آثار عنايته واصله إلى جميع الحيوانات فلو كان في إظهار هذه المعجزات
 القاهرة مصلحة للمكلفين فعلها ولاظهارها، ولا تمتنع أن يبتذل بها، مع ما ظهر أنه لم
 يبتذل على شيء من الحيوانات بمصلحتها ومنافعها، وذلك يدل على أنه تعالى إنما لم
 يظهر تلك المعجزات لأن إظهارها يبتذل 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 والامام الرازي قد أثبت المصلحة هنا وفي مواضع أخرى ولكنه كثيراً
 ما يرد ما ينفي عليها، والذي عليه المحققون أن مسألة الصلاح والاصلاح ثابتة
 لا ريب فيها وإن الخطأ والضلال إنما هو في قولهم أن ذلك واجب عليه سبحانه وتعالى
 وليس عندنا نقل صحيح صريح عن المعتزلة في ذلك، وتقل المخالف لا يعتد به كما قال
 الفقهاء، وإنما يقال في كل ما ثبت له من صفات الكمال وما يتعلق به من الأفعال المطردة
 أنها واجبة له عليه، لأنه سبحانه هو الأعلى فلا يعلو عليه شيء في شيء، ومذهب
 الأشعرية أن مراعاة المصلحة ليست من الكمال الواجب له تعالى ويحتجون على ذلك
 بأمراض الأطفال والبهائم، وفي هذه الحجة بحث لا محل له هنا، وقد أشار الرازي
 بقوله «ويتفضل عليهم بذلك» إلى أن مراعاة المصلحة تفضل لا يجب إطراده،
 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 كالل دليل على أنه تعالى قادر على

تنزيل الآية وإنما لا ينزلها محافظة على الحكم البالغة اه وتقل الآلوسي مثله عن الطبرسي ، وقد أخذه أبو السعود من البيضاوي

﴿ وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ﴾ (الدابة)
ما يدب على الأرض من الحيوان ، والدب والديب المشي الخفيف - زاد بعضهم -
مع تقارب الخطو ، و (الطائر) كل ذي جناح يسبح في الهواء وجمعه طير ، كراكب
وركب (والامم) جمع أمة وهي الجيل أو الجنس من الاحياء ، وهذا أحد معاني
اللفظ . وقال الراغب : الامة كل جماعة يجمعهم أمر ما ، إمدان واحد أو زمان واحد أو
مكان واحد سواء كان ذلك الأمر الجامع تسخيراً أو اختياراً ، وجمعها أمم . اه
وذكر بعده الآية وكان ينبغي أن يزيد : أو صفات وأفعال واحدة

والمعنى أنه لا يوجد نوع ما من أنواع الاحياء التي تدب على الأرض ولا من
أنواع الطير التي تسبح في الهواء الا وهي أمم مماثلة لكم أيها الناس ، كما يقول العالم
بالنبات : ما من شجرة قامت على ساقها وتشعبت في الهواء أغصانها ولا نجم نبت في
هذه الأرض الا فصائل لها صفات وخواص مشتركة يمتاز بها بعضها عن بعض .
فالدابة والطائر هنا مفرد اللفظ مراد به الجنس القوي ، تقول طائر الحمام وطائر
النحل ، ودابة الحير 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
تجاوزوا بالطيران عن السرعة كما قال الحماسي :

قوم اذا الشر أيدى ناجذيه لهم طاروا اليه زرافات ووحدانا

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 والقاري ، وهو حسن لا ينافي ما تقدم
ولا تراحم بين النكت المتفقة ، ولا بين الحكم المتوافقة ، ويرى الكثيرون أنه
لامانع من جعل كلمتي دابة وطائر على أصل معناهما وهو الدلالة في سياق النفي

على استغراق الافراد ، وانما أخبر عنها بالامم باعتبار الحل 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 الحفش ، وهو يطير في الماء غالباً وعلى سطحه أحياناً ، وقد يسف إلى قاعه فيلاصق أرضه في سبره فيكون أشبه بالزاحف منه بالطائر ، ولعل حكمة ترك التصريح به قلة من كان يراه ممن نزلت السورة في مخاطبتهم قبل كل أحد بالدعوة إلى الاسلام وإقامة الدلائل عليهم وهم مشركو مكة ، ومثل هذا المعنى خص دواب الارض بالذكر لانها هي التي يراها مخاطبون عامة ، ويدركون فيها معنى المائلة ، دون دواب الاجرام السماوية ، القابلة للحياة الحيوانية ، التي أعلمنا وجودها في قوله (٢٧: ٤٢) ومن آياته خلق السموات والارض وما بث فيها من دابة وهو على جمعهم اذا يشاء قدير) فهي قد ذكرت هنا بالتبع لذكر خلق السموات والارض فكان الاعلام بها نافلة وفائدة زائدة على ما يقوم به دليل الآية وهي من أخبار عالم الغيب وردت بعبارة تشعر بما يدل عليها من القياس على عالم الشهادة ، وانما 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 (كالريخ) فيها ماء ونبات ، فلا بد أن يكون فيه أنواع من الحيوان ، بل فيه أمارات على وجود عالم اجتماعي صناعي كالانسان ، منها ما يرى على سطحه بالمرآة المقربة (المرقب - التلسكوب) من الجداول المنظمة والحلجان ، فالآية التي نفسرها ترشدنا بهذا بوصف أنواع الحيوان بأنها أعم أمثالنا إلى البحث في طبائع الاحياء فنزداد علماً بسنن الله تعالى وأسراره في خلقه ، ونزداد إيماناً وحكمة وحضارة وكلاً ، ونعتبر بحال المكذبين بها ، الذين لم يستفيدوا مما فضلهم الله به على الحيوان شيئاً ، فكانوا أضل من جميع أنواءه التي لا تنجي على نفسها ما يجنيه الكافر على نفسه

وقد اختلف المفسرون في وجه المائلة بين الدواب والطير وبين الانسان ففي الدر المنثور عن مجاهد في قوله تعالى (إلا أعم أمثالكم) قال أصنافاً مصنفة تعرف بأسمائها - وعن قتادة : الطير أمة والانسان أمة والجن أمة - وعن السدي : خلق

أشالك . 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 وتديبره فينا وفيها . ونقل الواحدي عن ابن عباس أن المراد بالمماثلة أنها تعرف الله وتوحده وتسبحه وتحمده كما يفعل المؤمنون منا ، ونوسع بعض الصوفية في هذا وما قبله فقالوا أنها عاقلة ومكلفة وإن لها رسلا منها . وقيل إن المماثلة إحصاء الكتاب لجميع الأحوال المتعلقة بحياتها وموتها كالإنسان ، وقيل أنها 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 ينبج نباح الكلب ومنهم من يتطوَّس (أي ينزبن) 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 عنك . ثم قال - فاعلم يا أخي أنك إنما تعاشر البهائم والسباع فبالغ في الحذر والاحتراز . 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 لتحذيرهم شر الناس بل لبيان عدم استئصال عقولهم وحواسهم في آيات الله كقوله (أو أشك كالانعام بل هم أضل ، أولئك هم الغافلون) وقوله (أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون ؟ إن هم إلا كالانعام بل هم أضل سبيلاً)

والخيار عندنا أن الله تعالى أرشدنا إلى أن أنواع الحيوان أعم أشال الناس ، ولم يبين لنا وجه المماثلة بينهما لأجل أن نستعمل حواسنا وعقولنا في البحث الموصول إلى ذلك كما قلنا آنفاً ، وللمماثلة وجوه كثيرة امتدى بعض العلماء إلى بعضها وبجوز أن يهتدي غيرهم إلى غير ما هتدوا إليه ، ولا سيما في هذا العصر الذي كثرت فيه الاختصاصات في

كل علم وفن، وتيسرت فيه أسباب البحث. اذ يوجد في بلاد العلم والحضارة بساتين
لتربية أنواع السباع والحشرات والبهائم الوحشية والآفة والطير والسمك، فاعلماء
الذين يعنون بتربيتها ودرس غرائرها وطباعها وأعمالها في تلك البساتين وفي غيرها
قد وصلوا الى علم جم ووقفوا على أسرار غريبة. ومما ثبت من مشاهة النمل للناس
أنه يفزو بعضه بعضا. وأن المنتصر يسترق المنكر، ويسخره في حمل قوته وبناء قراه
وغير ذلك. وقد صارت أمم العلم والحضارة تحرص على بقاء كل نوع من أنواع الحيوان
فاذا رأت بعض ما يصاد من الطير وغيرها قل في بلادها وخشي انقراضها منها تحرم 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 ان الكلاب أمة من الأمم
لأمرت بقتلها كلها فاقتلوا منها الاسود البهم» رواه أحمد وأصحاب السنن وصححه
الترمذي عن عبد الله بن مغفل. وعلل قتل الكلاب الاسود البهم في حديث
آخر عند أحمد ومسلم بأنه شيطان، أي ضار مؤذ فان اسم الشيطان يطلق لغة على العارم
الحديث من الانس والجان والحيوان، وقد سأل المنصور العباسي عمرو بن عبيد عن
سبب هذا الحديث فلم يعرف فقال المنصور: لانه ينبج الضيف ويروع السائل
﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ التفريط في الامر التقصير فيه وتضييعه حتى
يفوت. كما في الصحاح - ويقال فرطه وفرط فيه كما في القاموس ولسان العرب.
ومنه قول صخر الغي «وذلك بزي فلن أفرطه» البز هنا السلاح. ويقال فرط
فلانا - اذا تركه وتقدمه. روي عن ابن عباس تفسير الكتاب هنا بأم الكتاب،
وفسروا أم الكتاب بأنه أصله وجملته، وقالوا انه اللوح المحفوظ، وهو خلق من
عالم الغيب أثبت الله تعالى فيه مقادير الخلق ما كان منها وما يكون بحسب النظام
المعبر عنه بالسنن الالهية، ومنهم من يفسر الكتاب هنا - وكذا أم الكتاب في
آتي الرعد والزخرف - بالعالم الآهي المحيط بكل شيء، شبه بالكتاب بكونه ثابتا
لا ينسى، وقال بعضهم ان المراد بالكتاب هنا القرآن، ولا يصح أن يكون القرآن
أم الكتاب لان أم الكتاب شامل له وغيره من كتب الله تعالى ومن مقادير خلقه.

قال تعالى بعد ذكر القرآن في أول الزخرف (وانه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم) ومعنى الجملة : ما تركنا في الكتاب شيئاً لم نثبت فيه تقصيراً وإهمالاً بل أحصيناه فيه كل شيء ، أو جعلناه تبياناً لكل شيء . فاذا أريد بالكتاب العلم الالهي 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 ضرور الهداية التي ترسل الرسل لاجلها إلا وقد بيناه فيه ، وهي أصول الدين وقواعده وأحكامه وحكمها والارشاد إلى استعمال القوى البدنية والعقلية في الاستفادة من تسخير الله كل شيء للانسان ومراعاة سننه تعالى في خلقه التي يتم بها الكمال المادي والعقلي ، فالقرآن قد بين ذلك كله بالنص أو الفحوى ومنه ما أرشد اليه هنا من علم الحيوان ، الذي يهدي إلى كمال المعرفة والابتناء ، وقد بينا وجه اشتمال الكتاب على جميع أسرار الدين في تفسير (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم) من هذا الجزء . وتفسير (اليوم أكملت لكم دينكم) من تفسير الجزء السادس . وتفسير (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) من تفسير الجزء الخامس فليرجع اليها من شاء .

ومن الناس من قال ان القرآن قد حوى علوم الاكوان كلها ، وان الشيخ محيي الدين ابن العربي وقم عن حماره فرضت رجله فلم يأذن للناس بحمله الا 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 الا من يرون أن كل ما كتبه المبتون في كتبهم حق ، وان كان لا يقبله عقل ، ولا يهدي اليه نقل ، ولا تدل عليه اللغة . بل قال أئمة السلف ان القرآن لا يشتمل على جميع فروع أحكام العبادات الضرورية بدلالة النص ولا الفحوى ، وانما أثبت وجوب اتباع الرسول فصار دالا على كل ما ثبت في السنة وأثبت قواعد القياس الصحيح وقواعد أخرى فصار مشتملاً على جميع فروعها وجزئياتها ، ولا يخرج شيء من الدين عنها . وان قبول الناس للخرافة المروية عن ابن العربي هي التي جرأت مثل مسيح الهند أحمد القادياني على

ذلك التفسير الذي فسر به الفاتحة وزعم انه معجزته الدالة على كونه هو المسيح المنتظر. وكله لغو وهذيان، ومن أغربه زعمه ان اسم الرحمن في الفاتحة دليل على بعثة خاتم الرسل محمد ﷺ واسم الرحيم دليل على بعثته هو

﴿ثم الى ربهم يحشرون﴾ أي ثم يبعث أولئك الامم من الناس والحيوان يوم القيامة ويساقون مجتمعين الى ربهم المالك لامرهم لا الى غيره فيحاسب كلا على ما فعل، ويقص المظلوم ممن ظلم، وانما حسن عود ضميري الغيبة في ربهم وفي يحشرون الى الدواب والطير والناس جميعا لانه خبر من الله تعالى عطف على خطاب الناس وغلب فيه ضمير الاشرف، واذا جعل من جملة الخطاب تعين رجوع الضميرين الى الدواب والطير، ونكتة جعلها من ضمائر العقلاء حينئذ تشبيه أممها بأمم البشر وذلك اجرا، لهما مجرى العقلاء. ويؤيد حشر تلك الامم كلها قوله تعالى (واذا الوحوش حشرت) وحديث أبي ذر عند أحمد وعبد الرزاق وابن جرير ان رسول الله ﷺ رأى عذرين ينتطحان فقال «يا أبا ذر هل تدري فيم ينتطحان؟» قال لا. قال - اكن الله يدري وسبقضي بينهما » وفي رواية «أندرون فيم انتطحتا؟» قلنا لا. وزاد في رواية ابن جرير: عن أبي ذر: ولقد تركنا رسول الله ﷺ وما قلب طائر جناحيه الا ذكر لنا منه علما. 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 الاسلام لما ذكرنا من فائدته آنفا

وروى البيهقي في شعب الایمان والخطيب في تالي التلخيص وابن عساكر عن عبيد الله بن أبي زيادة البكري قال: دخلت على ابني بشر المازنيين صاحب رسول الله ﷺ فقلت برحمكما الله، ارجل منا يركب الدابة فيضرهما بالسوط أو يكبحها بالاجام فهل سمعتم من رسول الله ﷺ في ذلك شيئا؟ فقالا لا، قال عبيد الله فنادتني امرأة من الداخل فقالت يا هذا ان الله يقول في كتابه (وما من دابة في الارض ولا طائر ...) الآية. فقالا هذه أختنا وهي أكبر منا وقد أدركت رسول الله ﷺ - فهذه الصحابة استدلّت بالآية على وجوب الرفق والرحمة بالدواب وغيرهما من الحيوان وانه تعالى يحاسب الناس على ظلمهم لها يوم يحشرون اليه جميعا.

ويؤيده ماورد في ذلك من الاحاديث كحديث « مامن انسان يقتل عصفوراً فما فوقها بغير حقها الا سأل الله عز وجل عنها يوم القيامة » وذكر أن حقها أكلها ، رواه النسائي والحاكم وصححه . وفي معناه حديث آخر عند النسائي وابن حبان في صحيحه . وحديث « ان الله كتب الاحسان على كل شيء ، فاذا قتلتم فأحسنوا القتيلة ، واذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة ، وليجد أحدكم شفرته ، وليرح ذبيحته » رواه احمد ومسلم وأصحاب السنن الاربعة من حديث شداد بن أوس مرفوعاً ، وأخرج رواية التفسير المأثور والحاكم وصححه عن أبي هريرة في تفسير الآية ان الله يحشر هذه الامم يوم القيامة ويقتص لبعضها من بعض حتى يقتص للجماع . من ذات القرن . وفي رواية للجماع من القرناء . وغلط الآلوسي فعزاه الى حديث الصحيحين ، ولكن روى مسلم والترمذي عنه مرفوعاً « تؤدون الحقوق الى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجماع . من الشاة القرناء » . ونقل عن المعزلة أن العقل يدل على وجوب اعادة الحيوان كالانسان للتعويض على كل لا لمحض العقاب على الجناية فكل حي أصابه ألم يجب أن ينال عوضاً عنه فاذا كان الألم بفعل الله أو بشره كالذي يذبح ليؤكل أو يقتل اتقاء ضروره فالله يعوضه عن ذلك

وروى ابن جرير وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن ابن عباس في قوله (ثم الى ربهم يحشرون) قال : موت البهائم حشرها . وفي لفظ قال يعني بالحشر الموت . قال السيد الآلوسي : ومراده رضي الله تعالى عنه - على ما قيل - ان قوله سبحانه (ثم الى ربهم يحشرون) مجموعه مستعار على سبيل التمثيل للموت كما ورد في الحديث « من مات فقد قامت قيامته »^(١) فلا يرد عليه أن الحشر بعث من مكان الى آخر وتعديته بالي تنصيب على أنه لم يرد به الموت مع أن في الموت أيضاً نقلاً من الدنيا الى الآخرة ، اه وصوب ابن جرير أن المراد الحشر ان جميعاً حشر الموت وحشر البعث ، وعلاه بأن الحشر في كلام العرب الجمع وهو يشملهما ولا مرجح لاحدهما من كتاب ولا سنة . هذا محصل قوله ، والصواب أن الحشر جمع وبعث أو كما قال (١) رواه الديلمي عن أنس مرفوعاً بلفظ « اذا مات أحدكم فقد قامت قيامته » ولكنه اشتهر على الالسنه باللفظ الذي ذكره الآلوسي

الراغب اخراج الجماعة عن مقرهم واذعاجهم الى الحرب ونحوها ، ففيه معنى الجمع لانه لا يطلق على الواحد . ومعنى الحشر بالموت سوق الاحياء اليه 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 الارض صغيراً أو كبيراً ، ولا عمل طائر طار بجناحيه في الهواء ، بل جعل ذلك كله أجناساً مجنسة وأصنافاً مصنفة ، تعرف فلان عرفون ، وتتصرف فيما سخرت ، كما تتصرفون ومحفوظ عليها ما عملت من عمل لها وعليها ، ومثبت كل ذلك من أعمالها في أم الكتاب . ثم انه تعالى ذكره مميتها ، ثم منشرها ومجازيها يوم القيامة جزاء أعمالها . يقول فالرب الذي لم يضع حفظ البهائم والدواب في الارض والطير في الهواء حتى حفظ عليها حرركاتها وأفعلها ، وأثبت ذلك منها في أم الكتاب ، وحشرها ثم جازاها على ما سلف منها في دار البلاء ، أخرى أن لا يضع أعمالكم ولا يفرط في حفظ أفعالكم التي تجتريحونها أيها الناس ، حتى يحشركم فيجازيكم على جميعها ان خيراً أو خيراً وان شراً فشر ، اذ كان قد خصكم من نعمه وبسط عليكم من فضله ما لا يحصى غيركم في الدنيا ، وكنتم بشكره أحق ، وبعرفة واجبه عليكم أولى ، لما أعطاكم من العقل الذي به بين الاشياء تميزون ، والفهم الذي لم يعطه البهائم والطير 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 ورسالة في المعاد لأبي علي : قال المعترفون بالشريعة من أهل التناسخ ان هذه الآية دلائل عليه لانه سبحانه قال (وما من دابة) الخ وفيه الحكم بأن الحيوانات الغير الناطقة ^(١) أمثالنا وليسوا أمثالنا بالفعل فيتعين كونهم أمثالنا بالقوة ضرورة صدق هذا الحكم وعدم الواسطة بين الفعل والقوة

(١) الصحيح الفصيح : أن يقال : غير الناطقة

وحينئذ لابد من القول بحلول النفس الانسانية في شيء من تلك الحيوانات وهو
انتساخ المطلوب، ولا يخفى أنه دليل كاسد على مذهب فاسد
هل للبهائم نفوس ناطقة ؟

[قال] ومن الناس من جعلها دليلا على أن للحيوانات بأسرها نفوسا ناطقة كما
لافراد الانسان واليه ذهب الصوفية وبعض الحكماء الاسلاميين وأورد الشهراني
في (الجواهر والدرر) لذلك أدلة غير ماذكر (منها) أنه صلى الله تعالى عليه وسلم لما
هاجر وتعرض كل من الانصار لزمام ناقته قال عليه الصلاة والسلام «دعوها فانها
مأمورة» ووجه الاستدلال بذلك أنه صلى الله تعالى عليه وسلم أخبر أن الناقة
مأمورة ولا يعقل الامر الا من له نفس ناطقة، وإذا ثبت أن للناقة نفسا كذلك ثبت
للغير إذ لا قائل بالفرق (ومنها) ما يشاهد في النحل وصنعتها أقراص الشمع، والعناكب
واحتيالها لصيد الذباب، والنمل وادخاره لقوته على وجه لا يفسد معه ما ادخره. وأورد
بعضهم دليلا لذلك أيضا التملة التي كلمت سليمان عليه الصلاة والسلام بما قص الله
تعالى لنا عنها مما لا يهتدي الى مافيه الا العالمون، وخوف الشاة من ذئب لم تشاهد
فعله قبل، فان ذلك لا يكون الا عن استدلال وهو شأن ذوي النفوس الناطقة،
وعدم اقتراس الاسد المعلم مثلا صاحبه فان ذلك دليل على اعتقاد النعم ومعرفة
الحسن وهو من شأن ذوي النفوس

القول بتكليف البهائم

[قال] وأغرب من هذا دعوى الصوفية ونقله الشهراني عن شيخه علي الخواص
قدس الله تعالى سره أن الحيوانات مخاطبة مكلفة من عند الله تعالى من حيث لا
يشعر المحجوبون. ثم قال : ويؤيده قوله تعالى (وان من أمة الا خلا فيها نذير)
حيث نكر سبعهاته وتعالى الامة والنذير وهم من جملة الامم، ونقل عن ابن عباس
رضي الله تعالى عنهما أنه كان يقول جميع ما في الامم فينا (?) حتى أن فيهم ابن عباس
مثلي، وذكر في الاجوبة المرضية أن فيهم أنبياء، وفي الجواهر أنه يجوز أن
يكون النذير من أنفسهم وأن يكون خارجا عنهم من جنسهم ^(١) وحكى شيخه عن

(١) لعل الاصل من غير جنسهم

٤٠٠ رد القول بتكليف البهائم وعقلها القول بحياة كل موجود (التفسير ج ٧)

بعضهم أنه قال ان تشبيه الله تعالى من ضل من عباده بالانعام في قوله سبحانه وتعالى (انهم إلا كالانعام) ليس لنقص فيها وانما هو لبيان كمال مرتبتها في العلم بالله تعالى^(١) حتى حارت فيه فالتشبيه في الحقيقة واقع في الخيرة لاني المحار فيه فلا أشد حيرة من العلماء بالله تعالى، فأعلى ما يصل اليه العلماء برهبهم سبحانه وتعالى هو مبتدأ البهائم الذي لم تنتقل عنه أي عن أصله وان كانت متنقلة في شؤونته بتنقل الشؤون الالهية لانها لا تثبت على حال، ولذلك كان من وصفهم الله عز وجل من هؤلاء القوم أضل سبيلا من الانعام لانهم يريدون الخروج من الخيرة من طريق فكرهم ونظرهم ولا يمكن ذلك لهم، والبهائم علمت ذلك ووقعت عنده ولم تطلب الخروج عنه، وذلك لشدة علمها بالله تعالى انتهى

[قال] ونقل الشهاب عن ابن المنير أن من ذهب الى أن البهائم والهوام مكلفة لها رسل من جنسها فهو من الملاحدة الذين لا يعول عليهم كالجاحظ وغيره وعلى اكفار القائل بذلك نص كثير من الفقهاء، والجزاء الذي يكون يوم القيامة للحيوانات عندهم ليس جزاء تكليف على أن بعضهم ذهب الى أن الحيوانات لا تحشر يوم القيامة وأول الظواهر الدالة على ذلك وما نقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنها لأصل له والمثلية في الآية لا تدل على شيء مما ذكر

القول بأن كل موجود حي

[قال] وأغرب الغريب عند أهل الظاهر أن الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم جعلوا كل شيء في الوجود حيا دراكا يفهم الخطاب ويتألم كما يتألم الحيوان، وما يزيد الحيوان على الجماد الا بالشهوة ويستندون في ذلك الى الشهود، وربما يستدلون بقوله سبحانه وتعالى (وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم) وينحو ذلك من الآيات والاحبار

والذي ذهب اليه الاكثرون من العلماء أن التسبيح حالي لا قالي ونظير ذلك * شكنا الى جملي طول السرى * * امتلا الخوض وقال قطي * وما يصدر عن بعض الجمادات من تسبيح قالي كتسبيح الحصى في كفه الشري ف صلى الله تعالى عليه وسلم مثلا

(١) السياق يبطل هذا الفهم بل الوهم، وحسبه أن يكون كماله دون البهائم، أي أضل منهم

أما هو عن خلق إدراك إذ ذاك وما يشاهد من الصنائع العجيبة لبعض الحيوانات ليس كما قال الشيخ الرئيس مما يصدر عن استنباط وقياس بل عن إلهام وتسخير، ولذلك لا تختلف ولا تنوع، والنقوض بالحركة الفلكية لا يرد بناء على قواعدها، وعدم اقتراس الاسد المعلم مثلاً صاحبه ليس عن اعتقاد بل هناك هشة أخرى نفسانية وهي أن كل حيوان يحب بالطبع ما يلذّه، والشخص الذي يطعمه محبوب عنده فيصير ذلك مانعاً عن اقتراسه، وربما يقع هذا العارض عن إلهام إلهي مثل حب كل حيوان ولده. وعلى هذا الطرز يخرج الخوف مثلاً الذي يعترى 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 الانسان، وهي مع ذلك كيفما كانت لا تصل في إدراكها وتصرفها إلى غاية يصلها الانسان. والشواهد على هذا كثيرة وليس في مقابلتها قطعي يجب تأويلها لاجله، وقد صرح غير واحد أنها عارفة بربها جل شأنه

(قال) وأما أن لها رسلاً من جنسها فلا أقول به ولا أفني بكفر من قال به. وأما أن الجمادات حية مدركة فأمر وراء طور عقلي والله تعالى على كل شيء قدير وهو العليم الخبير اهـ

نقول: أما مذهب التناسخ، فهو من الاساطير الخرافية، التي ولدتها الخيالات الشعرية، فلا نضيع الوقت بالخوض في بيان بطلانها.

وأما قول من قال ان للحيوانات أنفساً ناطقة فإن أريد به أنها كنفوس الانسان فتحقيقه يتوقف على معرفة كنه هذه النفس وأين من يدعي هذا ويثبت دعواه؟ ولا ينكر من له أدنى إلمام بعلم الحيوان ما أوتيه بعض أنواعه من أنواع الإدراك الذي يفوق ببعضه إدراكات الناس ولكنها تنحصر في مناطق ضيقة جداً لأنها متعلقة بمحفظ حياته الفردية والنوعية وهي محدودة ضيقة. ولعلنا نفصل القول فيها في تفسير آية أخرى، وإدراك البشر لا تنحصر أنواعه ولا أفراداه، وإنما كان استعداده العلمي غير محدود بمحد، لانه خالق لحياة غير محدودة بمحد، وهي حياة الآخرة، ودعوى تكليف الحيوان الاعجم وبهتة رسل منه في كل أمة من أممه لا يدل عليها عقل ولا نقل، وقوله

تعالى (وان من أمة إلا خلا فيها نذير) نزل في سياق الكلام عن البشر
وأما القول بحياة الجناد فهو منقول عن بعض الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين ،
وعن بعض الطبيعيين والكياويين ، ولهم عليه دلائل علمية ونظرية ، ويتوقف بيان
ذلك على تعريف الحياة ومظاهرها وخواصها كالتغذي والنمو والتولد والموت ،
وفي تلك الجادات ولا سيما الاجسام المتبلورة شيء من ذلك ، وكان شيخنا الاستاذ
الامام يعتقد ان الحياة منبثة في العالم كله ، ولعلنا نعود الى هذا البحث بعد

﴿ والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم في الظلمات ﴾ أي والكفار الذين كذبوا
بآياتنا المنزلة وما أرشدت اليه من آياتنا الدالة على وحدانيتنا وصدق ما جاء به
رسولنا تكذيب جحود واستكبار ، أو تكذيب جحود على تقليد الآباء وطاعة الكبراء ،
صم لا يسمعون دعوة الحق والهدى سماع فهم وقبول ، وبكم لا ينطقون بما عرفوا من
الحق ولا يقرون بما يدعوم اليه الرسول ، متسكعون - أو حال كونهم متسكعين
خابطين - في تلك الظلمات الخالكة - ظلمة الشرك والوثنية ، وظلمة تقاليد الجاهلية ،
وظلمة كبرياء العصبية ، وظلمة الجهل والأمية ، ظلمات بعضها فوق بعض ، لا ينفذ
منها اليهم من نور الهداية شيء ، فهم لا يبصرون صراطها ، ولا يرون منهاجها ، وذلك
ما جنوه على أنفسهم بسوء اختيار الافراد وفساد تربية المجموع ، ولكل سيرة غاية
تنتهي اليها بحسب سنن الله التي قضت بها حكمته ، ونفذت بها مشيئته

﴿ مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يَضِلَّهُ ﴾ أي من تعلقت مشيئة الله باضلاله بضلاله كما أضل
هؤلاء الذين استجبوا العمى على الهدى فلم يستعملوا أسماعهم ولا أنفوسهم ولا عقولهم
في آيات الله تعالى الدالة على حتمية ما جاء به رسول الله ﷺ ، وإنما اضلاله إياهم
اقتضاء سننه في عقول البشر وغرائزهم وأخلاقهم أن يعرض المستكبر عن دعوة
من يراه دونه ، واتباع من يراه مثله ، وإن ظهر له ان الحق معه ، وأن يعرض المقلد
عن النظر في الآيات والدلائل التي تنصب لبيان بطلان تقاليدِهِ وإثبات خلافها ، مادام
مغروراً بها مكبراً لمن جرى من الآباء والكبراء عليها ، وليس معنى ذلك أن يخلق الله
تعالى الضلال لمن شاء ، باضلاله خلقاً ، ويجعله له غريزة وطبعاً ، ولا أن يلجئ اليه إلجاءً ،
ويكرهه عليه إكراهاً ، فيكون اعراضه عن الحق والخير وإقباله على الباطل والشر كحركة

الدم في الجسد ، وعمل المعدة في الهضم ﴿ ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم ﴾ أي ومن يشأ هدايته واستقامته يجعله على طريق مستقيم ، وهو طريق الحق الذي لا يضل سالكه ، ولا ينجو تاركه ، بأن يوفقه لاستعمال سمعه وبصره وعقله في آيات الله المنزلة وآياته المكونة ، استعمالا يعرف به الحق ويعترف به ، ويعرف به الخير ويعمل به بحسب سننه سبحانه وتعالى في الارتباط بين الاعمال البدنية والعقائد والوجدانات النفسية ، وليس معناه أن يخلق له الهداية خلقا كما خلق روحه وبدنه ولا انه يجبره عليها فيلصق به كارها غير مختار ، وفي القرآن آيات كثيرة تدل على أن مشيئة الاضلال انما تتعلق بأصحاب الاعمال الكسبية التي هي الضلال أو سبب الضلال ومشية الهداية تتعلق بما يقابل ذلك

قال تعالى (ولقد ذرأنا لجنهم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يعقلون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ، ولهم آذان لا يسمعون بها ، أولئك كالانعام بل هم اضل أولئك هم الغافلون) وقال تعالى (ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء) وقال (وما يضل به إلا الفاسقين) كما قال (يهدي به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام ويخرجه من الظلمات إلى النور) فالجمع بين الآيات هو الموافق لمطرد البشر وعقولهم وإن خالف بعض نظريات المعتزلة والجبرية والاشعرية ، فليس الانسان خاتما لأفعال نفسه ، مستقلا بها دون مشيئة خاتمه وسننه في خلقه ، ولم يجعل الرب ما يصدر عن الناس من الايمان والكفر والخير والشر من قبيل ما خلقه لهم من حركات دمائهم في أبدانهم ، وأعمال معدم وأمعائهم ، ولا من قبيل حركات المرتعش منهم ، فلا نغلو في التنزيه والحكمة الالهية غلوأ نجعل به ضلال من ضل واقعا بغير مشيئة الله تعالى مقدر المقادير وواضع السنن الحكيمة في الخلق كله ، ولا نغلو في المشيئة فنجعلها منافية للحكمة والرحمة ، سالبة لما علم من فطرة الله بالضرورة

وقد زعم بعض المعتزلة أن الآية في بيان ما يكون عليه الكافرون والمؤمنون في الآخرة كما قال في آية أخرى (١٧ : ٩٧) ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عيا وبكيا وصما) قال وان المراد بالاضلال اضلالهم عن طريق الجنة جزاء لهم ، ويقال به جعل المتقين على صراط موصل إلى الجنة ، ويرد هذا التأويل ورد الآية في وصف

حال المكذبين بآيات الله في سياق اقامة الحجج عليهم ، وليس فيها ذكر للآخرة ولا هي واردة في سياق الجزاء ، واسناد الاضلال إلى الله تعالى لا يقتضي اخراجها عن ظاهرها فمثله في القرآن كثير

ومن نكت البلاغة في الآية أن قوله تعالى (صم وبكم في الظلمات) في معنى قوله تعالى في سورة البقرة (٢: ١٧٠ و صم بكم عمي) فلماذا سردت الصفات الثلاث في البقرة مفصولة ووصلت كلها بالعطف في آية الاسراء (١٧: ٩٧) التي ذكرت آتفاءً وعطف الثانية على الاولى 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 للإيحاء إلى أنه كاف للاعراض عن الحق ، والذي يظهر لنا في المقابلة أن ترك العطف في آية البقرة لبيان أن هذه الصفات لا صفة بالموصوفين بها مجتمعة في آن واحد - والاولى منها في الختم على قلوبهم الميثوس من إيمانهم من المنافقين وغيرهم ، والثانية في المقلدين الجامدين وكل منها لا يستتم ندوة الحق عند تلاوة القرآن وغيره ولا يسأل الرسول ولا غيره من المؤمنين عما يحوكم في قلبه ويجول في ذهنه من الكفر والشك ، ولا ينطق بما عساه يعرف من الحق ، ولا يستدل بآيات الله المروية في نفسه ولا في الآفاق فكانه أصم أبكم أعمى في آن واحد ، وأما الآية التي نفسرها فهي في شركي مكة ولم يكونوا كلهم من المختموم على قلوبهم الميثوس من إيمانهم ، ولا من المقلدين الجامدين الذين لا ينظرون في شيء من الآيات الالهية الميزة والمكونة ، بل كان منهم الجامد على التقليد والاعراض عن سماع القرآن حتى كأنه أصم (وإذا تتلى عليه آياتنا على مستكبراً كأن لم يسمعهما كأن في أذنيه وقراً) ومنهم من يسمو ويعلم أنها الحق ولكنه لا ينطق بما يعلم عناداً ، فهذان فريقان منفصلان عطف أحدهما على الآخر لبيان هذا الانفصال . وقوله « في الظلمات » إما حال منها لبيان أن كلا منها 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 ، وإضافة إليكم فيكون المكذبون المحسبي عنهم قسمين

كل منهما فريقان (الاول) الذين شبهوا بالصم وهم الذين لا يسمعون القرآن مطلقا ، استغناء عن هدايته بفضلاهم ومشاغبة للداعي اليه (وقالوا لا نسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون) والذين لا يسمعون سماع فهم وتأمل ، لتوهمهم عدم الحاجة إلى دين غير دين آبائهم ، أو لأن رؤسهم ينهونهم ويصدونهم عنه ، ولم يوصف هؤلاء بأنهم في الظلمات - على هذا الوجه - لأن جماعهم مرجو وهدايتهم مأمولة عند زوال المانع ، (الثاني) الذين شبهوا بالبكم وهم الذين عرفوا الحق واستيقنوا صدق الرسول بالآيات والدلائل ، ولسكنهم يكتمونها أو يحجبون بها كبرا وعنادا ، لا تكذيبا له ولا كذابا ، كاتقدم قريبا في الآية ٣٧ - والذين لم يعرفوا الحق ولم يسألوا ولم يبحثوا فهم كالبكم لعدم استغنائهم من الكلام . ووصف هذا الفريق من البكم - وهم الجاهلون - بأنهم في الظلمات لأنهم لا ينظرون في دلالة الآيات المرئية ووصف بذلك الفريق الاول أيضا - وهم المستكبرون - لأنهم لا تؤثر في قلوبهم رؤية الرسول ﷺ وصفاته القدسية ، وقد كانت شمائله الشريفة المرضية ، وروحانيته التي هي أقوى من الكبر بائية ، تؤثر في النفوس المستعدة فتجذبها إلى الإيمان ، من غير حاجة إلى إقامة حجة ولا تأليف برهان ، وقد كان يجيشه لأعرابي السلم الفطرة متمحنا أو معاديا فاذا رآه آمن وقال ما هذا وجه كذاب ، ودخل عليه رجل فأخذته رعدة شديدة من مهابته فقال له ﷺ « هون عليك فاني است بملك ولا جبار انما أنا ابن امرأة من قريش تأكل القديد بمكة » فنطق الرجل بحاجته . رواء الحاكم من حديث جابر وقال صحيح على شرط الشيخين ومن الشواهد المؤيدة لما ذكرنا من التقسيم قوله تعالى في سورة يونس (١٠ : ٤٢) ومنهم من يستمعون اليك أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون ٤٣ ومنهم من ينظر اليك أفأنت تهدي العمي ولو كانوا لا يبصرون) وأما آية الاسراء فلا يظهر فيها هذا التقسيم ولا معنى مادلت عليه آيات البقرة من ارادة اجتماع تلك الصفات الثلاث الحائلة دون جميع طرق الهداية . وانما تفيد ان هذه العلل تعرض لهم في حالات وأوقات مختلفة من يوم الحشر والجزاء ، فيكونون عبياها ثمين في الظلمات على وجوههم (٥٧ : ٢) يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم) فلا يرون الطريق الموصل إلى الجنة عند ما يساق أهلها إليها ويكونون بكما يوم « لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون » وذلك في بعض

مواقف القيامة وأحوالها، ويكونون صالين يسعون شيئاً يسرهم، عندما يسمع المؤمنون المتقون بشري المغفرة من ربهم. ويؤيد هذا التفصيل مجموع ما ورد في الآيات والروايات من بيان حال الكفار في الآخرة وروى نحوه عن ابن عباس (رض) فظهر الفرق بينه وبين آيتي البقرة المراد بهما اجتماع الصمم والبكم والعمى في حال واحدة ووقت واحد كأنها صفة واحدة، ولو حصل بعضها دون بعض لما أفادت أنهم لا يؤمنون وتأمل كيف بدأ بذكر الصم في سياق الكلام عن دعوة الإسلام وبيان اعراضهم عن قبولها، وبدأ بذكر العمى في سياق الكلام عن الحشر، فيالله العجب من دقائق بلاغة هذا القرآن التي أعجزت البشر، وكل أغاص غائص في بحارها استفاد شيئاً جديداً من فرائد الدرر، فلا تنفذ عجائب إعجاز مبانيه، ولا تنتهي عجائب إعجاز معانيه.

(٤٠) قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمْ السَّاعَةُ
أَعْبَرِ اللَّهُ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٤١) بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ
فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَتَنْسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ (٤٢) وَلَقَدْ
أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِنْ قَبْلِكَ فَاتَّخَذْتَهُمْ بَاءً بَسَاءً وَأَلْتَمِمْ لَعَلَّهُمْ
يَتَضَرَّعُونَ (٤٣) فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا، وَلَكِنْ قَسَتْ
قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (٤٤) فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا
بِهِ فَتَحْنَمْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ، حَتَّى إِذَا فَرَغُوا مِنْهَا أَلْأَنَّهُمْ
يَفْتَنُ فَيَذَاهُمُ مِبْلِسُونَ (٤٥) فَقُلْ سَاعِدَ دَائِرِ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَلْحَمْدُ
لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

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 تقلده من الشرك
عارض شاغل يفسد أذهانهم ويخيلتهم في وقت الرخاء، وما يخف حمله من البلاء،

حتى إذا ما نزل بهم ما لا يطاق من اللاواء ، وأثار تقطع الأسباب في أنفسهم ضراعة الدعاء ، دعوا الله وحده مخلصين له الدين [لئن أنجيتنا من هذه لسكونن من الشاكرين] وضل عنهم ما كانوا يدعون من الاصنام والوثان ، وما وضعت رمزا له من ملك أو انسان ، لأن هذا دعاء القلب لادعاء اللسان — ذكرهم بهذا بعد تذكيرهم بالمشابهة بين أئم الناس وأئم الحيوان ، وحال من فسدت قوام الفطرة من الناس ، ولذلك قفي عليه بذكر من تركوا التضرع له تعالى حين اليأس ، وقبل أن يحيط بهم اليأس ، فابتلاهم بالسراء والنساء ، بعد البأساء والضراء ، فأعقبهم بدل الشكر فرح البطر ، فأخذهم أخذ عزيز مقتدر . قال تعالى :

﴿ قل أرأيتم إن أناكم عذاب الله أو أتاكم الساعة أغير الله تدعون إن كنتم صادقين ﴾ قوله تعالى (أرأيتم) هو عند جمهور علماء العربية بمعنى [أخبروني] والتاء ضمير رفع والكاف حرف خطاب أكد به الضمير لا محل له وتفسير حر كته باختلاف المخاطب دون التاء . فتظل مفتوحة في المؤنث والمثنى والجمع وقد أطالوا القول في المذاهب والآراء في إعرابه ومعناه في كتب اللغة وبعض كتب التفسير . وأقول ان هذه الصيغة [أرأيتم] في خطاب الجمع بالكف والميم لم تذكر إلا في هذه الآية وفي الآية الآتية بعد بضع آيات وذكرت في خطاب المفرد بالكاف في قوله تعالى من سورة الاسراء (أرأيتم هذا الذي كرمتم علي) الخ وليس في هذه الآية استفهام في الجملة الشرطية ولكن المفسرين قدروا فيها استفهاما محذوفا . قل البيضاوي كغيره والمعنى أخبرني عن هذا الذي كرمتم علي بأمرني بالسجود له لم كرمتم علي ؟ وجعل قوله بعد ذلك (لئن أخرتني إلى يوم القيامة) الخ كلاما مبتدأ

وقد استعمل آرايت وأرأيتم - بدون كاف - مثل هذا الاستعمال في أكثر من عشرين آية أكثرها قد صرح فيه بعدها بالاستفهام فنه في جملة غير شرطية قوله تعالى (٢٥ : ٤٣ أرأيت من اتخذ إلهه هواه أفأنت تكون عليه وكيلا ؟) وقوله (٤٦ : ٣) قل أرأيتم ما تدعون من دون الله أدوني ماذا خلقوا من الارض) ومثلها الآيات التي في سورة الواقعة . ومنه في الجمل الشرطية (٢٦ : ٢٠٥) أفأريت ان متعناهم

سنتين ٢٠٦ ثم جاءهم ما كانوا يوعدون ٢٠٧ ما أغنى عنهم ما كانوا يمتنعون) ومثلها الآيات التي في آخر سورة العلق والآيات التي في آخر سورة الملك. فمن تأمل هذه الآيات كلها لا يظهر فيها ما قالوه من أن معناها أخبرني وأخبروني إلا بما يأتي من التوجيه، قال القاضي البضاوي في (أرايتكم) استفهام وتعجيب. وقال الراغب في مفرداته بعد الإشارة إلى عدة آيات مصدرية بهذا اللفظ: كل ذلك فيه معنى التنبيه. وقد سدد كل منها وقارب. والذي أراه جامعاً بين الأقوال أن [أرايتكم] ر [أرايتم] استفهام عن الرأي أو عن الرؤية التي معنى العلم، وأن الاستفهام في هذا الاستعمال للتقرير، وأن المراد منه التنبيه والتمهيد، لما يذكر بعده من نبأ غريب أو عجيب، أو استفهام تقوم به في المسألة الحجة، وتدحض الشبهة، ولولا أن الاستفهام للتقرير، لما كان لقول الجمهور أنه يعنى طلب الاخبار وجه وجيه. والمفعول الاول لا رأيت أو أرايتم التي تتلوها الجملة الشرطية محذوف يفهم من مضمونها ويقدر بحسب المقام وقد تسدد الجملة الاستفهامية مسد المفعولين

والمعنى: قل أيها الرسول لهؤلاء المشركين المكذبين أرايتم أنفسكم كيف تكون حالكم مع من تعبدون — أو أرايتم ما تدعون من دون الله — أي أخبروني عن رأيكم أو عن مبلغ علمكم في ذلك — إن أتاكم عذاب الله الذي نزل عن كان من أقوام الرسل قبلكم، كالريح الصرصر العانية، والصاعقة أو الرجفة القاضية، ومياه الطوفان المفرقة، وحرارة الظلة المحرقة، أو أتتكم الساعة بمقدمات أهوالها، أو ما يلي البعث من خزنها ونسكلنا، أغير الله في هذه الحالة تدعون؟ أم إلى غيره فيها تجأرون؟ إن كنتم صادقين في دعواكم ألوهية هؤلاء الشركاء، الذين اتخذوهم أولياء، وزعمتم أنهم فيكم شفعا، أرا إن كان من شأنكم الصدق فأخبروني أغير الله تدعون إذا أتاكم أحد هذين الأمرين الذين يحلوا دونهما الأمرين؟ وذهب بعض المفسرين إلى كون متعلق الاستخبار محذوفاً تقدسه أخبروني إن أتاكم ما ذكر من تدعون لكشفه آنحسون غير الله بالدعاء، كما هو شأنكم وقت الرخاء؟ أم تخصصونه وحده بالدعاء وتنسون ما اتخذتم من الشركاء إذ يضل عنكم من ترجون من الشفعا. ثم أجاب تعالى عنهم مخبراً إياهم عما تقتضيه فطرتهم فقال

﴿ بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه إلا نشاء وتنسون ما نشر كون ﴾ أي لا تدعون في تلك الحالة غيره لا وحده ولا معه ، بل تخصونه وحده بالدعاء ، فيكشف أي يزبل ما تدعونه إلى كشفه إن شاء ، لأنه هو القادر عليه دون جميع العباد ، وتنسون ما نشر كون به الآن من الشفعا ، والانداد لان الفزع اليه سبحانه عند شدة الضيق واليأس من الاسباب من كوز في فطرة البشر ، تنبعث اليه بذاتها كما تنبعث إلى طلب الغذاء عند الجوع مثلا فلا يذهب به ما يتلقى بالتعليم الباطل من مسائل الدين غالباً الا من تم فساد فطرته ، وانتهت سفالة طينته ، حتى كان كالاعجم ، لا يفهم ولا يفهم ، وانما مثل تعاليم الشرك مع هذه الغريزة الفطرية كمثل ما كان عند المشركين من أحكام الطعام الباطلة مع غريزة التغذية ، فانهم كانوا يحرمون بعض الطيبات كالبحائر والسواحب ويبيحون بعض الخناث كالنبذة والدم المسفوح ، فيعجزون على غريزة التغذية بأكل هذا والحرام من ذلك ، ثم يأكلون كل شيء عند الاضطرار ، كذلك يجنون على غريزة التوجه إلى خالقهم وخالق العالم كله بما يتخذون من الانداد والاولياء والشفعا الذين يتوجهون اليهم كما يتوجهون إلى الله ويحبونهم كحب الله ، ذلك الحب الذي منشؤه التقديس واعتقاد القدرة على النفع ودفع الضر من غير طريق الاسباب . فانهم 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 الاله الذي ينفع ويضر بذاته فيتوجه اليه ويدعوه ويتضرع اليه حتى عند اشتداد اليأس با كما متضرعا ، لان غريزة الايمان بالسلطة الغيبية حشرت عنده في هذا المخلوق أو هذه المخلوقات كما تلقى عن قومه وهو لا يفكر في كون ذلك معقولا أو غير معقول ، وبلي هذه الدرجة أن يعتقد أن الاله نفسه قد حل في بعض المخلوقات. واتحد بها كما تحل الروح في البدن وتدبره فيكونان بذلك شيئا 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 المزيينات الخيالية . ويشتركان في أن متحليها يبعدون ذلك المخلوق المدرك بالحواس ويدعونه تضرعا وخفية حتى عند اشتداد الكرب واليأس

ووراءهما 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 المنصرف في كل شيء ولا يستطيع أحد من دونه شيئاً ، ولكن له وسطاء بينه وبين عباده يقربونهم إليه زاني 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 يقولون بأنه هو الخالق لكل شيء الذي يده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه ، وأنهم يقولون فيما أخذوه من دونه من الأولياء (ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زاني * هؤلاء شعاونا عند الله) فلما كانوا يعتقدون أن لهم تأثيراً ووساطة في أفعال الله تعالى - كدفع الضر وجلب النفع - يدعونهم ويعظمونهم لأجلها ، كان دعاؤهم وتعظيمهم إياهم عبادة إذ لا معنى للعبادة إلا هذا. ولما كانوا عندهم غير مستقنين بذلك من دون الله ، وكان الله تعالى - بزعمهم - غير فاعل ذلك بمحض إرادته الأزلية من دون شفاعتهم ووساطتهم سمووا شركاء لله.

وأما التوحيد الخالص فهو الإيمان الجازم بأن الله يفعل ما يشاء ويختار بمحض إرادته الأزلية المنزهة عن تأثير الحوادث فيها ، وأن جميع الخلق مسخرون بإرادته وتديره ، خاضعون لسننه وتقديره ، لا يملك أحد منهم نفسه ولا غيره شيئاً إلا في دائرة الأسباب التي جعلها بينهم شرعاً ، وأن الوساطة بين الله تعالى وعباده محصورة في تبليغ رسالته إليهم دون نصرته فيهم ، وأن شفاعة الآخرة لله وحده ، يأذن لمن شاء إذا شاء بما شاء من الدعاء لمن يشاء ممن ارتضى . ومن دلائل ذلك قوله تعالى لحاتم رسوله (ليس لك من الأمر شيء - قل إن الأمر كله لله - قل لأملك نفسي نفعاً ولا ضرراً إلا ما شاء الله - انك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء - قل اني لا أملك لكم ضرراً ولا رشداً * قل اني ان يجيرني من الله أحد ولن أجد من دونه ملتحداً * الا بلاغاً من الله ورسالاته . قل لا الشفاعة جميعاً - من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء - ولا يشفعون الا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون) الخ

ولما كانت تلك الوساطة الشريكية وهمية لا أثر لها في الوجود وإنما هي تقاليد

موردثة كان أولئك الأذكياء جديرين بأن ينسوها إذا جد الجد وعظم الخطب ،
 كالحالتين اللتين ذكرهما الله تعالى في هذه الآية أو مادونهما كالحالة التي بينها الله تعالى
 في قوله (٦٥: ٢٩) فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البر
 إذا هم بشركون (وقوله (٣١: ٣١) وإذا غشيهم موج كاطلل دعوا الله مخلصين له
 الدين فلما نجاهم إلى البر فمنهم مقتصد وما يجحد بآياتنا إلا كل ختار كفور) ومثلا في
 سورة يونس وقال تعالى في سورة الاسراء (٦٧: ١٧) وإذا مسك الضر في البحر ضل
 من تدعون إلا إيَّاه فلما نجَّاهم إلى البر أعرضتم وكان الإنسان كفورا) فسروا الضلال
 هنا بالنسيان فهو معنى الآية التي نفسرها ، وأما ضلال آلهتهم عنهم في الآخرة
 فقد ذكر في آيات كثيرة في سور متفرقة ، ويراد ببعضها غيبتها عنهم بعدم وجودها
 معهم هنالك وحرمانهم مما كانوا يرجون من شفاعتها ، لا غيبتها عن قلوبهم وخواطرم
 كما هو المراد هنا ، وروى عن بعض المفسرين أن المراد بنسيانهم إياها جعلها بمنزلة
 المنسي بعدم دعائها فقد ذكر الرازي في النسيان قولين قال (الأول) قال ابن عباس
 المراد تتركون الأصنام ولا تدعونهم لعلكم أنها لا تنضر ولا تنفع (الثاني) قال الزجاج
 يجوز أن يكون المعنى انكم في ترككم دعاءهم بمنزلة من قد نسيهم ، وهذا قول الحسن
 لأنه قال : يعرضون عنه أعراض النامسي اه أقول لم ينقل ابن جرير ولا ابن كثير
 في تفاسيرهما ولا السيوطي في الدر المنثور شيئا في الآية عن ابن عباس ولا الحسن
 ولا غيرهما من مفسري الصحابة والتابعين

وقد استشكل المفسرون ما دلت عليه الآية من جواز كشف عذاب الاستئصال
 وعذاب الساعة عن المشركين بدعائهم لمخافتهم لما عرف من سائر النصوص مع قوله تعالى
 (وما دعاء الكافرين إلا في ضلال) وأجيب بأن ما مضت به سنته تعالى في الأمم وما
 دلت عليه النصوص إنما يدل 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 لحلقه ، ولكنه تعالى لا يشاء ذلك لأنه ينافي حكمته

وتقديره الذي جرت به سنته في الائم، ويمكن أن يجاب أيضا بان المراد باتيان عذاب الله ظهور اماراته ومقدماته وبالساعة القيامة الصغرى أى الموت بظهور علاماته، ونزول سكراته، والايان يقبل قبل وصول عذاب الاستئصال الى مستحقه بالفعل وقبل بلوغ الروح الخلقوم من المحتضر، وقيل ان بعض كروب الساعة تكشف حتى عن الكفار ككرب طول الوقوف بالشفاعة العظمى، ولكن هذا لا يصلح جوابا لانه لا يكون بدعائهم

ومن مباحث اختلاف الاداء في اقراءة أن نافعا قرأ - أريت وأريت - بكاف وبغير كاف في جميع القرآن بتسهيل الهمزة الثانية بأن جعلها بين الهمزة والالف، وقرأ الكسائي بحذفها والباقون باثباتها، وهي لغات للعرب معروفة، ومن شواهد حذف الهمزة (سل بني اسرائيل) أصلها: أسأل. ومنها في الشعر * ان لم أقاتل قالسوني برقعا * أصله فألبسوني

﴿ولقد أرسلنا الى أمم من قبلك فآخذناهم بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون﴾ أقسم الله تعالى لرسوله ﷺ أنه أرسل رسلا قبله الى أمم قبل أمته فكانوا أرسخ من قومه في الشرك وأشد منهم إصرارا على الظلم فان قومه يدعون الله تعالى وحده عند شدة الضيق وينسون ما اتخذوه من دونه من الاولياء والانداد، وأما تلك الائم فلم تكن الشدائد قلوبهم ولم تصلح ما أفسد الشيطان من فطرتهم

الاخذ بالبأساء والضراء عبارة عن ازالها بهم، واخذ الشيء يطلق على حوزة وتحصيله بالتناول والملك والاستيلاء والقهر وقد يستند هذا الى الاسباب غير الفاعلة المريدة كقوله تعالى (أخذته العزة بالائم - فاخذهم الطوفان - فاخذهم العذاب - فاخذتهم الصيحة .. الصاعقة ... الرجفة) والبأساء اسم يطلق على الحرب والمشقة، والبأس الشدة في الحرب والخوف في الشدة والعذاب الشديد والقوة والشجاعة، والبؤس والخضوع والفقر كذا في لسان العرب وقال الراغب البؤس والبأس والبأساء الشدة والمكروه الا أن البؤس في الفقر والحرب أكثر والبأس والبأساء في النكابة وأورد الشواهد على ذلك. والضراء فعلا. من الضر - وهو ضد النفع وتطلق على السنة أي الجذب والاذى وسوء الحال حسيا كان أو معنويا - كالسرء من السرور وهي ضدها التي

تقابلها كالنعماء ، وأما الضر فيقابلة النعم ، وفسر ابن جرير البأساء بشدة الفقر والضيق في المعيشة والضراء بالاستقام والعلل العارضة في الاجسام ، ونقل نحوه الرازي عن الحسن ، وأخرج أبو الشيخ عن سعيد بن جبير أن البأساء خوف السلطان وغلاء السعر ، والاقوال في الكلمتين متقاربة والفرق بينهما - كما أفهم - ان البأساء ما يقع في الخارج من الامور الشديدة الوقع على من يمس تأثيرها كالحرب الحاضرة الآن فان وقعها أليم شديد على من أصيدوا بفقد أولادهم أو تخريب بلادهم أو ضيق معاشهم ، وأما الضراء فهي كل ما يؤلم النفس ألماً شديداً سواء كان سببه نفسياً أو بدنياً أو خارجياً - فعلى هذا تكون البأساء من أسباب الضراء ، وقالوا انها جاءت على وزن حمراء ولم يرد في مذكرهما وزن أحمر صفة بل ورد اسم تفضيل ، والتضرع إظهار الضرارة بشكاف أو تكثر وهي الضعف أو الذل والخضوع

ومعنى الآية : قسم انا قد أرسلنا رسلاً الى أمم من قبلك فدعوهم الى توحيدنا وعبادتنا فلم يستجيبوا لهم فأخذناهم أخذ ابتلاء واختبار بالبأساء والضراء ليكون ذلك معداً لهم للإيمان لما قربت عليه بحسب طباع البشر وأخلاقهم ، من التضرع والجوار بالدعاء لهم ، إذ مضت سنتنا بجعل الشدائد مربية للناس ، بما ترجم المفرورين عن غرورهم ، وتكف الفجار عن فخورهم ، فما أجدرها بارجاع أهل الاوهام ، عن دعاء أمثالهم من البشر وما دونهم من الاصنام ، ولكن من الناس من يصل الى غاية من الشرك والفسق ، لا يزيلها بأس ولا يزولها بؤس ، فلا تنفع معهم العبر ، ولا تؤثر فيهم الغير . وكان أولئك الاقوام منهم ، ولذلك قال تعالى فيهم

﴿ فلولوا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا ﴾ جعل ابن جرير لولا هنا للتضيض بمعنى هلا ، وجعلها الجمهور نافية ، أي فلولاً تضرعوا خاشعين لنا نائبين إلينا ، عندما جاءهم البأس من عذابنا ، فرأوا بوارده ، وحذروا أو اخره ، لنكشفه عنهم ، قبل أن يحيط بهم ؟ أو فما خشعوا ولا تضرعوا إذ جاءهم بأسنا ؟ ولكن قست قلوبهم ؟ فكانت أقسى من الحجر ، إذ لم تؤثر فيها النذر ، ﴿ وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون ﴾ من الكفر والمعاصي بما يوسوس اليهم من تحسين الثبات على ما كان عليه آباؤهم

وأجدادهم، وتقبيح الطاعة والانقياد الى رجل منهم لا مزية له عليهم. وقد فصلناه القول من قبل في ترتيب أعمال الناس اليهم وما ينسب منها الى الشيطان لقبحه، وما ينسب الى الله تعالى لانه تعبير عن خلقه وتقديره وسننه في عباده، وما يحسن إسناده الى المجهول، فيراجع في تفسير (زين للناس حب الشهوات) من جزء التفسير الثالث (ص ٢٣٨)

﴿ فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء ﴾ أي فلما أعرضوا عما أنذرهم ووعظهم به الرسل وتركوا الاهتداء به حتى نسوا أو جعلوه كالمسي في عدم الاعتبار والانعاط به لاصرارهم على كفرهم، وجهودهم على تقليد من قبلهم. بلوناهم بالحسنات بما فتحنا عليهم من أبواب كل شيء. من أنواع سعة الرزق ورخا. العيش وصحة الاجسام، والأمن على الأنفس والاموال، كما قال تعالى في قوم موسى (٧: و١٦٨) وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلمهم يرجعون) فلم يتوبوا بالنعيم، ولا شكروا المنعم، بل أفادتهم النعم فرحاً وبطراً، كما أفادتهم الشدائد قسوة واشراً (حتى اذا فرحوا بما أوتوا) منها، وفستقوا عن أمر ربهم بطراً وغروراً بها (أخذناهم بفتة فاذا هم مبلسون) أي أخذناهم بعذاب الاستئصال حال كوننا مباغتين لهم أو حال كونهم مبغوتين إذ فجأهم على غرة من غير سبق أمارة ولا امبال للاستعداد أو للهرب، فاذا هم مبلسون أي متحسرون يائسون من النجاة، أو هالكون منقطعة حججهم. والابلاس 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 ولقوله: أبلست الناقة اذا لم ترغ من شدة الضبعة، وهي بالتحريك شدة شهوة الفعل. يقال 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 ان الشدائد مصلحة للفساد، وأجدد الناس بالاستفادة من

الحوادث المؤمن ، كما ثبت في حديث صهيب مرفوعا في صحيح مسلم « عجايب الامر المؤمن ان امره كله له خير وليس ذلك لاحد الا للمؤمن ، ان اصابته سراة شكر فكان خيرا له . وان اصابته ضراء صبر فكان خيرا له » وقد يتناوجه استفادة المؤمن من الشدائد في تفسير الآيات التي نزلت في شأن غزوة أحد من سورة آل عمران ، وهالك بعض ما روي 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 قوما قط الا عند سكرتهم وعرثتهم ونعمتهم فلا تغفروا بالله فانه لا يغفر بالله الا القوم الفاسقون ، رواه ابن أبي حاتم أيضا . وقال مالك عن الزهري (نتحننا عليهم أبواب كل شيء) قال رخاء الدنيا وسرورها : وقد قال الامام أحمد حدثنا يحيى بن غيلان حدثنا رشدين بن سعد أبو الحجاج المهري ^(١) عن حرمة بن عمران التميمي بن عقبة عن مسلم عن عقبة بن عامر عن النبي ﷺ قال « اذا رأيت الله يعطي العبد من الدنيا على معاصيه ما يحب فانما هو استدراج » ^(٢) ثم تلا رسول الله ﷺ (فلما نسوا ما ذكروا به) الآية 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 ابن خالد بن يزيد حدثني أبي عن ابراهيم بن أبي عبلة عن عبادة بن الصامت أن رسول الله ﷺ كان يقول « إذا أراد الله بقوم اقضاعا فتح لهم أو فتح عليهم باب خيانه (حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون) » كما قال (فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين) ورواه أحمد وغيره » اهـ

(١) رشدين بوزن غسيلين وهو ضعيف سيء الحظ

(٢) لفظ الجامع الصغير « اذا رأيت الله تعالى يعطي العبد من الدنيا ما يحب وهو مقيم على معاصيه فانما ذلك منه استدراج » وعزاه الى احمد والطبراني والبيهقي وعلم عليه بالحسن

وسيعاد هذا البحث في تفسير سورة الاعراف ٩٣.٧ - ٩٨ وغيرهما في معناها ومن مباحث اللفظ النحوية ان إذا من قوله (فاذا هم مبلسون) هي التي يسمونها الفجائية لا فادتها ترتب ما بعدها على ما قبلها فجأة وهي حرف عند الكوفيين ، وظرف زمان أو مكان عند البصريين (قولان) منصوبة بنحو المبتدأ ، فالمعنى عليه معناهم 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 « فاذا هم مبلسون » عظيم ، لا يخفى على ذي ذوق سليم ، فذلك خبر مجرد ، وهذا تمثيل للمعنى مؤكد مجدّد

﴿ فقطم دابر القوم الذين ظلموا ﴾ أي فهلك أولئك القوم الذين ظلموا وأنفسهم بتكذيب الرسل والاصرار على الشرك وأعماله واستؤصلوا فلم يبق منهم أحد ، كنى عن ذلك فقطم دابرهم وهو آخر القوم الذي يكون في أديارهم ، وقيل دابرهم أصلهم وهو مروي عن السدي من المفسرين والاصح هي من نقلة اللغة ، والاول أظهر ، والمعنى على القولين واحد ، ووضع المظهر الموصوف بالموصول موضع المضمحل للاشعار بعلّة الإهلاك وسببه وهو الظلم ، ولا بد من زهوق الباطل فظهور الحق

﴿ والحمد لله رب العالمين ﴾ أي والثناء الحسن في ذلك الذي جرى من نصر الله تعالى لرسله باظهار حجبهم ، وتصديق نذرهم ، وإهلاك المشركين الظالمين وإراحة الارض من شرّهم وظلمهم ، - ثابت ومستحق لله رب العالمين المدبر لا مودهم المقيم لأمر اجتماعهم ، بحكمته البالغة ، وسننه العادلة . فهذه الجملة بيار 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 ، وحده في عاقبة كل أمر ، وخاتمة كل عمل . كما قال في عباده المتقين (وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين) وسواء كان ذلك الأمر الذي تم من السراء أو الضراء . فان للمتقين في كل منها عبرة وفائدة . ونعمة ظاهرة أو باطنة

(٤٦) قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَرَكُمْ وَخَسَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ؟ انْظُرْ كَيْفَ نَصَرَفُ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْذِفُونَ (٤٧) قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ بَغْتَةً أَوْ جَهْرَةً هَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الظَّالِمُونَ؟ (٤٨) وَمَا أَرْسَلْنَا إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَنَذِيرِينَ، فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٤٩) وَالَّذِينَ كَذَبُوا بآيَاتِنَا يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ

ان القول في مناسبة هذه الآيات لما قبلها كاقول فيما قبلها سوا، هي ضرب من ضروب الدعوة الى التوحيد والرسالة بوجه آخر من وجوه الاحتجاج، قال تعالى ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَسَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ؟ ﴾ أي قل أيها الرسول لهؤلاء المشركين المكذبين بك وبما جئت من التوحيد والهدى أرايتهم ماذا يكون من شأنكم مع آلهتكم الذين تدعونهم راجين شفاعتهم إن أصمكم الله تعالى فذهب بسمعكم، وأعماكم فذهب بأبصاركم، وختم على قلوبكم وألبابكم التي هي مراكز الفهم والشعور والعقل من أنفسكم، فأصبحتهم لا تسمعون قولاً ولا تبصرون طريقاً، ولا تعقلون نفعا ولا ضرا، ولا تذكرون حقا ولا باطلا — من إله غير الله يأتيكم بذلك، أو بما ذكر مما أخذ الله منكم؟ أي لا إله غيره فيقدر على إتيانكم به، ولو كان ما اتخذهم من دونه من الانداد والاولياء آلهة لقدروا على ذلك، وإذا كنتم تعلمون أنهم لا يقدرون فلماذا تدعونهم والدعاء عبادة لا يكون الا للاله القدير؟ ﴿ انظر كيف نصرَفُ الآيات ثم هم يصدفون ﴾ أي انظر كيف تنوع الحجج والبيانات الكثيرة ونجعها على وجوه شتى ليتذكروا ويقتنعوا، فينبوا ويرجعوا، ثم هم يعرضون عنها، ويتجنبون التأمل فيها، يقال صدف عن الشيء صدفا وصدوفا اذا عرض اعراضا شديداً، قيل انه مأخوذ من صدفة الجبل أي جانبها ومنقطعه . والعطف بهم يفيد الاستبعاد لان نصريف الآيات والدلائل

(تفسير القرآن الحكيم) (٥٣) (الجزء السابع)

سبب غاية الاقبال ، فكان من المستبعد في المعتاد والمعتول أن يترتب عليه منتهى الاعراض ، وقد سبق مثل هذا في أول السورة . وبإيه في أوائلها الكلام في اعراضهم عن الآيات ، وقد فصلنا القول في تفسيره تفصيلا

﴿ قل أرأيتم إن أناكم عذاب الله بغتة أوجرة هل بهلك إلا القوم الظالمون ﴾ أي قل أيها الرسول هؤلاء المشركين الظالمين أرأيتم أنتم أنفسكم كيف يكون شأنكم . أو أخبروني عن مصيركم . إن أناكم عذاب الله الذي مضت سنته في الأولين ، بانزاله بأمثالكم من المكذبين المعاندين ، مباغتاً ومباغتاً لكم . أو اتيان مباغتة . فأخذكم على غرة لم تتقدمه أماراة تشعركم بقرب نزوله بكم ، أو أناكم ظاهراً مجاهرأ . أو اتيان جهرة . بحيث ترون مباديه ومقدماته أبصاركم ، هل بهلك به إلا القوم الظالمون منكم ، وهم المصرون على الشرك وأعماله عناداً وجحوداً ، إذ مضت سنته تعالى في مثل هذا العذاب أن ينجي منه الرسل ومن اتبعهم من المؤمنين . فكانه 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 تحمل بالآثم من جراء ظلمهم وجورهم الذي يفضي إلى ضعفهم والاعتداء على استقلالهم ، أو إلى تفشي الأمراض أو المجاعات فيهم فتكلفوا في تفسير الآية تكلفاً يصححون به ظنهم ، فرحموا أن يهلك 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

﴿ وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين ﴾ أي تلك سنتنا في أهلاك المكذبين للرسل : ما نرسل المرسلين إليهم إلا مبشرين من آمن وأصلح عملاً بالجزاء الحسن اللائق بهم ، ومنذرين من أصر على الشرك والافساد في الأرض بالجزاء السيئ الذي يستحقونه ﴿ فن آمن وأصلح فلاخوف عليهم ولا هم بمرنون ﴾ أي فلاخوف

عليهم من عذاب الدنيا الذي ينزل بالجاهدين ، ولا من عذاب الآخرة الذي أعده الله للكافرين ، ولا هم يحزنون يوم لقاء الله تعالى على شيء فاتهم لان الله تعالى يقيمهم من كل فزع [لا يحزنهم الفزع الاكبر وتناقض الملائكة هذا يومكم الذي كنتم توعدون] وهم الذين قال فيهم (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة — وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة) ولك أن تقول إن هؤلاء الكلمة لا يحزنون في الدنيا أيضاً مما يحزن منه الكفار والفاسق كفوات شهوات الدنيا ولذاتها ، أو لا يكون حزنهم كحزنهم في شدته وطول أمده فانهم إذا عرض لهم الحزن لسبب صحيح لموت الولد والقريب والصديق أو فقد المال وقلة النصير يكون حزنهم رحمة وعبرة ، مقرونا بالصبر وحسن الاسوة ، لا يضرهم في أنفسهم ولا أبدانهم ، ولا يغير شيئاً من عاداتهم وأعمالهم . فلا يمان بالله بعضهم من ارهاق البأساء والضراء ، ومن بطر السراء والنعماء ، عملاً بقوله عز وجل (٢١: ٥٧) ما أصاب من مصيبة في الارض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها ان ذلك على الله يسير ٢٢ لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم . والله لا يحب كل مختال فخور)

﴿ والذين كذبوا بآياتنا بمسهم العذاب بما كانوا يفسقون ﴾ أي والذين كذبوا بآياتنا التي أرسلنا بها الرسل يصيبهم العذاب في الدنيا أحياناً ولا سيما عند الجحود والعناد ، الذي يكون من المجموع دون بعض الافراد ، وفي الآخرة على سبيل الشمول والاطراد ، وذلك بسبب فسقهم أي كفرهم وإفسادهم ، فهو لا قد ذكرنا في مقابل الذين آمنوا وأصلحوا أنفسهم وأعمالهم ومعاملاتهم ، فالتكذيب يقابل الايمان والفسق يقابل الاصلاح ، 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 اللبس باليد وما يدرك به ، ويطلق على ما يصيب المدرك مما يسوء غالباً من ضرر وشر وكبر ونصب ولغوب وعذاب الضراء والبأساء . وهذا الاستعمال كثير في القرآن بعد بالعشرات ، ويسند الفعل فيه الى سبب السوء والالم ، وقد أسند الى ما يسر في مقابلة إسناده الى ما يسوء في قوله تعالى (٣ : ١٢٠) إن تمسكم حسنة تسوء وإن تصبكم سيئة يفرحوا بها) وفي الآية السابعة عشرة من هذه السورة وقد

تقدم ، وفي قوله تعالى (١٩: ٧٠) ان الانسان خلق هلوعا ٢٠ اذا مسه الشر جزوعا ٢١ واذا مسه الخير منوعا ٢٢ الا المصلين) وذكر مس الضر في اواخر سورة بونس (١٠ : ١٠٧) وقابله بارادة الخير . وقد ورد المس بمعنى الوقاع في سورة البقرة ولم يرد في القرآن بمعنى المس باليد الا في قوله تعالى (٨٢ : ٥٦) لا يمسه الا المطهرون) أي القرآن ، وفسر بعضهم المس بالاطلاع والمطهرين بالملائكة

(٥٠) قُلْ لَا أَقُولُ نَسَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ ، إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ ، قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ (٥١) وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُخْشَرُوا إِلَى رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (٥٢) وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ، مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ (٥٣) وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ ؟

ان الآيات الاربع التي قبل هذه الآيات قد بينت أركان الدين وأصول العقائد وهي توحيد الله عز وجل والرسالة أو وظيفة^(١) الرسل عليهم الصلاة والسلام والجزاء على الاعمال وقد جاءت الآيتان الاوليان من هذه الآيات الاربع بعدهن مفصلتين لما فيهن من بيان وظيفة الرسل العامة بتطبيقها على خاتم الرسل صلوات الله وسلامه عليه وعلى (١) نستعمل كلمة الوظيفة بمعناها العرفي وهو عمل المرء الدائم الذي تكلفه إياه الدولة وما في معناها فيسمى القضاء وظيفة والكتابة وظيفة وانما الوظيفة في الاصل الراتب الذي يعطى للعامل أو غيره وهذه التسمية مجازية علاقتها بالزوم

(الانعام . س ٦) نفي الرسول التصرف في الكون وعلم الغيب عن نفسه ٤٢١

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 (٣٨) وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه) وما قلناه أظهر . وقد بدئت الآية الأولى بالأمر بالقول على ما علمنا من أسلوب هذه السورة في بيان المسائل التي تتعلق بها التبليغ فقال عز وجل

﴿ قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك ﴾
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 عيرون به بين شؤون الأروحية وحقيقة الرسالة ، الذين يقترحون عليك من الآيات الكونية ما يعلمون أن البشر لا يقدرون عليه ، لا هم — وإن قالوه تعجيزاً — يتوهمون أن الرجل من البشر لا يكون رسولاً إلا أن يخرج من حقيقة البشرية وبصير إلهي قادر على ما لا يقدر عليه البشر ، وعالم بكل ما يعجز عن علمه البشر ، وإن لم يكن من موضوع الرسالة التي عهد إليه أمر تبليغها ، أو يصير ملئكاً من الملائكة في متعلق قدرته ومتناول علمه لأن أمر الرسالة في خيالهم ينافي البشرية التي حقرها في أنفسهم جهلهم وسوء حالهم وفساد أعمالهم . قل هؤلاء : لا أقول لكم عندي خزائن الله أنصرف عما خزنه وحفظه فيها من أرزاق العباد وشؤون الخلق ، بمعنى الخزونات فالخزائن جمع خزينة أو خزانة وهي ما يخزن فيها الشيء . من يريد حفظه ومنع غيره من التصرف فيه (والله خزائن السموات والأرض) يتصرف فيها كما يشاء ، ولا يقدر أحد من خلقه على التصرف في شيء منها إلا ما أعطاه تعالى إياه ومكنه من التصرف فيه والمتصرف بما يعطي من الخزانة لا يكون متصرفاً في الخزانة نفسها ، فالمستخدمون عند الملك أو الرجل الغني يعطون أجورهم من خزانته فيتصرفون فيها دون الخزانة ، وجميع الأحياء العالمين يتصرفون بما يعطيهم الله تعالى من خزائن الموجودات ، كل بحسب ما أوتي من الاستعداد في دائرة ارتباط الأسباب بالمسببات ، ولا يقدر أحد منهم أن يتجاوز إلى ذلك ما لم يؤت ولم يصل إليه استعداداً ، 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 بالاسباب فضلاً عن التصرف الذاتي بغير سبب الذي طلبه المشركون منه، وجعلوه شرطاً للإيمان له، كتفجير الينابيع والانهار من أرض مكة وإيجاد الجنات والبساتين فيها، وإسقاط السماء عليهم كسفاً، والاتيان بالله والملائكة قبلاً، وغير ذلك مما اقترحوه وحكاه الله تعالى عنهم في سورة الاسراء وغيرها

بدأ بنفي القدرة على التصرف فيما ليس من شأن البشر التصرف فيه لعدم تسخير الله تعالى إياه لهم باقدارهم على أسبابه . وثني بنفي علم الغيب الخاص بالله تعالى فقال «ولا أعلم الغيب» أي ولا أقول لكم اني أعلم الغيب وهو ما حجب الله علمه عن الناس بعدم تمكينهم من أسباب العلم به ككونه مما لا تدركه مشاعرهم الظاهرة ولا الباطنة لانها لم تخلق مستعدة لأدراكه ولا لطرق الاستدلال عليه، أو لانها مستعدة له بالقوة غير متمكنة من أسبابه بالنهمل كعالم الآخرة، فالغيب من جنس المعلومات كخزائن الله من جنس المفردات، يراد بهما ما اختص بالله تعالى فلم يمكن عباده من علمه والتصرف فيه، أي لم يعطهم القرى ولم يسخر لهم الاسباب الموصلة إلى ذلك .

والغيب قسمان غيب حقيقي مطابق وهو ما غاب علمه عن جميع الخلق حتى الملائكة وفيه يقول الله عز وجل (قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله) وغيب اضافي 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 الاسباب أو عجزهم عن استعمالها، فلا يدخل في عموم معنى الغيب الوارد في كتاب الله، وهذه الاسباب منها ما هو علمي كاللذات العقلية والعلمية، فان بعض علماء الرياضيات وغيرها يستخرجون من دقائق المجهولات ما يعجز عنه أكثر الناس، ويضبطون ما يقع من الخسوف والكسوف بالدقائق والثواني قبل وقوعه بالآلاف من الأعوام، ومنها ما هو علمي كالتعرف الهوائي أو اللاسلكي الذي يعلم المرء به بعض ما يقع ما في أقاصي البلاد وأجواز البحار التي بينه وبينها آلاف من الأميال. ومنها ما قد يصل إلى حد العلم من

الادراكات النفسية الخفية كالفراصة والالهام - وأكثر هذا النوع من الانكشاف
لوائح تلوح للنفس لا تجزم بها إلا بعد وقوعها - فما يصل منها الى حد العلم الذي
يجزم به صاحبه لاستكمال شروطه يشبه ما ينفرد بأدراكه بعض الممتازين بقوة الحاسة
كزرقاء اليمامة التي كانت ترى على بعد عظيم مالا يراه غيرها، أو بقوة بعض المدرك
العقلية كالعلماء الذين أشرنا اليهم آنفاً، وأظهر شروط هذا النوع من الادراك قوة
الاستعداد الفطرية في النفس لذلك وتوجه النفس الى المدرك توجهاً قوياً لا يعارضه
اشتغال قوي بغيرها من المدركات، وكثيراً ما يقع هذا في حال مرض عصبي أو
انفعال نفسي قوي يمحصر هم النفس كله فيه . وقد تقدم في تفسير (٩) ولوجعلنا
ملكاً لجعلنا رجلاً) من هذه السورة في هذا الجزء كلام نفيس في هذه
الادراكات الخفية الخاصة، ومن النام من بعدها من خوارق العادات الخفاء أسبابها
عنه، ويرده انها مما يكثر ويتكرر حتى صار معتاداً من أهله الكثيرين المختلئين في
الملل والنحل والاخلاق 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

فان قيل قد علمنا ان الرسالة الالهية لا تتوقف على إقدار الرسول على التصرف
في الخلوقات من غير طريق الاسباب التي سخرها الله للناس لأن موضوعها علمي
تعليمي فهي عبارة عن تبليغ ما علمه الله للرسول بوجه اليه وليس من موضوعها تغيير
شيء من خلق، ولذلك لم يعط الله تعالى أحداً من رسله قدرة على هداية أحد
بإفعل. قال تعالى لخاتم رسله (ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء) وقال له -
انك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء) ولو كان لهم شيء من التصرف
في الخلق لجعل الله نوح نبي الله في هداية ولده، وإبراهيم خليل الله في هداية أبيه آزر،
ولكن علم الغيب من موضوع الرسالة فان أصل موضوعها رؤية الملائكة والتلقي عنهم
بذلك من عالم الغيب الذي أمرنا بالايان به اتباعاً للرسول ﷺ الذي رأي بعينه
وسمع بأذنيه ووعى بقلبه، وقد أثبت تعالى علم الغيب المتعلق بالرسالة للرسول عليهم
السلام فقال في آخر سورة الجن (٢٦: ٧٢) عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً ٢٧

إلا من ارتضى من رسول فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصداً ٢٨ ليعلم أن قد أباهوا رسالات ربهم وأحاط بما لديهم وأحصى كل شيء عدداً) فكيف أمر رسوله أن يتنصل في هذه الآية من ادعاء علم الغيب ، وأن يستدل على ذلك بعد ففي التصرف بقوله في أواخر الأعراف (١٨٨:٧) 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 ؟

قول (أولا) ان ما يظهر الله تعالى عليه الرسل هو من الغيب الاضافي 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 فان 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 اليه كما بهـ لم مما ورد في فترات الوحي وهو مقتضى الاجماع على ان النبوة غير مكنسية. نعم قد يكون توجه قلب الرسول الى الله تعالى عند بعض الحوادث مقدمة لنزول الوحي في الحكم الذي استشرف له وتوجه الى الله تعالى ليسينه له كما يرشد اليه قوله تعالى (٢ : ١٢٣) قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها الخ وكذلك رؤية نبينا ﷺ للملك على هيئة التي خلقه الله عليها مرتين ، هي خصوصية لا بعدد مثلها من علوم الرسل الكسبية . وأما رؤية الملك ممثلاً بصورة بشر أو جسم آخر فهو سبب عام لرؤيته ولكنه لا يمثل إلا لأمر عظيم ، أو آية لنبي أو صديق

فعلم مما قررناه ان الرسل عليهم الصلاة والسلام لم يعطوا علم الغيب بحيث يكون إدراكه من علومهم الكسبية ، كما انهم 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 . وفي ادعاء الرسول لكل من الأمرين يتضمن التبرؤ من ادعاء الالهية - كما قيل - أو ادعاء شيء من صفات الاله وهو أولى ويستلزم الاول - لأن كلاهما خاص بالاله الذي هو على كل شيء قدير وبكل شيء عليم ، وقدرته وعلمه صفتان ذاتيتان

له ، ويتضمن بيان جهل المشركين بحقيقة الالهية وحقيقة الرسالة إذ كانوا
يقترحون على الرسول من الاعمال ، مالا يقدر عليه إلا من له التصرف فيما وراء
الاسباب ، ومن الاخبار بما يكون في مستقبل لزمان ، مالا يعلمه إلا من كان علم
الغيب صفة له كسائر الصفات ، فقد سألوه عن وقت الساعة وعن وقت نزول العذاب
الدينوي هم . وعن وقت نصر الله تعالى إياه عليهم ، وغير ذلك من أمور الغيب
وإذا كان الله تعالى لم يؤت الرسل مالم يؤت غيرهم من أسباب التصرف في
المخلوقات ومن علم الغيب ، وكان كل من التصرف بالقدرة الذاتية وعلم الغيب خاصا 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 الماعز نيله بالاسباب والسنن الالهية
« والدعاء هو العبادة » كما صح عن النبي عليه الصلاة والسلام ؟ وقد قال المفسرون ان
نفي النبي ﷺ للذين عن نفسه هو عبارة عن نفي ادعاء الالهية وبيان لكون ما اقترحوه
عليه محالا يقدر عليه غير الله تعالى ، فضلال المشركين في فهم الرسالة وجعلهم إياها
شعبة من البرية لا يزال منتشرا في أذهان الناس ، حتى بعض المؤمنين باسم القرآن ،
المتمركين بحجج صحفه وورقه وباتقني 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 والاعمال — دع ما دون هذه الاصول الثلاثة من أمور
الدين — إذ ترى بعض هؤلاء المعدودين في عرفهم وعرف الناس من أتباعهم أن يدعون
التصرف في خزائن الله وعلم الغيب لمن دون الرسل كما قلنا آنفا

ومن مباحث البلاغة في قوله (ولا أقول لكم إني ملك) أنه أعاد فيه « لا أقول
لكم » ولم بعدها 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 لفائدة ذلك ، كأنه قال انني لا أدعي صفات
الآله حتى تطلبوا مني مالا يقدر عليه أو مالا 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 ادعت

أنى عبد الله ورسوله ، وإنما وظيفة العبد الطاعة ووظيفة الرسول التبليغ ، وعبر عن هذا بقوله : ﴿ ان أتبع إلا ما يوحى إلي ﴾ أي ما أفعل من حيث أنا عبد رسول إلا اتباع ما يوحى إلي من أرساني من تبليغ دينه بالتهشير والانذار والعمل به كما بينت لكم آنفاً — أي في الآيتين اللتين قبل هذه الآية

ثم قال عز وجل ﴿ قل هل يستوي الاعمى والبصير أفلا تتفكرون ﴾ 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 وجهالاته ، لمن لا علم عنده ولا عقل من آباءه وأجداده ، وذو البصيرة المبتدي إليه ، المستقيم في سيره عليه ، على بينة وبرهان ، يجعل ما يرى القلب أوضح مما يرى العينان ؟ الاستفهام انكاري أي لا يستويان كما أن أعمى العينين وبصيرهما لا يستويان ، بل الفرق بين الأولين أقوى وأظهر ، فكأن من أعمى العينين بصير القلب كان من أعلم العلماء وأهدى الفضلاء ، وكأن من بصير العينين أعمى القلب هو أضل من الانعام ، ولذلك قال مقرر عالمهم . (أفلا تتفكرون أي في ذلك فتميزوا بين ضلالة الشرك وهداية الاسلام ، وتفرقوا بين صفات الرب الاله وصفات الانسان ، وتعلقوا بحجة الرسالة بما في هذا القرآن ، من أنواع الهداية والعرفان ، وأخبار الغيب التي لم يؤتوها انس ولا جان ، على ما فيه من بلاغة البيان ، والاسلوب البديع الذي لم يهدوه قبل الآن ، فتى كان في قدرة مثلي شيء من ذلك ، ولقد لبثت فيكم عمرا من قبله يزيد على الأربعين سنة ، عاطلا من هذه البلاغة وهذه المعرفة ، هذه الآية حجة من حجج الله تعالى للمستقلين في هداية الدين ، على المقلدين فيه لا بآئهم وشايخهم الجاهلين

ومن مباحث استنباط المذاهب في الآية أن المعتزلة استدلوا بها على تفضيل الملائكة على الانبياء والرسول وناقشهم جمهور الاشاعرة في ذلك لمخالفته لمذهبهم ، وقد قرر الطوفي المسألة في تفسيره (الاشارات الالهية ، الى المباحث الاصولية) عند قوله « ولا أقول لكم اني ملاك » بقوله : يحتاج به من يرى الملائكة أفضل من الانبياء وقد سبق ذلك ، وتقريره ههنا أن الكفار كانوا يعتقدون أن الملك أفضل

من النبي ولذلك طلبوا رؤية الملائكة وأن يرسل اليهم ملك ثم إن النبي ﷺ أقرهم على هذا الاعتقاد وقال أنا لا أدعي أنني ملك كما يعتقدون في الملك . بل أنا بشر أتبع ما يوحى الي وحينئذ يقال : النبي عليه السلام أقرهم على اعتقاد تفضيل الملك موكل ما أقر النبي عليه السلام عليه فهو حق ، وللخصم منع الاولى . اه كلام الطوفي ومراده بمنع الاولى منع المقدمة الاولى 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 قسمه بين الخلق وأرزاقه وعلم الغيب وإني من الملائكة الذين هم أشرف جنس خلقه الله تعالى وأفضله وأقربه منزلة منه أي لم ادع إلهية ولا ملكية لانه ليس بعد الالهية منزلة أرفع من منزلة الملائكة حتى تستبعد ادعواي وتستنكروها وإنما أدعي ما كان مثله الكثير من البشر وهو النبوة اه وقال احمد بن المنير في تعليقه له « وهو يبينني على القاعدة المتقدمة في تفضيل الملائكة على الانبياء . ولعمري إن ظاهر هذه الآية يؤيده فلذلك انتبه الفرصة في الاستدلال بها » ثم ذكر أن الخائف أن يجعلها رداً على انكارهم الشؤون البشرية على الرسول كاكل الطعام والمشى في الأسواق ، ان يقال انه لم بدع الملكية حتى يستنكر منه ذلك ، وهذه التفرقة بين الرسول والملك لا تستلزم تفضيلاً ، وقد أراد ابن المنير بالقاعدة المتقدمة له ما ذكره في تفسير (ان يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون) وقد ذكرنا ملخص ما قرره الزمخشري فيها وما رد به عليه ابن المنير في تفسيرها وهي في أواخر سورة النساء من أوائل الجزء السادس

وقال الرازي في ذلك قال الجبائي الآية دالة على أن الملك أفضل من الانبياء لان معنى الكلام لا ادعي منزلة فوق منزلي ولولا أن الملك أفضل لم يتم ذلك ، قال القاضي ان كان الغرض بما نفي طريقة التواضع فالأقرب أن يدل ذلك على أن الملك أفضل ، وان كان المراد نفي قدرته عن أفعال لا يقوى عليها الا الملائكة لم يدل على كونهم أفضل اه

واختار أبو السعود وتبعه الآلوسي ما ذهب اليه ابن المنير من كون نفي دعوى

الملكية للرد على استنكارهم أكل الطعام والمشى في الاسواق ، وتكليفهم إياه نحو الرقي في السماء ، وكون هذا لا يقتضي التفضيل فيما هو محل النزاع . قال الآلوسي : وهذا الجواب أظهر مما نقل عن القاضي زكريا من أن هذا القول منه عليه السلام من باب التواضع وإظهار العبودية نظير قوله عليه السلام « لا تفضلوني على ابن منى » في رأي ، بل هو ليس بشيء . كما لا يخفى وقيل أن الأفضلية مبنية على زعم مخاطبين ، وهو من ضيق العطن اهـ

وما نقله الآلوسي عن القاضي زكريا لا بد أن يكون غير مانقه الرازي عن القاضي وإذا أطلق القاضي عند متكلمي الأشاعرة كالرازي ينصرف إلى أبي بكر الباقلائي ، والقاضي زكريا عند المتأخرين كالألوسي هو زكريا الانصاري ، وقد علمت أن القاضي الذي ذكره الرازي جهل إرادة التواضع بنفي الملكية مقتضيا تفضيل الملك على الرسول وما نقله الآلوسي 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 الترتي وقد بين المحققون أن كلا 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 يتجراً على دعوى الإلهية قد يتجراً على ما دونها ولا عكس أي أن من لا يتسامى إلى دعوى الملكية لا يتسامى إلى ما فوقها من دعوى الإلهية بالاولى هذا صفوة ما قالوه في هذه المسألة

والحق أن ظواهر القرآن الواردة في الملائكة والرسل تدل على أن الملائكة أفضل من البشر واهله لولا ذلك لما قال تعالى في بني آدم (وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً) 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 ينافية 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

عليها هنا . وان في هذا وارد في بيان تحقيق معنى الرسالة ووظيفة الرسول ، وكونها لا تستلزم أن يقدر على مالا يقدر عليه إلا الله أو أن يعلم بكسبه مالا يعلمه إلا الله ، ولا تستلزم أن يكون من الملائكة يقدر على ما يقدرون ويعلم ما يعلمون ، والاشاعة لا ينكرون تفضيل الملائكة من هذه الجهة وإنما يفضلون الانبياء عليهم بكثرة الثواب في الآخرة لما اتملوه من المشقة في سبيل الله ... والاولى أن يفوض هذا الامر 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 أصاب من أصول الفقه وقواعد الشرع . قال الرازي في بيانها : قوله (ان أتبع الا ما روى إلي) ظاهره يدل على أنه لا يعمل إلا بالوحي وهو يدل على حكيم : —

(الحكم الاول) ان هذا النص يدل على أنه ﷺ لم يكن يحكم من تلقاء نفسه في شيء من الاحكام وانه ما كان يجتهد ، بل جميع أحكامه صادرة عن الوحي . ويتأكد هذا بقوله (وما ينطق عن الهوى * إن هو الا وحي يوحى)

(الحكم الثاني) أن نفاذ القياس قالوا ثبت بهذا النص أنه عليه السلام ما كان يعمل إلا بالوحي النازل عليه فوجب أن لا يجوز لاحد من أمته أن يعملوا إلا بالوحي النازل عليه لقوله تعالى (فاتبعوه) وذلك ينفي جواز العمل بالقياس ، ثم أكد هذا الكلام بقوله (قل هل يستوي الاعمى والبصير) وذلك لان العمل بغير الوحي يجري مجرى عمل الاعمى ، والعمل بالوحي يجري مجرى عمل البصير ، ثم قال (أفلا تفكرون) والمراد منه التنبيه على أنه يجب على العاقل أن يعرف الفرق بين هذين البابين وأن لا يكون غافلاً عن معرفته والله أعلم اه كلامه

أقر الرازي هنا هاتين المسألتين وأيدهما أشد التأيد 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 (١٠٤:٥) يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء ان تبدلكم تسؤلكم (بعد كلام في ذلك في الجزء السادس عند تفسير (٣:٥) اليوم أكملت لكم دينكم) ونقول هنا

رداً على المسألتين ان الآية لا تدل على أن النبي ﷺ لم يكن يجتهد في الأحكام وأن جميع أحكامه تجب أن تكون بالنص ، فان هذه الآية مكينة زات في أوائل الاسلام حيث لا حكومة للاسلام ولا أحكام ، وحيث الدعوة الاسلامية قاصرة على أصول الدين وكلياته وهي التوحيد والرسالة والبعث والجزاء ، والترغيب في الفضائل والعمل الصالح ، والتنفير عن الرذائل وعمل السوء ، ولا حاجة إلى الاجتهاد في شيء من ذلك ويقول مثبتو الاجتهاد له ﷺ ان الله تعالى أذن له به عند الحاجة اليه ، واستدل بعضهم على ذلك بقوله تعالى (١٠٥: ٤) انا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ، أي بما أراك فيه نصاً أو دلالة واجتهاداً ، وبيننا في تفسيرها ان المانعين يستدلون بها أيضاً وأنها ليست نصاً في المنع ولا الاثبات (راجع ص ٣٩٥ 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 أياما كثيرة ، وقد حكم ﷺ في أسرى بدر باجتهاده وعاتبه الله تعالى على ذلك ولم يقره عليه . والقائلون بالمنع لا يحدرون الوحي في القرآن . واذا كان حكمه ﷺ بالاجتهاد فيما لانص فيه من الوحي مبني على اذن الله تعالى له بالاجتهاد يكون متبعا فيه لما أوحى اليه

وكذلك يقال في القياس : اذا ثبت الاذن به في كتاب الله تعالى أو على لسان رسوله ﷺ يكون الحكم به اتباعا للوحي ، وثبوته في السنة يرجع إلى القرآن ، إذ أمر باتباع الرسول وشهد له بأنه لا يتبع إلا ما أوحى اليه : 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 قياسا — وان قياس الشبه ونحوه من الاقيسة البعيدة عن النصوص لا دليل عليه ولا حاجة فيه ، وراجع تفصيل القول في ذلك في تفسير الآية الثالثة والآية الرابعة بعد المثة من سورة المائدة

﴿ وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع لعلمهم يتقون ﴾ أمر الله تعالى رسوله بهذا الانذار الخاص بعد أمره بتبليغ الناس حقيقة رسالته وكونها لا تستلزم أن يكون له من التصرف والعلم مالا يكون إلا لله تعالى ولا أن يكون ملكا من الملائكة ، والمناسبة بينهما أن الموصوفين بما ذكر في هذه الآية

أجدر من غيرهم بفهم حقيقة الرسالة والانتفاع بنذر الرسول فهي كقوله (انما تنذر
الذين يخشون ربهم بالغيب وأقاموا الصلاة ومن تزكى فلما يتزكى نفسه) وقوله
(انما تنذر من اتبع الذكر وخشي الرحمن بالغيب) أي وأنذر بما يوحى اليك جماعة
المؤمنين بك الذين يخافون أن يحشروا الى ربهم أي يخافون شدة وطأة الحشر،
والقدوم على الله عز وجل، وما فيه من شدة الحساب، وما يتبعه من الجزاء على الاعمال،
في يوم (لا يعم فيه ولا خلة ولا شفاع) (يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والأمر يومئذ لله)
وكل يأتيه فيه فرداً ليس له من دونه ولي ينصره ، ولا شفيع يدفع عنه، إذ أمر النجاة
متوقف على مرضاته عز وجل، فان هؤلاء هم الذين يرجى أن يتقوا الله تعالى اهتداء
بإندارك ويتحروا ما يؤدي الى مرضاته ، لا يصددهم عن تقواه الاتكال على الاولياء ،
ولا الاعتماد على الشفعا ، لصحة توحيدهم ، وعلمهم ان الشفاعة لله جميعا (ما من
شفيع إلا من بعد إذنه) (ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون) وان
نجاتهم وسعادتهم انما تكون بإيمانهم وأعمالهم ، وتزكيتهم لانفسهم ، لا بانتفاعهم
بصلاح غيرهم ، أو اعتمادهم على شفاعاة الشفعا لهم ، كالمشركين وغيرهم من
الكافرين الذين جهلوا ان مدار سعادة الدنيا والآخرة على تزكي النفس وطهارتها
بالإيمان الصحيح والاخلاق السريّة، وما يلزمه من الاعمال الصالحة، التي يترتب
عليها رضا الله عنها لا على أمر خارج عن النفس لا تأثير له فيها .

هذا ما يتبادر الى الفهم من معنى الآية مؤيداً بآيات كثيرة أخرى بل بجملة
الدين وكتيباته التي أشرنا اليها آنفاً . وبنحوه فسرّها الحافظ ابن كثير في تفسيره
المأثور وهناك نص عبارته : أي وأنذر بالقرآن يا محمد الذين هم من خشية ربهم
مشفقون، الذين يخشون ربهم ويخافون سوء الحساب ، الذين يخافون أن يحشروا
الى ربهم أي يوم القيامة ليس لهم أي يومئذ من دونه ولي ولا شفيع أي لا قريب
لهم ولا شفيع فيهم من عذابه إن أرادهم بهم ، لعلمهم بتقون ، أي أنذر هذا اليوم
الذي لا حاكم فيه إلا الله عز وجل لعلمهم يتقون فيعملون في هذه الدار عملاً ينجيهم
فلهذا يوم القيامة من عذابه ، ويضاعف لهم به الجزيل من ثوابه . اهـ

فلاية قد نزلت في انذار المؤمنين الذين يخافون الله ويرجونه ، وقديروا

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 ضعفا 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 باذن الله تعالى (من ذا الذي يشفع عنده إلا باذنه) فلما كانت تلك الشفاعة باذن 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 لأهلهم وأولياهم الذين اتخذوا لهم التماثيل والاصنام، 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 انذار هذا الشاذ النادر

ولكن أبا السعد تنطع في التأويل فذهب إلى أن الانذار 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 كالأولين، أو في شفاعة الاصنام 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 الاصنام، فهم خارجون ممن أمر بانذارهم، وقد قيل هم المفرطون في الاعمال من المؤمنين، ولا يساعده سياق النظم الكريم ولا سياقه، بل فيه ما يقضي باستحالة صحته، كاستغف عليه» - هذه عبارته - وقد جهل 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 انضح 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 « ٥١ . وقد
لخص كلامه السيد الآلومي في روح المعاني وقال « هو تحنيق لم أره لغيره وبصغر
لديه مافي التفسير الكبير ، ولعل ماروي عن ابن عباس والحسن (رض) لم يثبت
عنها فتدبر « ٥١ ومراده ماروي عن الخبر والحسن هو أن الآية نزلت في المؤمنين .
وتقول قد تدبرنا الكلام فوجدنا أن هذا الذي سمعته تحقيقا تنظم وتكلف
بعيد عن سباق الآية وسياقها ، ولولا اعجابك بهذا الرجل واعتمادك عليه في حل تفسيرك
لما خفي عن ذهنك المنبر تكلفه هذا الذي خالف فيه المأثور المتبادر من النظم الكريم
الموافق للحال الذي نزلت فيه السورة ، فجعل الانذار موجها الى من لا يكاد يوجد
أحد منهم في مكة من أهل الكتاب وشذاذ المشركين . ولا حاجة في حال توجيه
الانذار الى المؤمنين الى تخصيصه بالمفرطين منهم ، ولم يكن في المؤمنين يومئذ مفرط
ولا مقصر ، بل كلهم سابق بالخيرات مشر ، فهم السابقون الاولون الذين شهد الله
تعالى لهم ، وأثبت في كتابه رضاه عنهم ، والمأثور أن هؤلاء الذين أمر ﷺ بانذارهم
هم الذين نهى عن طردهم بقوله عز وجل

﴿ ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ﴾ روى أحمد
وابن جرير وابن أبي حاتم والطبراني وغيرهم عن عبدالله بن مسعود قال . مر الملأ من
قريش على النبي ﷺ وعنده صهيب وعمار وخباب ونحوهم من ضعفاء المسلمين
فقالوا يا محمد أَرْضِيتَ بهؤلاء من قومك ؟ أهؤلاء من الله عليهم من بيننا ؟ نحن نكون
تبعاً لهؤلاء ؟ اطردهم عنك فلعلك ان طردتهم ان تتبعك . فانزل فيهم القرآن (وأنذر
به الذين يخافون أن يحشروا الى ربهم - الم قوله - أليس الله بأعلم بالشاكرين) وقيل
الى قوله (سبيل المجرمين) وأخرج ابن جرير وابن المنذر عن عكرمة قال : مشى عتبة بن
ربيعه وشيبة بن ربيعة وقرظة بن عمرو بن نوفل والحارث بن عامر بن نوفل في اشراف
الكفار من بني عبد مناف الى أبي طالب فقالوا له : لو ان ابن أخيك طرد عنا هؤلاء
الاعبد فامهم عبيدنا وعسافؤنا ^١ كان أعظم له في صدورنا وأطوع له عندنا وأدنى
لاتباعنا اياه وتصديقه . فذكر ذلك أبو طالب للنبي ﷺ فقال عمر بن الخطاب :

١) (الاعبد جمع عبد والعسفاء جمع عسيف وهو الاجير

لوفعلت يا رسول الله حتى ننظر ما يريدون بقولهم ، وما يصيرون اليه من أمرهم ،
فأنزل الله (وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا الى ربهم - الى قوله - أليس الله
بأعلم بالشاكرين) قال وكانوا بلالا وعمار بن ياسر وسالم المولى أبي حذيفة وصبيحا
مولى أسيد ومن الخلفاء ابن مسعود والمقداد بن عمرو وواقد بن عبد الله الحنظلي
وعمر بن عبد عمرو ذو الشالين ومرثد بن أبي مرثد وأشباههم ، ونزلت في أمة
الكفر من قريش والموالي والخلفاء (وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا) الآية -
فلما نزلت أقبل عمر بن الخطاب فاعتذر فأنزل الله (وإذا جاءك الذين يؤمنون
بآياتنا) الآية . هذا أقوى ما أورده السيوطي في الدر المنثور ، واختصر الروايتين في
لباب النقول ، ولا ينافي هذا نزول السورة دفعة واحدة وكون هذه الآيات ليست مما
استثناه بعضهم وبيناء في الكلام عليها قبل الشروع في تفسيرها ، لأن قولهم ان كذا
نزل في كذا يصدق بنزوله وحده وبنزوله في ضمن سورة كآلة 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 وان 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 أيضا وسيأتي قريباً . وحينئذ يقال إما
أن الزيادة غير مقبولة ، وإما أن ظاهر العبارة غير مراد ، وإنما لم يرد الرواية من أصلها
مع أن في سندها من المقال ما فيه ^١ 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 فعلوم من السيرة النبوية ومن سنة الله تعالى في خلقه

(١) قال ابن جرير حدثنا القاسم حدثنا الحسين عن حجاج عن ابن جريج عن عكرمة
وذكره . فرأس هذا السند عكرمة فيه مقال من حيث البدعة والرأي وابن جريج
كان على فضله مدلساً وقد عنعن هنا وعن روى عنه من الضعفاء حجاج بن روح
وحجاج بن فروخ ومن الثقات حجاج بن محمد المصيصي الأعور ولكنه خلط أخيراً

المبينة في آيات كثيرة من كتابه وهو أن أول أتباع خاتم الرسل ﷺ كانوا من تقدمه من
 أخوانه الرسل ﷺ أكثرهم من الضعفاء الفقراء وإن أعداءه كأعدائهم هم المترفون من
 الأكابر والرؤساء، وإن هؤلاء الأعداء المستكبرين عن الإيمان كانوا يحقرون السابقين
 إلى الإيمان ويذمونهم ويعدون أنفسهم معذورين أو محقين، بعدم رضائهم لأنفسهم
 بمساوئهم، وتارة يفتخرون على الرسل طردهم وابعادهم، قال الله تعالى في سورة
 سبأ (٣٤:٣٤) وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون
 ٣٥ وقالوا نحن أكثر أموالاً وأولاداً وما نحن بمعذبين (وقال تعالى في سورة هود
 حاكياً قول الملأى الأشراف من قوم نوح عليه السلام له (١١:٢٧) وما نراك اتبعك
 إلا الذين هم أرادنا بادي الرأي) وقوله لهم (٢٨) وما أنا بطارد الذين آمنوا أنهم
 ملاقو ربهم — إلى قوله — أفلا تذكرون (وقد حكى الله عن كفار قريش أنهم
 قالوا في هؤلاء الضعفاء السابقين إلى الإسلام (٤٦:١٠) لو كان خيراً ما سبقونا إليه)
 وقال في شأنهم من سورة مريم (١٩:٧٢) وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين
 كفروا للذين آمنوا أي الفريقين خير مقاماً وأحسن ندياً ٧٣ وكم أهلكنا قبلهم من
 قرن هم أحسن أثاثاً ورثا)

ومعنى الآية هنا ولا تطرد أيها الرسول هؤلاء المؤمنين الموحدين الذين يدعون
 ربهم بالغداة والعشي أي في أول النهار وآخره، أو في عامة الاوقات 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 والاخرى في المساء، وروي عن مجاهد أن
 المراد صلاتا الصبح والعصر، والا 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، وبساعده رسم المصحف لأن الكلمة فيه بالواو
 كالصلوة والزكوة، والباقون بالغداة بفتح الغين وقلب الواو ألفاً لتحركها وانفتاح
 ما قبلها حسب القاعدة، واستعملت غدوة بالضم بالتثنية وبغير التثنية كبكرة

٤٣٦ استعمال غدوة معرفة ونكرة واسم الجنس وعلم الجنس (التفسير ج ٧)

ومعرفة بالالف واللام كما نقل سيدييه عن الخليل فاذا نوت قصد بها صباح يوم غير معين واذا لم تنون قصد بها صباح معين ، ولعل الاكثر في استعمالها أن تكون بغير الف واللام ، وقد ظن أبو عبيد ان هذا مطرد ، ولم يعلم أن قراءة ابن عامر رواية متواترة ثبتت بها تعريف الغدوة في أصح الكلام ، بل ظن أنها خطأ جاء من جهة الرسم فخطأ من قرأ بذلك ، وحسبك في نخطته هو أن القراءة متواترة وإن لم ينقل الخليل — وكذا المبرد — تعريفها عن العرب . والمشهور أن منع صرف غدوة وبكرة العلمية الجنسية وقيل للعلمية الشخصية (١)

وقوله تعالى « يريدون وجهه » حال من ضمير يدعون ، أي يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون بهذا الدعاء وجه سبحانه وتعالى ، مبتغين مرضاته ، أي يتوجهون به اليه 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 الاخلاص لله تعالى في العمل وابتناء مرضاته به وحده وعدم الرياء فيه ، كقَالَ تعالى حكاية عن المطعمين الطعام على حبه (انا نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا) وكأقَالَ في الاتقى الذي ينزق ماله ليتزكى به عند الله تعالى ويكون مقبولا

(١) ذهب شيخنا في أعلام الاجناس الى ان أصلها أسماء اجناس خصص كل منها بفرد معين لسبب عرض فصار علم شخص ، ثم جهل عين ذلك الفرد وصار اللفظ يطلق على كل فرد مثله كاطلاق علم الشخص ، فسمي علما لاعتبار الشخص الفردي في كل استعمال له وقيل علم جنس لانه يصح اطلاقه على كل فرد من أفراد ذلك الجنس لكن باعتبار الشخص ، سمعت نحو هذا منه في طرابلس الشام وانه قاله لسائل سأله في تونس عند رحلته الأولى اليها عن الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس ومثال ذلك لفظ أسامة هو ليس اسما لجنس الاسد كلفظ اليت مثلاً ، وليس الآن اسما لاسد معين اذا مات بطل استعمال الاسم بموته إلا إذا اطلق بوضع آخر على أسد آخر معين ، بل يطلق على كل أسد معين اذا خاطب أو حكي عنه عند رؤيته أو نسبة فعل اليه كافتراس حيوان او انسان او لعب او صراع مما يسخر الناس له الاسود كغيرها من السباع ، وكذلك غدوة اذا 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 ان كان ثم حكاية .

مرضيا لديه (وما لأحد عنده من نعمة تجزى * الا ابتغاء وجه ربه الاعلى *
ولسوف يرضى) ولعل أصل ابتغاء الوجه بالعمل هو أن يعمل ليواجه به من عمل
لأجله فيعتني باتقائه مالا يعتنى باتقان ما يعمل ليرسل إلى من عمل له أو لأنه مطلوب
في الجملة من غير أن يلاحظ العامل أن من يعمل له يراه ، فضلا عن كونه هو
الذي يعرضه بنفسه على من يريد التقرب اليه به ، وذلك ان الاعمال التي تعمل للملوك
والامراء منها مالا يروونه البتة كأن يكون لما لا يطلعون عليه من أعمال الخدمة في
قصورهم ، ومنها ما يروونه رؤية اجهالية مع كثير من أمثاله ، وما يروونه منها يعرضه
عليهم عمامهم وحجابهم ، ومنها ما قد يعرضه العامل بنفسه ويقابل وجه الملك به ،
ولا شك أن هذا النوع من العمل هو الذي يعتني به أكمل الاعتناء ولا يفكر العامل
له في وقعه عند الحجاب أو الوزراء أو غيرهم من بطانة الملك أو حاشيته لعله بأنه
هو الذي سيرضه عليه ويلقاه به ، فيكون هم محصوراً في جعله مرضيا عنده
جديراً بقبوله وحسن الجزاء عليه .

ولا يفرنك ما تخيله بعض الصوفية من جعل ابتغاء رُأب الله تعالى منافيا
لابتغاء مرضاته أو ابتغاء وجهه فالحق أن لا منافاة وأن الكمال في الجمع بين الامرين
وأن العمل لأجل الذات التي يفسرون بها الوجه مع عدم قصد الرضا ولا الثواب
من النظريات التي لا يسهل اثبات امكانها ولا مشروعيتهما ، ولا ينكر ما يعرض
لبعض الناس من الاحوال النفسية التي ينحصر تخيلهم فيها ، حتي يظنوا أنها
حقيقة ثابتة في نفسها ، وصاحب تلك الحال لا يعرف حقيقة الذات ولا يعقل معنى
كون العمل لها ، نعم ان من الواقع الذي لا ينكر أن يقصد العامل بعمله النجاة من
عقاب النار ، أو الفوز بنعيم الجنة ، وأن هذا حسن ومحمود شرعا ، ولكنه دون مرتبة
الكمال الذي هدى اليه القرآن وهو أن يقصد المؤمن بالعمل الصالح تزكية نفسه
وتكاملها لتكون أهلا للقاء الله ومحلا لمرضاته وثوابه في دار كرامته ، وأعلى الثواب
رضوان الله تعالى وكال العرفان والعلم به المعبر عنه في الاحاديث الشريفة برؤية
وجهه الكريم ، بلا كيف ولا تشبيه ولا تمثيل ، وقد قربنا هذا المعنى العالي في باب
الفتوى من المنار فراجع فيه ، ولعلنا نعود اليه في التفسير

﴿ما عليك من حسابهم من شيء، وما من حسابك عليهم من شيء، فتطردم﴾ أي ما عليك شيء، ما من أمر حساب هؤلاء الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي لأعلى دعائهم ولا على غيره من أعمالهم الدينية — كما تدل على ذلك صلة الموصول — والا 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 علمهم أو في محاسبتهك على عملك، فإن الطرد جزاء وإنما يكون على عمل سيئ، يستوجب ولا يثبت إلا بحساب والمؤمنون ليسوا عبيداً للرسول ولا أعمالهم الدينية لهم، بل هي لله تعالى يريدون بها وجهه لأوجه الرسل، وحسابهم عليه تعالى لا عليهم، وإنما الرسل هداة معلمون، لأن الأرباب ولا مسيطرون (٢١: ٨٨) فذكر إنما أنت مذكر ٢٢ لست عليهم بمسيطر وإذا لم يكن للرسول حق السيطرة على الناس ومحاسبتهم على أعمالهم الدينية فليس للناس عليهم هذا الحق بالأولى، والمأثور عن النصارى أن المسيح عليه السلام كان يسمى معلماً، وإن أتباعه في عهده كانوا يسمون تلاميذ. وأما أتباع نبينا ﷺ فقد اختار لهم كلمة الأصحاب الدالة على المساواة تواضعاً، على أن من أصول شريعته الكاملة أنه ﷺ مساوٍ في أحكامها لسائر المؤمنين فيما يجب ويندب وبحل وبحرم وبياح 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 الابهة والزينة والعظمة الدنيوية والنعيم، بل هي أحكام شاقة لا يقوى على القيام بها غيره ﷺ كوجوب قيام الليل عليه وكون ما يتركه صدقة للأمة لإراثنا لذريته، وكفالاته 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، ص ٣٧٠ ج ٤ تفسير ثم زودناها بإيائنا في المنار) وقيل إن المراد هنا الحساب على الرزق والفقر إذ زعم المشركون أن أولئك الضعفاء ما آمنوا به ﷺ إلا لأنهم يجدون عنده رزقا 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 ، والاول منقول عن عطاء وعليه الجمهور ، واذا صح ان كبار المشركين طعنوا في ايمان ضعفاء المسلمين ، فالأقرب انهم قصدوا بذلك الكيد للتفرقة بينهم وبين الرسول ﷺ وصد سائر الضعفاء عنه بأن عاقبتهم الطرد والابعاد ، كما يصدون الاقوياء والكبراء ، باثارة الحمية والكبرياء ، فان كان فيهم من أساء الظن ببعض أولئك السابقين الكرام لاحتمارهم إياهم فانما كان في أول العهد باسلامهم ، قبل أن كان ما كان من فتنهم ، فقد فتنوهم بأنواع من العذاب ليرجعوا الى الشرك ، كالجوع والحبس والضرب ، بل كانوا يكون بعضهم بالنار كما فعلوا بآل ياسر ، أو بوضعهم عراة الابدان على الرمل المحمي بهجير الصيف كما فعلوا ببلال .

وقوله تعالى ﴿ فتكون من الظالمين ﴾ جواب لئنهي عن الطرد ، وأما قوله قبله « فتطردهم » فهو جواب لنفي الحساب تنتهي به الجملة الاعتراضية المعللة لعدم جواز الطرد بينا نفيه على نفي سببه الذي يتوقف جوازه عليه . وجوز الزمخسري وغيره عطف الثاني على الاول ، وأورد عليه ايرادات أجيب عنها بسهولة ، وجوز بعضهم كون الاول جواب النهي والثاني معطوفا عليه ، وأوردوا عليه مالا يجاب عنه إلا بتكلف . والمعنى على الاول - وهو الصحيح - : لا تطرد هؤلاء فتكون بطردك إياهم من جنس الظالمين ومعدوداً في زميرهم ، لان طردهم لا يكون حقاً وعدلاً إلا اذا كان جزاء على اساءتهم في الاعمال 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) . فوجه الكون من الظالمين ان الطرد لو حصل يكون حكماً غير جائز ممن لا يملك الحكم لذاته « ان الحكم إلا لله » والله لم يفوض اليه هذا النوع منه ، ثم انه جائز في موضوعه ، مع كونه غير جائز في صورته وشكله ، إذ هو ظلم للمحكوم عليهم لانهم أولى الناس بقربه ﷺ والاستفادة منه ، وظلم لنفس الحاكم - وحاشا أن يقع منه - لانه يتنافى مصلحة الدعوة ، فلما كان ظلماً من الجهات الثلاث قال (فتكون من الظالمين) ولم يقل فظلمهم أو فتكون ظلماً لهم أو فيكونوا من المظلومين .

والآية متممة لبيان وظائف الرسول من الجهة السلبية إذ صرح فيها بأن ﷺ لا يملك حساب المؤمنين ولا جزاءهم بعد أن صرح بأنه لا يملك التصرف في الكون ولا يعلم الغيب وبأنه ليس ملكاً ، وليس العرض منها التشديد في تنفير النبي ﷺ عن طرد المؤمنين لأنه كان رضي بذلك كما زعم بعض المفسرين ، وحاشاه ﷺ أن يرضى بذلك أو يميل إليه بعد أن عاتبه ربه على الاعراض والتلهي عن الاعمى (عبد الله بن أم مكتوم) لما جاءه بطلب العلم والهدى منه وهو ﷺ متصد لدعوة بعض كبراء قريش طامع في هدايتهم وخاف أن يفوته ذلك بأقباله على ذلك الاعمى الفقير ، كما هو مبين في أول سورة (عبس وتولى) والمروي أنها نزلت قل سورة الانعام ، وقد اغتر من زعم ذلك برواية منكرة باطلة ، وهي مارواه ابن أبي شيبة وابن ماجه وابن جرير وأبو الشيخ والبيهقي في الدلائل وغيرهم عن خباب قال : جاء الاقرع 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 حرموهم فأتوه فغلوا به وقالوا نريد أن نجعل لنا منك مجلساً تعرف لنا به العرب فضلنا فان وفود العرب تأتيك فنتستحي أن ترانا العرب مع هذه الاعبد فان نحن جئناك فأقمهم عنا فاذا 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 فأئيناه . قال الحافظ ابن كثير بعد إبراده بسنده عن ابن أبي حاتم : ورواه ابن جرير من حديث اسباط به ، وهذا حديث غريب فان هذه الآية مكية والاقرع بن حابس وعيينة إنما أسلما بعد الهجرة بدھر . اهـ وأقول ان هذه الرواية باطلة من وجوه منها ما ذكره الحافظ ابن كثير من تأخر إسلام الاقرع وعيينة . وظاهر ما في الاصابة أن الاقرع 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 الاعراب ولما أسلما كانا من صنف المؤلفة قلوبهم ، ومنها أنهما ذكرا قدوم الوفود

(الانعام ٦) معنى كون المؤمنين لا يملكون حساب الرسل على شيء ٤٤٦

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 طريقتهما بأن طرد القوي للضعيف أو الكبير للصغير قد يترتب على محاسبة كل منهما للآخر فكم من قوي حاسب ضعيفاً على عمل وجازاه عليه بالطردهم من ضعيف حاسب قوياً على حقه وطالبه به أو على حق من حقوق أمته فطرده القوي لمناقشته إياه الحساب ؟ فلما بين ههنا أنه لاحق لاحد الفريقين في حساب الآخر على شيء ما علم أن القوي منهما لاحق له في طرده الضعيف بحال من الأحوال فاداً لا يكون طرده إياه - إن وقع - الاظلام ، وعلى تقدير التسليم يقال إنه لا يستنكر في الكلام المراد به الهداية والارشاد أن يزداد فيه من الفوائد الاستطردية ما يناسب المقام ، فلما بين تعالى للرسول أنه لم يجعل من حقه على المؤمنين أن يحاسبهم على أعمالهم الدينية ويجازيهم عليها ، لأن هذا من حق ربهم وإلههم ، لا من حق رسولهم ، بين له أيضاً أنه لم يجعل من حق المؤمنين على الرسول أن يحاسبوه على شيء من أعماله الخاصة به ولا العامة كتبليغ الدين وبيانه ، ولو شاء لفعل ، كما جعل حق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لبعض المؤمنين على بعض ، سواء في ذلك أئمتهم ورعيته ، فالامام (السلطان) راع وهو مسئول عن رعيته لاهل الحل والعقد من الأمة أن يحاسبوه كما يحاسب هو من دونه من العمال ، وليس لاحد 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 الانعام لم يكن المسلمون كذلك ، والظاهر أن عموم النفي فيها قد خصص بعد الهجرة عند من فهم منه العموم وعندنا ان المراد منه في الأصل خصوص العبادة والاخلاص فيها وهو محكم باق على عمومته ، وقال الزمخشري في نكتة ضم الجملة

الثانية الى الاولى: قد جعلت الجملتان بمنزلة جملة واحدة وقصدهما مؤدى واحد وهو المعنى في قوله (ولا تزر وازرة وزر أخرى) ولا يستقل بهذا المعنى الا الجملتان جميعاً، كانه قيل لا تؤاخذ أنت ولا هم بحساب صاحبه اه أي لا يؤاخذ أحد منكم بحساب الآخر، وقال أبو انسعود وذكر قوله (وما من حسابك عليهم من شيء) مع أن الجواب قد تم بما قبله للعبارة في بيان انتفاء كون حسابهم عليه ﷺ بنظمه في سلك مالا شبهة فيه أصلاً وهو انتفاء كون حسابيه عليه السلام عليهم على طريق قوله تعالى (لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) اه ثم زعم أن ما قاله الزمخشري غير حقيق بجلالة شأن التنزيل وتبعه الألويسي كعادته ولم يهرز الكلام اليه هنا، ولعل المتأمل يرى أن ما قلناه هو الحقيق بجلال شأن التنزيل لانه على كونه هو المتبادر من الكلام - مبني على التأسيس، وبقائه محكماً لم يطرأ عليه نسخ ولا تخصيص، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل قال الألويسي: وتقديم خطابه ﷺ في الموضعين قيل للشريف له عليه أشرف الصلاة وأفضل السلام والا كان الظاهر: وما عليهم من حسابك من شيء: بتقديم على ومجرورها كما في الاول وقيل ان تقديم عليك في الجملة الاولى لا قصد الى إيراد النفي على اختصاص حسابهم به ﷺ إذ هو الداعي إلى تصديده عليه الصلاة والسلام لحسابهم اه والصواب أن التقديم في الموضعين جاء على الاصل العام في اللغة وهو تقديم الأهم بحسب سياق الكلام، والاهم في الاول النفي وفي الثاني المنفي، أعني الأهم في كل موضع ما يتعلق به ﷺ لانه تعليل لانتفاء عمل له (وهو الطرد) مترتب على ذلك النبي، ولو كان الثاني تعليلاً لعمل لهم لقال: وما عليهم من حسابك من شيء فيطردوك، وما شرحناه في تفسير الجملتين يعني عن التفصيل في بيان هذا المعنى

والآية تدل على نفي الرياسة الدينية المعهودة في الملل الاخرى وهي سيطرة رؤساء الدين على أهل دينهم في عقائدهم وعبادتهم ومحاسبتهم عليها، وعتاب 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 تنبع 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 بالحرم من بعض الدروس فضلا عن طرده من المدرسة، وحرمانه
 من تلقى الدين والعلم البتة، ولكن قد يجوز ذلك بمقتضى نظام لا لأجل الانتقام. وقد كان
 من هدى الرسول ﷺ تأليف قلوب ضعفاء الألبان حتى بعد قوة الاسلام واعزازه، بل
 كان يعامل المنافقين بما يقتضيه ظاهر اسلامهم، عملا بقاعدة بناء الاحكام على الظواهر،
 وإن الله هو الذي يتولى السرائر، فأين هذا من طرد كلة المؤمنين السابقين
 الاولين، الذين لم يكن لهم حظ دنيوي من اسلامهم الا الصبر على البلاء المبين؟
 ﴿ وكذلك فتنا بعضهم ببعض ﴾ أي ومثل ذلك الفتن — أي الابتلاء.
 والاختبار العظيم، الذي دل عليه النظم الكريم، بمهونة وقائع الاحوال، وما كان
 عند نزول السورة من التفاروت 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 بهرضهما على الفتانة (حجر الصائغ) ﴿ ايقولوا :
 أهؤلاء من الله عليهم من بيننا ﴾ أي ليرتب على هذا الفتن ان يقول المفتونون
 من الأقوياء المستكبرين في شأن الضعفاء من المؤمنين : أهؤلاء الصعاليك من العبيد
 والموالي والعقراء والمساكين من الله عليهم فخصهم بهذه النعمة العظيمة من جعلتنا ومجموعنا
 أو من دوننا؟ المن الاثقال بنعمة عظيمة أو نعم كثيرة، والاستفهام للانكار والتعجب،
 يعنون أنه لا يتأتى ذلك لانهم هم المفضلون عند الله تعالى بما أعطاهم من الغنى والثروة،
 والجاه والقوة، فلو كان هذا الدين خيرا لمنحهم إياه دون هؤلاء الضعفاء، قياسا على
 ما أعطاهم قبله من الجاه والثراء، ومن شواهد هذا القياس ما حكاه الله عنهم في قوله
 ﴿ ٤٦ : وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيرا ما سبقونا إليه ﴾ وقوله ﴿ ٤٣ : ٣٠ :
 وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم ﴾ الخ قال المفسرون أي

عظيم بالمال والجاه كالوليد بن المغيرة المخزومي من مكة وهي إحدى القريتين أو عروة ابن مسعود الثقي من الطائف وهي القرية الأخرى . — وقيل المراد بعظيم مكة أبو جهل — والشواهد على هذا القياس الجلي كثيرة عنهم وعن غيرهم

وقد رد الله تعالى عليهم بقوله ﴿ أليس الله بأعلم بالشاكرين ؟ ﴾ وهذا الاستفهام للتقرير على أكل وجه لبنائه على احاطة علمه تعالى ، ووجه الرد أن الحقيق بن الله وزيادة نعمه أنعمهم الذين يقدرونها أقدرها ، ويعرفون حق المنعم بها ، يشكرونها ، 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 ذل عزيز ، ولا ثل عرش أمير ، وهل الحق الواقع الاخلاف هذا ؟ وهل أنت أولئك السكبراء إلا بالواقع لهم من الغنى والقوة فظنوا القصر نظروهم ، وغرورهم بحاضرهم ، وجهلهم بسنة الله في أمثالهم ، أنه تعالى ما أعطاهم ذلك الا تكريماً لذواتهم ، وتفضيلاً لهم على غيرهم ، حتى إن أحدهم ليحسب أن هذا حق له على ربه في الدنيا والآخرة ، وإن كان لا يؤمن بالآخرة ، كما بين تعالى ذلك بقوله (٤١ : ٤٩) ولئن أذقناه رحمة منا من بعد ضراء مسته ليقولن هذا لي وما أظن الساعة قائمة ولئن رجعت إلى ربي ان لي عنده للحسنى) وأنزل في العاصي بن وائل من طغاة قريش (١٩ : ٧٧) أفرأيت الذي كفر بآياتنا وقال لأوتين مالا وولداً) أي في الآخرة . الآيات . وقال بعض المغرورين بهذا القياس

لقد أحسن الله فيما مضى كذلك يحسن فيما بقي

وقد كشف الله تعالى هذا الغرور في آيات كثيرة وضرب لأصحابه الأمثال كمثل ذي الجنتين في سورة السكف ، وزجر أهله وأضدادهم في سورة الفجر ، وفصل لهم الحقيقة في سورة الاسراء ، بقوله (١٧ : ٢٠) كلاً عند هؤلاء وهؤلاء .

وهذا الرد على المشركين هنا يدل على أنه لا يدوم لهم من النعم ما اغتروا به ، ولا يبقى المؤمنون على الضعف الذي صبروا عليه ، بل لا بد أن تتعكس الحال ، فيسلب

أولئك الاقوياء، ما أعطوا من القوة والمال، وتدول الدولة لهؤلاء الضعفاء، من المؤمنين، فيكونوا هم الائمة الوارثين، لان الله تعالى وفقهم للإيمان وأودع في أنفسهم الاستعداد للشكر وهو يوجب المزيد (١٤ : ٩) وإذ تأذن ربكم لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابى لشديد) وكذلك كان، وصدق وعد الرحمن، وظهور إعجاز القرآن، وما بعد بيان الله تعالى من بيان، وإنا نرى الناس عن هدايته غافلون، وبوجوه إعجازه جاهلون، حتى ان فيمن يسمون المسلمين منهم، من يفتن بشبهة أولئك المشركين الداحضة، فيجعلها حجة ناهضة، تارة على تفضيل الاغنياء على الفقراء، وتارة على تفضيل الامم القوية على الامم الضعيفة، جاهلين ان الفضيلة الصحيحة في شكر النعم باستعمالها فيما يرضي الرب، لا في أعيان النعم التي ترى في اليد. فرب غني شاكراً، 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 بغيه، وكم من ذليل أعزه الله بإيمانه وعدله.

هذا وان ظاهر حكاية قول المفتونين من المشركين يدل على أن المراد بقوله (فتننا بعضهم ببعض) فتننا كبراء المشركين بضعفاء المؤمنين — أي اختبرنا به حالهم في كون تركهم للإيمان لم يكن إلا جحوداً ناشئاً عن الكبر والعلو في الارض لا عن حجة ولا شبهة مما يظهر منه، ومفهومه ان ضعفاء المؤمنين السابقين لم يفتنوا بغنى كبراء المشركين وقوتهم، وقد زعم بعض المفسرين انهم فتنوا وإن لم تبين الآية كيف كان ذلك إذ لم تحك شيئاً عن لسانهم. وقد ورد في الاختبار العام قوله تعالى في سورة الفرقان (٢٥ : ٢٠) وجعلنا بعضهم لبعض فتنة أتصبرون ؟) أي جعلنا كلاً منكم اختباراً للآخر في اختلاف حاله معه بالفنى والفقر، أو القوة والضعف، أو الصحة والمرض، أو العلم والجهل، أو غير ذلك — هذا يخنقر هذا ويغي عليه، وهذا يحسد هذا ويكيد له. فاصبروا فانه لا يسلم من هذه الفتن إلا الصابرون. نسأل الله تعالى ان يجعلنا من الصابرين الشاكرين

(٥٤) وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَمٌ تِلْكَ آيَاتُ رَبِّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهْلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٥٥) وَكَذَلِكَ تَفْصِلُ الْآيَاتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ

هاتان الآيتان متمماتان للسياق فيما قبلهما بالجمع بين الارشاد السليبي والايجابي للرسول ﷺ في سياسته للمؤمنين فبعد أن نهاه ربه عن طرد المستضعفين منهم من حضرته استمالة الكبراء المتكبرين من قومه وطمعا في إقبالهم عليه ومعاهم لدعوتهم وبما هم به كما اقترح عليه بعضهم - أمره بأن يقيم كسائر المؤمنين بالتحية والسلام والتبشير برحمة الله ومغفرته على الوجه المبين في الآية الاولى 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 فيها غير مقبولة ، وأن روايات نزول الانعام دفعة واحدة أقوى منها وهي معارضة لها . والآيات في التفسير الكبير للرازي اشتملت على هذا باتفاق الناس على نزول هذه السورة دفعة واحدة ، وقد تقدم التحقيق في مسألة نزول السورة دفعة واحدة وفي زيادة رواية عكرمة ، ويعارضه أيضا ما أخرجه جل رواة التفسير المأثور عن ما هان قال أتى قوم إلى النبي ﷺ فقالوا إنا أصبنا ذنوبا عظيما ، فارد عليهم شيئا فانصرفوا فأنزل الله (وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا) الآية فدعاهم فقرأها عليهم ، ولكن الرواية من مراسيل ما هان لا يحتاج 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 ما هان - وان فرضنا صحة الروايتين - ولا فيمن نهي 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 دخولا أو ليا ، وهذا ما تفهمه عبارتها وما سواه فنكلف لتطبيقه على الروايات.

وبعد كتابة ما تقدم والتوجه إلى بيان معنى الآية ومراجعة المصحف الشريف فيها وفيما قبلها كان أول ما يبادر إلى ذهني أن المراد بالذين يؤمنون بالآيات هناك الذين كانوا يدخلون في الاسلام أنا بعد أن ، عن يمينه وبرهان ، لا من آمنوا أو أسلموا من قبل ممن نهى عن طردهم وغيرهم ، ذلك بأن الفعل المضارع « يؤمنون » يفيد وقوع الايمان في الحال أو الاستقبال ، ولا يعبر به عن آمنوا في الماضي إلا بضرب من التجوز في الاستعمال — كما يعبر بالماضي عن المستقبل أحيانا للكثرة تقتضي ذلك — كإرادة تصوير ماضى كأنه واقع الآن ، أو إفادة ما يتلو ذلك الماضي من التجدد والاستمرار ، ولا يظهر شي من ذلك في هذه الآية ظهوراً يبرجح صرف الفعل عن أصل معناه ، ولكن قد يراد به التعبير عن الشأن فإنه يكثر في الفعل المضارع إذا كان صلة للموصول ^(١) ويرجح الأصل هنا تطبيق السياق على حال الناس في زمن نزول السورة والجملة الشرطية التي افتتحت بها الآية ، واننا نبين ذلك بما يظهر به التناسب بين الآيات آتم الظهور :

كان جمهور الناس كافرين إما كفر جحود وعناد ، وإما كفر جهل وتقليد للأباء والاجداد ، وكان يدخل في الاسلام الافراد بعد الافراد ، 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 كبارهم يفترحون عليه الآيات الكونية للتعجيز ، وتارة يحقرن شأنه بوجوده في عامة أرقائه مع أولئك الفقراء والمساكين ، وقد اقترحوا عليه طردهم من حضرته

(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 الاولين كثيرة في كلام المفسرين وشرح الحديث وغيره

ولعلمهم كانوا يريدون بذلك أن ينفذوا من حوله ، وأن يكون منفراً لغيرهم عن الإيمان به ، وكان ﷺ حريصاً على إيمان أولئك الكبراء لما تقدم بيانه فأرشدته ربه جلت 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 وعلمه ، ولا أن يكون ملكاً من الملائكة حتى يقدر على ما لا يقدر عليه البشر من الآيات ، وبأن ينذر الذين يخشون ربهم من المؤمنين انذاراً خاصاً بهم لأنهم هم الذين يرجى أن ينتفعوا بكل انذار ، وبأن لا يطرد من حضرته منهم أولئك الذين يدعون ربهم بالعشي والابكار ، بباطل النية لصحيفة والاحلاس ، وبستلزام ذلك أن يستمر على معاملتهم الأولى التي أمره الله تعالى بها في قوله (٢٧: ١٨) 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) فبعد هذا الارشاد في شأن الكفار المعادين والمؤمنين السابقين حسن أن يرشد الله رسوله ﷺ إلى شيء في شأن الفريق الثالث من الناس وهم الذين يجيئون الرسول آناً بعد أن آمنوا بآيات الله المثبتة للتوحيد والرسالة فيدخلون في الاسلام مذعنين لأمر الله ورسوله . وهم الذين أرادوا رؤساء المشركين تغييرهم وحاولوا صددهم . 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 الاسلام ، ومن عمل بعده سوءاً بجهالة فما عليه إلا أن يمحو أثره بالتيبة والاصلاح ، قال

﴿ واذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم ﴾ السلام والسلامة مصدران من الثلاثي يقال سلم فلان من المرض أو من البلاء سلاماً وسلاماً ، ومعناها البراءة والعافية ، والسلام والمسألة مصدران من الرباعي أيضاً يقال سلمه أي باراه وتاركة ومنه ترك الحرب . والسلام من أسماء الله تعالى يدل على تنزيهه عن كل ما يليق به من نقص وعجز وفناء وغير ذلك من عيوب الخلق وضعفهم . واستعمل السلام في الممارسة 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 ان السلام تحية أهل الجنة يحيمهم بهار بهم
جل وعلا وملائكته الكرام ويحيي بها بعضهم بعضا ، وهو تحية الاسلام الذي هو دين
السلم والمسلمة (يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة) واختلفوا في هذا السلام هنا :
أهو تحية أمر الله تعالى رسوله أن يبدأ بها الذين يؤمنون بآياته اذا جاؤه إكراما
خاصا بهم مخالفا للاصل 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 ، قفي عليه بشارتهم بمغفرته ورحمته؟ روي الاول عن عكرمة فهو خاص بمن
قال ان الآية نزلت فيهم . والثاني عن الحسن والثالث عن ابن عباس وهو أظهرها ،
والمراد بالآيات آيات القرآن ، المستعملة على حجج الله وآياته في الانفس والا فاق ،
وهذه الآية معطوفة على آية النهي (ولا تطرد الذين يدعون ربهم) الخ والآية التي
بينهما معترضة بين فيها ابتلا . كبرا . المشركين بضعفاء المؤمنين ورجبتهم في طردهم
وقوله تعالى ﴿ كتب ربكم على نفسه الرحمة ﴾ تقدم مثله في الآية الثانية عشرة
من هذه السورة ، وكتابتها إيجابها على ذاته العلية وله أن يوجب على نفسه ما شاء
ولا يوجب عليه أحد شيئا . فالرحمة من شؤون الربوبية الواجبة لها لا عليها ، وان
في نظام الفطرة البشرية ، وما سخر الله للبشر من أسباب المعيشة المادية ، وما آتاهم
من وسائل العلوم الكسبية ، ومن هداية الوحي الوهية ، لايات بينات على سعة الرحمة
الربانية ، وتربية عباد به في حياتهم الجسدية والروحية . بل هي التي وسعت كل
شيء . ، ولكن كتابتها أمر آخر خص به بعض الخلق ، كما يأتي في سورة الاعراف .
وقد بين لنا سبحانه أصلا من أصول الدين ، في هذه الرحمة المكتوبة للمؤمنين ، فقال :
﴿ انه من عمل منكم سوء أبجها له ﴾ الخ .. قرأ نافع وابن عامر وعاصم ويعقوب
« أنه » بفتح الهمزة وقرأ الباقون « إنه » بكسرها ، فأما قراءة التفتح فعلى البدل من
الرحمة أي بدل البعض من الكل إذ ذكر من أنواع الرحمة المكتوبة ما هم أحوج الى
معرفة بنص الوحي وهو حكم من يعمل سوء من المؤمنين وكيف يعامله الله تعالى ،
وأما سائر أنواعها ، وما هو احسان غير مكتوب منها ، فيمكن أن يستدل عليهما بالنظر

في النفس والآفاق وهو ما أشرنا اليه 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 : انه - أي الحال والشأن - من عمل منكم عملا سوءا عاقبته وتأثيره لضرره الذي حرمه الله لأجله حال كونه متلبسا بجحالة دفعته الى ذلك سوءا كغضب شديد حمله على السب أو الضرب ، أو شهوة مغتلمة قادت الى انتهاك عرض ، ... - فالجحالة هنا هي السفه والخفة ، التي تقابلها الروية والحكمة والعفة ، وقيل انها الجبل الذي يقابله العلم لان كل من يعمل سوءا لابد أن يكون جاهلا ، فاما أن يجبل مافيه من القبح والضرر ، وإما أن يجبل سوء عاقبته وقبح تأثيره في نفسه ، وما يترتب على ذلك من سخط ربه وعقابه ، ذهابا مع الاماني واغترارا بتأول النصوص . ومن هنا قال الحسن البصري : كل من عمل معصية فهو جاهل وحاصل المعنى على القراءة الاولى كتب ربكم على نفسه الرحمة الخاصة التي هي المغفرة والرحمة لمن تاب من بعد عمل سوءا بجحالة وأصلح عمله ، وعلى الثانية : ان سألتم عن حظكم من هذه الرحمة فالجواب انه من عمل منكم سوءا بجحالة ﴿ ثم تاب من بعده وأصلح ﴾ أي ثم رجع عن ذلك سوءا بعد أن عمل شاعرا بقبحه ، نادما عليه خائفا من عاقبته ، وأصلح عمله بأن أتبع ذلك العمل السيئ التأثير في النفس عملا يصاده ويذهب بأثره من قلبه ، حتى يعود الى النفس زكاؤها وطهارتها وتصير كما كانت أهلا لنظر الرب وقربه ﴿ فانه غفور رحيم ﴾ 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 ليبتدوا بها ، حتى لا يفتروا بمغفرة الله ورحمته فيحملهم الغرور على التفريط في جنب الله والغفلة عن تزكية أنفسهم والمبادرة الى تطهيرها من افساد الذنوب لها ، الى أن تحيط بها خطيئتها ، وقد بينا هذه القاعدة مراراً في تفسير الآيات المقررة لها ، تارة بالابحاز وتارة بالاطناب وتارة بالتوسط بينهما . وكان أوسع ما كتبناه فيها تفسير قوله تعالى (٤ : ١٦) انما التوبة على الله للذين يعملون سوءا بجحالة ثم يتوبون من قريب

- الى قوله - أليما) فيراجم في الجزء الرابع من التفسير من ص ٤٤٠ الى ٤٥٢ وندع أصحاب المذاهب الكلامية والفقهية من المفسرين يتجادلون في كون الآية مؤيدة لمذهب المعتزلة أو غير مؤيدة له فان هذه المجادلات تصرف المشتغلين بها عن الموعدة والحكمة التي أنزلها الله تعالى لبيانها

وقد فتح همزة «فانه» في الآية من فتح همزة «انه» من القراء سوى نافع فانه قرأ بالسكسر كباقي القراء . وأجاز الزجاج كسر الاولى وفتح الثانية وهي قراءة الاعرج والزهري وأبي عمرو والداني

﴿ وكذلك تفصل الآيات ﴾ أي وثل ذلك التفصيل الواضح وعلى نحوه تفصل الآيات المنزل في بيان الحقائق التي بهتدي بها أهل النظر الصحيح والفقه الدقيق لما فيها من العلم والحكمة، والموعدة والعبارة، ﴿ ولتستبين سبيل المجرمين ﴾ أي ولأجل أن يظهر بهما 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 ولتبين أيها الرسول طريق المجرمين فلا يخفى عليك شيء منها، وقرأ الباقر ولتستبين بالياء ورفع سبيل على لغة التدكير ففائدة اختلاف القراءات هنا لفظية وهي تذكير السبيل وتأنيثها ومجيء فعل الاستنباط لازما ومتعديا، يقال بان الشيء واستبان بمعنى وضح 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 أولا وبالذات ثم غيره أن يستبينه منها بتأملها وفهمها والاعتبار بها ، فكأن من آية بينة في نفسها يغفل الناس عنها (وكأين من آية في السموات والأرض يمدون عليها وهم عنها معرضون) والعطف في قوله تنائي «ولتستبين» قيل انه عطف على علة محذوفة لقوله « تفصل » لم يقصد تعليله بها بخصوصها وإنما قصد الاشعار بأن له فوائد جملة من جهتها ماذكر ، أي وكذلك تفصل الآيات لما في تفصيلها من الأحكام والحكم ، وبيان الحجج والمواعظ والعبارة ، ولأجل أن تستبين سبيل

المجرمين ، فيكون من عطف الخاص على العام . وقيل انه علة لفعل مقدر هو عين المذكور ، أي ولاجل أن تستبين سبيل المجرمين لفصل الآيات ، وذلك أنه بين سبيل المؤمنين فلم منه أن ماخافه هو سبيل المجرمين . لاني الشيء يعرف بضده . بل بين قبله سبيل المجرمين من الكفار أيضا . وقال الزمخشري : ومثل ذلك التفصيل البين لفصل آيات القرآن ولتخصها في صفة أحوال المجرمين من هو مطبوع على قلبه لا يرجي إسلامه ، ومن يرى فيه أمانة القبول وهو الذي يخاف إذا سمع ذكر القيامة ، ومن دخل في الاسلام الا أنه لا يحفظ حدوده ، ولتوضيح سبيلهم فتعامل كلا منهم بما يجب أن يعامل به فصلنا ذلك التفصيل . اهـ ويسرني أن هذا القول يؤيد ماقدمته في بيان أصناف الناس في زمن نزول السورة وما أرشدت اليه الآيات في معاملة كل صنف منهم وأن ماقلته خير مما قاله والله الحمد : وفي الآية من محاسن إيجاز القرآن ما لا يخفى . وسيأتي مثل هذا التعبير في قوله تعالى من هذه السورة (وكذلك نصرف الآيات وليقولوا درست ولنبيته لقوم يعلمون) وقوله من سورة الاعراف (وكذلك نفصل الآيات واعلمهم يرجعون) ولا أذكر أن في القرآن غيرها

(٥٦) قُلْ إِنِّي نُهَيْتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذَا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ (٥٧) قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ ، مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ ، إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاضِلِينَ (٥٨) قُلْ لَوْ أَنَّ عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَقُضِيَ الْأَمْرُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالظَّالِمِينَ

بعد أن أرشد الله تعالى رسوله الى ما تقدم من سياسة المؤمنين ، وتبليغهم ما ذكر من أصول حكمة الدين ، عاد الى تلقيه ما يحتاج به المشركين ، من بلاغ الوحي وناصم البراهين ، فقال :

﴿قل إني نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله﴾ النهي الزجر عن الشيء بالقول - مثل لا تكذب واجتنب قول الزور - والكف عنه بالفعل ومنه قوله تعالى (ونهى النفس عن الهوى) والدعاء النداء وطلب إيصال الخير أو دفع الضر من الأعلى وإنما يكون عبادة إذا كان في أمر وراء الأسباب المسخرة للعباد التي ينالونها بكسبهم لها واجتهادهم فيها وتعاونهم عليها فإن مانعجز عن نياله بالأسباب المسخرة لنا لا نطلبه إلا من الخالق المسخر للأسباب - وقد بينا ذلك مراراً كثيرة - قاله تعالى يقول لرسوله هنا قل أيها الرسول لهؤلاء المشركين الذين يدعون مع الله آلهة أخرى إني نهيت أن أعبد الذين تدعونهم ونستغيثونهم من دون الله أي غير الله من الملائكة وعباد الله الصالحين بله مادونهم من الأصنام والأوثان التي لا علم لها ولا عمل وهذا النهي بصدق بنهي الله تعالى إياه عن ذلك في آيات القرآن الكثيرة وأمره بضده وهو دعاء الله تعالى وحده ، ونهي العقل والفطرة السليمة فإن النبي ﷺ كان قبل البعثة موحداً ، ولم يكن قط مشركاً ولا جمل هذا قال نهيت بالبناء للمفعول

﴿قل لا أتبع أهواءكم قد ضللت إذا وما أنا من المهتدين﴾ أي قل لهم لا أتبع أهواءكم في عبادتهم ولا في غيرها من أعمالكم التي تتبعونها بها الهوى ، ولستم في شيء منها على بينة ولا هدى ، ولماذا؟ لأنني إن اتبعتها 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

﴿قل إني على بينة من ربي﴾ أي قل لهم أيها الرسول أيضاً إني فيما أخالفكم فيه على بينة من ربي هداني إليها بالوحي والعقل ، والبينه كل ما يتبين به الحق ، من الحجج والدلائل العقلية والشواهد والآيات الحسية ومنه تسمية شهادة الشهود بينة ، والقرآن بينة مشتملة على أنواع كثيرة من البينات العقلية والكونية فهو على كونه من عند الله تعالى للقطع - بعجز الرسول كغيره عن الاتيان بمثله - مؤيد بالحجج والبيانات المثبتة لما فيه من قواعد العقائد وأصول الهداية ﴿وكذبتم به﴾ أي والحال أنكم كذبتم به أي بالقرآن الذي هو بينتي من ربي ، فكيف تكذبون أنتم

بيينة البينات ، على أظهر الحقائق وأبين الهدايات ، ثم تطمعون أن انبعمكم على ضلال مبين لا يئنه لكم عليه إلا محض التقليد ، وما كان التقليد يئنه من البينات ، وإنما هو براة من الاستدلال ورضاء بجهل الآباء والاجداد ، فالكلام حجة مسكنة بمبكنة على ما قبلها من نفى عبادته ﷺ للذين يدعونهم من دون الله وقيل إن المعنى وكذبتم بري أي بآياته أو بدينه والا فان القوم كانوا يؤمنون بأن الله هو ربهم ورب السموات والارض وما بينهما والقرآن ناطق بذلك ، وفسر بعضهم التكذيب بالرب بانخاذ شرك له ولم يكن اتخاذهم الشركاء تكذيبا بالربوبية إذ لم يكونوا يقولون إن غيره تعالى يخلق معه أو يرزق وإنما كانوا يدعون غيره ليقربهم اليه وبشنع لهم عنده ، وهذا الدعاء عبادة وشرك بالالهية لا تكذيب بالربوبية

ولما ذكر بيئته وتكذيبهم به قفى عليه برد شبهة تخطر عند ذلك بالبال ومن شأنها أن يقع عنها منهم السؤال وهي أن الله أنذرهم عذابا يحل بهم اذا أصروا على عنادهم وكفرهم ، ووعد بأن ينصر رسوله عليهم ، وقد استعجلوا النبي ﷺ ذلك فكان عدم وقوعه شبهة لهم على صدق القرآن ، لجهلهم بسنن الله تعالى في شؤون الانسان ، فأمر الله تعالى رسوله أن يقول لهم ﴿ ما عندي ما تستعجلون به ﴾ أي ليس عندي ما تطلبون أن يعجل الله لكم من وعيده ، ولم أقل لكم إن الله فوض أمره الي حتى تطالبوني به وتعدون عدم إيقاعه حجة على تكذيبه ﴿ إن الحكم إلا لله ﴾ أي ما الحكم في ذلك وفي غيره من التصرف في شؤون الامم الا لله وحده وله في ذلك سنن حكيمة ومقادير منتظمة تجري عليها أفعاله وآجال مسماة تقع فيها فلا يتقدم شيء عن أجله ولا يتأخر (وكل شيء عنده بمقدار * ولكن يؤخرهم إلى أجل مسمى) ﴿ يقص الحق وهو خير الفاصلين ﴾ قرأ ابن كثير ونافع وعاصم « يقص » من القصص وهو ذكر الخبر أو تتبع الاثر ، أي يقص على رسوله القصص الحق في جميع أخباره ووعدده ووعيده أو يتبع الحق ويصديه في أقواله وأفعاله التي يتصرف بها في عبادته ، وقرأه الباقر « يقص » من القضاء وأصله يقضي بالياء فحذفت الياء في الخط كما حذفت في اللفظ لالتقاء الساكنين ، ولما كانت المصاحف غير منقوطة كانت الكلمة في

المصحف الامام هكذا (نص) فاحتملت القراءتين، وحذف حرف المدا الذي يستقطن اللفظ معهود في المصحف ومنه (وما نحن الا آيات والنذر * سندع الزبانية) ومعناه يقضي في أمركم وغيره القضاء الحق، أو ينفذ الامر ويفصله بالحق، وهو خير الفاصلين في كل أمر، لانه الحكم العدل، المحيط علمه والنافذ حكمه في كل شيء. وتقدم تحقيق معنى القضاء في تفسير الآية الثانية من هذه السورة

﴿ قل لو ان عندي ما استعجلون به لقضي الامر بيني وبينكم ﴾ أي قل أيها الرسول هؤلاء الذين يستعجلونك بالعذاب كقولهم (٣٢: ٨) اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم: ﴿ لو أن عندي ما استعجلون به ﴾ بأن كان مما جعله الله في مكتتي ونصر في بقدرتي الكسبية أو بجعله آية خاصة بي ﴿ لقضي الامر بيني وبينكم ﴾ باهلاك الظالمين منكم الذين يصدونني عن تبليغ دعوة ربي ويصدون الناس عني، فان الانسان خلق من عجل وانما استعجل انا باهلاك الظالمين منكم ما وعدني ربي من نصر المؤمنين المصلحين المظلومين، وخذلان الكافرين المفسدين الظالمين وهو استعجال للخير، وأنتم انما تستعجلون الشر لا أنفسكم، وتقطعون عليها طريق الهداية بانهال الله لكم ﴿ والله أعلم بالظالمين ﴾ الذين تمكن الظلم من أنفسهم وأحاط بها فلا رجاء يرجوهم عنه الى الايمان والحق والعدل، وبين ألم بهم الظلم أو أوابه ولكنه لم يمح نور الفطرة من أنفسهم ولم يذهب باستعدادهم للاهتداء الى الحق الذي أدعواهم اليه. ولما كان سبحانه وتعالى أعلم بالظالمين لم يجعل أمر عقابهم إلي فهو عنده لا عندي ولكل من عذاب الدنيا والآخرة أجل مسمى عنده براء قريبا وتروونه بعيدا، وإيامه تعالى في عالم التكوين وشؤون الامم ليست قصيرة كما يمانا بل طويلة (٢٥: ٢٢) ويستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله وعده وان يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون ٢٦ وكان من قرية أمليت لها وهي ظالمة ثم أخذتها وإلي المصير ﴿ فهو لا يؤخر ما وعد به الى الاجل المسمى عنده بالحكمة ﴾ (٣٣: ٧) ولكل أمة أجل فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون

هذا ما ظهر لنا في قضاء الامر على تقدير كون ما يستعجلون به في مكتتي ﷺ وليس المراد به ان كان يهلككم كلهم كاهلكت الامم التي كذبت الرسل من قبلهم، أي ليس المراد بما يقضي من الامر هنا عذاب الاستئصال ولا عذاب الآخرة وإن كانوا قد

استعجلوا كلامهما، بل نصر الرسول عليهم، وفي قوله (لقضي الامر) بإسناد الفعل إلى المفعول إشارة إلى أنه لو كان عنده ﷺ وقضي لماضي إلا بشيئة الله تعالى وقدرته

(٥٩) وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ، وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ، وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمٍ إِلَّا الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (٦٠) وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَى أَجَلٌ مُسَمًّى ، ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (٦١) وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفِرُّونَ (٦٢) ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ ، أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحُسْبَانِ

لما أمر الله تعالى رسوله ﷺ أن يبين للمشركين أنه على بينة من ربه فيما بلغهم إياه من رسالاته، 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، ويده تنفيذ وعده ووعيده - فقي 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 مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ﴾ المفاتيح جمع مفتاح بفتح الميم وهو الخزن وبكسرها وهو المفتاح الذي تفتح به الأقفال وقرئ في الشواذ «مفاتيح الغيب» ويؤيد هذه القراءة حديث ابن عمر الآتي في تفسير الآية، ويجوز استعمال اللفظ في معنیه أي أن خزائن الغيب وهو ما غاب عنه الخلق هي عند الله تعالى وفي

تصرفه وحده ، وان المفاتيح أي الوسائل التي يتوصل بها الى علم الغيب هي عنده أيضاً لا يعلمها علماً ذاتياً إلا هو ، فهو الذي يحيط بها علماً وسواها جاهل بذاته لا يمكن أن يحيط علماً بها ولا أن يعلم شيئاً منها إلا بأعلامه عز وجل . واذا كان الامر كذلك فالواجب أن يفوض اليه انجاز وعده لرسوله بالنصر ، ووعيده لاعدائه بالعذاب والعقرب . مع القطع بأنه لا يخلف وعده رسوله ، وانما يؤخر انجازه الى الاجل الذي اقتضته حكمته ، وقد تقدم في تفسير هذه السورة بيان حقيقة الغيب واستئثار الله تعالى بعلمه ، وما يعلمه بعض خلقه من الحقيقي أو الاضافي منه ^(١) وسنزيد ذلك بياناً ﴿ ويعلم ما في البر والبحر ﴾ قال الراغب: أصل البحر كل مكان واسع جامع للماء الكثير . وقبل ان أصله الماء المالح وأطلق على الانهار بالتوسع أو التغليب . والبر ما يقابله من الارض ، وهو ما يسميه علماء خربت الارض باليابسة . وعلمه تعالى بما في البر والبحر من علم الشهادة المقابل لعلم الغيب ، على ان أكثر ما في خفايا البر والبحر ، غائب عن علم أكثر الخلق ، وان كان في نفسه موجوداً يمكن أن يعلمه الباحث منهم عنه ، وقدم ذكر البر على البحر على طريقة الترتي من الأدنى الى ما هو أعظم منه فان قسم البحر من الارض أعظم من قسم البر وخفائيه أكثر وأعظم ﴿ وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ﴾ أي وما تسقط ورقة ما من نجم أو شجر ما إلا يعلمها ، لاحاطة علمه بالجزئيات كلها ﴿ ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ﴾ أي وما تسقط من حبة بفعل فاعل مختار في ظلمات الارض كالحب الذي يلقيه الزراع في بطون الارض 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 بنبأه وعدم تغيره — أو كتابه الذي كتب فيه مقادير الخلق كما في ورد في الحديث الصحيح وسيأتي ذكره ، وهو بمعنى قوله فيما قبله « إلا يعلمها » ولذلك قيل انه تكرير له

(١) راجع تفسير الآية الخمسين ص ٤٢٢ وكذا الآية التاسعة ص ٣١٦

بالمعنى وقيل بدل كل أو بدل اشتغال منه

فان قيل ما حكمة تخصيص هذه الاشياء بالذكر ؟ قلنا ان المعلوم - أو ما يتعلق به العلم - إما موجود وإما معدوم ، والموجود إما حاضر مشهود ، وإما غائب في حكم المنقود ، وليس في الوجود شيء غائب عن الله تعالى ، فعلمه تعالى بالاشياء اما علم غيب وهو علمه بالمعدوم ، واما علم شهادة وهو علمه بالوجود ، وأما أهل العلم من الخلق فمن الموجودات ما هو حاضر مشهود لديهم ، ومنها ما هو حاضر غير مشهود لانه لم يخلق لهم آلة للعلم به كعالم الجن والملائكة مع الانس ، ومنها ما هو غائب عن شهودهم وهم مستعدون لادراكه لو كان حاضراً ، وما هو غائب وهم غير مستعدين لادراكه لو حضر ، فكل ما خلقوا غير مستعدين لادراكه من موجود ومعدوم فهو غيب حقيقي بالنسبة اليهم ، وكل ما خلقوا مستعدين لادراكه دائماً أو في بعض الاحوال فهو إن غاب عنهم غيب اضافي . وقد بين الله تعالى لنا في هذه الآية ان خزائن علم الغيب كلها عنده ، وعنده مفاتيحها وأسبابها الموصلة اليها ، وان عنده من علم الشهادة ما ليس عند غيره ، وذكر على سبيل المثل علمه بكل مافي البر والبحر من ظاهر وخفي ، ثم خص بالذكر ثلاثة اشياء مما في البر - احاطة علمه بكل ورقة تسقط من نبتة وكل حبة تسقط في ظلمات الارض وكل رطب ويابس ، فأما الورق الذي يسقط فهو ما كان حياً رطباً من النبات فأشرف على اليبس وفقد الحياة النباتية والتحق بمواد الارض الميتة وقد يتغذى به حيوان بعد يبدسه أو قبله أو يتحلل في الارض بعد سقوطه ويتغذى به نبات آخر فيدخل في عالم الاحياء بطور آخر ، وأما الحب فهو أصل تكوين النبات الحي يسقط في ظلمات الارض فمنه ما ينبت ويكون نجماً أو شجراً ، ومنه ما يتغذى به بعض الاحياء من الحيوان كالطيور والحشرات فيدخل في بنيتها كما قلنا فيما قبله . وأما ذكر الرطب واليابس فهو تعميم بعد تخصيص في هذا الباب - فهذه الاشياء 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 الايمان من حكمة تخصيصها بالذكر وفي هذه الآية مباحث لعلماء الآثار ، وجولات للنظار ، نذكر المهم منها في فصول:

﴿ فهم علماء الكلام والحكماء للآية ﴾

قال الفخر الرازي في تفسيره الكبير الذي سماه [مفاتيح الغيب] مانصه:
 « اعلم انه تعالى قال في الآية الاولى (والله أعلم بالظالمين) يعني انه سبحانه هو
 العالم بكل شيء ، فهو يعجل ما تعجله أصلح ويؤخر ما تأخره أصلح . وفي الآية مسائل :
 « (المسألة الاولى) المفاتيح جمع مفتاح ومفتاح والمفتاح بالكسر المفتاح الذي يفتح
 به والمفتاح بفتح الميم الخزانة وكل خزانة كانت لصنف من الاشياء فهو مفتاح قال
 الفراء في قوله تعالى (ما إن مفاتيحه تنبوء بالعصبة) يعني خزائنه فلفظ المفاتيح يمكن أن
 يكون المراد منه المفاتيح ويمكن أن يراد منه الخزائن . أما على التقدير الاول فقد
 جعل للغيب مفاتيح على ما سبق الاستعارة لان الممانيح يتوصل بها الى ما في الخزائن
 المستوثق منها بالاغلاق والاقفال فان العالم بتلك المفاتيح وكيفية استعمالها في فتح تلك
 الاغلاق والاقفال يمكنه أن يتوصل بتلك المفاتيح الى ما في تلك الخزائن فكذلك
 ههنا الحق سبحانه لما كان عالما بجميع المعلومات عبر عن هذا المعنى بالعبارة المذكورة
 وقرئ مفاتيح . وأما على التقدير الثاني فالمعنى وعنده خزائن الغيب ، فعلى التقدير
 الاول يكون المراد العلم بالغيب وعلى التقدير الثاني المراد منه القدرة على كل الممكنات
 كما في قوله (وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم)

« وللحكماء في تفسير هذه الآية كلام عجيب مفرع على أصولهم فانهم قالوا ثبت
 أن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول وأن العلم بالمعلول لا يكون علة للعلم بالعلة ، قالوا وإذا ثبت
 هذا فنقول ان الموجود إما أن يكون واجبا لذاته وإما أن يكون ممكنا لذاته . والواجب لذاته
 ليس الا الله سبحانه وتعالى وكل ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يوجد الا بتأثير
 الواجب لذاته وكل ما سوى الحق سبحانه فهو موجود بايجاده كائن بتكوينه واقع
 بايقاعه ، اما بغير واسطة واما بواسطة واحدة واما بوسائط كثيرة على الترتيب النازل
 من عنده طولا وعرضا ، اذا ثبت هذا فنقول علمه بذاته يوجب علمه بالاثر الاول
 الصادر عنه ، ثم علمه بذلك الاثر الاول يوجب علمه بالاثر الثاني لان الاثر الاول
 علة قريبة للاثر الثاني ، وقد ذكرنا أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فبهذا علم الغيب

ليس الا علم الحق بذاته المخصوصة ثم يحصل له من علمه بذاته علمه بالآثار الصادرة عنه على ترتيبها المعتبر، ولما كان علمه بذاته لم يحصل الا لذاته لا جرم صرح أن يقال (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو) فهذا هو طريقة هؤلاء الفرق الذين فسروا هذه الآية بناء على هذه الطريقة

« ثم اعلم أن ههنا حقيقة أخرى وهي ان القضايا العقلية المحضة بصعب تحصيل العلم بها على سبيل التمام والكمال الا للعقلاء الكاملين الذين تعودوا الاعراض عن قضايا الحس والخيال وألفوا استحضار المعقولات المجردة، ومثل هذا الانسان يكون كالنادر وقوله (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو) قضية عقلية محضة مجردة فالانسان الذي يقوى عقله على الاحاطة بمعنى هذه القضية نادر جداً ، والقرآن انما أنزل لينتفع به جميع الخلق فههنا طريق آخر وهو أن من ذكر القضية العقلية المحضة المجردة . فاذا أراد ايصالها الى عقل كل أحد ذكر لها مثالا من الامور المحسوسة الداخلية تحت القضية العقلية الكلية ليصير ذلك المعقول بمعاونة هذا المثال المحسوس مفهوماً اكمل أحد والامر في هذه الآية ورد على هذا القانون لانه قال أولاً (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو) ثم أكد هذا المعقول السكلي المجرد بجزيي محسوس فقال (ويعلم مافي البر والبحر) وذلك لان 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 حقيقة أخرى وهي أنه تعالى قدم ذكر البر لان الانسان قد شاهد أحوال البر وكثرة مافيه من المدن والقرى والمفاوز والجبال والتلال وكثرة مافيه من الحيوان والنبات والمعادن، وأما البحر فاحاطة العقل بأحواله أقل الا أن الحس يدل على أن عجائب البحار في الجملة أكثر ، وطولها وعرضها أعظم . وما فيها من الحيوانات وأجناس المخلوقات أعجب . فاذا استحضرت الخيال صورة البحر والبر على هذه الوجوه ثم عرف ان مجموعها قسم حقير من الاقسام الداخلة تحت قوله (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو) فيصير هذا المثال المحسوس مقويا ومكملاً للعظمة الحاصلة تحت قوله (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو) ثم انه 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 والمفارز والجبال والتلال، ثم يستحضركم فيها من النجم والشجر، ثم يستحضر أنه لا يتغير حال ورقة إلا والحق سبحانه يعلمها، ثم يتجاوز من هذا المثال الى مثال آخر أشد هيبة منه وهو قوله (ولا حبة في ظلمات الأرض) وذلك لأن الحبة في غاية الصغر وظلمات الأرض مواضع يبقى أكبر الاجسام وأعظمها مخفيا فيها . فاذا سمع أن تلك الحبة الصغيرة الملقاة في ظلمات الأرض على اتساعها وعظمتها لا تخرج من علم الله تعالى البتة، صارت هذه الامثلة منبهة على عظمة عظيمة وجلالة عالية من المعنى المشار اليها بقوله (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) بحيث تتحير العقول فيها، وتتقاصر الافكار والالباب عن الوصول الى مبادئها . ثم انه تعالى لما قوى أمر ذلك المعقول المحض المجرد بذكر هذه الجزئيات المحسوسة فبعد ذكرها عاد الى 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 علقناه في تفسير هذه الآية الشريفة العالية ومن الله التوفيق

» (المسألة الثانية) المتكلمون قالوا إنه تعالى فاعل العالم بجواهره وأعراضه على سبيل الاحكام والاتقان ومن كان كذلك كان عالما بها فوجب كونه تعالى عالما بها . والحكماء قالوا انه تعالى مبدأ لجميع الممكنات والعلم بالمبدأ يوجب العلم بالاثار فوجب كونه تعالى عالما بكلها، واعلم أن هذا الكلام من أدل الدلائل على كونه تعالى عالما بجميع الجزئيات الزمانية وذلك لانه لما ثبت أنه تعالى مبدأ لكل ما سواه وجب كونه مبدأ لهذه الجزئيات بالاثار فوجب كونه تعالى عالما بهذه التغيرات والزمانيات من حيث انها متغيرة وزمانية وذلك هو المطلوب

» (المسألة الثالثة) قوله تعالى (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) يدل على كونه تعالى منزها عن الضد والند، وتقريره أن قوله (وعنده مفاتيح الغيب) يفيد الحصر أي عنده لا عند غيره، ولوحصل موجود آخر واجب الوجود لكان مفاتيح الغيب حاصلة أيضا عند ذلك الآخر وحينئذ يبطل الحصر، وأيضا فكما ان لفظ

الآية يدل على هذا التوحيد فكذلك البرهان العقلي يساعد عليه ، وتقديره ان
المبدأ لحصول العلم بالآثار والنتائج والصنائع هو العلم بالمؤثر ، والمؤثر الاول في كل
الممكنات هو الحق سبحانه ، فالفتح الاول للعلم بجميع المعلومات هو العلم به سبحانه ،
لكن العلم به ليس إلا له لان ماسواه أثر والعلم بالآثر لا يفيد العلم بالمؤثر ، فظهر
بهذا البرهان ان مفاتيح الغيب ليست إلا عند الحق سبحانه والله أعلم

« (المسألة الرابعة) قري. ولا حبة ولا رطب ولا يابس بالرفع وفيه وجهان
(الاول) أن يكون عطفا 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 (الاول) أن ذلك
الكتاب المبين هو علم الله تعالى لا غير وهذا هو الاصول (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 الارض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من
قبل أن نبرأها) وفائدة هذا الكتاب أمور (أحدها) أنه تعالى انما كتب هذه
الاحوال في اللوح المحفوظ لتنف الملائكة على نفاذ علم الله تعالى في المعلومات وأنه
لا ينبغي عنه مما في السموات والارض شيء ، فيكون في ذلك عبرة تامة كاملة للملائكة
الموكلين باللوح المحفوظ لانهم يقابلون به ما يحدث في صحيفة هذا العالم فيجدونه
موافقاً له (وثانيها) يجوز أن يقال انه تعالى ذكر ما ذكر من الورقة والحبة تنبيهاً
للمكلفين على أمر الحساب واعلاماً بأنه لا يفوته من كل ما يصنعون في الدنيا شيء
لانه اذا كان لا يهمل الاحوال التي ليس فيها ثواب ولا عقاب ولا تكليف فبأن
لا يهمل الاحوال المشتملة على الثواب والعقاب أولى (وثالثها) انه تعالى علم أحوال
جميع الموجودات فيمتنع تغييرها عن مقتضى ذلك العلم وإلا لزم الجبل فاذا كتب
أحوال جميع الموجودات في ذلك الكتاب على التفصيل التام امتنع أيضاً تغييرها
وإلا لزم الكذب فنصير كتابة جملة الاحوال في ذلك الكتاب موجباتاً تاماً رسيماً كاملاً
في أنه يمتنع تقدم متأخر وتأخر ماتقدم كما قال صلوات الله عليه « جف القلم بجملة
هو كائن الى يوم القيامة » والله أعلم اهـ

(الانعام. م ٦) التفسير المرفوع لمفاتيح الغيب وما يعلمه الانبياء والاولياء ٤٦٣

هذاما أورده الرازي في تفسير الآية وما نقله عن الحكماء يريد به إثبات علم الغيب لله تعالى على طريقته ولا يتضمن ذلك إقرار تلك الطريقة وما قالوه في المعلول والعلة ،

﴿التفسير المرفوع لمفاتيح الغيب﴾

هذا وان في تفسير مفاتيح الغيب حديثا صحيحا فيه مباحث دقيقة فقد روى البخاري في تفسير سورة الانعام عن سالم بن عبد الله عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال « مفاتيح الغيب خمس : (ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الارحام وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس بأي أرض تموت إن الله عليم خبير) » وهذه الآية خاتمة سورة لقمان وقد روى البخاري في تفسيرها هذا الحديث عن عبد الله بن عمر مرفوعا بلفظ « مفاتيح الغيب خمس » ثم قرأ (إن الله عنده علم الساعة) (ورواه بلفظ مفاتيح في كتاب التوحيد أيضا ولفظ مفاتيح في تفسير المائدة والرعد ، ولفظ مفاتيح في أبواب الاستسقاء) وروى احمد والبخاري وصححه ابن حبان والحاكم من حديث بريدة رفعه قال « خمس لا يعلمهن إلا الله : (ان الله عنده علم الساعة) الآية وذكر العلماء في تفسير الآية والحديث قول عيسى عليه السلام الذي حكاه الله تعالى عنه في سورة آل عمران (وأنبئكم بما تآكلون وما تدخرون في بيوتكم) وقول يوسف عليه السلام لصاحبي السجن الذي حكاه الله عنه في سورته (لا يأتيكما طعام ترزقانه إلا نبأناك بما أويله قبل أن يأتيكما) وأجابوا عنه بأنه داخل فيما يظهر الله عليه رسله من علم الغيب فقد قال في سورة الجن (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول) وأدخلوا فيه ما نقل كثيرا عن الاولياء من الكشف المشتمل على مثل هذه الحوادث من كسب الناس والاخبار بما في الارحام وموت بعض الناس قبل وقوعه ووجهوه بأن الولي لما حصل له هذا الكشف باتباعه للرسول كان الكشف للرسول بالاصال وله بالتبع . وقد أشار إلى ذلك صاحب الهمزية بقوله :

والكرامات منهم معجزات حازها من نوالك الاولياء
ولكن ظاهر الحصر في الآية ينافي هذا الرأي ، والصواب في هذا الباب ما حققناه

هنا وفي تفسير الآية التاسعة والآية الحسنيين من هذه السورة (الانعام) فإنه يعلم أن أمثال هذه المكشفات ليست من علم الغيب الحقيقي الذي استأثر الله به ، وان ما يظهر الله عليه الرسل من الغيب الحقيقي لا يقتضي أن يكون من علمهم الكسبي الذي يصح أن يسند اليهم على سبيل الحقيقة

سبب الذكورة والانوثة في الحمل

ومما قد يستشكله في هذا المقام من لم يقف على حقيقة علم الغيب التي حررناها هنا وفي تفسير الآية التاسعة والآية الحسنيين من هذه السورة ما اكتشفه بعض الأطباء من سنة الله تعالى في سبب الذكورة والانوثة في الحمل ، وما خصه أن البيوض التي يحصل الحمل بتلقيحها في الرحم بما الذكر ، منها ما يخلق الله تعالى في جانب الرحم الايمن ومنه يتكون الذكر ، ومنها ما يخلق في جانب الرحم اليسر ومنه يتولد الاناث ، وان هذه البيوض توجد بالتناوب في أثناء حيض المرأة فحيضة تنتهي بخلق بيوض الذكور في الجانب الايمن فاذا حصل التلقيح عقبها كان الجنين ذكرا ، وحيضة تنتهي بضد ذلك فاذا حصل التلقيح عقبها كان الجنين أنثى ، وقد ألفوا في بيان هذه السنة الالهية كتباً منها (كتاب تعليل النوع) من تأليف الطبيب (رملي دوسون) الانكليزي 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 اذا كان الحمل منتظماً والوضع في موعده ، ولكن لا يمكن أن يكون العلم بذلك مطرداً في كل أنثى لاسباب تحول دون ذلك بينها الباحثون في هذه المسألة . قال صاحب كتاب تعليل النوع في أول الفصل الخامس والعشرين الذي عنوانه (التنبؤ بنوع الطفل الآتي) ما ترجمته :

« بعد معرفة أن تكوين البيض يحدث بالتناوب ، مرة من المبيض الايمن أو الذكر ، ومرة من المبيض اليسر أو الانثى ، 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 الاحوال الباقية من المئة فتابع لعدم استطاعة الام أن تخبرني بالدقة عن شهر الولادة . فمثلاً اذا أخبرتي مريضة أنها

ستضع في يونيو وتنبأت أن طفلها أنثى ، ثم هي وضعت طفلاً ذكراً كامل العدة في مايو (أيار) أو يوليو (تموز) يكون النبا خطأ ، ولو أنها أخبرتني أن الولادة ستحدث في مايو أو يوليو لتنبأت لها بان الطفل ذكر

« والتنبؤ بنوع الطفل لا بد أن يكون عن الاطفال التي تولد في ميعادها تماماً لان الاطفال التي تولد قبل الميعاد قد تجعل النبا خطأ لان الطفل إذا ولد قبل الميعاد بشهرين يكون الميعاد صحيحاً ، وأما إذا ولد قبل الميعاد ببضعة أيام اشهر يكون النبا كاذباً : ومثل الاطفال المولودة قبل الميعاد أحوال الاجهاض 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 ٣٠ يوماً ونشأ 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 هيأ البويضة التي تلقت

فاذا 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 اذا حدث البيض في كل ٢١ يوماً فتزداد المرات وإذا حدث كل ٣٠ يوماً فالعدد ينقص الى 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 طبيعياً 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 لانا إذا عرفنا نوع الطفل الاخير ويوم ميلاده نعرف شهر تكوين البيض (وبالطبع نوع البويضة المحصورة) بكل سهولة من الجدول ولكني رأيت أن الاسهل استخراج ذلك

بواسطة طريقة الاربعين أسبوعا التي أذكرها هنا

يجب الحصول على الاشياء الآتية من المربضة أو الحامل حتى يمكن التنبؤ بنوع الطفل : كم مرة يحدث الحيض عندكم ؟ كم يوما يمكث الحيض في كل مرة ؟ هل الحيض منتظم ؟ في أي يوم كان ميلاد الطفل الاخير ؟ (يذكر اليوم والشهر والسنة)
 أنواع الطفل ذكر أم أنثى ؟ مامدة رضاعتك للطفل إذا كنت أنت التي ترضعينه ؟ متى يرجع الحيض بعد الولادة ؟ هل حدث اجهاض منذ الولادة الاخيرة ؟

مدة الحمل الاعتيادية للمرأة ٢٨٠ يوما أو عشرة أشهر كل شهر أربعة أسابيع - أي أربعون أسبوعا في سبعة أيام : ولا بد من هجر الاصطلاح « تسعة أشهر الحمل » فإذا عرفنا يوم ميلاد الطفل الاخير نرجع أربعين أسبوعا حتى نعرف شهر تكوين البيض أو الشهر الذي تلقحت فيه البويضة التي تكون منها الطفل فإذا عرفنا نوع الطفل نتقدم من هذا الشهر بالتناوب حتى نصل إلى مرة تكوين البيض العاشرة قبل شهر الولادة المنتظر فيه ولادة الطفل الحديث مع حساب نوبة تكوين بيض اضافية بين شهري ديسمبر وينابر (كانون الاول و كانون الثاني) لكل سنة تالية وبذلك نعرف نوع البويضة التي تلقحت والتي تكون المرأة حاملا بها وبذلك نتمكن من معرفة نوع الطفل الآتي ولوجود ١٣ مرة تكوين بيض في السنة ^(١) نرى أن تكوين البويضة الملقحة في اكتوبر (تشرين الاول) من سنة يجعل البيض الثاني في اكتوبر من النوع المضاد بسبب زيادة الشهر الثالث عشر أو النوبة الثالثة عشرة التي يلزم اضافتها بين شهري اكتوبر فثلا إذا ولدت المرأة طفلا في شهر من سنة وطفلا آخر في نفس الشهر من السنة التالية يكون الطفلان مختلفي النوع « اه المراد من هذا الفصل ، وقد ذكر المؤلف أمثلة كثيرة لقاعدته .

فمعرفة نوع الحمل في الرحم بهذه الطريقة يعد من علوم البشر الكسبية إذ هو معرفة المسبب بسببه وهو لا يعارض كون علم الله تعالى بما في الارحام من مفاتيح علم الغيب التي لا يعلمها الا هو فان معنى هذا الحصر أن ماسيحدث في عالم الحيوان من التكوين في المستقبل هو من خزائن الغيب التي لا يحيط بما فيها الا الله ومفتاح

(١) أي ولان البيض يتكون ١٣ مرة في السنة الح

(الانعام ٦٧) وجه تفسير مفاتيح الغيب بالخمس التي في آخر سورة لقمان ٤٦٧

العلم بأي شيء منها عنده فاذا هدى 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 والانوثة لم يترتب عليه علم أحد علماً قطعياً بما في رحم امرأة بعينها حتى مع العلم بالشروط التي اشترطها للعلم بذلك — دع العلم بجميع ما في أرحام جميع الاناث من أنواع الحيوان كلها — وإنما ترتب عليه الظن الغالب في حال العلم بالشروط والجهل التام في حال عدم العلم بها، والعلم الصحيح بما في الرحم هو الذي لا يتوقف على صدق الحامل فيما أخبرت من تحديد شهر الولادة ولا على خلو الرحم من بيض تكون على خلاف القاعدة التي ذكروها من كون الاصل فيه أن يكون مرة في كل أربعة أسابيع فانهم جزموا بأن هذه القاعدة غير مطردة — ولا على تكون البيض في جانبي الرحم في وقت واحد وهو الذي يكون سبب الحمل بالتوأmin المختلفين ، فاحتمال وقوع هذه الاحوال في كل حمل وإن كان قليلاً ينفي العلم القطعي بما في رحم أي امرأة بعينها فما القول في العلم بما في الارحام كلها ؟

خطر لي هذا المعنى في الفراش وانتقل ذهني منه إلى قوله تعالى في سورة الرعد (١٣ : ٩ : الله يعلم ما تحمل كل أنثى وما تغيض الارحام وما تزداد وكل شيء عنده بمقدار ١٠ عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال) فهو وحده الذي يعلم حمل كل أنثى أذكر هو أم أنثى ؟ وما تغيض الارحام من نقص الحمل أو فساده بعد العلوق وما تزداد من الحمل كالحمل بالتوأmin أو أكثر . وقد روى الشافعي عن شيخ بني أن امرأته ولدت له بطونا في كل منها خمسة أولاد . فأني يهتدي إلى العلم بمثل هذه النواذر الاطباء ؟ وسنزيد هذا البحث إيضاحاً في سورة الرعد إذا أطل 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 ان علم الله تعالى بجميع الموجودات علم شهادة وعلمه بما لم يوجد علم غيب وان ما لم يوجد فخرائنه أو مفاتيح

خزائنه التي يستفيد الناس من بياناتها 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 عن أنواع كرامات الأولياء. وبعد ذكر الآية والحديث في تفسيرها بتلك الخمس قلت مانصه: ثم إنه لا يخفى أن معلومات الله تعالى الغيبية لا تدخل تحت الحصر فإمعن تخصيص هذه الخمس بالذكر مع كونها مما قد يطالع بعض عباده على بعضه؟ وما معنى كونها مفاتيح الغيب؟ وأجيب بأن هذه الخمس هي التي كانوا يدعون علمها والعدد لا مفهوم له على الأرجح فلا ينبغي زائد على المذكور (قلت) وهذا لا يدل على كونها مفاتيح الغيب وقد فتح الله عز وجل عليّ بفهم معنى لطيف في كون هذه الخمس مفاتيح أو مفاتيح للغيب وعرضته على مشايخي كالأستاذ الشيخ محمد القاوقجي والعلامة الشيخ محمود نشابة^(١) وغيرهما فأعجبوا به، وهو أن المفاتيح جمع مفتاح يفتح الميم أو كسرهما بمعنى الخزان أو المفاتيح، والغيب ما غاب عن الوجود أو الشهود وهو عالم البرزخ وعالم الآخرة وبعض عالم الدنيا وهو النبات الذي لم يوجد، والحيوان الذي لم يولد، وكسب النفس 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 (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. وبعبارة أخرى: العوالم الثلاثة الأول القريب الداني الذي تقيم فيه قبل الموت والآخرة الذي تقيم فيه بعد الموت أبداً إلى غير نهاية والثالث الوسط بينهما وهو ما تقيم فيه بين العالمين حتى يتم جمعنا بانهاء الدنيا ونفد على الله تعالى جميعاً، فالثاني والثالث من الغيب الذي ليس مشهوداً لنا ومفتوحهما الساعة والموت، وأما الأول فنه ما هو مشهود لنا ولا يحصل فيه زيادة يبرزها

(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

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 أو عبر بها عنه، وكسب الحيوان وعمله وهو مفتوح وخزانة من خزائن الغيب، اهـ

ثم ذكرت هنالك ما يرد على حصر المنافع بهذه الحس أو تخصيصها بالذكر وأجبت عنه وفي العبارة شيء من الضعف وهي من القسم الذي لا يزال مسودة من ذلك الكتاب الذي كان أول تمرين لنا على التأليف والانشاء فأننا لم نتعلم الانشاء تعلمنا، وفي حاشيتها تعليق على كلمة « ومفتحه الأرحام غالباً » وجعل نحو دود الفاكهة والحل من غير الغالب بينما فيه ما ثبت عند المتأخرين من كون الحي لا يولد إلا من حي مثله، فما كان يقال في بحث التولد الذاتي من تولد دود الفاكهة منها وكذا الحل وتولد الفأرة من التراب كله باطل

﴿ كتابة الله مقادير الخلق في كتاب مبين ﴾

﴿ وهو الامام المبين وأم الكتاب والذكر والزر والوح المحفوظ ﴾
ورد في معنى الآية التي نفسرها آيات في سورة يونس (١٠: ٢١) وما تكون في شأن وما تتلو منه من قرآن ولا تعملون من عمل إلا كنا عليكم شهوداً إذ تفيضون فيه، وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر الا في كتاب مبين) وفي سورة هود بعد بيان علمه بما يسرون وما يعلنون وما في الصدور (١١: ٦) وما من دابة في الأرض الا على الله رزقها ويعلم مستورها ومستودعها كل في كتاب مبين) وفي سورة النمل ٢٧: ٧٦ وان ربك يعلم ما تكن صدورهم وما يعلنون ٧٧ وما من غائبة في السماء والأرض الا في كتاب مبين) وفي سبأ ٣٤: ٣ وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعة قل بلى وربى لتأتينكم عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر الا في كتاب مبين) وفي سورة طه (٢٠: ٥٠) قال فما بال القرون الاولى ٥١ قال علمها عند ربى في كتاب لا يضل ربى ولا ينسى) وفي سورة الحديد (٥٧: ٢٠) ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم الا في كتاب من قبل أن نبرأها) وفي

سورة يس (١١: ٣٦) انا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم وكل شيء أحصيناه في امام مبين) وفي سورة الرعد (٣٩: ١٣) لكل أجل كتاب ٤٠ بحو الله ما يشاء . وثبت وعنده أم الكتاب) وفي سورة الزخرف (١٠: ١٣) حم ، والكتاب المبين ٢ انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون ٣ وانه في أم الكتاب لدينا لعلي سكيم / وفي سورة الانبياء (٢١ : ١٠٤) ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الارض يرثها عبادي الصالحون) ورد الذكر كثيرا بمعنى القرآن وفي هذه الآية يحتمل المعنى الذي نحن بصدد بيانه وغيره . وفي سورة القمر (٥٢ : ٥٤) وكل شيء فعلوه في الزبر ٥٣ وكل صغير وكبير مستطر) وفي سورة البروج (٢١ : ٨٥) بل هو قرآن مجيد ٢٢ في لوح محفوظ) - جمهور علماء الاسلام على أن هذه الآيات كلها في معنى واحد فسرته الاحاديث التي نورد أشهرها : روى البخاري من حديث أبي هريرة مرفوعا وغيره « لما قضى الله الخلق كتب في كتابه - فهو عنده فوق العرش - ان رحمتي غلبت غضبي » وروى البخاري في صحيحه من حديث عمران بن حصين مرفوعا « كان الله ولم يكن شيء غيره وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء . وخلق السموات والارض » هذا لفظ البخاري في أول بدء الخلق ورواه في كتاب التوحيد بلفظ « ولم يكن شيء قبله » وفيها « ثم خلق السموات والارض » وروى مسلم في صحيحه من حديث عبد الله ابن عمرو بن العاص مرفوعا « ان الله كتب مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والارض بخمسين ألف سنة - قال - وكان عرشه على الماء » قال شراح البخاري في قوله ﷺ « كان الله » الخ ان المراد بكاز في الاول الازلية وفي الثاني الحدوث بعد العدم ، وانه يدل على أن العرش والماء كانا مبدأ هذا العالم ، أي عالم السموات والارض ، كأنهم يعنون أن الماء أصل مادته والعرش مركز التقدير والتدبير له ولكن الله تعالى بين لثاني سورة [حم فصلت] أنه خلق السموات والارض من دخان ويمكن أن يقال إن الماء في حالته البخارية يكون دخانا ، أو ان تلك المادة الدخانية معظمها بخار مائي . وروى أحمد والترمذي وصححه من حديث عباد بن الصامت مرفوعا « أول ما خلق الله القلم ثم قال اكتب فخرى بما هو كائن إلى يوم القيامة » ورواه غيرهما عن غيره بمعناه ، قال بعض العلماء ان أولية خلق القلم نسبة والعرش

خلق قبله وكذا الماء ، وقال بعضهم بل هو الاول 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 الاحاديث والآثار اتفق علماء التفسير المأثور على تفسير الكتاب المبين والامام المبين وأم الكتاب والذكر في الآيات التي سردناها بذلك الكتاب المسمى باللوح المحفوظ ، ومن التكلف الظاهر أن يقال ان المراد بها العلم الالهي كما قال الرازي هنا ، ومذهب السلف أن يؤمن بالقلم الالهي واللوح المحفوظ وما كتب القلم في اللوح من مقادير الخلق وإحصائه جميع ما كان ويكون في هذا العالم من بدء تكوينه الى يوم القيامة من غير أن نحكم آراءنا وأقيستنا في صفة شيء من ذلك ولا تقبل قول أحد غير المعصوم قبا يزعمه من وصف اللوح أو القلم أو تلك الكتابة . ومن الجهل الفاضح أن نشبه ذلك بما نعهده من كتابتنا ونحن نرى البشر قد اخترعوا لتدوين الكلام طرقا يتلقاها بعضهم عن بعض على مسافة ألوف من الاميال والغراسخ في البر والبحر بواسطة الكهرباء التي تسخر لذلك بأسلاك وبغير أسلاك فيكتب أحدهم في لوح الجو ماشاء أن يكتب فيتكيف به الهواء في هذا الجو الواسع كله ويتلقاها آخرون بالآلات عندهم ترسم لهم مارسم في الهواء فيقرؤنه ويدونونه المرسل اليه أو لمن يريدون أن ينتفع به

والذين يؤولون ماورد في اللوح والقلم والعرش ليسوا أبعد عن مذهب السلف ممن يشبهون هذه العوالم الغيبية بما يهدون من صنع البشر في هذا العالم المتغير وهم يرون أن هذه المصنوعات تتغير وترقى كلما ترقى الناس في الصناعات ، حتى ان الشيخ الشعرائي صور الميزان الالهي 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 أنواعا من الموازين الدقيقة للاثقال المادية وللأمور المعنوية كالرطوبة والحرارة والبرودة والسرعة حتى انهم يعرفون أثقال الكواكب ، وان ركاب السفينة الغواصة يعلمون وهم في لجة البحر ما يكون حولهم الى أبعاد عظيمة من أحوال المراكب التي على

ظهر البحر وأثقالها وبعض ما يتحرك في البر أيضا

هذا وان من التشبيه ما هو فتنة منفرة ، ومن التأويل ما يزيل بعض الشبهات المضلة أو المكفرة ، ولذلك نذكر بعض تأويلات الخلف ، مع استمساكنا بتفويض السلف ، وعلى هذه الطريقة كان شيخنا الاستاذ الامام إذ قال في تفسير اللوح المحفوظ في آخر سورة البروج مانصه :

« واللوح المحفوظ شيء أخبر الله به ، وانه أودعه كتابه ، ولم يعرفنا حقيقته ، فعلينا أن نؤمن بأنه شيء موجود وان الله قد حفظ فيه كتابه إيماننا بالغيب ، وأما دعوى انه جرم مخصوص في سماء معينة ، ووصفه بما جاء في روايات مختلفة ، فهو مما لم يثبت عن المعصوم صلى الله عليه وسلم بالتواتر فلا ينبغي أن يدخل في عقائد أهل اليقين من المؤمنين

« وما 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 لاحق الا ما وافقه ، ولا باطل إلا ما خالفه ، ولا باقي إلا مارسم فيه ، ولا ضائع الا ما لم ينطبق عليه » اه
وتقول ان تلك الروايات التي أشار اليها لم تثبت عن المعصوم بالتواتر ولا بغير التواتر من أحاديث الآحاد الصحيحة ، وما ذكره من التأويل قريب مما فصله الامام الغزالي في كتاب التوحيد والتوكل من الاحياء وكلاهما مما يمكن الجمع بينه وبين الايمان بأن اللوح والقلم والعرش أشياء موجودة هي مظهر العلم الالهي والتدبير الرباني الذي قام به نظام الكون لاتشبه أقلام البشر وألواحهم ودفاترهم التي يدونون بها نظام دولهم ومصالحهم ولا عروش ملوكهم وأمرائهم. ولكن الانسان شديد الغرور بعلمه ومألوفه فالأحمي والصبي وقليل الاشتغال بالعلم من أفراده أشد غرورا من العلماء واسعي العلم والاطلاع كل منهم يتخذ ما عنده من علم قليل معياراً أو قالباً لما لا يعلمه وهو كثير ، - ومهما يتسع من علم المرء بالنسبة الى غيره فما علمه بالنسبة الى ما من شأنه أن يعلمه إلا قليل فما القول بما ليس من شأنه أن يعلمه (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) وإن لنا في دماغ الانسان العبرة في هذا المقام فهو كلوح ترسم فيه أقلام المعلومات

الحسية والعقلية والنفسية في كل آن علما جديداً يمكنه أن يرجع اليه في المستقبل فيقرأ ماخطه فيه الزمن الماضي كما يراجع مايكتب في القراطيس ويدون في الاسفار فان كان ينسي كثيراً منه في الدنيا ، فسيقرؤه كله في كتابه (٧٩ : ٣٥ يوم يتذكر الانسان ماسعى) ويشير إلى هذا المعنى تأويل الغزالي الذي أشرنا اليه آنفاً فإنه ضرب مثلاً للغرورين بالاسباب القريبة للحوادث الذين لا ترتقي أنظارهم في سلسلة الاسباب الى أن ينتهوا منها الى خالقها وجاءها أسباباً : ضرب لهم مثلاً واقعة على قرطاس تبصر رأس القلم يجري عليه فيسخمه بالسواد فتنسب هذا الفعل اليه إذ لا يمتد نظرها الى اليد المحركة له دح صاحب اليد الكاتب به الذي لولاه لم تره يكتب

وقد شرح الغزالي هذا المثل بعبارة طويلة من أبلغ ما كتب قلمه السيال جعلها محادثة بين أحد الناظرين عن مشكاة نور الله وبين القلم واليد من جوارح البشر ثم بين القدرة والارادة والعلم من صفات البشر ثم انتقل من ذلك الى القلم الالهي والصفات الالهية : عانب القلم الذي سود القرطاس فأحياه على اليد المحركة له وهي أحواله على القدرة التي صرفتها في قطع القلم وبريه والكتابة به ، فلما سأله عن سبب ذلك أحواله على الارادة المسخرة لها ، وكونها لا تستطيع مخالفة أمرها ، وهذه أحواله على العلم والعقل الذي هو مرشدها وصاحب السلطان عليها لا تتبع الا اذا بعثها : فلما انتهى الى العلم وسأله عن سبب بعثه الارادات الى تسخير القدر في استخدام الجوارح أجابه أنه خط رسمه القلم الالهي في لوح القلب وقال له فسل القلم عني ، وذكر له أن هذا القلم من عالم الملكوت الذي لا يدرك بالحواس وان في طريق وصوله اليه المهامه الفيج والجبيل الشاهقة ، ثم قال الغزالي بعد حوار طويل في ذلك :

« فقال السائل السائل قد تحيرت في أمري واسئد شعر 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 فان ظهر لك القلم الذي به انكسبت في لوح القلب فيشبه أن تكون أهلاً لهذا الطريق فان كل من جاوز عالم الجبروت (أي عالم الصفات البشرية) وقرع باباً من أبواب الملكوت كوشف بالقلم ، أما ترى أن النبي ﷺ في أول أمره كوشف بالقلم اذ أنزل عليه (اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم * علم الانسان

ما لم يعلم) فقال السالك لقد فتحت بصري وحديثه 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 الهية من عالم الملكوت فليس الله تعالى في ذاته بجسم ولا هو في مكان بخلاف غيره ، ولا يده لحم وعظم ودم بخلاف الأيدي ، ولا قلمه من قصب ، ولا لوحه من خشب ، ولا كلامه بصوت وحرف ، ولا خطه رقم ورسم ، ولا جبره زاج وعفص ، فإن كنت لا تشاهد هذا هكذا فما أراك الاغشائيين فخرلة التنزيه وأثره التشبيه ، مذبذبين هذا وذا ، لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ، فكيف نزهت ذاته وصفاته تعالى عن الاجسام وصفاتها ونزهت كلامه عن معاني الحروف والاصوات وأخذت تتوقف في يده وقلمه ولوحه وخطه ؟ فإن كنت قد فهمت من قوله صلى الله عليه وسلم « ان الله خلق آدم على صورته » (١) الصورة الظاهرة المدركة بالبصر فكيف مشبهامطلقاً كما يقال : كن به ودياصرفاً والا فلا تلعب بالتوراة . وإن فهمت منه الصورة الباطنة التي تدرك بالبصائر لا بالابصار فكيف منزهاً عن المقدس فاعلم قدساً فخلاً ، واطو الطريق فانت بالواد المقدس طوى ، واستمع بسر قلبك لما يوحى ، فلعلك تجد على النار هدى ، ولعلك من سرادقات العرش تنادى بما نودي به موسى (اني أنا ربك) فلما سمع السالك من العلم ذلك استشعر قصور نفسه ، وأنه مخنث بين التشبيه والتنزيه ، فاشتعل قلبه ناراً من حدة غضبه على نفسه لما رآها بعين النقص ، ولقد كان زيتته الذي كان في مشكاة قلبه يكاد يضيء ولو لم تمسه نار ، فلما نفخ فيه العلم بجده اشتعل زيتته فأصبح نوراً على نور . فقال له العلم اغتنم الآن هذه الفرصة وافتح بصرك لعلك تجد على النار هدى ، ففتح بصره فانكشف له القلم الالهي فاذا هو كما وصفه أهل العلم في التنزيه ما هو من خشب ولا قصب ، ولا له

« ١ » رواه احمد والشيخان من حديث ابي هريرة بلفظ (خلق الله آدم على صورته) قيل ان الضمير في صورته لا آدم أي صورته المعهودة لم تتغير من طور إلى آخر وقيل انه قاله لمن ضرب عبده فالضمير للعبد ولكن ورد في رواية أخرى (على صورة الرحمن)

رأس ولا ذنب، وهو يكتب على الدوام في قلوب البشر كلهم أصناف العلوم، وكان له في كل قلب رأساً ولا رأس له ففضي منه العجب وقال نعم الرفيق العلم فجزاه الله عني خيراً إذ الآن ظهر لي صدق انبائه عن أوصاف القلم فاني أراه قلماً لا كالقلام فعند هذا ودع العلم وشكره وقال قد طال مقامي عندك ومرادتي لك وأنا عازم على أن أسافر الى حضرة القلم وأسأله عن شأنه فسافر اليه وقال له ما بالك أيها القلم تخط على الدوام في القلوب من العلوم ما تبعث به الارادات إلى اشخاص القدر وصرتها إلى المقدورات؟ فقال أوقد نسيت ما رأيت في عالم الملك والشهادة وسمعت من حواري القلم إذ سأله فأحالك على اليد؟ قال لم أنس ذلك قال فجوابي مثل جوابه قال كيف وأنت لا تشبهه؟ قال القلم أما سمعت أن الله تعالى خلق آدم على صورته قال نعم قال فسل عن شأني الملقب بيمين الملك فاني في قبضته وهو الذي يردني وأنا مقهور مستخر فلا فرق بين القلم الالهي وقلم الآدمي في معنى التسخير وإنما الفرق في ظاهر الصورة فقال فمن بين الملك؟ فقال القلم أما سمعت قوله تعالى (والسماوات مطويات بيمينه) قال نعم والافلام أيضاً في قبضة يمينه هو الذي يرددها فسافر السالك من عنده الى اليمين حتى شاهده ورأى من عجائب 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 كاليمن ويد لا كالأيدي وأصبع لا كالأصابع فرأى القلم محمراً 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 محررها القدرة لا محالة فسافر السالك الى عالم القدرة ورأى فيه من العجائب ما استعجز عنها ما قبله وسألها عن تحريك اليمين فقالت إنما أنا صفة فاسأل القادر إذ العمدة على الموصوفات لا على الصفات وعندها كاد أن يزيع ويطلق بالجرأة لسان السؤال فثبت بأقول الثابت ونودي من وراء حجاب سرادقات الحضرة (لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون) فغشيت هبة الحضرة فخر صعباً يضطرب في غشيتها 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 وبرضائك من

سخطك ومالي الا أن أسألك وأنضرك اليك وأبتهل بين يديك فأقول أشرح لي
صدري لأعرفك واحلل عقدة من لساني لاثني عليك فنودي من وراء الحجاب:
إياك أن تطمع في الثناء وتزيد على سيد الانبياء بل ارجع اليه فما آتاك فخذ وماتهاك
عنه فانتبه عنه ومقاله فقله فانه مازاد في هذه الحضرة على أن قال « سبحانه لا أحصي
ثناء عليك كما أثبتت على نفسك » فقال إلهي ان لم يكن لسان جرادة على الثناء عليك ،
فهل للقلب مطمع في معرفتك؟ فنودي إياك أن تتخطى رقاب الصديقين فارجع الى
الصديق الا كبر فاقنطبه فان أصحاب سيد الانبياء كالنجوم بأهم اقتديهم اهتديهم^(١)
أما سمعته يقول العجز عن درك الادراك إدراك^(٢) فيكفيك نصيبا من حضرتنا أن
تعرف انك محروم عن حضرتنا عاجز عن ملاحظة جمالنا وجلالنا اه المراد منه

ولاندرني لم وقف أبوحامد هنا عند صفة القدرة الالهية ولم يتم تطبيق المثل ،
ومن المعلوم المقرر عند أهل العلم الالهى من المتكلمين والصوفية وكذا الفلاسفة أن
قدرة الله تعالى إنما تجري بما خصصته ارادته واقتضته مشيئته وأن تخصيص الارادة
للممكن ببعض ما يجوز عليه دون بعض إنما يكون بحسب العلم والحكمة والعلم بوجوده
المصالح والمفاسد والنظام والخلل والكمال والنقص وغير ذلك من الامور المتقابلة
اذا كان تاما كاملا يترتب عليه من الاعمال الارادية ما هو عين الحكمة فلو أن السائل
سأل الارادة الالهية عما تجري به القدرة بتخصيصها في عالم التكوين لاجابته بلسان
الآيات اليبينات بان ذلك هو ما اقتضاه العلم الالهى المحيط بالغيب والشهادة فهو عين
الحكمة وغاية النظام ليس فيه خلل ولا جزاف ، ولا هو بالامر الانف^(٣) الذي يكون
بمحض الاستبداد (وكل شيء عنده بمقدار عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال)
وكتابة مقادير الخلق التي أرشدت اليها الآية التي نحن بصدد تفسيرها تثبت هذا
وكما اتسع علم الانسان بالنظام والقدر الالهى في هذا الكون رسخ إيمانه بذلك وقلت حيرته

(١) يشير الى ما رواه عبد بن حميد من حديث ابن عمر « أصحابي كالنجوم بأهم
اقتديهم اهتديهم » ورواه غيره عن أبي هريرة وأسانيده ضعيفة قال أحمد لا يصح وقال
البيهقي منكر (٢) هذه العبارة مأثورة عن أبي بكر (رض) ولا أذكر من رواها عنه
وقد قال بمعناها أشهر فلاسفة هذا المصير كسبنسر وغيره (٣) الاتف بضمين الجديد
المبتدأ وهو شعار منكري القدر القائلين بأنه تعالى يخلق بغير تقدير سابق

«وأما قوله تعالى (لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون) فليس معناه ان في أفعاله شيئاً عبثاً أو سدى أو جزافاً جاء أنفاً بمحض المشيئة ، عارياً عن النظام والتقدير الذي اقتضته الحكمة ، كلا ! إنما معناه ان سلطانه تعالى فوق كل سلطان فليس لموجود سلطان عليه فيسأله عما يفعل بحاسبه عليه أو يلقي عليه تبعته ان فرض أنه يرى ذلك فلا حجة في هذه الآية للجبري في الظاهر والباطن ، ولا للمذنب 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 والحبة في الكتاب وزاد بعضهم حكمتين أخريين أحدهما اعتبار الملائكة عليهم السلام موافقة المحدثات للمعلومات الالهية والثانية عدم تغير الموجودات عن الترتيب السابق في الكتاب . ولذا جاء « جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة » - ذكر ذلك الآلوسي وجعل قول الحسن هو الثاني في الترتيب. والعبارة الأخيرة حديث من الأحاديث المشتهرة على الالسنه باللفظ الذي ذكره الآلوسي ولا نعرفه مروياً بهذا اللفظ ولكن ورد في حديث عبد الله بن جعفر عند الطبراني « واعلم أن القلم قد جف بما هو كائن » وفي حديث أبي هريرة عند البخاري « جف القلم بما أنت لاق » وورد جف القلم وجفت الأقلام في أثناء أحاديث أخرى

وهذا الذي قالوه في حكمة الكتابة ضعيف وحكمة الله البالغة فيه فوق ذلك ويتوقف تلمع شيء من جلالها وجمالها على تدبر النظام العام الذي قامت به السموات والأرض والنظام الخاص بكل نوع من أنواع المخلوقات فيها ، وعلى كون تلك النظم التي يعبر عنها في عرفنا بالسنن وبالأقدار الالهية ، وفي عرف بعض علماء الدنيا بالنواميس أو القوى الطبيعية ، إنما ينفذها أصناف من الملائكة ذكر في الآية التي بعد هذه صنف الحفظة ورسول الموت منهم ، وورد في بعض التفسير المأثور ان (والمرسلات عرفا) وما عطف عليها (والنازعات عرفا) وما عطف عليها إلى قوله (والمدبرات أمراً) أصناف منهم وهم الملائكة انوكون بتدبير أمر الخلق

من عند الله عز وجل . ويؤيد ذلك ما جاء من أحاديث منها الصحاح والحسان والضعاف يدل 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 قدرأ^(١) وجعل لكل شيء من أسباب المعاش كالرياح والأمطار وغيرها خزائن لا يفترها إلا بقدر معلوم^(٢) وإذا كان من حكمته أن جعل لهذا الملك العظيم الذي يدار بأعلى درجة من التقدير والتنظيم عرشاً عظيماً هو مصدر التدبير^(٣) أفلا يكون من كمال الحكمة والاتقان أن يكون لذلك كتاب مبين هو مظهر ذلك النظام والتقدير ، كما يصعد للملك 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 أرادته 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 (٢٧ : ٢١) لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون - ٦ : ٦٦ لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون) 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

(وهو الذي يتوفاكم بالليل) التوفي أخذ الشيء وأفيا أي تاماً كاملاً ، ويقابله التوفية وهو إعطاء الشيء تاماً كاملاً ، يقال وفاه حقته فتوفاه منه واستوفاه ومنه (ووجد الله عنده فوفاه حسابه) ويقال توفاه واستوفاه بمعنى أحصى عدده ، نظمت العرب بالمعنيين . وأطلق التوفي على الموت لأن الأرواح قبض وتؤخذ أخذاً تاماً حتى لا يبقى لها تصرف في الأبدان ، وأطلق على النوم في هذه الآية وفي آية الزمر التي نذكرها قريباً ، فقال العلماء أنه إطلاق مجازي مبني على تشبيه النوم بالموت لما بينهما من المشاركة في زوال احساس الحواس والتمييز ، وإنما جعلوه استعارة في النوم ، بناء على جعله حقيقة في الموت ، وهو كذلك في العرف العام لاني أصل اللغة ، يقولون توفي فلان - بالبناء للمفعول - بمعنى مات ، وتوفاه الله بمعنى أماته . وما أعلم أن العرب استعملت التوفي في الموت وإنما هو استعمال إسلامي مبني على أن الموت يحصل

(١) سورة الطلاق ٦٥ : ٣ (٢) سورة الحجر ١٥ : ٢١ (٣) سورة يونس ١٠ : ٣

يقبض الأنفس التي تحيا بها الناس كما قال تعالى في سورة الزمر (٣٩ : ٣٩) الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها ، فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى الى أجل مسمى ، ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون) فهذه الآية نص في كون التوفي أعم من الموت وانه ليس مرادفاله ، فقد صرحت بأن الأنفس التي تتوفى في منامها غير ميتة .

فقوله تعالى « يتوفاكم بالليل » معناه يتوفى أنفسكم في حالة نومكم بالليل ، ومثله النوم في النهار وإنما اقتصر على ذكر الليل لأن الواجب في الفطرة والغالب في العادة أن يكون النوم فيه ، فلا يهتد بما يقع منه في النهار . أطلق التوفي في المنام على ازالة الاحساس ، والمنع من تصرف الأنفس في الأبدان ، على ما هو المعروف عند العلماء ، ولكن بعض فلاسفة الغرب المتأخرين يرى أن الانسان نفسين تفارقه احدهما عند النوم وتفارقه كلتاهما بالموت ، فاذا صح هذا يكون التوفي حقيقة في المنام وفي الموت لان الاول يحصل بقبض غير تام لأحد النفسين والثاني بقبض تام لكليهما ، وهو يوافق ظاهر آية الزمر .

ثم قال عز وجل ﴿ ويعلم ما جرحتم بالنهار ﴾ الجرح يطلق بمعنى العمل والكسب بالجوارح وهي الاعضاء العاملة وبمعنى التأثير الدامي من السلاح وما في معناه كالبرأين والاذنار والانياب من سباع الطير والوحش . قيل ان هذا الأخير هو الحقيقة والاول مجاز ، وان عوامل الانسان مسميت جوارح إلا تشبيهاً لها بجوارح السباع ، وان هذه مسميت جوارح إلا لانها تجرح ما تصيده وما تقتترسه ، وظاهر عبارة لسان العرب ان الجرح حقيقة في الكسب وان جوارح الصيد سميت بذلك لكسبها لنفسها أو لمعلمها الذي يصيد بها ، وان الخيل والانعام المنتجة تسمى جوارح أيضاً لأن نتاجها كسبها ، فالجرح كالكسب يطلق على الخير والشر منه ، نقل ذلك اللسان عن الازهري . وظاهر كلام الزمخشري انه فعل الشر ، وبذلك فسر الآية في الكشف كما سيأتي ، وقد استعمل الاجترار بمعنى فعل الشر خاصة في قوله تعالى في سورة الجاثية (٤٥ : ٢٠) أم حسب الذين اجترحوها السيئات أن نجعلهم كالدين آمنوا وعملوا

(الصالحات) — الآية — ولم يذكر الجرح والاجترار في القرآن إلا في هاتين الآيتين. وقد يكون التخصيص بعمل السيئات لصيغة الافتعال كما ورد كثيراً في الاكتساب كقوله تعالى في آخر سورة البقرة (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) وهو غير مطرد في ذلك، فكل من الكسب والاكتساب يستعمل في الخير والشر، فعنى قوله تعالى «ويعلم ما جرحتم بالنهار» يعلم جميع علمكم وكسبكم في وقت البقطة الذي يكون معظمه في النهار خيراً كان أو شراً، قيل ان الماضي هنا بمعنى المستقبل أي ويعلم ما تجرحون في النهار الذي يلي الليل عبر به 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

﴿ثم يبعثكم فيه﴾ أي ثم انه بعد توفيقكم بالنوم يثيركم ويرسلكم منه في النهار، فالبعث كما قال الراغب إثارة الشيء وتوجيهه يقال بعثت البعير أي أثرته من بركه وسيرته. فاطلاق البعث على الايقاظ من النوم حقيقة لغوية ومن جعله مجازاً نظر الى العرف الشرعي. فان 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 ذكر البعث لأجل أن تتصل به علته المقصودة بالذكر في هذا السياق وهي قوله تعالى ﴿ليقضى أجل مسمى﴾ الخ أي يوقظكم ويرسلكم في أعمالكم لأجل أن يقضى وينفذ الأجل المسمى في علمه تعالى لكل فرد منكم فان لامعركم أجالا مقدرة مكتوبة لا بد من قضائها وإتمامها ﴿ثم اليه مرجعكم﴾ ثم اليه وحده يكون رجوعكم اذا انتهت آجالكم ومنه ﴿ثم ينبثكم بما كنتم تعملون﴾ إذ يبعثكم من مرقد الموت كما كان يبعثكم من مضاجع النوم، لانه عالم بتلك الاعمال كلها فيذكركم بها، ومحاسبكم عليها ويجزيكم بها، إن خيراً فخير وإن شراً فشر. وفيه تنبيه على ان القادر على البعث من توفي النوم قادر على البعث من توفي الموت وقد خالف الزمخشري الجمهور في تفسير الآية فجعلها خطاباً للكفار خاصة إذ جعل الجرح خاصاً بعمل السوء وجعل الغرض من ذكر توفيقهم في الليل انهم يكونون مذسحين فيه كالخيف ومن الجرح بالنهار عمل الآثام فيه. وجعل البعث على معناه

الشرعي . و « في » للتعليل أو الشأن كحديث « دخلت امرأة النار في هرة »^(١) 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 ؟ فنقول : في أمر كذا . وفسر الاجل المسمى بماضيه بالله ببعث الموتى وجزأهم ، 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 الاجل المسمى في الآية والرجوع إلى الله تعالى لاجل الحساب والجزاء تأييد لما تقدم من حكمة تأخير ما كان مشركو مكة يستعجلون به من وعيد الله لهم ووعده لرسوله بالنصر عليهم وبيان عذاب الآخرة وراء ما أنذروا من عذاب الدنيا فمن لم يدركه الاول لموته قبل وقوعه لم يفلت من الآخر

ثم انه تعالى بين مافي هذه الآية من الاجمال في أمر الموت والرجوع الى الله للحساب والجزاء مبتدئا ذلك بذكر قهره لعباده واستعلائه عليهم وإرساله الحفظة

لاحصاء أعمالهم وكتابتها عليهم فقال ﴿ وهو القاهر فوق عباده ، ويرسل عليكم حفظة ﴾ بينا معنى الجملة الاولى بنصها في تفسير الآية الثامنة عشرة من هذه السورة (ص ٣٣٦) وكلمة فوق تستعمل - كما قال الراغب - في المكان والزمان والجسم والعدد والمنزلة ، وذلك أضرب ضرب لها الراغب الامثلة ، نفوق العلوية يقابله تحت ، وفوق الصعود يقابله في الحدور الاسفل ، وفوق العدد يقابله القليل أو الاقل منه ، وفوق الحجم يقابله الصغير أو الاصغر منه ، وفوق المنزلة يكون بمعنى الفضيلة كقوله تعالى (ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات *) والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة) وبمعنى القهر والغلبة كقوله تعالى حكاية عن فرعون (وإنا فوقهم قاهرون) وبه فسروا هذه الآية وما قبلها

وأما إرسال الحفظة على الناس فعناه إرسالهم مراقبين عليهم . ثم من حيث لا يشعرون (كمراقبة رجال البوليس السري في حكومات عصرنا) محصين لأعمالهم

(١) تتمته ﴿ ربطتها فلم تطعمها ولم تدعنا تأكل من خشاش الارض حتى ماتت ﴾ رواه أحمد والشيخان وابن ماجه عن أبي هريرة

بكتابتها وحفظها في الصحف التي تنشر يوم الحساب وهي المرادة بقوله تعالى (٨١: ١٠) وإذا الصحف نشرت) وهؤلاء الحفظة هم الملائكة الذين قال الله تعالى فيهم (٨٢: ١٠) وان عليكم لحافظين ١١ كراماً كانوا يعلمون ما يفعلون (ولم يرد في كلام الله ولا كلام رسوله ﷺ بيان تفصيلي لصفة هذه الكتابة فنؤمن بها كما نؤمن بكتابة الله تعالى لمقادير السموات والارض ولا تتحكم فيها بآرائنا. وأمثلة ما أولت به انها عبارة عن تأثير الاعمال في النفس وأنه يكون بفعل الملائكة. وقيل إن الحفظة من الملائكة غير الكاتين للاعمال وهم المعقبات في قوله تعالى من سورة الرعد (١٣: ١٢) له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله (فيل انهم ملائكة يحفظونه من الجن والشياطين وقيل من كل ضرر يكون عرضة له لم يكن مقدراً أن يصيبه فاذا 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 يليه الثاني بالحديث فيقتله الاول فلما وضع يده على السيف يبست على قائمته فلم يستطع سله. ومنها أنها في الكرام الكاتين. ومنها أنها في الامراء والملوك الذين يتخذون الحرس والجلالة 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^(١) من أمامه ومن خلفه وعن يمينه وشماله يحفظونه من القتل، ألم تسمع أن الله تعالى يقول (وإذا أراد الله بقوم سوءاً) لم يغن الحرس عنه شيئاً. وهذا المعنى هو الذي يناسب قوله تعالى قبل هذه الآية (١١) سواء منكم من أمر القول ومن جهر به ومن هو مستخف بالليل وسارب بالنهار ١٢ له معقبات) الآية. وسيأتي تفصيل ذلك في محله ان شاء الله تعالى

وليس عندنا من الاحاديث الصحاح في هذه المسألة الا حديث أبي هريرة في الصحيحين وغيرهما مرفوعاً « يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار

(١) هكذا في الدر المنثور باختلاف الضمائر

يجتمعون في صلاه الفجر وصلاة العصر ثم يعرج الذين باتوا فيكم فيسألهم ربهم وهو أعلم بهم : كيف تركتم عبادي فيقولون تركناهم وهم يصلون وأتيناهم وهم يصلون » وروي بلفظ « والملائكة يتعاقبون فيكم » بواو وبغير واو^(١) لكن لم يرد ذلك في تفسير آية الرعد . فاذا كان هؤلاء الملائكة هم الحفظة الكاتبين فلا محل لاختلاف العلماء في تجددهم وتعاقبهم

وذكروا من الحكمة في كتابة الاعمال وحفظها على العاملين ان المكلف اذا علم أن أعماله تحفظ عليه وتعرض على ربه من الاشهاد كان ذلك أزر له عن الفواحش والمنكرات ، وأبعث له على التزام الاعمال الصالحات ، فان لم يصل الى مقام العلم الراسخ الذي يثمر الخشية لله عز وجل والمعرفة الكاملة التي تثمر الحياء منه سبحانه والمراقبة له يغلب عليهم الغرور بالكرم الالهي والرجاء في مغفرته ورحمته تعالى فلا يكون لديهم من خشيته والحياء منه ما يزرعهم عن معصيته كما يزرعهم توقع الفضيحة في موقف الحساب على أعين الخلائق وأسماعهم . وزاد الرازي احتمال أن تكون فائدتها أن توزن تلك الصحف لان وزنها ممكن ووزن الاعمال غير ممكن . كذا قال وهو احتمال ضعيف بل لا قيمة له لانه مبني على تشبيه وزن الله للأمور المعنوية بوزن البشر للاثقال الجسمية

وأما بيان هذه الحكمة على الطريقة التي جرينا عليها في بيان حكمة مقادير الخلق فتعلم مما مر هنالك ، وأما على طريقة من يقولون إن المراد بكتابة الاعمال حفظ صورها وآثارها في النفس فهي انها تكون المظهر الأتم الأجل لحجة الله البالغة . فاذا وضع كتاب كل أحد يوم الحساب ونشرت صحفه المطوية في سريرة نفسه تعرض عليه أعماله فيها بصورها ومعانيها فتتمثل لذاكرته وحسه الظاهر والباطن كما عملها في الدنيا لا يفوته شيء من صفاتها الحسية ولا المعنوية . كاللذة والالام . فيكون حسياً على نفسه ، وعلى عين اليقين من عدل الله وفضله (١٧: ١٣) وكل انسان أزمانه طأثره في عنقه

(١) قيل ان الرواية الاولى مختصرة من هذه وقيل انها وردت بلفظ بني الحارث التي يعبر عنها النحاة بلفظ « أكلوني البراغيث » اضافة الى هذه الجملة التي سمعت عن بعضهم

ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً ١٤ اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً * (١٨ : ٤٧) ووضع الكتاب قترى المجرمين مشفقين مما فيه ويقولون ياويلتنا مال هذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ، ووجدوا ما عملوا حاضراً ولا يظلم ربك أحداً)

﴿ حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون ﴾ قرأ حمزة « توفاه » بألف مماله بعد الفاء والباقيون « توفته » بالتاء بعد الفاء . ورسمه في مصحف الامام واحد هكذا « توفاه » لان الألف رسمت ياء كأصلها والمعنى انه تعالى يرسل عليكم حفظة من الملائكة يراقبونكم ويحسون 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 (٣٢ ١١ قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم ثم إلى ربكم ترجعون) فالارواح أصناف كثيرة لكل منها مستقر في البرزخ يليق به ، وللموت أصناف كثيرة لكل منها سنن ونظام في الحياة خاص به ، فقبض الالوف من الارواح في كل لحظة ووضعها في المواضع الثلاثة بها عمل عظيم واسع النطاق يقوم بإدارته ونظامه رسل كثيرون . وكل عمل منظم لا بد أن تكون له جهة واحدة هي مكان الرياسة والنظام منه ، روى ابن جرير وأبو الشيخ عن الربيع بن أنس انه سئل عن ملك الموت أهو وحده الذي يقبض الارواح ؟ قال هو الذي يلي أمر الارواح وله أعوان على ذلك - وقرأ الآية ثم قال - غير أن ملك الموت هو الرئيس . الخ وروى عن ابراهيم النخعي ومجاهد وقتادة ان الاعوان يقبضون الارواح من الابدان ثم يدفعونها إلى ملك الموت ، فكل منها متوف ، وعن الكلبي أن ملك الموت هو الذي يتولى القبض بنفسه ويدفعها إلى الأعوان فان كان الميت مؤمناً دفعها إلى ملائكة الرحمة وان كان كافراً دفعها إلى ملائكة العذاب أي وهم يذهبون بالارواح إلى حيث يوجههم بأمر الله تعالى

وقد أسند التوفي إلى الله تعالى في آية الزمر التي ذكرناها في أول تفسير الآية التي قبل هذه (ص ٤٧٩) إما على أنه هو الآمر لملك الموت ولاعوانه جميعاً بذلك - وهو ماصرحوا به - وإما على أنه هو الفاعل الحقيقي والمسخر لملك الموت وأعوانه ، فهم

بأمره يعملون ، ويتسخير به يتصرفون ، لا يعتدون في تنفيذ ارادته ولا يفرطون ،
 والتفريط التقصير بنحو التواني والتأخير (وتقدم تحقيق معناه في تفسير « ٣٨ »
 ما فرطنا في الكتاب من شيء » (ص ٣٩٤) 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 تنوفاهم الرسل إلى الله الذي هو مولاهم الحق ليحاسبهم ويجازيهم على أعمالهم
 فيكون بمعنى آية ألم السجدة (١١: ٣٢) التي تقدمت آنفا . وقيل ان المعنى ثم يرد
 أولئك الرسل إلى ربهم بعد أمام ما وكل اليهم بموت جميع الناس فيموتون هم
 أيضا ، ذكره الرازي وهو ضعيف من وجوه - منها مخالفته لآية السجدة ، ومنها ان
 الكلام في البشر وبيان الدين لهم وإقامة حججه عليهم ، ومنها ان الحساب الذي
 ختمت بذكره الآية حساب البشر لا حساب ملك الموت وأعوانه .

وفي الجملة مباحث لفظية ومعنوية يتضح بها ما فيها من البلاغة

(الاول) إن في الكلام التفاتا من الخطاب إلى الغيبة لأن مقابله خطاب منه
 سبحانه للمكففين ، والتفاتا آخر من التكلم إلى الغيبة وإلا لقال ثم ردونا ثم أوردناهم
 على الالتفات - الخ ونكتة الالتفات تفهم من المباحث الأخرى
 (الثاني) انه جعل فعل الرد مبنيا للمفعول للدلالة على أن له تعالى رسلا أخرى
 - والظاهر أنهم غير رسل الموت ورسل 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 » للكل
 المدلول عليه بأحد من قوله « اذا جاء أحدكم الموت » وان هذا هو السرفي محيئه
 بطريق الالتفات والافراد أولا والجمع آخرأ ، لوقوع التوفي على الافراد والرد على
 الجملة والمجموع . ونحن نرى أنه لا حاجة إلى تكلف القول برجوعه إلى الكل المدلول
 عليه بأحد ، والالتفات عبارة عن جعل ضمير الخطاب الذي للجماعة ضمير غيبة لهم
 (الرابع) ان هذا الرد يكون بعد البعث فكان الاصل أن يعبر عنه بفعل

الاستقبال كما في آية السجدة (ثم تردون) وعبر هنا بالماضي لافادة تحقق الوقوع حتى كأنه وقع وانقضى

(الخامس) من فوائد الالتفات من التكلم إلى الغيبة ذكر اسم الجلالة ووصفه بما وصف به ولا يخفى أن تأثيره في النفس هنا أعظم من تأثير ضمير المتكلم (السادس) قالوا ان الرد إلى الله هو الرد إلى حكمه وقضائه وحسابه وجزائه ، أو إلى موقف الحساب ، ومكان العرض والسؤال ، لان 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 ، وما ختمت به الآية وهالك بيانه :

(السابع) ان وصف الاسم الكريم بمولاهم الحق يدل على أن ردهم إليه ختم لأنه هو سيدهم الحق الذي يتولى أمورهم ويحكم بينهم بالحق . والحق في اللغة هو الثابت المتحقق ، وهذا الوصف لا يتحلى به أحد من الخلق إلا على سبيل العارية المؤقتة ، فما كان من تولى بعض العباد أمور بعض بملك الرقبة ، أو ملك التصرف والسياسة ، فنه ماهو باطل من كل وجه ، ومنه ماهو باطل من حيث انه موقوت لا ثبات ولا بقاء له ، وحق من حيث إن مولاهم الحق أقره في سننه الاجتماعية أو شرائعه المنزلة لمصلحة العباد العارضة مدة حياتهم الدنيا ، فثبت بذلك أن الله عز وجل هو مولاهم الحق وحده ، وما كان من ولاية غيره الباطلة من كل وجه ، أو الباطلة في ذاتها دون صورتها المؤقتة ، فقد زال كل ذلك بزوال عالم الدنيا وبقي المولى الحق وحده كما زال كل ملك وملك صوريين كانا للخلق في هذا العالم وصاروا إلى يوم لا ملك فيه نفس شيتا (س ٨٣ : ١٩) وظهر يومئذ أن الملك الصوري والحقيقي لله الواحد القهار (س ٤٠ : ١٥) وكل هذا مبطل لخيال وحدة الوجود وكذا ما بعده وهو

﴿ ألا له الحكم وهو أمرع الحاسيين ﴾ ألا حرف استفتاح يذكر في أول الكلام لتنبيه المخاطب لما بعده اذا 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 والاضافة المؤقتة ولا على سبيل الحقيقة (٢٧ : ٨٠ إن ربك يقضي بينهم بحكمه وهو العزيز العليم - ٨: ٥٢ وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله - ٣٩ : ٤٣ قل اللهم فاطر السموات والارض عالم الغيب والشهادة أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون) والآيات في هذا المعنى كثيرة . وفسر كونه تعالى أسرع الحاسبين بأنه يحاسب العباد كلهم في أسرع زمن وأقصره لا يشغله حساب أحد عن حساب غيره ، لأنه لا يشغله شأن عن شأن ، فاسم التفضيل فيه على غير بابه إذ لا محاسب هنالك غيره ، أو هو بالنسبة إلى المحاسبين أو الحاسبين في غير الآخرة ، ولفظ الحاسبين اسم الفاعل من حسب الثلاثي لامن حاسب ، والحساب مصدر لكل منهما ، يقال حسبه حسبا وحسابا وحاسبه محاسبة وحسابا . والمحاسبة أو الحساب في المعاملة مبني على الحسب والحساب الذي هو العد والاحصاء . لان المحاسب يحصي على من يحاسبه العدد في المال ، أو ما ينط به من الاعمال . والمراد هنا أنه أسرع الحاسبين احصاء للاعمال ومحاسبة عليها ، وقد تقدم تفسير (والله سريع الحساب) فيراجع في ص ٢٣٦ ج ٢ من التفسير

(٦٣) قُلْ مَنْ يُنْجِيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً : لَّئِنْ أَنْجَيْنَا مِنْ هَذِهِ لَنُكَوِّنَنَّ مِنَ الشَّكِرِينَ (٦٤) قُلِ اللَّهُ يُنْجِيكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ تُشْرِكُونَ

أمر الله تعالى رسوله في الآيات السابقة أن يبين لعباده إحاطة علمه وشمول قدرته ، واستعلاؤه عليهم بالقهر ، وحفظه أعمالهم عليهم ، وكونه هو مولاهم الحق الذي يحاسبهم ويجازيهم عليها بعد أن يميتهم ثم يعيهم . ثم أمره بهذا القول أن يذكرهم بشيء يجدونه في أنفسهم ويقولونه بأفواههم ، وينقلوه عما يستلزمه من كون الله تعالى هو مولاهم الحق الذي يجب توحيده وافراذه بالعبادة ، ولا سيما مظهرها الأعلى وهو الدعاء في الرخاء كاللذات في الشدة ، فقال

﴿ قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه تضرعا وخفية ﴾ ظلمات البر

والبحر قسمان ظلمات حسية كظلمة الليل وظلمة السحاب وظلمة المطر، وظلمات معنوية كظلمة الجهل بالطرق والمسالك، وظلمة فقد الصوت والنار، أو اشتباه الاعلام والآثار، وظلمة الشدائد والاعطاش، كالعواصف والاعاصير وهياج البحار، أو مساورة الافاعي والسباع، أو مكافحة العدد الكثير من الاعداء، وتسمية هذه الامور 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 اطلاق الظلمة على كل شدة، بل على الشدة التي لها عاقبة سيئة مجهولة تخشى ولا تعلم، فهو يرجع الى معنى الجهل . والتضرع المباغة في الضراعة وهي الذل والخضوع، وقال الراغب هو اظهار الضراعة بعد أن فسرهابا بالضعف والذل، والظهار قديكون اظهار ماهو واقع وقديكون اظهار ماهو غير واقع على سبيل الرياء، والمراد بالتضرع هنا ماهو صادر عن الاخلاص الذي يثبته الايمان الغطري المطوي في أنفس البشر . والخفية بالضم والكسر الخفاء والاستتار، فاذا كان التضرع اظهار الحاجة الى الله تعالى والتذلل له بالجهر بالدعاء، ورفع الصوت به مع البكاء، فالخفية في الدعاء عبارة عن اسراره هربا من الرياء، وهاتان حالتان تعرضان للانسان عند شعوره بالحاجة الى الله تعالى ويأسه من الاسباب، تارة يجأ بالدعاء رافعا صوته متضرعا مبتهلا . ونارة بسر الدعاء وبخفيه مخلصا محتسبا، ويتمحى أن لا تسمعه أذن، ولا يعلم به أحد، ويرى أنه يكون بذلك أجدر بالقبول، وأرجى لنيل السؤل، والمعنى قل أيها الرسول لهؤلاء المشر كين 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 ﴿لئن أنجانا من هذه لنكونن من الشاكرين﴾ 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 أنجيننا) بالخطاب وسيأتي

﴿قل الله ينجيكم منها ومن كل كرب ثم أنتم تشركون﴾ الكرب انهم الشديد

مأخوذ من كرب الارض 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 وعدمكم له بالشكر، حاثين بما وكدتوه به من اليمن، مواظبين على هذا الشرك مستمرين، لا تكادون تنسونه الا عند ظلمة الخطب، وشدة الكرب. وأجلى شرككم أنكم تدعون أولياء من دون الله وتسندون اليهم الأعمال ان لم يكن بالاستقلال فبالشفاعة عند الله حتى إنكم لا تستشعرون 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 ٤٠ و ٤١ من هذه السورة وفيه شواهد بمعنى هاتين الآيتين. فليراجع (في ص ٤٠٧ - ٤٤١)

قرأ عاصم وحزمة والكسائي (ينجيكم) بالتشديد في الموضعين من التنجية والباقون بالتخفيف فيهما من الأنجاء وهما لغتان في تعدي نجا ينجو يقال نجا وأنجاء ونطق بهما القرآن في غير هاتين الآيتين أيضا 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 وحزمة والكسائي (أنجانا) على الغيبة فعاصم فخمها والآخرون قرأوها بالامالة وقرأ الباقر (أنجيتنا) على الخطاب وهي مرسومة في المصحف الامام هكذا (أنحسا) وقراءة الغيبة أقوى مناسبة للفظ، والخطاب أشد تأثيرا في النفس.

(٦٥) قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ ذَبَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ
أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَكْبِتَكُمْ شَيْعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ
بَعْضٍ، أَلَنْ تَنْظُرُ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ (٦٦) وَكَذَّبَ بِهِ

قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ (٦٧) لِكُلِّ نَبَأٍ مُسْتَقَرٍّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ

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 ، والاهوال والخطوب ، إما بتسخير الأسباب ، وإما بدقائق اللطف والالهام ، ثم قال

﴿ قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم أو يلبسكم شيئا ويذيق بعضكم بأس بعض ﴾ فهذا تذكير بقدرته على تعذيبهم ، إثر التذكير بقدرته على تنجيهم ، لافرق فيهما بين أفرادهم وبين مجموعهم وجملتهم ، وانذار بان عاقبة كفر النعم ، أن نزول ونحل محلها النقم. والمعنى قل أيها الرسول لقومك ومن وراءهم من الكافرين بنعم الله ، الذين بشر كون به سواء ، ولا يشكرون له مامن به من النعم وأسداه ، ومن الذين يتنكبون سنن الله ، ويختلفون في الكتاب بعد أن هداهم به الله : هو الله القادر على أن يثير ويرسل عليكم عذابا تجهلون كنهه فيصبه عليكم من فوقكم ، أو يثيره من تحت أرجلكم ، أو يلبسكم ويخلطكم فرقا وشيئا ، مختلفين على أهواء شتى ، كل فرقة منكم تشايع إماما في الدين ، أو تعصب للملك أو رئيس ، ويذيق بعضكم بأس بعض ، وهو ما عنده من الشدة والمكره في السلم والحرب ، وقال صاحب الكشف بعد تفسير اللبس بالخلط : ومعنى خلطهم أن ينشب القتال بينهم فيختلطوا ويشتبكوا في ملاحم القتال من قوله :

وكتيبة لبستها بكتيبة حتى إذا التبست نفضت لهايدي

أقول وأصل معنى اللبس التغطية كاللباس وهذا التفرق والاختلاف بين الشيع كالقطا. يستر عن كل شيعة ما عليه الاخرى من الحق ، وما في الاتفاق معها من المصلحة والخير ، وللمادة شيع ثلاث معاني أصلية في اللغة (أحدها) الانتشار والتفرق ومنه شاع وأشاع الاخبار وطارت نفسه شعاعا (ثانيها) الاتباع والدعوة اليه ومن الاول تشييع المسافرين وتشيع الجنازة ومن الثاني قولهم أشاع بالابل أي دعاها إذا استأخر بعضها

ليتبع بعضها بعضا (ثالثا) التقوية والتهييج ومنه قولهم شيع النار اذا القى عليها حطبها يذكرها به ، والشياح (بالفتح والكسر) ما تضرم به النار ، وكل هذه المعاني ظاهرة في التبع والاحزاب المتفرقة بالخلاف في الدين أو السياسة . وفسر ابن عباس الشيع بالاهواء المختلفة أي أصحابها

وقد ورد في المأثر تفسير العذاب من فرق بالرجم من السماء أي من جهة العلو - وكذا بالطوفان - كما وقع لبعض الأمم القديمة ، والعذاب من تحت الارجل بالحسف والزلازل المعهودة في القديم والحديث ، وروي عن ابن عباس ان المراد بالفوق أئمة السوء - أي الحكام والرؤساء - وبالتحت خدم السوء ، وفي رواية (من فوقكم) يعني أمراءكم (أو من تحت أرجلكم) يعني عبيدكم وسفلكم . وهذا معنى صحيح في نفسه ولعل مراد الخبر منه أنه يدخل في عموم ما رُشد إليه الآية ، وقيل المراد بالفوق حبس المطر وبالتحت منع الثمرات ، وهذا تفسير سلبي والتعبير عنه بالارسال تعبير عن الشيء بضده فإن الارسال ضد المنع والامساك والحبس ، ومنه قوله تعالى (٢: ٣٥) وما يمساك فلا يرسل له من بعده) ولما كان لفظ العذاب في الآية نكرة جاز حمله على كل عذاب يأتي من فوق الروس ومن تحت الارجل أو من رؤساء الناس أو من تحوتهم ، ولولا أن هذا الابهام مراد لأجل هذا الشمول لصرح بالمراد كما صرح به في مثل قوله تعالى (٦: ٦٧) أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الارض فاذا هي تمور ٧ أم أمنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصبا فستعلمون كيف نذير) وحكمة مثل هذا الابهام في القرآن أن ينطبق معنى اللفظ على ما يدل عليه مما يحدث في المستقبل أو ينكشف للناس فيه ما كان خفيا عنهم ، اذ ورد في وصف القرآن أنه لا تنتهي عجائبه ، وان فيه نبا من قبل الذين نزل في زمنهم ومن كان معهم ومن يجي بعدهم

مثال ما عبر القرآن عنه ولم ينكشف لجمهور الناس انكشافا تاما إلا بعد نزوله بقرون كون الثمار وغيرها أزواجا منها الذكر والانثى قال تعالى (٢: ١٣) ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين) وقال (٤٩: ٥١) ومن كل شيء خلقنا زوجين) وكانوا يحملون الآيات في ذلك على المجاز - وكون الرياح تلتح النباتات كما هو صريح قوله تعالى

(١٥: ٢٢ وأرسلنا الرياح لواقح) وقد جعله بعض مفسري السلف تلقيحا مجازية كقول ابن مسعود (رض) إنها تلقح السحاب فيدر كما تدر اللقحة^(١) نعم قال ابن عباس (رض) وكذا الحسن : تلقح الشجر وتري السحاب ، ولكن هذا القول المقتبس من التنزيل بنور الفهم الصحيح ، لم يزل خفيا في تفصيله حتى عن العرب الذين كانوا يلقحون النخيل - إلى أن اكتشف الناس أعضاء الذكورة والانوثة في النبات وكونها تثمر بالتلقيح ، وكون الرياح تنقل مادة الذكورة من ذكرها إلى أنثاها فتلقحها به ، ولما علم الافرنج بهذا قال بعض المطلعين على القرآن المجيد من المستشرقين منهم : إن أصحاب الابل - يعني العرب - قد عرفوا ان الريح تلقح الاشجار والثمار قبل أن يعرفها أهل أوربة بثلاثة عشر قرنا^(٢)

ومثال ما عبر القرآن عنه مما يشمل مالم يكن في زمن تنزيله ولا فيما قبله بحسب ما يعلم البشر هذه الآية التي ظهر تفسيرها في هذا الزمان بهذه الحرب الاوربية التي لم يسبق لها نظير ، فقد أرسل الله على الامم عذابا من فوقها بما تقذره الطيارات والمناطيد من المقذورات النارية والسموم البخارية والغازية التي لم تعرف قبل هذه الحرب فوق مقذورات المدافع وغيرها مما كان معروفا قبلها ولكن بعد تنزيل الآية - وعذابا من تحتها بما يتفجر من الالغام النارية وبما ترسله المراكب الغواصة في البحر ، التي اخترعت في هذا العصر ، وليسها شيعة متعادية وأذاق بعضها بأس بعض ، فحل بهامن التقتيل والتخريب مالم يعهد له نظير في الارض ، وقد شرحنا هذا في مقالة نشرناها في المنار . ولا شك في أن دلالة الآية على هذه المخترعات مراد ، لان 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 انها كائنة ولم يأت تأويلها بعد » ويقويه ماورد في تطبيقها على أمتنا ، لأنه سنة الله في أهل الكتاب من قبلنا ، كما يأتي قريبا

﴿ انظر كيف نصرف الآيات لعلهم يفقهون ﴾ أي انظر بعين عقلك أيها

(١) اللقحة بالفتح اناقة ذات اللبن (٢) نقل ذلك السيد محمد بيرم الخامس في مقدمة صفوة الاعتبار عن مستر اجتيرى الانكليزي الذي كان معلم العربية في مدرسة اكسفورد الجامعة

الرسول - ومثله في هذا كل مخاطب بالقرآن - كيف نصرف الآيات والدلائل فنجهلها على أنحاء شتى ، منها ما طريقه الحس ، ومنها ما طريقه العقل ، ومنها ما طريقه علم الغيب ، لعلمهم يقهون الحق ، ويدركون كنه الامر ، فان الفقه هو فهم الشيء بدليله وعلمته ، المفضي إلى الاعتبار والعمل به ، وإنما يرجى تحصيله بتصرف الآيات ، وتنوع اليناث

فعلم مما تقدم أن هذه الآية عامة وأن نزلات في سياق انذار مشركي مكة واقامة الحجية عليهم . فالعبرة فيها كغيرها بعموم اللفظ لا بخصوص السبب أو مقتضى السياق كما تقرر في الاصول ، وقد جهل هذا بعض المعجمين فأنكروا علينا منذ أول العهد بانشاء (المنار) ما كنا نورد 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 عذابا من فوقكم) قال رسول الله ﷺ « أعوذ بوجهك » (أو من تحت أرجلكم) قال « أعوذ بوجهك » (أو يلبسكم شيئا ويذيق بعضهم بأس بعض) قال رسول الله ﷺ « هذه أهون أو هذا أيسر » هذا لفظ البخاري في كتاب التفسير من صحيحه ، ووقع في كتاب الاعتصام منه « هاتان أهون أو أيسر » - والشك من الراوي - وإنما كانت خصلتنا اللبس واذاقة البأس أهون أو أيسر لأن المستعاذ منه قبلها هو عذاب الاستئصال باحدى الخصلتين الاوليين بأن لا يبقى من الامة أحد . ويدل على ذلك أحاديث متعددة منها حديث ابن عباس عند أبي بكر بن مردويه عن النبي ﷺ قال « دعوت الله أن يرفع عن أمي أربعة فرفع عنهم اثنتين وأبى أن يرفع عنهم اثنتين : دعوت الله أن يرفع عنهم الرجم من السماء والخسف من الارض وأن لا يلبسهم شيئا 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 أمي عذابا من فوقهم ولا من تحت أرجلهم ولا تلبسهم شيئا ولا تذق بعضهم بأس بعض » قال فاتاه جبريل فقال : يا محمد قد أجاز الله أمك أن يرسل عليهم عذابا

من فوقهم أو من تحت أرجلهم . أي ولم يحرم من العذابين الآخرين لانه 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 الاقرار وأن العذاب الاول عذاب أهل التكذيب . وأوضح منه ما رواه ابن جرير عن الحسن قال لما نزلت هذه الآية (قل هو القادر على أن يبعث عليهم عذاباً) قام رسول الله ﷺ فتوضأ فسأل ربه أن لا يرسل عليهم عذاباً من فوقهم أو من تحت أرجلهم ولا يلبس أمته شيئا ويذيق بعضهم بأس بعض كما أذاق بني إسرائيل : فهبط اليه جبريل فقال : يا محمد انك سألت ربك أربعاً فأعطاك اثنتين ومنعك اثنتين : لن يأتيهم عذاب من فوقهم ولا من تحت أرجلهم يستأصلهم فانهما عذبان لكل أمة اجتمعت على تكذيب نبيها ورد كتاب ربها ، ولكنهم يلبسهم شيئا ويذيق بعضهم بأس بعض . وهذان عذبان لاهل الاقرار بالكتب والتصديق بالانبياء ولكن يعذبون بذنوبهم . وأوحى الله الي (فإيمانهم بك فانا منهم منتقمون) يقول من أمتك (أو نرينك الذي وعدناهم) من العذاب وأنت حي (فانا عليهم مقتدرون) فقام نبي الله ﷺ فراجع ربه فقال « أي مصيبة أشد من أرى أمتي يعذب بعضها بعضاً ؟ » وأوحى اليه (ألم ، أحسب الناس أن يتركوا) الآيتين فاعلمه ان أمته لم تخص دون الامم بالفتن وأنها ستبلى كما ابتليت لأمم ، ثم أنزل عليه (قل رب إما تريني ما يوعدون رب فلا تجعلني في القوم الظالمين) فتعوذ نبي الله ﷺ فاعاذه الله ، لم ير من أمته إلا الجماعة والالفة والطاعة ، ثم أنزل عليه آية حذر فيها أصحاب الفتنة فأكبره انه إنما يخص بها ناس منهم دون ناس فقال (واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا أن الله شديد العقاب) فخص بها أقواماً من أصحاب محمد ﷺ بعده وعصم بها أقواماً

وقد وفي الحسن رحمه الله المسألة حقها من البيان بذكر ما يتعلق بها وإن نزل بعدها بسنين كآية الانفال الآخرة ولكنه لم يبين معنى هذه وهو بيان سنته تعالى في الفتن تصاب بها الامم لا تصيب الذين ظلموا منهم وكانوا سبب العذاب المترتب عليها خاصة ، بل نحل بهم وعن لم يمنعهم عن الظلم ولو عجزاً ، بل ظاهر الرواية مخالف لظاهر الآية في هذا ولعله محرف

واعلم أنه ورد في هذا المعنى أحاديث أخرى منها انه (ص) د عاربه أن لا يهلك أمته بتسليط عدو عليهم من غير أنفسهم ولا بالسنة العامة أي المجاعة والقحط ولا بالفرق ولا بما عذب به الامم قبلهم كالريح والصيحة والرجفة . وقد أورد هذه الاحاديث الحافظ ابن كثير في تفسير هذه الآية والسيوطي في الدر المنثور

وقد استشكل هذه الاحاديث العلماء بما ورد من الاحاديث المتعددة من الطرق المختلفة في إثبات وقوع الخسف والمسخ والقذف في هذه الأمة ، وأمثل ما أجابوا به عنها هو أن مادعا به النبي (ص) إنما هو عدم هلاك أمته كلها بما ذكر كما هلك عاد وحمود وقوم لوط وغيرهم ، ووقوع شيء من ذلك في بعض الامم لا ينافي استجابة الدعاء ، فإن منه الموت غرقاً أو جوعاً وقد وقع لكثير من الامم حملاً .

ثم حدث لهذه الامم في الاجيال الاخيرة ما هو أولى بالاشكال ، وأحوج الى مثل هذا الجواب ، وهو تسليط الاعداء عليها المعارض لما ورد في هذا الباب ، وأصح ما رواه مسلم من حديث ثوبان قال قال رسول الله (ص) « إن الله زوى لي الارض فرأيت مشارقها ومغاربها ^(١) » وإن أمتي سيبلغ ملكها ما زوى لي منها ، وأعطيت الكنزين الاحمر والابيض ، وإني سألت ربي لأمتي أن لا يهلككم بسنة عامة وأن لا يسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم فيستبيح بيضتهم ^(٢) » وإن ربي قال يا محمد اذا قضيت قضاء فانه لا يرد ، وإني أعطيتك لأمتك أن لا أهلككم 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 »

(١) زوى الشيء يزويه قبضه وجمعه والمعنى أنه كشفها له وأطلعها عليها (٢) يكنى بالبيضة عن وضع سلطة القوم وملكهم وعن عزهم ومستقر قوتهم وما يحمون من حقيقتهم

ورواه أحمد وأصحاب السنن إلا النسائي وغيرهم بزيادة عما هنا. وقد ظهر صدق الرسول (ص) في بلوغ ملك أمته مشارق الارض ومغاربها وفي وقوع بأسهم بينهم ، وما زال ملكهم عن أكثر تلك الممالك إلا بفرقهم ، ثم بمساعدتهم الاجانب على أنفسهم ، وكم تألبت عليهم الامم فلم ينالوا منهم بدون ذلك سئلا ، وما بقي لهم الآن قليل ضعيف يتوقع الطامعون الاستيلاء عليه قريبا ، ونحن نرجو خذلان الطامعين ، وإقامة قواعد استقلالنا على أساس متين ، يضمنه تكاثر الامم وحفظها للسلام ولوعشرات من السنين ، لعلمنا نصير في فرصتها من العالمين العاملين ، الذين يحفظون حقيقة قهرهم أنفسهم ، ولا يتكلمون على تنازع الطامعين فيهم ، فان هذا اتكل على أمر ساجي لا يدوم لنا ، وان كان هو الذي أبقى لنا هذا القليل الذي ذكرنا ، وبقاؤه هو مصداق الحديث على الطريقة المعتمدة في الجواب عن الدعاء برفع الحسف والقسط والفرق وغيرها في الاحاديث الاخرى ويمكن أن يجاب عن حديث ثوبان هذا بجواب آخر غير الذي يؤخذ من جوابهم عن غيره ، وغير ما أشرنا اليه آنفا في بيان صدقه ، وهو ان الله تعالى لا يسلط عليهم عدوا من سوى أنفسهم يستبيح يرضتهم ماداموا مستمسكين بعروة الايمان الوثقى وقائمين بحقوقه ومنها الاسباب التي وعدم الله تعالى النصر ماداموا مستمسكين بها وقد بينها لهم في كتابه وتقدم كثير منها فيما مر من التفسير^(١) ويؤيد ذلك حديث آخر عن ثوبان نفسه قال قال رسول الله (ص) «يوشك أن تداعي عليكم الامم كما تداعي الأكلة الي قصعتها - فقال قائل: ومن قلة نحن يومئذ؟ قال - بل أنتم يومئذ كثير ولكنكم غثاء كغثاء السيل ، وسينزع الله من صدور عدوكم المهابة منكم وليقذفن في قلوبكم الوهن - قال قائل: يا رسول الله وما الوهن - قال حب الدنيا وكراهية الموت » رواه أبو داود في سننه والبيهقي في دلائل النبوة^(٢)

(١) أنظر كلمة نصر في فهارس أجزاء التفسير وراجع ما تشير اليه أرقامها

(٢) في سننه أبو عبد السلام صالح بن رستم الهاشمي قال أبو حاتم فيه مجهول وقال الذهبي روى عنه ثقتان خفت جهالته . ويوشك معناه يقرب . وتداعي أصله تداعي أي تجتمع أو تتابع وأصل معناه يدعو بعضها بعضا . والاكلة كقطة جمع آكل وروى بصيغة اسم الفاعل أي الجماعة الأكلة . والغناء بالضم ما يحمله السيل =

﴿ تنبيه غافل ، وتعليم جاهل ﴾

بسيء كثير من المسلمين تأويل حديثي ثوبان وغيرهما من أحاديث الفتن ويحملونها على ما يضرهم ، وهو ما لم يردده الرسول ﷺ ولا يرضاه لهم ، فوجب أن نبين الحق في ذلك فنقول

إن لأحوال الامم العامة تأثيراً عظيماً في فهم أفرادها لنصوص الدين وغيرها من أقوال الحكماء والشعراء ، فهي في حال ارتقائها بالعلم والحكمة ، وما يشمران من العزة والقوة ، تكون أصح افهاماً ، وأصوب أحكاماً ، وأكثر اعتباراً وإدراكاً ، وأحسن استفادة واستبصاراً ، وفي حال فساد الغباوة والجهل ، وما ينتج من الضعف والذل ، تكون بالضد من ذلك ، وأضرب مثلاً لذلك النصوص والحكم المنظومة والمنشورة في ذم الطمع والحرص على المال وزينة الدنيا وما يقابلها من تعظيم أمر الآخرة والتعريب في معالي الأمور وبذل المال في سبيل الحق — لم تكن تلك النصوص والحكم والاشعار والأمثال بصادة للامة في طور حياتها وارتقائها عن الفتح والسكسب ، وأحراز قصب السبق ، في جميع ميادين التنافس على السيادة وموارد الرزق ، بل كانت هي الحافزة لها الى ذلك بقصد اعزاز الملة ، ورفع شأن الامة ، لذلك كانوا يبذلون تلك الاموال بمنتهى السخاء في سبيل البر وأعمال الخير ، ولو حفظ المتأخرون منا ما حبسه من قبلهم من الارواقف على جميع المصالح العامة وأنواع البر لوجدوا أن جميع ممالكهم من الارض كان وقفها بل وقف مراراً ، لأن الخلف الطالح صار يحول أوقاف السلف الصالح الى ملك حتى كان عم والدي الشيخ النقاد الخبير السيد احمد ابوالكمال يقول على سبيل المبالغة في هذا المعنى : في كل مئة سنة يتحول كل وقف في طرابلس الشام ملكاً وكل ملك وقفاً

= ويلقيه من الزبد والعيدان ونحوها ، والوهن الضعف أو شدته . والسؤال عن سببه وإنما سببه حب الحياة الدنيا ولذتها وإثارتها على الجهاد في الدفاع عن الحقيقة وكراهة الموت ولو في سبيل الحق حرصاً على هذه الحياة الخسيسة . وأجدر بهذا الحديث أن يعد من أعلام النبوة كالذي قبله

كانت تلك النصوص والحكم للامة في تلك الحياة كالأغذاء 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 كالأغذاء الجيد في الجسم العليل لا يزيده إلا ضعفاً وانحلالاً ، إذ صاروا يفهمون منها أن السكسل والخول والتواكل والفقر والذل من مقاصد الدين ، فصاروا لا يستفيدون منها الاضعفاً وعجزاً ، ولا يزدادون مع ذلك إلا حرصاً ودناءةً وبخلًا ،

إذا تدبرت هذا المثل فاجعله مرآة لما ورد في الاحاديث النبوية ، من أنباء مستقبل الامة الاسلامية ، كسعة ملكها في مشارق الارض ومغاربها ، (أي بالنسبة الى الحجاز) ثم تداعي الائم عليها كما تتداعي الالكاة الى قصعتها ، ومن تفرقها شيعاً ووقوع بأسها بينها ، وغير ذلك من أنباء الفتن ، وما يكون قبل قيام الساعة من الاحداث والبدع ، واعلم أن ما أصاب الامة الاسلامية بسوء فهمها لهذه الاحاديث بعد فشو الجبل فيها هو نحو مما أصابها بسوء فهمها لتلك النصوص والحكم التي أشرنا اليها في المثل : وطن جماهير المسلمين أنفسهم منذ قرون على الرضا بجميع الفتن والشـرور التي أنبأت الاحاديث بوقوعها في المستقبل ، فقعدت همهم عن القيام بما أمر الله تعالى به من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ودفع المكروه والدفاع عن الحق بقدر الاستطاعة ، معتذرين لانفسهم بأن ذلك قدر ، وقد ورد بوقوعه الخبر ، فلا مهرب منه ولا مفر ، كما يعتقدون لانفسهم عن ترك مجارة الائم العزيزة في أسباب العزة وطرق الثروة ، بالنصوص والحكم التي وردت في التنفير عن الطمع والجشع وتهوين أمر شهوات الدنيا ، والترغيب في معالي الامور وإيثار الحياة الباقية - ولا حجة لهم في شيء من ذلك بل لله الحجة البالغة عليهم ، وقد بسطنا ذلك مراراً في التفسير وفي غير التفسير وزامم مع هذا قدر كوا السعي والعمل لما وعدوا به في الآيات والاحاديث من الخير والسيادة كما كان يسعى ويعمل له سلفهم ، ومن تلك الوعود ما لم يأت تأويله ولا بد من إتيانه ، لان وعد الله مفعل لا بد منه ، كما تركوا العمل بالنصوص الآمرة بالبذل في سبيل الله ، مع ادعائهم الاخذ بما ورد في إيثار الآخرة على الدنيا واحتجاجهم به ، وحقيقة الامر أنهم رزقوا بالجبل والخول والسكسل وسقوط الهمة ، فهم بمجهلهم

يتبعون 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 وكوا أمرها إلى الله وعملوا بهدي دينه فيها . بل لا يخطر في بال أحد منهم هذا الزعم إلا إذا عذله عاذل أو وبخه موخ على تغريظه في حقوق أمته ، وما يجب عليه ملته ، فحينئذ يعتذرون بالانذار ، أو بأن الآخرة لهم والدنيا للكفار ، وقد ذكرناهم بفساد شبهتهم هذه مراراً^١ و(أما يتذكر من ينيب)

أن النبي ﷺ لم يخبر أمته بما سيقع فيها من التفرق والشيوع ، 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 ، لأجل أن يتعمدوا إثارة تلك الفتن والاصطلاء بنارها ، والاقتراف لأضرارها ، فله ﷺ في ذلك كمثل الطبيب الذي يخبر المسافرين إلى أرض مجهولة لهم بما فيها من الأمراض لأجل أن يذولوا جهدهم في اتقاء وقوعها بهم ، ثم في مداواة من يصاب بها منهم ، لأجل أن يجعلوا أنفسهم عرضة لها بانيان أسبابها ، وتوطئ 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 فأنها علته بقولها : يحذر ما صنعوا . وقد صرحت النصوص بالنهي عن التفرق والاختلاف ، الذي تدهور في تبهوره أهل الكتاب ، حتى لا تقع فيه على غرارة وجهالة فيكون شره مستطيراً ، ولا نهتدي إلى تخفيفه سبيلاً (هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ؟ أما يتذكر أولو الألباب) ولو أن علماء الصحابة أو التابعين كتبوا في التفسير وشرح الحديث لينبأوا 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

(١) أولها ما نشرناه في ذلك في مقالة العدد الثاني من سنة المئاة الأولى عنونها (القول

الفصل . محاور في سعادة الأمة) وقد صدر ذلك العدد في ٢٩ شوال سنة ١٣١٥

بفروع الاحكام ، وقواعد الكلام ، لافادوا الامة ما يحفظ به دينها وديانها ، وهو مالا يعني عنه التوسع في دقائق مسائل النجاسة والطهارة ، والسلم والاجارة ، فان العلم بسنن الله تعالى في عبادته ، لا يملوه إلا العلم بالله تعالى وصفاته وأفعاله ، بل هو منه أو من طريقه ووسائله . وقد فطن لهذا بعض حكماء العلماء فقال أبو حامد الغزالي في بيان القدر المحمود من العلوم المحمود من كتاب العلم في الاحياء : وأما القسم المحمود إلى أقصى غايات الاستقصاء فهو العلم بالله تعالى وبصفاته وأفعاله ، وسننه في خلقه ، وحكمته في ترتيب الآخرة على الدنيا ، فان هذا علم مطلوب لذاته . ثم فضل أهل هذا العلم على جميع العلماء كالمشككين والفقهاء ، وأيدى في ذلك الغزالي بن عبد السلام اذ استفتي 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 عناهه عبد الله بن مسعود لما مات عمر بن الخطاب (رض) بقوله مات تسعة أعشار العلم (ورواه أبو خيثمة في كتاب العلم بلفظ : أني لأحسب عمر قد ذهب بتسعة أعشار العلم) أقول أما العلم بالله تعالى وصفاته وأفعاله فهو معراج الكمال الانساني ، وأما العلم بسننه تعالى في خلقه فهو وسيلة ومقصد ، أعني أنه أعظم الوسائل لكمال العلم الذي قبله ومن أقرب الطرق اليه ، وأقوى الآيات الدالة عليه ، وأنه أعظم العلوم التي يرتقي بها البشر في الحياة الاجتماعية المدنية فيكونون بها أعزاء أقوياء سعداء ، وأما يرجى بلوغ كمال الاستفادة منه اذا نظرفيه إلى الوجه الرباني والوجه الانساني جميعاً ، وهو ما كان عمر ينظر فيه بنور الله في فطرته وهداية كتابه ، وأما أبو حامد فقد لاحظ لوجه الرباني فقط ، وإن في سياسة عمر وفي كلامه لدلائل كثيرة على ما ذكرنا من بصيرته في هذا العلم ففسأل الله تعالى أن يجعلنا من أهله وأن يجعله وسيلة لنا لتكامل أنفسنا ، وإصلاح ما فسد من أمر أمتنا ، آمين

اذا تدبرت هذا أيها القاري ، فاعلم أن الاستدلال بما ورد من الاخبار والآثار في تفسير هذه الآية لا يدل هو ولا غيره من أحاديث الفتن والساعة على أن الامة الاسلامية قد قضى عليها بدوام ما هي عليه الآن من الضعف والجهل ولو زعمها كما يزعم الجاهلون بسنن الله ، اليائسون من روح الله ، بل توجد نصوص أخرى تدل على أن

لجوادها نهضة من هذه الكبوة، وإن أسهمها 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 الاضلال الطريق «رواه أحمد والشرط الاول منه لم يتحقق بعد، ويؤيده ويوضح معناه ماصح عند مسلم من أن مساحة المدينة سوف تبلغ الموضع الذي يقال له اهاب، أي أن مساحتها ستكون عدة أميال، فكونوا يا قوم من المبشرين لامن المنفرين، (ولتعلن نبأه بعد حين)

﴿وكذب به قومك وهو الحق﴾ الخطاب للرسول ﷺ أي وكذب جمهور قومك وهم قريش بالعذاب أو بالقرآن، على ما صرنا فيه من الآيات الجاذبة إلى فقه الإيمان بجعلها حججاً يثبتها الحس والعقل والوجدان، في أعلى أساليب البلاغة وحسن البيان، والحال أنه هو الحق الثابت في نفسه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وما سبب ذلك الا الكبر والعناد، والجود على تقليد الآباء والاجداد ﴿قل لست عليكم بوكيل﴾ أي قل لهم أيها الرسول انني لست بوكيل مسيطر عليكم وإنما أنا رسول لكم، فالوكيل هو الذي توكل اليه الامور، وفي الوكالة معنى السيطرة والتصرف، فمن جعله السلطان أو الملك وكيله على بلاده أو مزارعه يكون مأذوناً بالتصرف عنه فيها والسيطرة على أهلها، والرسول مبلغ عن الله تعالى يذكر الناس ويعلمهم ويبشّرهم وينذرهم، وقيم دين الله فيهم، وهذه وظيفته وليس وكيلاً عن ربه ومرسله، ولا يعطى القدرة على التصرف في عباده حتى يجبرهم على الإيمان إجباراً أو يكرههم عليه إكراهاً (٢٥٦: ٢) لا إكراه في الدين - ٢١: ٨٨ فذكر إنما أنت مذكر ٢٢ لست عليهم بمسيطر - ٤٥: ٥٠ نحن أعلم بما يقولون وما أنت عليهم بجبار، فذكر بالقرآن من يخاف وعيد ٢٧٢: ٢ ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء (راجع تفسير (٥٠: ٦) ص ٤٢١ - ٤٣٠ ج ٧ تفسير) وقيل الوكيل الحفيظ المجازي

وروي عن ابن عباس [رض] ان هذه الآية نسخت بآية القتال ونسكت بهذه الرواية كثير من المفسرين المغرّبين بتكثير الآيات المنسوخة قال الفخر الرازي وهو بعيد، وهو في قوله المصيب، فان الاذن بالقتال للدفاع عن الحق

٥٠٣ لكل نبأ في القرآن مستقر ينتهي اليه فيظهر أنه الحق (التفسير ج ٧)

والحقيقة، وحماية الدعوة والبيضة، لم يخرج الرسول عن كونه رسولا أي عبداً لله مبلغاً عنه لا شريكاً له ولا وكلاً، وما أرى الرواية تصح عن ابن عباس ولو سحت لكان الوجه في مراده منها أن آية القتال أزال ما كان من لوازم هذه الآية وأمثالها من إرشاد الرسول ﷺ إلى السكوت العشر كين 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 أني لم أؤمر بحربكم ومنعكم عن التكذيب اه وبناء على هذا قال كثيرون بنسخ الآيات الكثيرة التي أمر بها النبي ﷺ بالصبر والعفو وحسن المعاملة وهي هي الفضائل التي كان ﷺ متحلياً بها طول عمره، مع وضعه كل شيء في موضعه.

ووضع الندي في موضع السيف في العلي مضر كوضع السيف في موضع الندي ﴿لكل نبأ مستقر وسوف تعلمون﴾ هذا تمام ما أمر الله تعالى رسوله أن يقوله لقومه المكذبين، والنبأ الخبر كاقيل أو الخبر الذي له شأن يهمهم به، وقال الراغب خبر ذو فائدة عظيمة يحصل به علم أو غلبة ظن ولا يقال للخبر نبأ حتى يتضمن هذه الأشياء الثلاثة اه وبراديه المعنى المصدري أو مدلوله الذي يقع مصداقه والمستقر مصدر ميمي بمعنى الاستقرار وهو الثبات الذي لا تحول فيه، واسم زمان ومكان له وإرادة الزمان هنا أظهر وبستلزم غيره معه. والمعنى لكل شيء نبأ عنه مستقر تظهر فيه حقيقته ويتميز حقه من باطله فلا يبقى مجال للاختلاف فيه، وسوف تعلمون مستقر ما نبأ به القرآن الذي كذبتم به من وعد ووعد أول كل نبأ من أنباء القرآن الحق الذي كذبوا به زمان يحصل فيه مضمونه فيكون قاراً ثابتاً فيه. ومن هذه الأنباء ما وعد الله الرسول من نصره عليهم وما أوعدهم من الخزي والعذاب في الدنيا والآخرة (٣٩ : ٢٤) كذب الذين من قبلهم فأتاهم العذاب من حيث لا يشعرون ٢٥ فاذا هم الله الخزي في الحياة الدنيا والعذاب الآخرة أكبر لو كانوا يعلمون ٣٧ قل يا قوم اعملوا على مكاتبتكم اني عامل فسوف تعلمون من يأتيه عذاب يخزيه ويحل عليه

عذاب مقيم ٣٨ إنا أنزلنا عليك الكتاب للناس بالحق فمن اهتدى فلنفسه ومن ضل فانما يضل عليها وما أنت عليهم بوكيل) وسوف تعلمون ذلك عند وقوعه . وحسبك هذه الشواهد فهي مطابقة لما هنا أتم المطابقة ، ل وإذا جعل المستقر بمعنى الاستقرار كان معناه لكل نبأ من أنباء القرآن استقرار أي وقوع ثابت لا بد منه . ومن أنباء القرآن ماهو خاص بأولئك القوم ومنه ماهو في غيرهم ، ومنه ماهو نبأ عن أهل ذلك العصر ومنه ماهو نبأ عن بعدهم . ومنه ماهو عام يشمل أموراً تأتي في أزمنة مختلفة فيحصل في كل زمن منها ما يثبت لمن فقه حقيقة القرآن (٥١:٤١ قل أرأيتم إن كان من عند الله ثم كفرتم به من أضل ممن هو في شقاق بعيد ٥٢ سنبههم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أ ولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد) وإذا أردت أن تزداد فهماً بوجوه الاتصال والتناسب بين الآيات في هذا السياق ، فارجم الى ما ذكرناه (في ص ٤٥٥ وأوائل ص ٤٥٧ ج ٧) من الكلام في مسألة استعجالهم العذاب ، وأجله الذي لا يتعداه ، والحمد لله

(٦٨) وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ ، وَإِمَّا يُنسِئَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (٦٩) وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَلَكِنْ ذِكْرِى لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (٧٠) وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَوةُ الدُّنْيَا ، وَذَكَرَ بِهِ أَنْ يُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِنْ تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لَا يُؤْخَذَ مِنْهَا ، أُولَئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا ، لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ

أنذر الله تعالى في الآيات السابقة هذه الأمة - أمة الدعوة - مثل العذاب

الذي بعثه على مكذبي الرسل من الاولين وعلى المتفرقين المختلفين في دينهم من أهل الكتاب، وجعل ذلك مع ما قبله من حجج القرآن وآياته المنبهة لكونه من عند الله، لا من عند رسوله الأبي الذي لم يكن يعلم شيئاً من أخبار الامم ولا من سنن الله في مكذبي الرسل ومتبعيهم، تلك الآيات التي يرحى لمن تدبرها فقه الامور وإدراك حقائق العلم. وذكر بعد هذا الانذار والبيان تكذيب قريش بالقرآن، وكون الرسول مبلغاً لا خالفاً للإيمان، وإحالتهم في ظهور صدق أنبيائه على الزمان. ثم بين في هذه الآيات كيف يعامل الذين يخوضون في آيات الله بالباطل من هذه الامة - أعني أمة الدعوة والذين اتخذوا دينهم هزواً ولعبة من كفارها الذين لم يجيبوا دعوتها، بما يعلم منه حكم من يدخل في عموم ذلك ممن أجابوها، على نحو ما تقدم في الآيات التي قبلها، فقال

﴿واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره﴾ روي عن أبي مالك وسعيد بن جبير وابن جريج وقناة ومقاتل والسدي ومجاهد في إحدى الروايتين عنه ان هذه الآية في المشركين المكذبين الذين كانوا يستهزئون بالقرآن والنبي (ص) وروي عن ابن عباس وأبي جعفر ومحمد بن علي ومحمد بن سيرين انها في أهل الاهواء من المسلمين. وهذا الخلاف مبني على ما تقدم فيها قبلها من كونه يشمل المشركين وغيرهم. فمن قال ان هذه في المشركين فقط فانما رجح ذلك بمعونة السياق والوقت الذي نزلت فيه الآيات بل السورة كلها في أوائل البعثة، ومن قال انها في أهل الاهواء فانما رجح ذلك بما ورد من الاحاديث المرفوعة في كون الانذار بالعذاب موجهاً الى هذه الامة بمجملتها - من أجاب دعوتها ومن لم يجب - وكون تفرقها شيعاً يذوق بعضهم بأس بعض أصراً مقضياً مضت به سنة الله تعالى فلا مرد له، والخطاب على الاول للنبي (ص) وبشاركة في حكمه كل من بلغه، وعلى الثاني لكل من يقرأ الآية ويسمعها. والرواية الثانية عن مجاهد انها في أهل الكتاب وهو بعيد إذ لا وجه لتخصيصهم لا من السياق - والسورة مكية - ولا من الاخبار المرفوعة في معناها، ولكن الخائضين منهم يدخلون في عمومها

وأصل الخوض وحقيقته الدخول في الماء والمرور فيه مشياً أو سباحة وجدح السويق أي لت الدقيق بالبن، ويستعار للمرور الابل في السراب، ووميض البرق في السحاب،

وللاندفاع في الحديث والاسترسال فيه ، وللدخول في الباطل مع أهله ، وبهذين المعنيين استعمل في القرآن ، وفسر الخوض هنا على التول الاول بالكفر بالآيات والاستهزاء بها . قال ابن جريج كان المشركون يجلسون الى النبي ﷺ يحبون أن يسمعوا منه فإذا سمعوا استهزؤا وفزأت (واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم) الآية - قال فجعل اذا استهزؤا وقام فخذروا وقالوا لا تنزؤا فيقوم الخ وقال السدي: كان المشركون اذا 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 اذا سمعوا القرآن من أصحاب النبي ﷺ خاضوا واستهزؤوا فقال المسلمون لا يصلح لنا مجالستهم نخاف أن نخرج حين نسمع قَوْلهم ونجالسهم فلا نعيب عليهم ، فأنزل الله في ذلك (واذا رأيت) أي أنزله في أثناء هذه السورة ، وهذا مراد ابن جريج أيضاً . وقولهم « نخرج » معناه نقع في الحرج والآنم وفسر الخوض في الآيات على القول الآخر لمفسري السلف بالمراء والجدل والخصومة فيها اتباعاً للاهواء ، وانتصاراً للذهاب والاحزاب ، أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم عن ابن عباس في قوله (واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا) ونحو هذا في القرآن قال: أمر الله المؤمنين بالجماعة، ونهاهم عن الاختلاف والفرقة ، وأخبرهم إنما هلك من كانت قبلهم بالمراء والخصومات في دين الله . وروى عبد بن حميد وابن جرير وأبو نعيم في الحلية عن أبي جعفر قل: لا تجالسوا أهل الاهواء فانهم الذين يخوضون في آيات الله .

والصواب من القول في الآية أنها عامة وإن الخطاب بها أولاً بالذات سيدنا الرسول ﷺ وكل من كان معه من المؤمنين ، فكل ما ورد عن السلف في تفسيرها صحيح . والمعنى العام الجامع للخطاب به كل مؤمن في كل زمن: « واذا رأيت » أي المؤمن « الذين يخوضون في آياتنا » المنزلة ، من الكفار المكذبين ، أو من أهل الاهواء المفرقين ، فأعرض عنهم أي انصرف عنهم وأعرض ظهرك ، بدلا من القعود معهم أو الاقبال عليهم بوجهك « حتى يخوضوا في حديث غيره » أي غير ذلك الحديث الذي موضوعه الكفر بآيات الله والاستهزاء به من قبل الكفار ،

أو تأويلها بالبطل من قبل أهل الاهواء ، لتأييد ما استحدثوا من المذاهب والآراء ، وتقنيد أقوال خصومهم بالجدل والمراء ، فإذا خاضوا في غيره فلا بأس بالعود معهم . وقيل إن الضمير في « غيره » للقرآن لأنه هو المراد بالآيات فأعيد الضمير عليها بحسب المعنى

وسبب هذا النهي أن الأقبال على الخائضين والعود معهم أقل مانيه انه إقرار لهم على خوضهم وإغراء بالتعادي فيه ، وأكبره انرضاء به ومشاركة فيه ، والمشاركة في الكفر والاستهزاء كفر ظاهر ، لا يقتضيه باختياره إلا منافق مرء أو كافر مجاهر ، وفي التأويل لنصر المذاهب والآراء ، منزلة في البدع واتباع الاهواء ، ونقطة أشد من فتنة الاول ، فإن أكثر الذين يخوضون في الجدل والمراء من أهل البدع وغيرهم تفشهم أنفسهم بأنهم ينصرون الحق ويخدمون الشرع ، ويؤيدون الأئمة المهتدين ، ويخذلون المبتدعين المضلين ، ولذلك حذر السلف الصالحون من مجالسة أهل الاهواء ، أشد مما حذروا من مجالسة الكفار ، إذ لا يخشى على المؤمن من فتنة الكافر ما يخشى عليه من فتنة المبتدع ، لأنه يخذر من الاول على ضعف شبهته ، مالا يخذر من الثاني وهو يجيشه من مأمنه ، ولا يعقل أن يقعد المؤمن باختياره مع الكفار في حال استهزائهم بآيات الله وتكذيبهم بها وطعنهم فيهم ، كما يقعد مختاراً مع المجادلين فيها المتأربين لها ، وإنما يتصور قعود المؤمن مع الكافر المستهزي في حال الاكراه وما يقرب منها ، كشدة الضعف ، ولا سيما إذا كان في دار الحرب ، ولم تكن مكة دار إسلام عند نزول هذه الآيات . ويدخل في أهل الاهواء المقلدون الجامدون الذين يحاولون تطبيق آيات الله وسنن رسوله على آراء مقلداتهم بالتكاف ، أو يردونها ويحرمون العمل بها بدعوى احتمال النسخ أو وجود معارض آخر ، وقد قلنا كلاماً في هذا المعنى عن فتح البيان في تفسير آية سورة النساء التي بمعنى هذه الآية وهي قوله تعالى (١٣٩:٤) وقد نزل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره انكم إذا مثلهم ، إن الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعاً) ومن الناس من يحرف آيات الله عن مواضعها هو لاجل أن يكفر بها مسلماً أو يضل بها مهتدياً ، بغياً عليه وحسداً له ، كما فعل بعض أدياء العلم بمصر في هاتين

الآيتين وفيما ورد في النهي عن تولي أعداء الله وأعداء المؤمنين من الكفار بنحو اعانتهم على المسلمين في الحرب كقوله تعالى في أول سورة الممتحنة (لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء) زعم المحرف أن هذه الآيات تنطبق على من حضر من المسلمين ناديا للنصارى أنبنوا فيه طيباً منهم لم يكفروا فيه بآيات الله ولم يستهزئوا بها ولم تكن من موضوع حديثهم وايسوا محاربين للمسلمين ، ومثل هذا التعريف أرى بالدخول في عموم آتي الانعام والنساء من تأويل أصحاب المذاهب والشيعة الذي نقلنا عن بعض المفسرين إدخاله فيه أو تفسيره به . وأما تحريف آية الممتحنة وما في معناها من سورة المائدة فيرده تقييد النهي - وهو في ولاية المحاربين - باخراج الرسول والمؤمنين من وطنهم لاجل إيمانهم ثم تأييد هذا التقييد بما يفي عموم النهي وذلك صريح قوله تعالى في سورة الممتحنة بعده (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرؤم - الى قوله - الظالمون)

وقد بينا في تفسير آية النساء من الجزء الخامس أن المنافقين كانوا يقعدون في المدينة مع الكفار الذين يخوضون في آيات الله بما ذكر كإفعل بعض ضعفاء المؤمنين في مكة فأنزل الله فيهم هذه الآية كما أنزل آية الانعام في أولئك الضعفاء على ماورد في بعض الروايات ، ولذلك كان التشديد في آية النساء أعظم منه في آية الانعام إذ كان اضعفاء المؤمنين في أول الاسلام بعض العذر ، وليس لمنافقي المدينة عذر الا اخفاء الكفر ، على أن آية الانعام أول ما نزل في هذا النهي فعمل بها المؤمنون وانتهوا عما قيل إنه كان قد وقع منهم ، فما عذر المنافقين في القعود مع المستهزئين بعد النهي وهم يتلونه أو يتلى عليهم ؟ لهذا شدد الله في آية النساء وقال في الذين يقعدون معهم «إنكم إذا مثلهم» وأما أولئك فعذرهم بنسيان النهي في قوله

﴿ وإما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين ﴾ أي وإن فرض أن أنساك الشيطان النهي مرة ما وقعت معهم في تلك الحال ثم ذكرته فلا تقعد بعد التذكر مع القوم الظالمين لانفسهم بتكذيب آيات ربهم والاستهزاء بها ، بدلا من الاحسان اليها بالايان والاهتداء بها . وقرأ ابن عامر (ينسينك) بتشديد السين وهو يفيد أن النسيان عذر وان تكرر لان في التنسية معنى التكرار

وهل الخطاب في هذه الآية للرسول والمراد غيره كما قيل في آيات كثيرة غيرها على حد المثل: اياك أعني واسمعي بإجارة: وهو كثير في كلام العرب؟ أم للرسول بالذات وغيره بالتبع كما هو الشأن في غير الاحكام الخاصة به ﷺ أم لكل من بلغه كما قيل في آيات أخرى؟ أقول ظاهر ما نقلناه عن السدي وقائل اختيار الاول منها وقد استشكل انساء الشيطان له ﷺ على القول بأن الخطاب في الآية له وقد ثبت في نص القرآن أن الشيطان ليس له سلطان على عباد الله المحصلين وخاتم النبيين والمرسلين ﷺ أخلصهم وأنصاهم وأكلهم بل ورد في سورة النحل (١٦) ٩٩ أنه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون ١٠٠ إنما سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به مشركون) ولكن إنساء الشيطان بعض الامور للانسان ليس من قبيل التصرف والسلطان والا لم يقع إلا لأوليائه المشركين وقد قال تعالى حكاية عن فتي موسى حين نسي الخوت (وما أنسانيه الا الشيطان أن أذكره) وإنما كان فتاه - أي خادمه لا عبده - يوشع بن نون كما في البخاري والمشهور أنه نبي وروي عن مجاهد في تفسير (فإنساء الشيطان ذكر ربه) الآية أن يوسف (عليه السلام) أنساء الشيطان ذكر ربه إذ أمر الناجي من صاحبيه في السجن بذكره عند الملك وإيتقاء الفرج من عنده (فلبث في السجن نضع سنين) عقوبة له بل ذكر أهل التفسير المأثور حديثاً مرفوعاً في ذلك رويوه مرسلًا وموصولًا 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 عنها ابن أبي الدنيا في كتاب العقوبات وابن جرير والطبراني وابن مردويه فثبت بهذا أن نسيان الشيء الحسن الذي يسند الى الشيطان لكونه ضاراً أو مفوتاً لبعض المنافع أو لكونه حصل بوسوسته ولو باشغالها القلب ببعض المباحات لا يصح أن يعد من سلطان الشيطان على النامي واستحواده عليه بالاغواء والاضلال الذي نفاه الله عن عباده المحصلين، ولهذا قال بعض كبار مفسري السلف بأن الخطاب في الآية للنبي ﷺ مع العلم بأن الله تعالى فضله على سائر عباده المحصلين المعصومين بإعانتة عن شيطانه حتى أسلم فلا يأمره الا بخير كما ورد في الحديث الصحيح وقد ينسى الانسان خيراً باشتغال فكره بخير

آخر . قال مجاهد : نهى محمد ﷺ أن يقعد معهم إلا أن ينسى فإذا ذكر فليقم
 الخ رواه عنه ابن أبي شيبه وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم
 وأما وقوع النسيان من الانبياء بغير وسوسة من الشيطان فلا وجه للخلاف في
 جوازه ، قال تعالى لحام رسله (٢٣: ١٨) واذكر ربك إذا نسيت) بل ثبت في هذه
 السورة (الكهف) وقوعه من موسى عليه السلام (٢١: ١٨) قال لا تؤاخذني بما نسيت)
 وأما يقوم الدليل على عصمتهم من نسيان شيء مما أمرهم الله تعالى بتبليغه وهذا محل
 اجماع ، ومثله النسيان الذي يترتب عليه اخلال بالدين كاضاعة فريضة أو تحريم حلال
 أو تحليل حرام . وقد جزم الاستاذ الامام في تفسير (مانسخ من آية أو نفسها)
 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 (مانسخ الآية)
 لان ذلك مخالف لعدة القطعية المجمع عليها . وقد ورد في الصحيح اسناد النسيان
 إلى النبي ﷺ 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 » الخ وهو في باب التوجه نحو القبل من البخاري عن ابن مسعود قال الحافظ
 في شرحه له من الفتح ، وفيه دليل على وقوع السهو من الانبياء عليهم الصلاة والسلام
 في الافعال ، قال ابن دقيق العيد وهو قول عامة العلماء والنظار ؟ وشذت طائفة فقالت
 لا يجوز على النبي السهو ، وهذا الحديث يرد عليهم اه

وقال النووي في شرحه للحديث في صحيح مسلم مانصه « فيه دليل على جواز
 النسيان عليه صلى الله عليه وسلم في أحكام الشرع وهو مذهب جمهور العلماء وهو
 ظاهر القرآن والحديث . وانفقوا على أنه ﷺ لا يقر عليه ، بل يعلمه الله تعالى
 به . ثم قال الا كثرون شرطه تنبيهه ﷺ على الفور متصلا بالحادثة ولا يقع فيه
 تأخير ، وجوزت طائفة تأخير مدة حياته صلى الله عليه وسلم واختاره امام الحرمين
 ومنعت طائفة من العلماء السهو عليه صلى الله عليه وسلم في الافعال البلاغية والعبادات
 كما أجمعوا على منعه واستحالة عابه صلى الله عليه وسلم في الاقوال البلاغية وأجابوا
 عن الظواهر الواردة في ذلك ، واليه مال الاستاذ أبو اسحاق الاسفرايني ، والصحيح

الاول فان السهو لا يناقض النبوة ، واذا لم يقر عليه لم تحصل منه فساد ، بل تحصل فيه فائدة وهو بيان أحكام الناسي وتقرير الاحكام

« قال القاضي واختلفوا في جواز السهو عليه صلى الله عليه وسلم في الامور التي لاتعاق بالبلاغ وبيان أحكام الشرع من أفعاله وعاداته واذكار قلبه فجزوه الجمهور ، وأما السهو في لاقوال البلاعية فأجمعوا على منعه كما أجمعوا على امتناع تعمده ، وأما السهو في الاقوال الدنيوية وفيما ليس سبيله البلاغ من الكلام الذي لاتعاق بالاحكام ولا أخبار القيامة وما يتعلق بها ولا يضاف إلى وحى فجزوه قوم إذ لا فساد فيه » قال القاضي رحمه الله تعالى والحق الذي لا شك فيه رجيح قول من منع ذلك على الانبياء في كل خبر من الاخبار كما لا يجوز عليهم خالف في خبر لا عداً ولا سهواً لا في صحة ولا في مرض ولا رضا ولا غضب ، وحسبك في ذلك أن سيرة نبينا صلى الله عليه وسلم وكلامه مجموعة معتنى بها على مر الزمان يتداولها الموافق والمخالف ، والمؤمن والمراتب ، فلم يأت في شيء منها استدراك غلط في قول ولا اعتراف بوم في كلمة . ولو كان لنقل كما نقل سهوه في الصلاة ونومه عنها واستدراكه رأيه في تلقيح النخل وفي نزوله بأدى مياه بدر وقوله صلى الله عليه وسلم « والله لأحلف على يمين فأرى غيرها خيراً منها إلا فعلت الذي هو خير وكفرت عن يميني » وغير ذلك وأما جواز السهو في الاعتقادات في أمور الدنيا فغير ممتنع والله أعلم » اهـ (*)

(*) نقل الاوسي عبارة النووي هذه في روح المعاني ولم يعزها اليه بل بدأ الكلام بقوله في المسألة: وتفصيل الكلام في ذلك على ما في معتبرات كتبنا ان مذهب جمهور العلماء جواز النسيان عليه (ص) الخ ولكنه عند ما بلغ قوله « والصحيح الاول » قال « وصحح النووي الاول » ثم ذكر بقية العبارة كأنها من كلامه ولم يتصرف فيها إلا تصرفاً يسيراً كقوله « وذكر القاضي أنهم اختلفوا » بدل قول النووي « وقال القاضي اختلفوا » وقوله « وغير ذلك » بدل حديث كفارة اليمين. ولما انتهى إلى قوله « فغير ممتنع » وصله بقوله هو: وسيأتي ان شاء الله تعالى تمة الكلام على هذا المبحث الخ واني أتقند مثل هذا النقل من مثل هذا العالم الجليل — وهو في الكتب كثير — بأنه سرقة وان قوله معتبرات كتبنا يفهم منه كتب الحنفية وان من لم يعرف مأخذه لا يعرف القاضي الذي ينقل عنه أي القضاة هو فان هذا اللقب يطلقه بعضهم على غير من يطلقه عليهم الآخرون والمراد به في شرح النووي لمسلم القاضي عياض

أما حديث تلقيح النخل الذي أشار اليه القاضي (عياض) فهو ما رواه مسلم في صحيحه عن موسى بن طلحة عن أبيه قال : مررت مع رسول الله ﷺ يقوم على رموس النخل فقال « ما يصنع هؤلاء ؟ » قلت يلقيحونه يجعلون الذكر في الأنثى فتلقح فقال رسول الله ﷺ « ما ظن ذلك بغي شيئا » قال فأخبروا بذلك فتركوه ، فأخبر رسول الله ﷺ بذلك فقال « إن كان ينفعهم ذلك المصنوعه فاني أعاطفت ظناً فلا توادخروني الظن ، ولكن اذا حدثكم عن الله شيئاً فخذوا به فاني لن أكذب على الله عز وجل » ورواه من حديث رافع بن خديج قال : قدم النبي ﷺ المدينة وهم يؤبرون النخل — يقول يلقيحون النخل — فقال « ما يصنعون ؟ » قالوا كنا نصنعه ، قال « اهلكم لو لم تفعلوا كان خيراً » فتركوه فنقصت — أو قال فنقصت — قال فذكروا ذلك له فقال « انما أنا بشر اذا أمرتكم بشي من دينكم فخذوا به ، واذا أمرتكم بشي من رأيي فانما أنا بشر » قال عكرمة أو نحوه هذا . قال المعقري ^(١) فنقصت ولم يشك . ورواه أيضاً عن عائشة وأنس معاً بالفظ مرت يقوم يلقيحون فقال « لو لم تفعلوا بصاح » قال فخرج شبيصاً ، فمر بهم فقال « ما تخلصكم ؟ » قالوا قلت كذا وكذا . قال « أنتم أعلم بأمر دنياكم » والشبص البسر الرديء اذا يبس صار حشفاً : واختلاف الالفاظ يدل على أنها رويت بالمعنى

قال النووي في شرح الحديث : قال العلماء ولم يكن هذا القول خيراً وانما كان ظناً كما بينه في هذه الروايات ، قالوا ورأيه ﷺ في أمور المعاش وظنه كغيره فلا يتمتع وقوع مثل هذا ، ولا نقص في ذلك وسببه تعلقهمهم بالآخرة ومعارفها والله أعلم اه 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 أم منزل أنزلك الله تعالى ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه أم هو الرأي والحرب والمكيدة ؟ قال « بل هو الرأي والحرب والمكيدة » قال يا رسول الله ان هذا ليس بمنزل فانهض بالناس حتى تأتي أدنى ماء من القوم

(١) هو أحمد بن جعفر المعقري نسبة إلى معقر كمسجد وهي ناحية من اليمن من شيوخ مسلم . وقوله فنقصت النخل أي أسقطت ولم يشك كما شك غيره فقال أو فنقصت

[أي قريش] فاني أعرف غزارة مائه - كثرته - بحيث لا ينزع فتزله ثم نفور ماعداه من القلب (جمع قلب كقتيل وهو مالم يين من الآبار) ثم نبى عليه حوضاً فتملأه ماء فشرب ولا يشربون. فقال رسول الله ﷺ « لقد أشرت بالرأي »

هذا وان كثير آ من المؤلفين من المتأخرين يبالغون في تعظيم الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم وتعظيم من دونهم بالا قول كاشعرا - من غير التزام ما جاؤ به عن الله تعالى وما ثبت في سيرتهم والقاضي عياض - أحسن الله جزاء - كان من المبالين إلى المبالغة في التعظيم ، وقياسه جميع الانبياء على خاتمهم الذي أكل الله به دينهم وتم به مكارم الاخلاق وشهد له بالخلق العظيم لا يصح (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض) وإنما يظهر الحق في مسألة نسيان الانبياء والرسل (ص) بما ذكرنا من الآيات القرآنية والاخبار النبوية وما في معناها كقوله تعالى في أواخر سورة الاعراف (٧: ٢٠٠) وإما ينزعك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم ٢٠١ ان الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون ٢٠٢ وإخوانهم يمدوهم في الغي ثم لا يقصرون) فظاهر السياق ان 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) قال ﷺ « يارب كيف والغضب » فنزل (وإما ينزعك من الشيطان نزغ) الآية ، وكحديث عائشة وابن مسعود عندهم « ما منكم أحدا ولا وقد وكل الله به قريته من الجن - قالوا وإبك يا رسول الله ؟ قال - وإياي إلا أن الله أعانتني عليه فأسلم فلا يأمرني إلا بخير »

فمن تأمل هذه النصوص جزم بان سلطان الشيطان على الانسان عبارة عن تمكنه من اغوائه واضلاله ، وان مجرد الوسوسة ليس سلطانا ، ولا سيما أدناها ومبداها المعبر عنه في آتي الاعراف بالنزغ والمس^(١) على أن ذلك السلطان مجازي لا حقيقي لانه لا يقدر على اكراه انسان على شيء ولكن سميت طاعة وسوسه سلطانا تشبيها بطاعة الملوك والقواد الذين يجبرون أتباعهم على ما يأمرهم به فيأتونه (١) فسر النزغ بين الناس بالاغراء وأصله في اللغة الوخز وهو الطعن غير النافذ الفخس وهو غمز الدابة بعود ونحوه لتسرع والمس بالمس

كرها ، يدل على هذا قوله تعالى (١٤ : ٢٥) وقال الشيطان لما قضي الامر : ان الله وعدهم وعده الحق ووعدتكم فأخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم) الآية . وقوله « قضي الامر » معناه أمر الحساب في الآخرة . فمن وسوس اليه الشيطان فأمره بمنكر فلم يطعه كان محفوظا من إغوائه ليس له سلطان عليه لاحقيقة ولا مجاز أو قد يكون له مزية على من لم يوسوس اليه ولم يزين له المعاصي . اذا صح ما قالوا في تفضيل الانبياء على الملائكة من كونهم قد ركبت فيهم الشهوات الداعية الى المعاصي فقاوموها والتزموا الطاعة ، وفي إطلاقه بحث ندعه إلى مكن آخر هر با من التطويل ، وقد ثبت أن المتقين قد يمسه طائف من الشيطان - وهو الوسوسة أو مبدؤها - ولكنه إذا مسهم تذكرها فإذا هم مبصرون فلا يقعون في فخ طاعته ، بل ينبههم طائفه من الغفلة فيكونون بعد مسه أشد اتقاء لما لا ينبغي واجتهادا فيما ينبغي ، والانبياء 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 اذا كان نسيان واجب أدى إلى تركه حتى فات وقته ، أو نسيان نهي أدى إلى فعل المنهي عنه - كان وقوعه من الانبياء عليهم السلام مشكلا ، وليس منه نسيان يوسف لذكر ربه عند كلامه مع أحد صاحبي السجن ولا نسيان فتى موسى للحوت ، ونينا صلوات الله وسلامه عليه وعليهم لم يقع منه نسيان أدى الى مخالفة الامر بالاعراض عن الدين بخوضون في آيات الله كعوده معهم ناسيا ، ولو وقع ذلك - معاذ الله - لم يكن منه معصية كعصية آدم لان الله رفع عنه وعن أمته الخطأ والنسيان كما تدل عليه الآية والحديث الذي يأتي قريبا . ولكن هذا النسيان ينافي العزم ، وهو صلى الله عليه وسلم سيد أولي العزم ، وقد قال الله تعالى في آدم عليه السلام (قدسي ولم نجعله عزيمة) وقال (وعصى آدم ربه فغوى) وما زال العلماء يعدون الجواب عن هذه المسألة أعقد امشكلات في باب القول بعصمة الرسل (ع) مع الجزم بأن آدم لم يكن وقت الامتحان بالنهي عن الاكل من الشجرة نبييا رسولا ، ولم يكن في دار التكليف على ما عليه الجمهور ، وهم لا يقولون بعصمة

« تفسير القرآن الحكيم » « ٦٥ » « الجزء السابع »

الانبياء قبل البعثة من كل ذنب . وانما منعوا صدور الكبائر عنهم عمدا . قال في
المواقف: واماسهوا فجوزه الا كثرون وأما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور الاجبائي واما
سهوا فهو جائز اتفاقا الا الصغائر الخسيسة كسرقة حبة أو قملة اه المراد منه . ولم تكن
معصية آدم إلا عن نسيان، وحكمتها أنها مظهر استعداد نوع الانسان ، ولم تكن سببا
لسوء قدوة ، ولا معارضة لما قيل في برهان العصمة .

ومن الغريب أن أنجيل متى روى إن ابليس حاول فتنة (أي تجربة) سيدنا
عيسى (عم) بعدة أمور ثم قال (٨: ٤) ثم أخذه أيضا إلى جبل عال جدا وأراه جميع
ممالك العالم ومجدها ٩ وقال له أعطيك هذه جميعا إن خررت وسجدت لي ١٠
حينئذ قال له يسوع اذهب يا شيطان لانه مكتوب : للرب الهك تـجد وإياه تعبد)
وعندنا أن الله تعالى قد أعاد عيسى وأمه من الشيطان وأنه لم يمسه حين ولد كما
يمس الولدان، فنحن أشد تعظيما لها بالحق من عبودهما بغير حق . وليست وسوسة
الشيطان لاي إنسان وأمره إياه بالشر ونهيته عن الخير بنقيصة ، وانما النقيصة طاعته
ألغى الله وقد عصم الله تعالى منهارسله وحفظ من دونهم من عباده المخلصين

فمثل قرناء السوء من جنة الشياطين كمثل ميكروبات الامراض من جنة الحشرات
فهذه تمس كل أحد من الناس فمن كان قوي المزاج معتدل المعيشة متقيا لها بما يرشد
اليه الطب من النظافة واستعمال المطهرات القائلة لها فانها قلما تصيبه واذا أصابته
فلا تضره، بل قد تنفعه بتعويده مزاجه على المقاومة ، ومن كان ضعيف المزاج مسرفا
في المعيشة غير متق لها بمثل ما ذكر فانها تؤذيه ويحدث له بسببها من الامراض
والادواء ما يكون به حرضا أو يكون من الهاالكين، والنفس الزكية الفطرة، المتقية لله
تعالى بهداية الكتاب والسنة ، لا يكاد الشيطان يضلها، واذا طاف بها طائف من
وسوسته في حال الغفلة كان هو المذكر لها ، فاذا هي مبصرة قائمة بما يجب عليها .
فمثلها في عدم تأثير الوسوسة فيها أو عدم انسادها لها كمثل البدن القوي في عدم
استعداده لفتك جراثيم الامراض به ، كما أن النفس الفاسدة الفطرة بالشرك أو
النفاق، والمعاصي وسو. الاخلاق ، تكون مستعدة لطاعة الشيطان، كاستعداد البدن
الضعيف والمزاج الفاسد لتأثير ميكروبات الامراض . ومن الارواح والابدان

ما ليس في منتهى القوة ولا غابة الضعف، فكل منها يتأثر بقدر استعداده، وتكون عاقبته السلامة إن كان أقرب الى الصحة والقوة، والهلاك إن كان بضد ذلك

فعلم مما تقدم ان الآية لا تدل على أن الشيطان ينسب النبي الأعظم صلوات الله وسلامه عليه ماذكر، إما لان الخطاب فيها لغيره ابتداءً - وإما لان المراد به غيره وإن وجهه اليه على حد (لئن أشركت ليحبطن عملك) وفائدة مثله مباغة المؤمنين في الحذر من وسوسة الشيطان المؤدية الى الوقوع في النهي، وكون الانبياء معصومين من الشرك من المسائل القطعية التي لا نزاع فيها، فان علمهم بالتوحيد برهاني وجداني عياني وهو المعبر عنه بحق اليقين وعين اليقين، وقد رجح هذا الوجه بهذا المثل كما ترجحه الآية الآتية بجعلها موضوع المسألة في جماعة المتقين - وإما لان الخطاب له على سبيل الفرض، لأجل المباغة في الزجر، ويمكن الجمع بين هذا الوجه وما قبله، ومن المهود في المخاطب ان ما يقال على سبيل الفرض يدخل فيه المحال، فهو لا يقتضي جواز الوقوع ولا احتمال، وذلك هو الاصل في الجملة الشرطية المبدوءة بان فقد قالوا إنها للشك، وانما يأتي مثله في كلام الله بحسب الاسلوب العربي لبيان المراد في نفسه بصرف النظر عن القائل، وفائدته هنا بيان كون النسيان عذراً فان لم يقع من المخاطب فقد يقع من غيره فيكون معذوراً

وذهب الزمخشري مذهبا آخر في تزيينها صلوات الله وسلامه عليه عن هذا النسيان بإيراد احتمال آخر في الجملة قال: ويجوز أن يراد وإن كان الشيطان ينسبك قبل النهي قبج مجالسة المستهزئين لأنها مما تنكره العقول فلا تقعد بعد الذكرى - بعد أن ذكرنا قبجها ونهناك عليه - معهم اه وقد ردوا عليه هذا الوجه لانه بناء على قاعدة المعتزلة في التحسين والتقييح العقليين، وبناءه عليها غير متعين، ولا ينكر الاشاعة ولا غيرهم ان عقل المؤمن يحزم بقبح القعود مع المستهزئين بآيات الله وان لم يكن العقل مستقلاً بالتحليل والتحرير 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 الغوي النحوي؟

واستنبط العلماء من الآية ان الانسان غير مؤاخذ بما يفعله في حال النسيان بمعنى انه لا يعاقب عليه، واذا أكل في رمضان ناسياً لا يبطل صيامه، لا بمعنى ان

الحقوق تسقط به ، ويستدل الأصويون والفقهاء على هذه المسألة بحديث «رفع عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» وقد اشتهر الحديث بهذا اللفظ في كتبهم وفيه مقال للمحدثين معروف ، أنكره الامام أحمد رواية ودراية فقال لا يصح ولا يثبت اسناده ، وقال من زعم أن الخطأ والنسيان مرفوع فقد خالف كتاب الله وسنة رسوله ﷺ فان الله أوجب في قتل النفس في الخطأ الكفارة . وقد يجاب عن هذا بما ذكرناه آنفاً من أن رفع النسيان عبارة عن رفع الائم لا رفع الحقوق ، فمن نسي الصلاة أعادها ، وحقوق العباد أولى بأن لا تسقط بنسيان ولا خطأ . وأما اسناده فقد رواه ابن ماجه في باب طلاق المسكره والناسي من حديث ابن عباس مرفوعاً بلفظ «ان الله وضع عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» قال في الزوائد إسناد صحيح إن سلم من الاقطاع ولكن رجح أنه منقطع ، وقال الديبع في الاحاديث المشتهرة : وقد رواه ابن ماجه وابن أبي عاصم بلفظ «ان الله وضع عن هذه الامة ثلاثاً الخطأ والنسيان والامر بكرهون عليه» ورواته ثقات وكذا صححه ابن حبان .

﴿وما على الذين يتقون من حسابهم من شيء﴾ أي وما على الذين يتقون الله من حساب الخائضين في آياته شيء . ما فلا يحاسبون على شيء . من خوضهم ولا على غيره من أعمالهم التي يحاسبهم الله تعالى عليها اذا هم تجنبوها وأعرضوا عنهم كما أمروا ، وقد روي هذا المعنى عن سعيد بن جبير قال : ما عليك أن يخوضوا في آيات الله اذا تجنبتم وأعرضت عنهم ، وقيل هو رخصة ومعناه ما عليهم من حسابهم من شيء . إن قعدوا معهم ، وأنه منسوخ بآية سورة النساء إذ قال فيها (إنكم إذا مثلهم) وروي عن مجاهد والسدي وابن جريج ، وهو بعيد جداً لانه لا يصح أن يتصل بالنهي ما يبطله وهو قد نزل معه كما هنا . قال الآلوسي : وفي الطود الراسخ في المنسوخ والناسخ أنه لا نسخ عند أهل التحقيق في ذلك لان قوله سبحانه «وما على الذين» الخ خبر ولا نسخ في الاخبار فانهم اه وقد يقال ان الجملة إنشائية المعنى فهي حكم شرعي معناه عدم مؤاخذة أحد بذنب غيره لا خبر من الاخبار التي قالوا انها 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 والاعراض عنهم فليس سبب النهي أنهم كانوا يحملون من أوزارهم شيئا لو لم ينهوا عنه فإنه تعالى ما أخر النهي إلا إلى وقته المناسب له ، ولا يؤاخذهم بما كان منهم قبله ، فهو كقوله تعالى بعد تحريم محرّمات النكاح (الما قدساف)

﴿ولكن ذكرى لهم يتقون﴾ أي ولكن جعل النهي موعظة وذكرى لعل هؤلاء المؤمنين بالله تعالى يتقون أيضا كل ما لا ينبغي لهم من سماع الخوض في آيات الله بالباطل فهذه التقوى المرجوة بالنهي هي تقوى خاصة ، وتلك التقوى هي الكلية العامة ، هذا هو الوجه عندنا . والذكرى هنا بمعنى التذكير وفي الآية السابقة بمعنى التذكير كما تقدم ، وقيل إن المعنى ما عليهم من حسابهم من شيء . إن أعرضوا أو قعدوا معهم ولكن عليهم أن يذكروهم أي يعظوم وينكروا عليهم في تلك الحال لعلهم يتقون الخوض ولو في حضرته .

ذكروا هذا المعنى لذكرى على كل من التقديرين المتضادين . قال ابن جبير : ذكروهم ذلك وأخبروهم أنه يشق عليكم فيمتقون مسألتكم وكأنه نسي أن السورة نزلت في الوقت الذي كان المشركون يضطهدون فيه المؤمنين أشد الاضطهاد ويتعصرون مسألتهم ويكرهون مسرتهم ، وقد يتجه جعل التذكير لهم على تقدير القعود معهم إذا صح ما ذكره الرازي وغيره عن ابن عباس قال : قال المسلمون إن كنا كلما استهزأ المشركون بالقرآن وخاضوا فيه قننا عنهم لما قدرنا أن نجلس في المسجد الحرام وأن نطوف بالبيت فنزلت هذه الآية وحصلت الرخصة فيها للمؤمنين بأن يقعدوا معهم ويذكروهم ويفهمهم اه وهو معارض بنزول السورة دفعة واحدة إلا ما استثنى 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 تقلا 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 ﴿وذر الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهواً وغرتهم الحياة الدنيا﴾
تقدم تفسير اللعب واللهو ونكتة تقديم أحدهما على الآخر في تفسير الآية ٣٢
(راجع ص ٣٦٢ - ٣٦٨ ج ٧) والمعنى هنا ودع أيها الرسول - مثله فيه من تبعه
من المؤمنين - الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهواً من هؤلاء المشركين وهم المقصودون
أولاً وبالذات ، ومثلهم كل من يعمل على شاكلتهم من المؤمنين وأهل الكتاب ،
وغرتهم الحياة الدنيا الفانية ، فأثروها على الحياة الآخرة الباقية ، بل أنكرها
المشركون ، ولم يستعد لها الفاسقون . أما اتخذهم دينهم لعباً ولهواً ففيه وجوه
المتبادر منها أن أعمال دينهم التي يعملونها لما لم تكن مزية للأنفس ، ولا مهذبة
للاخلاق ، ولا راقعة على الوجه الذي يرضي الرحمن ، ويعد المرء للقائه في دار الكرامة
والرضوان ، ولا مصلحة لشؤون الاجتماع والعمران ، كانت إما صرفاً للوقت فيما لا
فائدة فيه وهو معنى اللعب ، وإما شاغلة عن بعض المهموم والشؤون وهو اللهو ،
ويظهر ذلك 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 اتخذوا
عيدهم لهواً ولعباً غير المسلمين فأنهم اتخذوا عيدهم كما شرعه الله تعالى له وهو
يريد أن هذا مما تدل عليه الآية لا أنه كل المراد منها ، وهذا أحد وجوه خمسة
ذكرها الرازي في الآية وجعله الرابع

وأما الوجوه الأخرى (فاولها) أنهم اتخذوا دينهم الذي كفوه ودعوا اليه -
وهو دين الاسلام - لعباً ولهواً حيث سخرُوا به واستهزؤا به (الثاني) اتخذوا
ما هو لعب ولهو من عبادة الاصنام ديناً لهم (الثالث) أن الكفار كانوا يحكمون في
دين الله بمجرد التشهي والتمني مثل تحريم السوائب والبحائر وما كانوا يحتاطون
في أسر الدين البتة ويكتفون فيه بمجرد التقليد فغير الله عن ذلك بأنهم اتخذوا
دينهم لعباً ولهواً (الخامس) قال - وهو الأقرب - أن المحقق في الدين هو الذي
ينصر الدين لاجل أنه أقام الدليل على أنه حق وصدق وصواب ، فاما الذين
ينصرونه ليتوسلوا به إلى أخذ المناصب والرياسة وغلبة الخصم وجمع الأموال

فهم الذين نصرروا الدين للدنيا، وقد حكم الله على الدنيا في سائر الآيات بأنها لعب وهوى، فالمراد من قوله (وذو الذين اتخذوا دينهم لعباً وهواً) 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 نحو آمن هذا في تفسير (وغرهم الحياة الدنيا) 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) وقوله (٥٦: ٥) لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزواً ولعباً قاله تعالى لا يضيف دين الاسلام الى الكفار. وأما معنى غرهم الحياة الدنيا فهو أنها خدعتهم وأغفلتهم عن أنفسهم وما هي مستعدة له من الكمال، وعن كون البعث حقاً والعدم المحض من المحال، فاشتغلوا بلذاتها الحقيرة الفانية المشوبة بالمنغصات، عما جاءهم من الحق مؤيداً بالحجج القيمة والآيات البينات، فاستبدلوا الخوض فيها، بما كان يجب من فقها وتدبرها

وهذا الامر بترك هؤلاء المغرورين قد جاء على سبيل التهديد كقوله (٣: ١٥) ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ويلههم الا مل فسوف يعلمون) وهو تهديد بعذاب الدنيا بدليل قوله بعده (٤) وما أهلكنا من قرية الا ولها كتاب معلوم ٥ ما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون) وورد مثله بعذاب الآخرة (٨٣: ٤٣ و ٤٢: ٧٠) وقيل المراد به الامر بالكف عنهم، وترك التعرض لهم، وانه نسخ بآية القتال، روي عن قتادة وضعفه المحققون. واذا لم يتضمن معنى التهديد كان معناه ذرهم ولا تهتم بخوضهم ولا تكذيبهم وعليك ما كلفته وحملته من تبليغ دعوة ربك، وذلك قوله عز وجل

﴿ وذكر به أن تبسل نفس بما كسبت ﴾ البسل مصدر بسله يطلق بمعنى حبس الشيء ومنعه بالقهر وبمعنى الرهن والاباحة، وأبسل الشيء كبسله أسلمه للهلاك ومنه أسد بأسل ورجل بأسل أي شجاع ممتنع على أقرانه أو مانع لما يريد حفظه أن ينال . والضمير في قوله « به » للقرآن المعلوم بقرينة الحال لانه هو الذكر الذي بعث به الرسول المذكور، وبقريئة المقال كقوله تعالى في آخر سورة ق (فذكر

بالقرآن من يخاف وعيد) والقرآن يفسر بعضه بعضا كما قالوا. وروى عن ابن عباس ثلاثة أقوال في معنى الالبسال : الفضيحة والاسلام للهلاك والجس في النار ، وكان الأخير جوابه لنافع ابن الازرق وهو تفسير بالاخص لبيان المراد ، قال نافع أوتعرف العرب ذلك في كلامها ؟ قال نعم أما سمعت زهيراً وهو يقول

وفارقتك برهن لا فكك له يوم الوداع وقلب مبسل غلقا

والمعنى وذكر الناس وعظهم بالقرآن اتقاء أن تبسل كل نفس في الآخرة بما كسبت أي اتقاء حبسها أو رهنها في العذاب أو اسلامها اليه أو منعها من نعيم الجنة وتقاديا من ذلك عما بينه الذكر الحكيم من أسباب النجاة والسعادة ، ويؤيد التقدير الأول قوله تعالى (كل نفس بما كسبت رهينة الا أصحاب اليمين) الآية - وقدر بعض المفسرين مخافة أو كراهة أن تبسل. وبعضهم لثلاث تبسل

ثم وصف تعالى النفس المبسلة أو علل ابسالها بقوله ﴿ ليس لها من دون الله ولي ولا شفيع ﴾ أي وليس لها من غير الله ولي أي ناصر ينصرها ، أو قريب يتولى أمرها ، ولا شفيع يشفع لها عند الله تعالى (٤٠ : ١٨ ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع) في يوم وصفه تعالى بقوله (٢ : ٢٥٣ لا يبع فيه ولا خلة ولا شفاعة) والامر فيه لله وحده (٣٩ : ٤٥) قل لله الشفاعة جميعا - ٢ : ٢٥٤ من ذا الذي يشفع عنده إلا بأذنه (٣٤ : ٢٤) ولا تنفع الشفاعة عنده الا لمن أذن له - ٢١ : ٢٨ ولا يشفعون الا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون) فكل نفس تأتمنه في ذلك اليوم وهو تعالى غير راض عنها ، فهي مبسلة بما كسبت من سيئ عملها ،

﴿ وان تعدل كل عدل لا يؤخذ منها ﴾ العدل بالفتح ما عادل الشيء وسأواه من غير جنسه كما تقدم في تفسير (٥ : ٩٨ أو عدل ذلك صياما) وهو هنا بمعنى الفداء لان الفادي يعدل المفدي بمثله كما قال الزمخشري . وعدل عذايتعدي الى المفعول به بالباء كما قال في أول هذه السورة (برهم يعدلون) فكل عدل منصوب هنا على المصدرية لا المفعولية والمعنى : وان فقد النفس المبسلة كل نوع من أنواع الفداء لا يؤخذ منها - أي لا يقع الاخذ ولا يحصل - فهو على حد أكل من القصعة ، وسير من البلد لان العدل - وهو مصدر - لا يؤخذ أخذاً ، ويجوز أن يضمن الاخذ معنى القبول ، وان

يعاد الضمير على العدل وهو الغداء بمعنى المفدي به وان عد هنامن قبيل الاستخدام وقد استعمل العدل في سورة البقرة بمعنى المعدول به أي الفدية وأسند الى الاخذ والى القبول ، قال (٢ : ٤٧) واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعاة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون) وقال (٢ : ١٢٢) واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعاة ولا هم ينصرون) والمراد من هذه الآيات ومافي معناها إبطال أصل من أصول الوثنية وهو تعليق النجاة في الآخرة (كنيل كثير من المقاصد في الدنيا) بتقديم الفدية لله تعالى أو بشفاعة الشافعين ، عنده أي بوساطة الوسطاء ، وتقرير أصل الدين الالهسي وهو أن النجاة في الآخرة ورضوان الله والقرب منه لا تنال إلا بما شرعه الله على السنة ورسله من الايمان والاسلام - وبعبارة أخرى بالعمل الصالح الذي تنزكي به النفس مع الايمان الاذعاني بالله وبرسله وما جاء به ، ومن أبسلهم كسبهم للسيئات والخطايا واتخاذهم الدين لعبا ولهواً وغرورهم بالحياة الدنيا فلا تنفعهم شفاعاة ولا تقبل منهم فدية

﴿ أولئك الذين أبسلوا بما كسبوا ﴾ أي أولئك الموصوفون بما ذكروهم الذين أسلموا للهلكة وارتعنوا وحبسوا عن دار السعادة بسبب ما كسبوا من الاوزار والآثام حتى أحاطت بهم خطاياهم ولم يكن لهم من دينهم الذي اتخذوه لعبا ولهواً ما يزجرهم عنها . وماذا يكون جزاؤهم بعد الابسال ؟ ﴿ لهم شراب من حميم وعذاب أليم بما كانوا يكفرون ﴾ أي لهم شراب من ماء حميم وهو الشديد الحرارة - ويطلق على الشديد البرودة أيضا - وعذاب شديد الالم بسبب كفرهم ، الذي ظلوا مستمرين عليه طول حياتهم ، حتى صرفهم عما جعله الله تعالى - لو اتبعوه - سبب نجاتهم . أو التقدير : أولئك المسلمون بكسبهم لهم شراب من حميم وعذاب أليم باستمرارهم على كفرهم . وبهذا ظهر الفرق بين التعليل الاول بالكسب والتعليل الثاني بالكفر فالاول ذكر بصيغة الماضي والثاني بصيغة المستقبل الدال على الاستمرار . فلولا رسوخهم في الكفر الذي أفسد فطرتهم حتى أصروا عليه إصراراً دائماً دل على انه 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 يفتر بقلب الاسلام ، فانما المسلم من اتخذ امامه القرآن ، وسنة الرسول عليه افضل الصلاة والسلام ، لا من اغتر بالاماني والاوهام ، وانخدع بالرؤى والاحلام ،

(٧١) قُلْ أَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْنَا اللَّهَ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانًا لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى : اثْبُتْنَا . قُلْ إِنْ هَدَى اللَّهُ هُوَ الْهُدَى ، وَأَمِرْنَا لِنُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ (٧٢) وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا زَكَاةً ، وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (١٠٣) وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ ، وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ (٧٤) قَوْلُهُ الْحَقُّ ، وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ ، عِلْمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ

ضرب الله تعالى في الآية الاولى من هذه الآيات مثالا يوضح لمن عقله من المشركين ما تقرر فيها وفي الآيات قبلها من بينات التوحيد ودلائله ، ويظهر لهم سوء حالهم وقبح ما لهم في شركهم ، ويعمل لهم ما يهدي به سياق الآيات الاخيرة في (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 (٦٦) قُلْ إني نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله (الح) وحيز قوله (٦٣) قُلْ من ينجيكم من ظلمات البر والبحر وما يليه من الوعيد بعذاب الدنيا والآخرة ، وختم الآية بالامر بالاسلام المقابل لطريق الضلال والهوى . وبدأ الآية الثانية ببيان أعظم أعمال طريق الهدى ، والآياتان بعدها في التذكير بدلائل ذلك وعاقبته ، وصدق وعيده تعالى وكل علمه وحكمته فيه . قال

﴿ قُلْ أَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ ﴾ روى عن السدي أن المشركين قالوا للمؤمنين اتبعوا سبيلنا وأتركوا دين محمد ، فقال الله (قُلْ أَدْعُو) الآية . وعن قتادة أنه قال في الآية : خصومة عليها الله محمدًا ﷺ وأصحابه يخاصمون بها أهل الضلالة . وأهل هذا مراد السدي إذ

لا يظهر أن مراده أن المشركين قالوا ذلك مرة واحدة لبعض المؤمنين أو لجميعهم بل كانوا يفتنون المسلمين دائماً وبدعوتهم إلى العود إلى الكفر ومنه ماروي من دعوة عبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنهما لأبيه إلى الشرك - فزلات 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 الانكار والتعجب والمعنى قل أندعو - متجاوزين دعاء الله القادر على استجابة دعائنا - لا يضرنا ولا ينعنا كالأصنام وسائر ماعبد من دون الله ، ونرد على أعقابنا بالعود إلى ضلالة الشرك الفاضحة بعد إذهابنا الله إلى الإسلام ؟ ومن بلاغة هذه العبارة أنها بينت علة الانكار والتعجب في الاستفهام من خمسة أوجه (أحدها) أن دعاء غير الله تعالى تحول وارتداد عن دعاء القادر على كل شيء الذي يكشف ما يدعى إليه إن شاء ، إلى دعاء العاجز الذي لا يقدر على نفع ولا ضرر (ثانيها) أنه نكوص على الأعقاب وتقهقر إلى الوراء ، والعرب تقول فيمن عجز بعد قدرة أو سفل بعد رفعة ، أو أحجم بعد أقدام على مئدة : نكص على عقبيه ، وارتد على عقبيه ، ورجع القهقري . والاصل فيه رجوع الهزيمة أو الخيبة والعجز عن السير المحمود ، ثم صار يطلق على كل تحول مذموم (ثالثها) التعبير بنرد المبني للمجهول بدل التعبير بمرتد أو نرجم ، والنكتة 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 بآيات عليه هذه الردة والنكوص فكيف يرد وهو لا يرتد ؟ (رابعها) أن من أنقذه الله القدير العزيز الرحيم من الضلالة ، وهداه إلى صراط السعادة ، بما أراه من آياته في النفس والآفاق ، وما شرح به صدره للإسلام ، فمن يقدر أن يضل به بعد إذ هداه الله ؟ (ومن يهد الله فما له من مضل ، أليس الله عزيز ذي انتقام) (خامسها) المثل الذي يصور المرتد في أوضح حالة كانت تصورها العرب ، وذلك قوله تعالى ﴿كالذي استهواه الشياطين في الأرض حيران له أصحاب يدعونه إلى الهدى : ائتنا﴾ قرأ حمزة استهوا بألف عمالة وكانوا يرسمونها كأصلها وإن لم تكن طرفاً ورسمها في

المصحف الامام هكذا (اسهوه) وهو يحتمل القراءتين . وتقدير التشبيه في الكلام
أزد على أعقابنا بعد تلك الهداية مثل رد الذي استهوته الشياطين في الارض ، أو مشبهين
بالذي استهوته الشياطين - الخ . قال أهل اللغة : استهوته الشياطين ذهبت بهواه وعقله
وقبل استهامة وحيرته ، وقبل زينته لهواه ، ويقال للمستهم الذي استهامة الجن :
استهوته الشياطين . القتيبي : استهوته الشياطين - هوت به وأذهبته . جعله من هوى
يهوي . وجعله الزجاج من هوي يهوى ، أي زينته لهواه . كذا في لسان العرب
وغيره . والمستهم هو الذي جعله العشق أو الجنون هائما أي يسير على وجهه لا يقصد غاية
معينة ، وكانت العرب في الجاهلية تزعم أن الجنون كله من تأثير الجن ، والاصل في
قولهم : جن فلان - مسته الجن فذهبت بعقله . وكانوا يقولون ان الجن تظهر لهم في
البراري والمهام وتلون لهم ألوان مختلفة فتذهب بلب من يراها فيهم على وجه
لا يدري أين يذهب حتى يهلك . والشياطين التي تلون هي التي يسمونها الغيلان
والاغوال والسعال (بوزن الصحاري) ورؤى مسلم في صحيحه من حديث جابر أن
رسول الله ﷺ قال « لا عدوى ولا طيرة ولا غول » قال النووي في شرحه : قال جمهور
العلماء كانت العرب تزعم أن الغيلان في الفلوات وهي من جنس الشياطين تتراى
للناس وتتغول تقول أي تتلون تلونا فتضلهم عن الطريق فتهلكهم فأبطل النبي ﷺ
ذاك . وقال آخرون ليس المراد نفي وجود الغول وإنما معنى ابطال ما زعمه العرب
من تلون الغول بالصور المختلفة واغتيالها . قالوا ومعنى « لا غول » لا تستطيع أن تضل
أحداً . وبشده حديث آخر « لا غول ولكن السعالي » وقال العلماء : السعالي بالسين
المفتوحة والعين المهملة هم سحرة الجن . أي ولكن في الجن سحرة لهم تلبس
ونخيل ، وفي الحديث الآخر « اذا تغولت الغيلان فنادوا بالاذان » 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 تنجي ، فتأكل منه . اهـ
أقول ان هذا الشرح مأخوذ من النهاية لابن الاثير ليس للنووي من التصرف
فيه الا عزو نفي وجود الغول إلى جمهور العلماء . وهو القول الذي قدمه ابن الاثير
وقد نقل عبارته ابن منظور في لسان العرب وغيره من العلماء . وما عزا للنووي إلى

«الجهور هو المتبادر في لفظ الحديث فان كلمة «لاغول» نافية لجنس الغول كما هو المتبادر ، وقد ورد هذا اللفظ وحده في حديث لابي هريرة عند أبي داود . وما أيد به قول غير الجهور لا يحتاج بشيء منه ولذلك لم يعرج الجهور عليه ، ولكن روى ابن أبي شيبة باسناد صحيح أن الغيلان ذكروا عند عمر فقال « ان أحداً لا يستطيع أن يتحول عن صورته التي خلقه الله عليها ولكن لهم سحرة كسحرتكم فاذا رأيتم ذلك فأذنوا . وهذا رأي لعمر (رض) فيما كانوا يرونه وهو أنه تخيل باطل من سحر الجن . والجهور على أن الجن تتشكل وهو لا يقتضي إثبات الغول ، وقد اشتهر أن الغول اسم لبس له مسمى في الحقيقة . قال ابن هشام في قول كعب بن زهير

فما تدوم على حال تكون بها كما يكون في أثوابها الغول

من شرحه لقصيدته (بان سعاد) : والغول بالضم كل شيء اغتال الانسان فأهلكه والمراد هنا الواحدة من السعالي وهي إناث الشياطين سميت بذلك لأنها فيما زعموا تفتالهم أو لأنها تتلون كل وقت ، من قولهم : تغولت علي البلاد . إذا اختلفت . وللعرب أمور تزعمها لا حقيقة لها ، منها أن الغول تتراى وتتلون لهم وتضلم عن الطريق . وذكر أشياء أخرى من خرافاتهم ثم ذكر حديث مسلم في نفي الغول والطيرة وقول بعض الشعراء :

الجود والغول والعنقا ، ثلاثة 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 أخبت 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 يتلون 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 روى وكان عن مشاهدة ، والا كان مبنياً على ما توارثه قبل نفي النبي (ص) له أو قبل العلم بهذا النفي . وقد قال الله تعالى في الشيطان (انه يراكم

هو وقبيله من حيث لا ترونهم (وقال ابن عباس ان النبي (ص) لم ير الجن حين استمعوا القرآن منه بل علم ذلك بالوحي لقوله تعالى (قل أوحى إليّ أنه استمع نفر من الجن) ولكن في حديث ابن مسعود وكان معه انه رأى أسودة تشبه السحاب وسيأتي تفصيل ذلك في موضعه . وروى البيهقي في مناقب الشافعي باسناده عن الربيع : سمعت الشافعي يقول : من زعم أنه يرى الجن أبطلنا شهادته إلا أن يكون نبيا . انتهى . وقد حملوه كما حملوا الآية على من يدعي رؤيتهم بصورتهم التي خلقهم الله عليها دون الصور التي يتمثلون بها^(١) على اننا نقول ان ما اشتهر عن العرب في مسألة الاغوال واستهواها بعض الناس في الغلوات حتى بضلوا الطرق لا بد أن يكون له أصل عندهم ، والراجح المفعول 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 العاني المتمرد من الانس والجن وعلى بعض الحيوان والحشرات وعلى كل قبيح الصورة قال تعالى في شجرة الزقوم (طلعها كأنه رموس الشياطين) قيل هو نبات قبيح وقيل شبهها بالعارم من الجن . قال في التاج وقال الزجاج في تفسيره : وجهه ان الشيء اذا استقبح شبه بالشياطين فيقال كأنه وجه شيطان وكأنه رأس شيطان ، والشيطان لا يرى ولكنه يستشعر أنه أقبح ما يكون من الاشياء ولو رثي لرثي في أقبح صورة . وقيل كأنه رموس حيات ، فان العرب تسمي بعض الحيات شيطانا . وأورد شاهدان الشعر على ذلك وود في بعض الاخبار ان حيات البيوت من الجن . وفي حديث أبي ثعلبة الخشني عند ابن حبان والحاكم وغيرهما ، «الجن على ثلاثة أصناف صنف لهم أجنحة يطيرون في الهواء وصنف حيات وعقارب وصنف يحلون ويظعنون» قال السبيلي هذا الاخير هم السعالي . وعن وهب بن منبه أنهم أجناس خالصهم ربح (أي كالريح) لا يأكلون

(١) ومنه حديث ابني هريرة فيمن كان يسرق عمر الصدقة وإخبار النبي إياه بأنه شيطان . وهو في البخاري منقطع ووصله النسائي والاسماعيلي وابو نعيم . والطبراني معناه عن معاذ وقصة أخرى عن ابني اسيد والنسائي عن ابني بن كعب . واما أثر ابني ايوب فعند الترمذي وقال حسن غريب والصواب انه ليس في هذه الروايات كلها حديث صحيح ولذلك لم يزد التتوي على ما نقله عن النهاية شيئا منها (اه الطبعة الثانية)

ولا يشربون ولا يتوالدون ولا يموتون ومنهم من يأكلون الخبز الحاصل 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، ويلايس بعضهم أحياناً فيصابون بالصرع أو الجنون ويتمثل للكهان وغيرهم، ويراه الانبياء 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 أن المفسرين قولين في تفسير (كالذي استهوته الشياطين) أشرنا إليهما في تفسير الاستهواء (الاول) أنه تشبيه لمن يرتد مشركاً بعد الإيمان بالمستهام الذي يضل في الغلوات حيران لا يهتدي تاركاً رفاقه على الجادة ينادونه: اثتنا عد، إنا. فلا يستجيب لهم لانجذابه وراء ما نراه 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 الى الطريق والطريق هو الاسلام. ومما جاء عن ابن عباس في هذه الرواية «ان الغول تدعوه باسمه واسم أبيه وجده فيتبعها ويرى أنه في شيء فيصبح وقد ألقته في هلكة وربما أكلته، أو تلقية في مضلة من الارض 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 لاجل التأثير، وقد أشار الزمخشري الى ذلك بقوله: وهذا مبني على ما كانت تزعمه العرب وتعتقد من أن الجن تستهوي الانسان والغيلان تستولي عليه كقوله (كالذي يتخبطه الشيطان من المس) اه وقد شنع عليه ابن المنير في هذا إذ جعله من إنكار الجن - وهو لا ينكرهم - وتبعه الآلوسي فقال: وليس هذا مبنياً على زعم العرب كما زعم من استهوته الشياطين اه وما هذا التشنيع إلا من تعصب المذاهب، ولولاه لما وقع أمثال هؤلاء الاذكياء 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 بانكار تقول الغيلان واضلالهم للناس مكذب للعرب في زعمها ذلك ، وانما بنى التشبيه على ما قيل من استهوانهم واضلالهم بنفوسهم ، لا على مجرد وجودهم ، واذا كان الاستهوان بتخييلات لا حقيقة لها يكون التشبيه أبلغ وأقوى ، وخلاصته أن من يتبع داعي الشرك كالستهوى بما لا حقيقة من الاوهام الضارة الشيطانية ، التي تنسب الى الاغوال الخيالية . ولا يقتضي ذلك إنكار الجن والشياطين ، وما كان الزمخشري ولا شيعته من المنكرين ، وانما الجن من عالم الغيب ، لا تصدق من خبرهم إلا ما أثبتته الشرع ، أو ماهو في قوته من دليل الحس أو العقل ، ولم يثبت شرعا ولا عقلا ولا اختباراً أن شياطين الجن تأكل الناس ، ولا أنها تظهر لهم في الغيافي والقفار ، كما كانت تزعم العرب وغير العرب في طور الجهل والخرافات .

وأما حديث خرافة فقد رواه الترمذي في جامعه وفي الشامل من طريق أبي عقيل عبد الله بن عقيل الثقفي وأبو عقيل مختلف فيه وثقه أحمد وأبو داود وروى عن ابن معين أنه منكر الحديث ، والظاهر أنه قد ذكر على سبيل الحكاية ، فهو نحو مما نقله الكلبي عن العرب من أنه رجل من بني عذرة أسرته الجن في الجاهلية فأقام فيهم زمناً ثم أعاده الى الانس فكان يحدث بما رأى فيهم من العجائب ، فصار الناس يقولون «حديث خرافة» لكل حديث مستملح يكذبونه . على أن ما عساه يثبت لبعض الافراد على خلاف الاصل لا يتخذ دليلاً على صدق ما كذبه الحديث الصحيح من أخبار الاغوال ونحوها ، وهذا الحديث غير معارض لهذه الآية حتى على هذا القول في التشبيه ، لجواز أن يسمى ما كان يتراءى لهم بالشيطان لقبه وضرره ، وإن كان كالسراب لا حقيقة له في نفسه ، أو يكون حيواناً مفترساً مثله الاوهام بأشكال مختلفة ، وراجع ما يقرب لك هذا في تفسير (ولكن شبه لهم) - ٤٧ ج ٦ تفسير -

فان فرضنا وقوع التعارض على هذا القول نمنعه بترجيح (القول الثاني) عليه وهو أن الذي استهوته الشياطين في الارض هو الذي أضلته بسوستها ، وحملته على اتباع هواه فاتخذ دينه لعباً وهواً ، وغرته الحياة الدنيا فأثرها على الآخرة لا نكره إياها أو عدم إيمانها بوعده الله ووعيده فيها . وهذا في معنى الرواية الأخرى عن ابن عباس قال : هو الرجل الذي لا يستجيب لهدى الله وهو رجل أطاع الشيطان وعمل في الارض بالمعصية

وجار عن الحق وضل عنه. الا أن في هذه الرواية أن أصحاب المستهوى الذين يدعونهم الى الهدى، هم الضالين المتبعين للهوى، وأما يصحب الانسان أمثاله، فالمراد يدعونه الى ما يزعمون أنه هدى كـهوشان كل داع إلى ضلالة، فكلمة الهدى ذكرت طريق الحكاية، أو المراد بها الطريق الجادة، وقد روى أبو الشيخ عن مجاهد قال: في قراءة ابن مسعود (يدعونهم إلى الهدى بينا) قال الهدى الطريق انه بين . والكلام بعدها رد من الله تعالى لهذا الزعم، ومعناه أن الهدى صراط الله المستقيم لا 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 يسمى الضلالة هدى، وسواء أصبح ما أنكره ابن جرير أم لا، فإن المعنى الثاني لا يتوقف عليه، بل يصح أن يقال إن ذلك الذي استهوته الشياطين بوسوستها — حال كونه حيران — له أصحاب يدعونهم إلى الهدى والخروج من ذلك الضلال، تتنازعهم وسوسة شياطينه، ودعوة أصحابه، فلا يستطيع التغلب من الأولى فيكون من المهتدين، ولا البت يرد الاخرى فيكون من الاخسرين، بل بظل هائما في حيرته، مضطربا في أمره، وأما جعل دعاة الهدى أصحابا له، باعتبار ما كانوا عليه قبل إضلال الشياطين له، ومثل هذا لا يستقر على حال من القلق. والتشبيه يدل بهذا التوجيه على أن المرتد عن الاسلام لا يمكن أن يعود مطمئنا بالشرك، ووجه الاستفهام الانكاري في أول الآية على هذا الوجه: أيعقل أن يختار هذه الحال السوء التي لا بد منها لمن يرتد عن الايمان، وهي أسوأ حال يمكن أن يكون عليها الانسان؟

﴿ قل إن هدى الله هو الهدى ﴾ أعاد الامر من القول هنا كما أعاده فيما تقدم قريبا بمعنى ما هنا من التبرؤ من الشرك والضلالة، والاعتصام بما أنزل الله من الهداية، وهو قوله (٥٦) قل إني نهيت — إلى قوله — قل لا أتبع أهواءكم الخ في ذلك ما فيه من العناية بكل من البراءة والاعتصام في النهي والامر، ويعبرون عنها بالتخلي والتخلي. أي قل إن هدى الله الذي أنزل به آياته، وأقام عليه حججه وبياناته، هو الهدى الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، لا ما تدعون اليه من أهوائكم، اتباعا لما أفهيم عليه آباءكم، وهذا الهدى المعقول هو الذي دعينا اليه

فأجبنا ، وأمرنا به فاطعنا ، ﴿ وأمرنا لنسلم لرب العالمين ﴾ فأسلمنا . واللام في « لنسلم » فيها وجهان (أحدهما) أنها للتعليل والتقدير ، وأمرنا بهذا الهدى لأجل أن نسلم قلوبنا ونوجهها لرب العالمين وحده بالأذعان والخضوع لدينه والاخلاص في عبادته ، إذ لا يستحق العبادة من العباد إلا ربهم الذي خلقهم وغذاهم بنعمه (وثانيهما) أنها للمصدرية أي وأمرنا بأن نسلم لله رب العالمين . وقد روي القول بتأويل الفعل بالمصدر هنا وفي مثل « يريد الله ليبين لكم - ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج » الخ عن الخليل وسيبويه ومن تابعهما . وصرح الكسائي والفراء بأن اللام تكون حرفا مصدريا بعد الفعل من الامر والارادة خاصة . وهذا الوجه أوجه وأظهر ﴿ وأن أقيموا الصلاة واتقوه ﴾ أي أمرنا بأن نسلم لرب العالمين ، وبأن أقيموا واتقوه ، أي قيل لنا ذلك ، وقدر بعضهم : أمرنا بالاسلام وإقامة الصلاة والتقوى ، وإقامة الصلاة الاتيان بها على الوجه الذي شرعت لأجله وهو كونها تنهى عن الفحشاء والمنكر ، وتزكي النفس بمناجاة الله وذكره « ولذكر الله أكبر » ولم يكن شرع عند نزول السورة زكاة ولا صيام ولا حج ، والتقوى اتقاء ما يترتب على مخالفة دين الله وشرعه وتكسب سننه في خلفه من ضرر وفساد ، فهذا أوسع معنى من تفسيرها بامتنال الامر واجتناب النهي ﴿ وهو الذي اليه محشرون ﴾ أي تجمعون وتساقون الى لقاء يوم القيامة دون غيره فيحاسبكم على أعمالكم ويجازيكم عليها . وإذا كان الحشر اليه وحده والحزاء بيده وحده ، فمن الجنون أن يعبد غيره ويدعى ، أو يخاف أو يرجى ، ﴿ وهو الذي خلق السموات والارض بالحق ﴾ أي خلقهما بالامر الثابت المتحقق وهو آياته القائمة بالسنن المطردة ، المشتملة على الحكمة الباهرة الدالة على وجوده وصفاته الكاملة ، فلم تخلهما باطلا ولا عبثا ، فاذا لا يترك الناس سدى ، بل يحزى كل نفس بما تسعى ﴿ ويوم يقول كن فيكون قوله الحق ﴾ أي وقوله هو الحق يوم يقول للشيء كن فيكون وهو وقت الابداء والتكوين ، فلا مرد لآمره التكويني ولا تخلف ، فكذلك يجب الاسلام والخضوع لآمره التكليفي بلا حرج في النفس ولا تكلف ، لأن الامر حق ، والخلق حق (ألا له الخلق والامر)

﴿وله الملك يوم ينفخ في الصور﴾ ويبعث من في القبور، فإذا كان غيره ملك ما في الدنيا بمقتضى سننه المقدرة، وشريعته المقررة، فلا ملك يومئذ نفس ما معها تكن مكرومة، لنفس ما معها تكن قريبة أو مقربة، شيئا ما من خير أو شر، أو نفع أو ضرر، وإنما الامر يومئذ لله وحده. فكيف يدعو من هداه إلى هذه الحقائق غيره من دونه فيرد على عقبيه، ويرجع إلى شر حاله. والصور في اللغة القرن واستشهد له في اللسان بقول الراجز:

لقد نطحناهم غداة الجعنين نطحا شديدا لا كسطح الصوريين
وقد ثقب الناس قرون الوعول والظباء وغيرها فجعلوا منها أبواقا ينفخون فيها
فيكون لها صوت شديد يدعى به الناس إلى الاجتماع، ويعرفون به كثيره من آلات السماع وقد ورد ذكره في سفر الايام الاول من كتب العهد العتيق قال (٢٨:٥) فكان جميع اسرائيل يصعدون تابوت عهد الرب بهتاف وبصوت الأصوار والأبواق والصنوج يصوتون بالرباب والعيدان) وقال بعض المفسرين إن الصور جمع صورة كبسر وبسرة وصوف ورسوفة وقيل في سور المدينة أيضا أنه جمع سورة ونقلوا هذا التفسير عن أبي عبيدة من رواة اللغة، وقد رده جمهور المفسرين بأنه لا يظهر معناه في قوله تعالى (٣٦:٦٥) ونفخ في الصور فصعق من في السموات والارض إلا من شاء الله) وهذه هي النفخة الاولى ولا يظهر معنى لكونها في صور المخلوقات وإنما يظهر ذلك في النفخة الاخرى التي يبعث الله بها العباد وهي قوله في تمة الآية (ثم نفخ فيه أخرى فاذا هم قيام ينظرون) وبأنه مخالف لما ورد في الاخبار والآثار من تفسيره بالقرن والبوق أو بما يشبههما، وفي بعض الآثار الاسرائيلية أنه مستقر أرواح الخلق فاذا نفخ فيه نفخة البعث تصيب النفخة تلك الارواح فتذهب إلى أجسادها بعد أن يكون الله قد أعادها كما بدأها ورده الغوريون أيضا بأن المقيس في كلام العرب أن ما كان على وزن فعلة بضم الفاء يجمع على فعل بضم الفاء وفتح العين كغرفة وغرف وصورة وصور، وقد أجمع القراء على فتح الواو في قوله تعالى (وصوركم فاحسن صوركم) وأما ما جاء من جمعه بضم فسكون كبسر وصوف فهو خاص بما سبق استعمال الجمع فيه على استعمال الواحد، روى الازهري هذا الرد بسنده عن أبي الهيثم وبراجع في مادتي سور

وصور من لسان العرب فقد اطلال الكلام في المسألة فيهما
وأما الاخبار المروعة في الصور فقد أخرجها أصحاب السنن والتفسير المأثور
وغيرهم بأسانيد لم يصح منها شيء على شرط الشيخين ولذلك لم يخرجها منها شيئاً وأقواها
مارواه أبو داود والترمذي وحسنه والنسائي وغيرهم وصححه الحاكم من حديث
عبد الله بن عمر قال: سئل النبي ﷺ عن الصور فقال: «هو قرن ينفخ فيه» وروي
عن ابن مسعود أنه قال: الصور كهيئة القرن ينفخ فيه وورد في روايات يقوي بعضها بعضاً
وصحح بعضها الحاكم أن الملك الموكل بالصور مستعد للنفخ فيه ينتظر متى يؤمر، وفي
بعضها أنه وكل به ملكان وورد في وصف ملك الصور وفي صفة الصور والنفخ
وتأثيره وما يتعلق به وما يكون يومئذ روايات منكراً بعضها مأخوذة من الاسرائيليات
عن كعب الاخبار ووهب بن منبه وبعضها ملفق من أخبار كثيرة ومزوج بالآيات
الواردة في قيام الساعة كحديث أبي هريرة الطويل الذي رواه عنه الطبراني من
طريق اسماعيل بن رافع قاضي المدينة، وقد ذكر منه ابن كثير ما عملاً عدة صفحات
وذكر أنه غريب جداً وأن اسماعيل تفرد به وأنه اختلف عليه في إسناده على وجوه
كثيرة وذكر الخلاف في توثيق اسماعيل وتضعيفه ومنه أنه نص على نكارة حديثه
غير واحد من الائمة كاحمد وأبي حاتم ومنهم من قال إنه متروك وسنعود إلى الكلام
على الصور وحكمة النفخ فيه في تفسير سورتي الانبياء والزمر إن أحيانا الله تعالى

﴿عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم الخبير﴾ فسر ابن عباس الغيب والشهادة هنا
بالسر والعلانية وقال الحسن: الشهادة ما قد رأيتم خلقه والغيب ما غاب عنكم مما
لم تروه. وتقدم القول في علم الغيب في موضعين من تفسير هذه السورة مفصلاً تفصيلاً
والمعنى أن الذي خلق الخلق بالحق والذي قوله الحق في التكوين والتكليف والذي
له الملك وحده يوم ينفخ في الصور ويحشر الخلق هو عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم
الذي يضع كل شيء في موضعه وهو الخبير بدقائق الامور وخفاياها فلا يشذ عن
علمه وحكمته شيء منها فلا يليق بما قل أن يدعوه غيره ولو بقصد التوسل والتقريب اليه
زاني (فلا تدعوه مع الله أحداً * بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه ان شاء) ففي
هذا التذييل تقرير المضمون الآتي وفذلكة لاسياق الوارد في انكار دعاء غير الله تعالى .

(٧٥) وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (٧٦) وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَيْسَ كُودٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (٧٧) فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى النُّجُومَ (*) كَوْنًا قَالَ هَذَا رَبِّي . فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ (٧٨) فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي . فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (٧٩) فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ . فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَقَوْمُ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ (٨٠) إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ

بدأ الله سبحانه هذه السورة بعد حمد نفسه ببيان أصول الدين ومحاجة المشركين فبين استحقاقه للعبادة وحده واشراكم 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 الصلاة والسلام إلى مثل ما دعا إليه من التوحيد وتفضيل عبدة الاصنام وما أراه الله من ملكوت السموات والأرض وما استبطه هو منه من آيات التوحيد وبطلان الشرك وإقامة الحججة على أهلها، تأييداً لمصدق دعوته في سلالة ولده اسماعيل عليهم الصلاة والسلام . ولا إبراهيم المكيانة العليمان اجلال الامة العربية كما أن اليهود والنصارى متفقون على اجلاله . واننا نقدم لتفسير الآية مقدمة في أصل إبراهيم ومسألة كفر أبيه آزر وحكمة الله تعالى فيما قصه عنه فنقول

(*) رسمت رأى في المصحف الامام راء وهمزة بصورة الالف المشدودة هكذا رأ- وحذفت الالف المنقلبة عن الياء في الرسم تبعاً لحذفها في النطق لالتقاء الساكنين

﴿ مقدمة في أصل ابراهيم عليه الصلاة والسلام ومسألة كفرأبيه ﴾

(ابراهيم) هو الاسم العلم لخليل الرحمن ، أبي الانبياء ، الاكبر من بعد نوح عليهم الصلاة والسلام ، ويؤخذ من سفر التكوين - وهو السفر الاول من أسفار العهد العتيق - انه العاشر من أولاد سام بن نوح وأنه ولد في أور الكلدانيين (وهي بلدة من بلاد الكلدان . و «أور» بضم الهمزة وسكون الواو ومعناها في الكلدانية النور أو النار كقولوا . قيل هي البلدة المعروفة الآن باسم (أورفا) في ولاية حلب كارجح بعض المؤرخين وقيل غيرها من البلاد الواقعة في جزيرة العراق - بين النهرين - وفي أقطار العالم القديم بلاد ومواقم كثيرة مبدوءة أسماءها بكلمة (أور) واقعة مع ما بعدها موقع المضاف من المضاف اليه ، وأشهرها (أورشليم) لمدينة القدس قالوا ان معناها ملك السلام أو إرث السلام فشليم بالعبرية هي السلام بالعربية . وفي بعض التواريخ العربية أنه من قرية اسمها (كوفي) من سواد الكوفة . وكان اسم ابراهيم (أبرام) بفتح الهمزة وقالوا ان معناه (أبو الغلاء) 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 وحدد عهده له بأن يكثر نسله ويعطيه أرض كنعان (فلسطين) ملكا أبديا وسما لنريته (ابراهيم) بدل (أبرام) وقالوا ان معنى ابراهيم (أبو الجهور) العظيم أي أبو الامة . وهو بمعنى تبشير الله تعالى إياه بتكثير نسله من اسماعيل ومن اسحاق عليهم الصلاة والسلام ، ولا ينافي ذلك كسر همزته فقد علم أن أصلها الفتح وأن إب المكسورة في ابراهيم هي أب المفتوحة في أبرام . فالجزء الاول منه عربي والثاني كلداني أو من لغة أخرى من فروع السامية أخوات العربية التي هي أعظمها وأوسعها حتى جعلها بعض علماء اللغات هي الاصل والام لسائر تلك الفروع السامية كالعبرية والسريانية . وذكر رواية العربية في هذا الاسم سبعم لغات عن العرب وهي ابراهيم و ابراهام و ابراهوم و ابراهم مثلثة الهاء وأبرهم بفتح الهاء بلا ألف . وصرح بعضهم بأنه سرياني الاصل ثم نقل وبعضهم بأن معناه أب راحم أو رحيم ، وعلى هذا يكون جزاءه عربيين بقلب حائه ها ، كما يقلبها جميع الاعاجم الذين

لا ينطقون بالحاء المهملة كالافرنج وتركيبه مزجي. وفي القاموس المحيط كغيره «أن تصغيره بويه أو أبيره وبريهيم» قال شارحه عند الاول: قال شيخنا وكأنهم جعلوه عربيا ونصرفوا فيه بالتصغير والا فالاعجمية لا يدخلها شيء من التصريف بالكلمة. 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 حموربي الذي كان معاصرا لابراهيم عليه الصلاة والسلام عربي. وحموربي هذا هو ملكي صادق ملك البر والسلام ووصف في العهد العتيق بأنه كاهن الله العلي وذكر فيه انه بارك ابراهيم وان ابراهيم أعطاه العشر من كل شيء. ومن المعروف في كتب الحديث والتاريخ العربي أن ابراهيم أسكن ابنه اسماعيل مع أمه هاجر المصرية عليهم السلام في الوادي الذي بنيت فيه مكة بهد ذلك وان الله تعالى سخر لهما جماعة من جرم سكنوا معهما هناك وان ابراهيم عليه الصلاة والسلام كان يزورهما وأنه هو وولده اسماعيل بنيا بيت الله المحرم ونشرا دين الاسلام في البلاد العربية. فيظهر من ذلك أن العربية القديمة هي لغة ابراهيم وهاجر ولغة حمورابي وقومه ولغة قداما المصريين أو اللغة الغالبة في ذينك القطرين، وانها على ما كان فيها من الدخيل الكلداني والمصري كانت قريبة جداً من العربية الجرهمية ولذلك كان الذين ساكنوا هاجر من جرم يفهمون منها وتفهم منهم. وقد ثبت في صحيح البخاري أن ابراهيم زار اسماعيل مرة فلم يجده وتكلم مع امرأته الجرهمية ولم تعجبه ثم زاره مرة أخرى فلم يجده وكانت عنده امرأة أخرى فتكلم معها فأعجبت. وقد ورد أيضا أن لغة اسماعيل كانت أفصح من لغة جرم فهي أم اللغة المصرية التي فاقت بفصاحتها وبلاغتها سائر اللغات أو اللهجات العربية، ثم ارتقت في عهد قريش من ذريته بما كانوا يقيمونه لها من أسواق الفاخرة في موسم الحج. ثم كملت بلاغتها وفصاحتها بنزول القرآن المجيد المعجز للخلق بها وأما أبو ابراهيم فقد سماه الله تعالى في الآية الاولى من هذه الآيات (آزر) وفي سفر التكوين أن اسمه (تارح) بفتح التاء وحاء مهملة وقالوا ان معناه (متكاسل) ومن الغريب أن نرى أكثر المفسرين والمؤرخين واللغويين منا يقولون ان اسمه تارخ بالحاء المعجمة أو المهملة وان آزر لقبه أو اسم أخيه أو أبيه أو صنمه، ونقل عن الزجاج

والفراء انه ليس بين النسابين والمؤرخين اختلاف في كون اسمه تاريخ أو تارح. ولا يعرف
لهذه الاقوال أصلاً مرفوعاً إلى النبي ﷺ ولا منقولاً عن العرب الاولين ، وإنما
هو منقول فيما يظهر عن دخل في الاسلام من أهل الكتاب كوهب بن منبه وكعب
الاحبار الذين أدخلوا على المسلمين كثير آمن الاسرائيليات فتلقوها بالقبول على إعلانها
وعن مقاتل بن سليمان المجروح بالكذب الذي قال ابن حبان فيه كان يأخذ من اليهود
والنصارى من علم القرآن الذي وافق كتبهم - في 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 ابراهيم - مه يازر ، وفي
الآخرى ان أبا ابراهيم لم يكن اسمه آزر وإنما اسمه تارح رواها عنه ابن أبي حاتم وأبو
الشيخ - وعن ابن جريج أن اسمه تيرج. وجزم الضحاك بأن اسمه آزر واعتمده ابن جرير
وروي عن الحسن أيضاً . وقال البخاري في التاريخ الكبير : ابراهيم بن آزر وهو في
التوراة تارح والله سماه آزر وإن كان عند النسابين والمؤرخين اسمه تارح يعرف
بذلك . اهـ فقد اعتمد ان آزر هو اسمه عند الله أي في كتابه ، فان أمكن الجمع بين القولين
فيها وإلّا ردنا قول المؤرخين وسفر التكوين لانه 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 ان آزر اسم عمه بناء على أن العرب تسمي العم أبا مجازاً وهذه الدعوى
لا تصح على إطلاقها وإنما يصح ذلك حيث توجد قرينة يعلم منها المراد ولا قرينة
هنا ولا في سائر الآيات التي ذكر فيها من غير تسمية ، وبلي في الضعف قول
بعضهم انه كان خادماً للصنم المسمى بآزر فأطلق عليه من باب حذف المضاف
 وإقامة المضاف اليه مكانه . وأقواه ان له اسمين أحدهما علم والآخر لقب . والظاهر
حينئذ أن يكون تارح هو اللقب لان معناه المتكاسل وهو لقب قبيح فلما يطلق أحد
ابتداء على ولده وإنما يطلق مثله على المرء بعد ظهور معناه فيه أو رميه به ، الا أن
يصح ما زعمه من عكس فجعل آزر هو اللقب بناء على أن معناه في لغتهم المحطى . أو
المعوج أو الاعوج أو الاعرج - ولعله تحريف عما قبله - وقيل إنه الشيخ الهرم بالخوارزمية

بعد كتابة ما تقدم راجعت (روح المعاني) الآلوسي والتفسير الكبير (مفاتيح الغيب) للرازي فأحببت أن أنقل عنها ما يأتي

قال الآلوسي وعلى القول بالوصفية يكون منع صرفه للحمل على موازنه وهو فاعل المفتوح العين فإنه يغلب منع صرفه لكثرته في الاعلام العجمية ، وقيل الاولى أن يقال انه غلب عليه فالحق بالعلم وبعضهم يجعله نعتا مشتقا من الازر بمعنى القوة أو الوزر بمعنى الائم ، ومنع صرفه حينئذ للوصفية ووزن الفعل لانه على وزن أفعل وقال الرازي بعد أن ذكر قول الزجاج بانفاق علماء النسيب على أن اسم أبي ابراهيم تارح : ومن الملعدة من جعل هذا طعنا في القرآن وقال هذا النسب خطأ وليس بصواب . ثم ذكر أن للعلماء ههنا مقامين أحدهما رد الاستدلال باجماع النسايب على أن اسمه كان تارح تال : لان ذلك الاجماع انما حصل لان بعضهم يقلد بعضا وبالأخرة يرجع ذلك الاجماع إلى قول الواحد والاثنين مثل قول وهب وكعب وأمثالهما وربما تعلقوا بما يجدونه من أخبار اليهود والنصارى ولا عبرة بذلك في مقابلة صريح القرآن اه وقد بينا لك ماخذة وانه لا إجماع في المسألة ، ثم ذكر المقام الثاني وهو تسليم قولهم والجمع بينهما نص القرآن بما نقلناه عنهم أنفاؤنا قويه من ضعفه ومن الناس من استدل على أن آزر لم يكن والد ابراهيم ﷺ بل عمه بالجزم بأن آباء الانبياء كافة أو نبينا خاصة لم يكنوا كفاراً وبأن ابراهيم خاطب آزر بالغلظة والجفاء ولا يجوز ذلك من الانبياء . وقد عزا الرازي هذا القول إلى الشيعة وأطال في بيانه واختصر في بيان (زعم أصحابه) أي الاشاعرة أو أهل السنة كافة ان آزر كان والد ابراهيم وكان كافراً وفي رد دم قول الشيعة . وقال الآلوسي والذي عول عليه الجم الغفير من أهل السنة أن آزر لم يكن والد ابراهيم عليه السلام وادعوا أنه ليس في آباء النبي ﷺ كافر أصلاً لقوله عليه الصلاة والسلام « لم أزل أقبل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات » والمشركون نجس ، ونخصيص الطهارة بالطهارة من السفاح لا دليل له يعول عليه والعبرة لعموم اللفظ لخصوص السبب ، وقد ألفوا في هذا المطلب الرسائل واستدلوا له بما استدلوا . والقول بأن ذلك قول الشيعة كما ادعاه الامام الرازي ناشي من قلة التبع . وأكثر هؤلاء على أن آزر اسم لعم ابراهيم

عليه السلام وجاء اطلاق الاب على الجد في قوله تعالى (أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي ؟ قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم واسماعيل واسحاق) وفيه اطلاق الاب على الجد أيضا . وعن محمد بن كعب القرظي أنه قال : الخال والد والعم والد وتلاهذه الآية

ثم ذكر السيد الآلوسي آثاراً استدلوها على ما ذكر أخذها فيما يظهر من بعض رسائل السيوطي التي ألفها في نجاة الابوين الشريفيين وجمع فيها الذرة وأذن الجرة — كما يقال — ورجح الآثار الواهية والمنكرة على الاحاديث الصحيحة ، المؤيدة بالآيات الصريحة ، وهي التي أشار إليها الآلوسي بقوله : وأفوا 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 هو صادفته في الفؤاد ، وهو الميل إلى ما يدل على نجاة جميع أولئك الآباء والاجداد ، الذين أنجبوا أفضل الابناء والاحفاد ، محمد وإبراهيم الخليلين عليهما وعلى آلهما أفضل الصلاة والسلام ، فإن من حبهما وهو من آيات الايمان بهما ، أن يحب المؤمن نجاة أصولهما ، ولكن اذا ثبت أن بعضهم أصر على الكفر ، وقضت حكمة الله أن يبينه لنا في محكم الذكر ، وأن يطاع رسوله على عاقبته في النار ، فيخبر أمته به لكمال التوحيد والاعتبار ، أفيمكن مقتضى حب الله ورسوله هو الايمان بذلك وبيانه كما بيناه ؟ أم يكون حبهما تحريفة وتأويله مباغة في تعظيم نسب الرسل واستعظاما لهلك أقرب الناس منهم نسبهم كرامتهم عند الله ؟ وتأثراً بأقوال أهل الملل الذين جعلوا نجاة الخلق وسعادتهم في الآخرة بمجاهة أنبيائهم وتأثيرهم الشخصي عند الله لاتباعهم والاهتداء بما جاؤا به من أصول الايمان وفضائل الاعمال (ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين)

نعم ان مما يصدع الفؤاد ، ويكاد يفتت أصلب الجناد ، أن يرى المؤمن والد خليل الرحمن قد أثبت عليه في كتاب الله تعالى عبادة الاوثان ، وأطلع الله تعالى رسوله على أن ماله أن يسخ حيوانا منقنا ويلقى في سحير النيران ، كما روى البخاري في كتاب احاديث الانبياء وكتاب التفسير من صحيحه عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال « يلقي ابراهيم أباه آزر يوم القيامة وعلى وجه آزر

قبرة وغبرة فيقول له ابراهيم ألم أقل لك « لا تعصني » فيقول أبوه فاليوم لا أعصيك ، فيقول ابراهيم : يارب انك وعدتني أن لا تخزيني يوم يبعثون فأني خري أخزى من أبي الأبعد ؟ فيقول الله تعالى « اني حرمت الجنة على الكافرين » ثم يقال يا ابراهيم انظر ما تحت رجلك ؟ فينظر فاذا هو بذبح متلطيخ فيؤخذ بقوائمه فيلقى في النار « قال الحافظ ابن حجر في شرحه : وفي رواية ابراهيم بن طهمان : فيؤخذ منه فيقول يا ابراهيم أين أبوك ؟ قال أنت أخذته مني ، قال انظر أسفل ، فينظر فاذا ذبح يتمرغ في نتنه . وفي رواية أيوب : فيمسح الله أباه ضبعاً فيأخذ بأفنه (أي يأخذ ابراهيم أفنه بأصابعه كراهة لرائحة نتنه) فيقول : يا عبدي أبوك هو ؟ فيقول لا وعزتك . وفي حديث سعيد فيحول في صورة قبيحة ويربح منتنة في صورة ضبعان . زاد ابن المنذر من هذا الوجه . فاذا رآه كذا تبرأ منه : وقال لست أبي . والذبح بكسر الذال المعجمة بعدها تحتانية ساكنة ثم خا . معجمة ذكر الضباع ولا يقال ذبح إلا اذا كان كثير الشعر . والضبعان لغة في الضبع اه
أقول الضبعان بالكسر ذكر الضباع وهو مفرد ، والضبع ضم الباء . وسكونها هي الانثى فلا يقال ضبعة وقال ابن الانباري يطلق على الذكر والانثى . وهو وحش خبيث الرائحة فناسب ذلك خبث الشرك .

وقال الحافظ : قيل الحكمة في مسخه لتنفّر نفس ابراهيم منه ولئلا يبقى في النار على صورته فيكون غضاضة على ابراهيم . وقيل الحكمة في مسخه ضبعاً أن الضبع من أحق الحيوان وأزدر كان من أحق البشر لانه بعد أن ظهر له من ولده ما ظهر من الآيات البيات أصر على الكفر حتى مات الخ

ثم ذكر الحافظ أن الاسماعيلي استشكل متن هذا الحديث من أصله وطعن في صحته من جهة أن ابراهيم علم أن الله لا يخلف الميعاد فكيف يجعل ماصارلاً به خزيًا مع علمه بذلك ؟ قال الحافظ : وقال غيره هذا الحديث مخالف لظاهر قوله تعالى (وما كان استغفار ابراهيم لايه إلا عن موعدة وعدها إياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه) وأجاب عن الثاني بأن أهل التفسير اختلفوا في الوقت الذي تبرأ فيه ابراهيم من أبيه فقيل كان ذلك في الحياة الدنيا لما مات آزر مشركا وذكر أن الطبري

رواه عن ابن عباس من طرق قال في بعضها : استغفر له ما كان حيا فلما مات أمسك . وقيل إنما تبرأ منه يوم القيامة لما يئس منه حين مسخ على ما صرح به في رواية ابن المنذر التي أشرت إليها . وهذا الذي أخرجه الطبري أيضاً من طريق عبد الملك ابن أبي سليمان سمعت سعيد بن جبير يقول إن إبراهيم يقول يوم القيامة : رب والدي رب والدي ! فإذا كان الثالثة أخذ بيده فبالتفت إليه وهو ضبعان فيتبرأ منه ... (ثم قال الحافظ) ويمكن الجمع بين القولين بأنه تبرأ منه لما مات مشركاً وترك الاستغفار له لكن لما رآه يوم القيامة أدركته الرأفة والرقّة فسأل فيه فلما رآه مسخ يئس منه حينئذ فتبرأ منه تبرأ أبدياً . وقيل إن إبراهيم لم يتيقن موته على الكفر لجواز أن يكون آمن في نفسه ولم يطلع إبراهيم على ذلك ويكون تبرئته منه بعد الحال التي وقعت منه في الحديث اه وفيه التعبير عن المستقبل بصيغة الماضي وهو كثير في أخبار القيامة . ثم نقل الحافظ عن الكرماني إيراداً بمعنى إشكال الاسماعيلى 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 الى دعائه الذي حكاه الله تعالى عنه في سورة الشعراء ومنه (٨٦: ٢٦) واغفر لأبي إنه كان من الضالين ٨٧ ولا تخزني يوم يبعثون ٨٨ يوم لا ينفع مال ولا بنون ٨٩ إلا من أتى الله بقلب سليم) وأما وعد الله تعالى إياه بذلك فلا نعرفه إلا من الحديث فهو يدل على أن الله تعالى أوحى إليه بأنه استجاب له هذا الدعاء بشرطه المعلوم من الدين بالضرورة وهو أن الله تعالى لا يغفر لمن يشرك به . وتأمل قوله تعالى في خاتمة الدعاء (يوم لا ينفع مال ولا بنون * إلا من أتى الله بقلب سليم) فهو من دقائق الرقائق وأما استدلال الآلوسي تبعاً لغيره بحديث « لم أنزل أنقل من أصلاب الطاهرين الى أرحام الطاهرات » على إيمان آباء النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم من عبد الله (أولهم) - الى آدم عليه السلام فهو معارضة لظاهر القرآن والاحاديث الصحيحة

يحديث واه رواه أبو نعيم في الدلائل من حديث ابن عباس بنلفظ « لم يلتق أبوي
في سفاح لم يزل الله عز وجل ينقلني من أصلاب طيبة الى أرحام طاهرة صافيا مهنبا
لا تشعب شعبتان إلا كنت في خيرهما » هكذا في نسخة الدلائل التي بأيدينا وذكره
السيوطي عنه بلاط « من الاصلاب الطيبة إلى الأرحام الطاهرة » بالتعريف ولا
نعرفه باللفظ الذي ذكره الألوسي عن أحد من المحدثين وإنما يذكره بهذا اللفظ
من لا يتحرون نقل الاحاديث بضبط مخرجها بل يتساهلون بنقلها حيث وجدها
ككثير من المفسرين والمتكلمين . وقد سبق الفخر الرازي الألوسي إلى ذكر « بهذا اللفظ
من غير عزو ولا ذكر لاسم الصحابي الذي رفعه كعادته . واللفظ المروي لا معنى له
الا كن آياته صلى الله عليه وسلم ولدرا من نكاح لامن سفاح وهو معنى صحيح وردت فيه
أحاديث أخرى . ولو فرضنا أنه روي باللفظ الذي ذكره لاحتمل هذا المعنى أيضا وكان
حملة عليه جمعا بينه وبين القرآن والاحاديث الصحيحة أولى من جعله أصلا وإرجاعها
اليه بالتأويل والنكف . والذي خرجة إنما جعله في دلائل طهارة نسبه لا إيمان أصوله
ومما ذكر السيوطي من الدلائل في معنى هذه المسألة قوله تعالى (وتقلبك في
الساجدين) لقول بعضهم إن معناه في أصلاب الطاهرين أي المؤمنين وروى أبو نعيم
أنهم الأنبياء ، ويبتل ذلك ما ذكرنا من المعارضة وقوله تعالى قبل الآية (الذي
يراك حين تقوم) أي ويرى تقلبك في الساجدين فهو لا يحتمل الماضي وإنما معناه كما قال
ابن عباس وغيره : الذي يراك حين تقوم في الصلاة ويرى تقلبك في المصلين أي
معهم وبينهم . وماروي عنه من أن المعنى تقلبه من صلب نبي الى صلب نبي حتى
أخرجه نبيا - لا يصح سنداً ولا متناً ولا لغة . وتفصيل ذلك سيأتي في محله
وأما الاحاديث الصحيحة المعارضة لحديث أبي نعيم التي أشرنا اليها في سياق
الكلام غير حديث البخاري في مسخ آزر فأههما ماورد في أبي الرسول الطاهرين
صلى الله عليه وآله وسلم فقد روى مسلم في صحيحه من حديث أنس بن ثابت أن
رجلا قال يا رسول الله أين أبي ؟ قال « في النار » قال فلما قفنا الرجل دعاه فقال
« إن أبي وأباك في النار » قال النووي في شرحه . فيه أن مات على الكفر فهو
في النار ولا تنفعه قرابة المقربين ، وفيه أن مات في الفترة على ما كانت عليه

العرب من عبادة الاوثان فهو من أهل النار ، وليس هذا مؤاخنة قبل بلوغ الدعوة . فان هؤلاء كانت قد بلغتهم دعوة ابراهيم وغيره من الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم . وقوله ﷺ « إن أبي وأباك في النار » هو من حسن العشرة للتسليم بالاشتراك في المصيبة ومعنى قفا ولي قفاه منصرفا . هـ وورد حديث مثله في أمه ﷺ أخرجه الامام احمد وروى مسلم أيضا من طريق مروان بن معاوية عن زيد بن كيسان عن أبي حازم عن أبي هريرة قل قال رسول الله ﷺ « استأذنت ربي أن أستغفر لامي فلم يأذن لي واستأذنته أن أزور قبرها فأذن لي » 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 تذكروا الموت » وذكر النووي أن هذه الرواية وجدت في نسخ المغاربة دون المشاركة ولكنها وجدت في كثير من الاصول في آخر كتاب الجنائز وبضرب عليها وربما كتبت في الحاشية . وذكر أن الحديث رواه من هذه الطريق أبو داود والنسائي وابن ماجه ورجاله عندهم كاهم ثقات قال فهو حديث صحيح بلا شك

وقال النووي في شرح الحديث : فيه جواز زيارة المشركين في الحياة وقبورهم بعد الوفاة لانه إذا جازت زيارتهم بعد الوفاة في الحياة أولى ، وقد قال تعالى (وصاحبهما في الدنيا معروفا) وفيه النهي عن الاستغفار للكفار . قل القاضي عياض رحمه الله : سبب زيارته ﷺ قبرها أنه قصد الموعدة والد كرى 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 ان قوله تعالى في سورة التوبة (٩ : ١١٤) ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولي قربى من بعد ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم ١١٥ وما كان استغفار ابراهيم لآبيه إلا عن موعدة وعدها إياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه ان ابراهيم لاواه حلیم) نزلت في هذه الواقعة . ولكن روى الشيخان وغيرهما انها 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 أبوجهل فجعل يقول له أترغب

عن ملة عبد المطلب ؟ فقال آخر ما كلمهم إني على ملة عبد المطلب وأبى أن يقولها فحينئذ قال النبي ﷺ «والله لأستغفرن لك ما لم أنه عنك» فانزل الله (ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين) الخ وأنزل الله في أبي طالب فقال لرسول الله ﷺ (٥٦: ٢٨) إنك لاتهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء) قيل في تفسير «من أحببت» من أحببت هدايته وقيل من أحببته بقرابة ونحوها

قال الحافظ عند شرح هذا الحديث من كتاب التفسير في البخاري حين ذكره في تفسير سورة القصص وفيه إشكال لأن وفاة أبي طالب كانت بمكة قبل الهجرة اتفاقاً وقد ثبت أن النبي 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 وتأخر وهو أمر أمته وبؤيد تأخير النزول ما تقدم في تفسير براءة من استغفاره ﷺ للمنافقين حتى نزل النهي عن ذلك فإن ذلك يقتضي تأخير النزول وإن تقدم السبب وبشير إلى ذلك أيضاً قوله في حديث الباب : وأنزل الله في أبي طالب (إنك لا لاتهدي من أحببت) لانه 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 مبينه لحكم الله فيها وإن تأخرت عنها ، وسيأتي تحقيق هذه المسائل في محلها إن شاء الله تعالى .

ومن غريب التعصب للرأي أن السيوطي حارل في بعض رسائله إعلال أحاديث الزبارة لزعم أنه لم يروها أحد من أصحاب الصحاح ولا السنن وحصر روايتها في الحاكم وأحمد وسائر من ذكر شيخه الحافظ ابن حجر في شرح البخاري وأشرنا إليه آنفاً كأنه ظن أنها لو كانت في الصحاح أو السنن لما اقتصر الحافظ على من ذكر من مخرجها مع ما عرف من عادته أنه يذكر جميع طرق الحديث أو أقواها ، وفاته انه إنما

٥٤٤ حديث امتحان الكفار في الآخرة ونجاة أبي الرسول به [التفسير ج ٧]

أراد هنا ذكر ماثبت في سبب نزول الآية من أحاديث الزيارة ومارواه 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 الانكار أنه لم يكن حافظاً للصحيح والسنن حفظاً، وإنما كان يراجع الكتب عند الحاجة وينقل منها نقلاً؟

ومما ذكر السيوطي في التفصي من حديث «إن أبي وأباك في النار» أن المراد بآبيه 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 داليل على أن ملة عبد المطلب تنافي كلمة التوحيد التي هي عنوان الاسلام (ومنه) زعمه أن الحديث قد نسخ ولعله نسي قول الاصوليين أن الأخبار لا تنسخ ولا نقول إنه جهله فقد قرره في الاثقان تقريراً وقد تقدم أن اطلاق كلمة الاب على العم مجاز لا يصح في اللغة الاقرينة مانعة من ارادة المعنى الحقيقي وسياق الحديث يعين المعنى الحقيقي، فإذا جاز أن يكون السائل عن آبيه أراد عمه يجوز أن يكون معنى الحديث «إن عمي وعمك في النار»

ولعمري إن من يقول مثل هذه الاقوال لا يرد عليه ولا يصح أن يحكى قوله الا في مقام التعجب أو مقام الاعتبار والرد، على أن بعض العلماء ردوا عليه ومع ذلك اغتر كثير من بما أورده في نجاة الابوين ومن حديث إحيائهما وإيمانهما الذي قال بعض الحفاظ بوضعه وغاية ما قرره هو أنه ضعيف لا موضوع وهو معارض بالآيات والاحاديث الصحيح ومنه أنهما من أهل الفترة وجمهور الاشاعة على القول بنجاتهم ولكنهم استثنوا من ورد النص بأنهم من أهل النار وأقوى ما قاله هو وغيره وأرجاه ما ورد من الاحاديث في امتحان الله تعالى لأهل الفترة يوم القيامة ونجاة بعضهم به هذا اذا لم يصح ما قلناه عن النووي من جزمه بأن مشركي العرب قد باعقتهم دعوة ابراهيم وغيره وفيه بحث سيأتي في موضعه ان شاء الله تعالى واذا حق نجاة الابوين الطاهرين بالامتحان يكون ماورد فيها خاصاً بما قبل الامتحان

(حكمة النصوص في كفر بعض أرحام الرسل الاقربين)

ان الذين اتخذوا استنباطهم البعيد من الروايات الضعيفة والمنكرة أصلاً في إثبات إيمان آباء الرسول ﷺ يؤولون لاجله الآيات الكثيرة والاحاديث الصحيحة الصريحة - قد غفلوا عن أمر عظيم وهو الحكمة والفائدة في الاكثار من التصريح بكفر والد ابراهيم 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 أمر ابراهيم الخليل مع والده يوم القيامة، وتصريحه أيضاً بأن أباه في النار، وبعدم إذن الله تعالى له في الاستمطار لأنه ولا لعمه الذي رباه وله عليه أعظم الحقوق. ومثل ذلك فيما يظهر إنزال سورة في سوء حال أبي طهب ومصيره إلى النار وهو عم الرسول ﷺ

ان الحكمة البالغة والفائدة الظاهرة من هذه النصوص هي تقرير أصل التوحيد الهادم لقاعدة الوثنية بالفصل بين ما هو لله وما هو لرسله، وهو ان الرسل عليهم الصلاة والسلام لم يرسلوا إلا مبشرين ومنذرين، ما عليهم الا تبليغ دين الله وأقامته، وليس لهم من الامر شيء ولا يملكون لأحد ضرراً ولا نفعا، وليس عليهم هدى أحد ولا رشده بالفعل، وإنما عليهم هداية التعليم والحجة فلا يهدون من أحبوا ولا يفتنون عنه من الله شيئا وان كان أقرب الناس وأحبه اليهم في النسب والمعاملة لانيوية. وأما قاعدة وثنية العرب وغيرهم فهي اتخاذ أولياء من العباد، يزعمون أنهم وسطاء بين الله وبين عبادته في شؤون الخلق والايجاد، والاشقاء والاسعاد، والسلب والامداد، لا في مجرد التبليغ والارشاد، قياساً على ما يهدون من الاقربين والمقربين، عند الملوك المستبدين، فهم لذلك يدعونهم مع الله أو من دون الله (ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله) وكانوا يعبرون عنهم بالاولياء والشركا. كما قال تعالى (والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى) الآية . وكانوا يقولون في طوافهم : لبيك لا شريك لك ، الا شريكاً هو لك ، تملكه وما ملك

وأصل عبادة أصنامهم وأوثانهم الغلو في تعظيم الصالحين فهي مأخوذة عن قوم نوح

كان فيهم رجال صالحون ملكوا فأوحى الشيطان الى قومهم أن انصبوا الى مجالسهم أنصاباً وسموها باسمائهم ففعلوا فلم تعبد حتى اذا 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 شفاعة أنبيائهم وأوليائهم، لا على اتباعهم في الايمان والعمل وفضل الله تعالى. ولما كان ابراهيم أعلى البشر مقاماً في أنفس العرب - ومقامه الأعلى في الرسل عند أهل الكتاب - مقامه - كرر الله تعالى في كتابه ذكر كفر والده، واجتهاده هو في هدايته وعنايته بالاستغفار له وان ذلك كله لم يفده شيئاً، وزاد الرسول الاعظم ﷺ فيبين لنا ما أطلعه الله عليه من عاقبته السوء في الآخرة، وذكر أيضاً عن أبوبه ما علمت من روايات الصحيحين وغيرهما ليعلم الناس أن مدار النجاة في الآخرة على الايمان الصحيح الاذعاني المستلزم للعمل بما جاء به الرسل عليهم السلام، لا بأشخاص الرسل وتأثيرهم الشخصي عند الله كتأثير الاقربين والمقربين، عند الملوك المستبدين، إذ يحملونهم بالشفاعة أو الاقناع 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 الا من بعد اذنه للشافع ورضاه عن المشفوع له، وقد تقدم تفصيل ذلك في تفسير هذه السورة من هذا الجزء. وفي غيرها

ولا يرد على حصص وظيفة الرسل في التبليغ بالقول والفعل ما يؤيدهم الله تعالى به من الآيات فانها وان كان بعضها يحصل بقول أو فعل منهم لا يصح أن تعد من جملة كسبهم وتصرفهم، ولا أن يترتب على ذلك ان يدعوا أحياء وأمواتاً لفعلها كبراء الاكف وأحياء الميت بل هي من تصرف الله تعالى وحده سواء منها ما لا يدخل لهم فيه بقول ولا فعل كعجاز القرآن وما يجري عقب قول كقول الرسول للميت « قم باذن الله » أو فعل كالقاء موسى اعصاه أو ضرب البحر بها. قال تعالى (٥٠: ٢٩) وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه قل انما الآيات عند الله وانما أنا نذير مبين) وهذه الآية نص في الموضوع وفي معناها آيات تقدم بعضها فيها فسرنا من هذه السورة (الانعام) وسيأتي في آخر هذا الجزء منها (قل انما الآيات عند الله) وما هو بمعناها قوله تعالى بعد حكاية

ما اقترحه كفار مكة على الرسول في سورة الاسراء (١٧: ٩٤) قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً؟ أي فأننا 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 ابراهيم في القرآن الحكيم كآيات التي في سورة مريم (١٩: ٤١ - ٤٨) وكذكر أبيه قبل قومه في خير بعثته في هذه السورة (الانعام) وفي سورة الانبياء (٢١: ٥٢) الخ وسورة الشعراء (٢٦: ٧٠) الخ وسورة الصافات (٣٧: ٨٥) الخ وسورة الزخرف (٤٣: ٢٦) فمن تأمل في هذه الآيات وما في معناها كآية الاستغفار له في سورة براءة (٩: ١١٤) - وتقدمت آنفاً - وقوله تعالى في سورة الممتحنة (٦٠: ٣) ان تدفعكم أرحامكم رلاً وأولادكم يوم القيامة يفصل بينكم والله بما تعملون خبير قد كانت لكم أسوة حسنة في ابراهيم والذين آمنوا معه إذ قالوا لقومهم إنا برآء منكم ومما تعبدون من دونه الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبداً حتى تؤمنوا بالله وحده ، إلا قول ابراهيم لأبيه لا أتستغفر لك وما أملك من الله من شيء من تأمل ذلك كله جزم بما قلناه وأجدر بنا وقد وفقنا الله تعالى الى اظهار الحق بهذه الشواهد والبيّنات ، أن ندعو الله تعالى بالدعاء المتمم لهذه الآيات ، فنقول (ربنا عليك توكلنا واليك أنبنا واليك المصير * ربنا لا تجعلنا فتنة للذين كفروا واغفر لنا ربنا إنك أنت العزيز الحكيم) هذا وان كلام بعض الذين حاولوا إثبات ايمان جميع آباء الخليلين أو جميع الانبياء وايمان أبي طالب يدور على ما يقابل هذا الاصل وهو الغلو فيهم بدعوى ان كرامتهم تنفع أولي القربى منهم فتكون سبباً لهدايتهم الى الايمان ولا سيما من يسوهم ويؤذيهم بقاؤه على الكفر ، ومن يدعوهم أو يدعو بعض الصالحين من أتباعهم لطلب النفع أو لكشف الضر ، يظنون انهم ينالون سعادة الدنيا والآخرة بالتوسل بذواتهم ، لا بما أمر الله من اتباعهم ، ومنهم من يعتقد انهم يخرجون من قبورهم ، ويقضون الحوائج التي تطلب منهم بأشخاصهم ، وذلك مصادم لتلك النصوص كلها ولما في معناها من قواعد التوحيد وكون الدعاء عبادة لا يكون إلا لله تعالى (١٧: ٥٦) قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلاً ٥٧ أولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم

الوسيلة أهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه ، إن عذاب ربك كان محذورا)
 وإذا كانت هذه الامة لم تسلم من وجود اناس قد اتبعوا سنن من قبلهم في الغلو في
 الانبياء والصالحين مع هذه النصوص الكثيرة الصريحة في الكتاب والسنة ، ومع تحذير
 النبي للامة من اتباع سننهم فكيف لو لم وجد هذه النصوص بهذه الصراحة وهذا التحذير ؟
 نعم ان من الناس الراسخين في التوحيد من يحمله حب الرسول عليه صلوات
 الله وسلامه على تقوية كل قول يمكن أن يستنبط منه نجة أبويه الطاهرين أو جميع
 أصوله وأما بحسن 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 الايمان اما يثبت ويتحقق بالاتباع وإقامة الدين ، ومن
 يرجح قرابة الرسول على رسالته فأما حبه له ولهم حب هو للعصبية والنسب ،
 لا حب هدى باتباع ما أوجب الله على لسانه أو استحبه ، وقد كان أبو طالب أشد
 الناس حبا لرسول الله ﷺ عصبية لقربته ، لا اتباعا لرسالته ، وكل مؤمن يتمنى
 لو كان آمن به ، كما روي عن الصديق من تفضيل ايمانه على ايمان والده ، ولكن
 ثبت في صحيح البخاري أنه بعد أن كان أعظم وأقوى ظهير ومانع للرسول ﷺ
 من أعدائه لقربته قد أبى أن يقر عينه عند الوفاة بالنطق بكلمة « لا إله الا الله »
 ولم يمنع ذلك بعض الغلاة من القول باسلامه ، ولا مارواه البخاري ومسلم في
 الصحيحين أيضا من حديث أخيه العباس بن عبد المطلب : قال للنبي ﷺ :
 ما أغيت عن عمك فوالله كان يحوطك ويغضب لك ؟ قال « هو في ضحضاح من
 نار ولولا أنا لكان في الدرك الأسفل من النار » ورويا 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 » فهذا رجاء والذي قبله خبر ، وفي
 هذا الحديث من الاشكال انه معارض بقوله تعالى (فما تنفعهم شفاعا الشافعين)
 وما في معناها من الآيات كقوله تعالى في الملائكة والمسيح (ولا يشفعون إلا لمن
 ارتضى) أي لاهل التوحيد كما روي عن مفسري السلف ، وبحديث عدم نفع
 شفاعة ابراهيم لآبيه - ان صح أن يسمى ذلك شفاعا - وأحاديث أخرى .

وقد يجاب عن حديث أبي سعيد على طريقة العلماء في مثله بأن هذا الرجل ليس اعتقاداً جازماً ولا خبراً عن الله تعالى فيحتمل أن يكون وقع منه صلى الله عليه وسلم قبل اعلان الله تعالى إياه بما ذكر في الآيات. ، وليس في حديث العباس ذكر للشفاعة ولكنه بمعناها ، وبشير كلام الحافظ ابن حجر في شرح الحديث في باب قصة أبي طالب من الفتح إلى أن ذلك خصوصية له صلى الله عليه وسلم ولم يصرح بالاشكال . ويمكن أن يجاب بأن الشفاعة المنفية هي ما كان يعتقد المشركون من تأثير الشفعا في ارادة الباري سبحانه وتعالى كتأثير الشفعا عند الملوك وعظماء الدنيا ، وبأن الشفاعة لاتنفع الكافر باتقاذه من النار وجعله من أهل الجنة كما أن أعماله الصالحة في الدنيا لاتنفعه هذا النوع من النفع لان تأثير الكفر يغلب تأثيرها ولكنها قد تنفع بجعل عذاب المشغوع له بفضيلة فيه وعمل صالح له أخف من عذاب الكافر الذي ليس له فضائل ولا أعمال صالحة مثلها كمايدل عليه ماورد في تفاوت عذاب اهل النار . وما أجدر أبا طالب بأن يكون أخف الكفار عذابا بأعماله الصالحة التي أجلها كذالة الرسول وحفظه وحياطته بل روي عنه أنه كان مصدقاه ولكنه أصر على الشرك استكباراً أو حمية 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 كانا لديه في وقت تلك الدعوة كما تقدم وروى أحمد من حديث أبي هريرة أنه قال للنبي صلى الله عليه وسلم : لولا أن تعيرني قريش يقولون ماحله على ذلك إلا جزع الموت لأقررت بها عينك . فكان جل كفره غلبة الحمية الجاهلية وتعظيم الآباء بتقليدكم وإيثار ذلك على الشهادة بالحق ، فأين هو من كفر المعاندين الذين آذوا الرسول والمؤمنين بكل ما استطاعوا من أنواع الاذى 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 وجوزي به لا يكون منتفعاً بالشفاعة . والتخفيف بسببها بعد الاستحقاق معارض بقوله تعالى (ولا يخفف عنهم من عذابها) وبخصوص أخرى فلا يظهر معنى للشفاعة الاعلى قول من يقول ان كل الشفاعات تكرم صوري للشفعاء بما يجريه الله تعالى عقب شفاعتهم لابيها كما يقول الاشعرية في جميع الاسباب .

بعد كتابة ماتقدم وجمعه للطبع راجعت شرح الحافظ للحديث في كتاب الرقاق من البخاري فاذا هو قد ذكر الاشكال وأجوبة عنه بمعنى ماتقدم من الخصوصية وتخصيص العموم وكون التخفيف من عذاب المعاصي دون الكفر ، والتجاوز في لفظ الشفاعة فنقل عن (المفهم شرح صحيح مسلم) للقرطبي أن أبا طالب لما بالغ في اكرام النبي ﷺ والذب عنه جوزي على ذلك بالتخفيف فأطلق على ذلك شفاعته لكونها بسببه اهـ

هذا وإن في المسألة مباحث نرجي القول فيها إلى تفسير آيات السور الاخرى التي أشرنا إليها في سياق هذا الكلام ونختم الكلام هنا بمسألتين من متعلقاته

المسألة الاولى حضر ايذاء 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 تقر برأساس الدين وهو التوحيد على أكر وجه فاعلم أن الذي يطلب شرعاً هو أن يذكر ذلك في مقام التعليم وهو يشمل قراءة القرآن وتفسيره ورواية الحديث وشرحه ومنه أو مثله السيرة النبوية وتاريخ الاسلام - وبيان عقيدة أهل السنة والجماعة ومن وافقهم من الفرق والرد على من خالفهم . ولا يجوز أن يتجاوز ذلك إلى ما يخل بالادب ، ويؤذي الرسول أو آله بحسب أو نسب ، وناهيك بالام والاب ، رب أبي طالب دون أبي لهب ، بل لا ينبغي أن يذكر أبو لهب بسوء موصوفاً بكونه عم الرسول ﷺ الا 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 ينسبي فيهم » فقال حسان : لاسلنك منهم كما تسل الشعرة من العجين » أي لاخلص نسبك من أنسابهم حتى لا يصيبه من الهجو شيء ، وفي رواية أنه استأذنه في هجو أبي سفيان فقال « كيف بقرابتي منه » فأجاب حسان بنحو ماتقدم 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 (احداهما) أنه أتى بكتاب بخط بين يديه وكان أبوه كافراً

فقال للذي جاء به : لو كنت جئت به من أولاد المهاجرين ! فقال الكاتب ، ماضر رسول الله ﷺ كفر أبيه . فقال عمر : قد جعلته مثلاً لا تخطين يدي بقلم أبداً (الطانية) أنه قال سليمان بن سعد: بلغني أن أبا عاملاً كان كذا وكذا زنديق . قال وما بضره ذلك يا أمير المؤمنين قد كان أبو النبي ﷺ كافراً فاضره . فغضب عمر غضباً شديداً وقال : ما وجدت له مثلاً غير النبي ﷺ ؟ قال فعزله عن الدواوين ومنه أن الشافعي (رض) قل: وقطع رسول الله ﷺ امرأة - أي يدها - لما شرف فكلّم فيها فقال «لو سرق فلانة - لامرأة شريفة - لقطعت يدها» وإنما قال ﷺ «لو سرق فاطمة» فكفى الشافعي عن فاطمة عليها السلام ولم يذكر اسمها مبالغة في الأدب مع أن اسناد السرقه 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 « فاعلمك بلغت معهم الكدى » أي المقابر قالت: معاذ الله وقد سمعتك تذكر فيها ماتذكرك ! فقال لها كما في سنن النسائي « لو بلغت معهم مارأيت الجنة حتى يراها جد أبيك » وأما أبو داود فرواه هكذا : قال « لو بلغت معهم الكدى » فذكر تشديد أعظيماً . وقالوا أنه ترك التصريح بآخر الحديث من باب الأدب .

فان 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 للامة من السلف الصالح هو وجوب تبليغ النص بلفظه على من حفظه أو بمعناه إذا وعاه ووثق بقدرته على أدائه ، ولهؤلاء الاعلام أعظم منة في عنق الامة الاسلامية بنقل السنة إليها كما رووها وضبط متونها ووزن أسانيدها بميزان الجرح والتعديل المستقيم ، والشافعي وأبو داود رحمهما الله تعالى من أئمتهم . وإنما يحسن مثل ما روي عنهما من الأدب العالي مع بضعة الرسول سيدة النساء عليها السلام إذا كان لا يضيع به شيء من الحديث كذكره

لمن يعلم الاصل المروي أو لمن لا مصلحة له في العلم بنصه والله أعلم ، ولو كان أئمة الحديث يستبيحون حذف شيء منها لما وثقنا بنقلهم ولكن علم ضد ذلك من سيرتهم ومن روايتهم للأحاديث المشككة كغيرها ومن جرحهم لمن غير أو بدل أو حذف أو زاد أو نقص أو خالف النقات في شيء من المتن وإن كان غرضه التعظيم ، والظاهر أن الشافعي وأبوداود قالاما قالوا عالمين بأنه لا يضيع من الحديث شيئا لأنه محفوظ مشهور

﴿ المسألة الثانية ما مذهب أهل السنة ﴾

قد علمت أن السيد الآلوسي عزا القول بإيمان أبي إبراهيم الخليل عليه السلام إلى الجلم 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 كتابا من المنتسبين إلى مذاهب أهل السنة في الاصول أو الفروع . وإنما مذهب أهل السنة والجماعة ما كان عليه السواد الأعظم من الصحابة وعلماء التابعين وأئمة الحديث والفقه ممن تبعهم في الاعتصام بنصوص الكتاب والسنة من غير تحريف ولا تكلف لا يرجع ظواهرها إلى ما ابتدع من البدع والآراء التي أحدثها أهل الأهواء ومنهم فقهاء الأمصار المشهورون كأبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وسفيان الثوري والأوزاعي ودادود وغيرهم . وقد انتسب إلى بعض مذاهب هؤلاء كثير من أهل الكلام فخالفوا في بعض الاصول كبعض المعتزلة من الشافعية وكثير من المعتزلة والمرجئة من الحنفية ، وأقرب المنكلمين إليهم الأشاعرة وأكثرهم من المالكية والشافعية والماتريدية من الحنفية ، ولكن هؤلاء قد اضطروا إلى الخوض في مسائل من الكلام لم تؤثر عن أئمتهم في الفقه ولا عن غيرهم من السلف الصالح ، واختلف الأشعرية والماتريدية في كثير منها كما اختلف الأولون منهم في عدة مسائل خالف بعضهم فيها الأشعري أو خالف بعضهم بعضا - فهم على انتسابهم كلهم إلى السنة لا يصح أن يجعل كل مآقرره واحد أو أحاد منهم مذهبا 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 واقفهما ويرد ما خالفهما عملاً بقوله تعالى (فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول) الآية وقد بينا نصوص القرآن والسنة الصحيحة في مسألة آباء الرسول ﷺ وكلام بعض علماء السلف والخلف في الاخذ بها من غير تأويل فكل ما خالفها فهو مردود وليس من مذهب أهل السنة في شئ.

هذا - واتي بعد كتابة ما تقدم وجمعه للطبع عثرت بالمصادفة على ما كتبه الآلومي في مسألة استغفار ابراهيم لآبيه من تفسير سورة الممتحنة فاذا هو مبنى على رجوعه عن هفوته التي نقلناها عنه وانتقدناها عليه وحملنا ذلك على مراجعة ما كتبه في المسألة من تفسير سورة التوبة فاذا هو مثل الذي في تفسير سورة الممتحنة في بنائه على أن آزر أبو ابراهيم وأنه مات مشركاً وهذا هو اللائق بعلمه واستقلاله في الفهم وهذا شأن علماء السنة - اذا قال أحدهم قولاً لم يظهر له الدليل من الكتاب أو السنة الصحيحة على خلافه فإنه يرجع عن قوله اليها سواء كان الدليل من أحدهما أو كليهما وهو من الخطأ الذي يغفره الله تعالى للمخلصين الاوابين، بل ثبت في الحديث الصحيح أن الحاكم اذا اجتهد فأخطأ فله أجر أي أجر الاجتهاد واذا اجتهد فاصاب كان له أجران أي أجر الاجتهاد وأجر الاصابة وهذا مما يؤكد اتقاء الاغترار بقول أي عالم خالف النص أو ما اشتهر عن السلف الصالح رضي الله تعالى عنهم ووفقنا للاقتداء بهم

﴿ تفسير الآيات ﴾

﴿ واذا قال ابراهيم لآبيه آرتخذ أصناماً آهة ﴾ هذه الجملة معطوفة على جملة (قل أندعو من دون الله) وما في حيزها (وهو آخر حجاج للمشركين في العقائد مبدوء بالامر القولي وسيعاد هذا الاسلوب في السورة حجاجاً في الاحكام العملية أيضاً) والظرف فيها متعلق بفعل عهد حذفه تقديره اذكر أي واذكر أيها الرسول لهؤلاء المشركين الذين لقناك ما تقدم من الحجج على بطلان شرهم وضلالهم في عبادة مالا يضرهم ولا ينفعهم ومن بيان هدى الله تعالى والاسلام له - اذكر لهم عقب هذا - قصة ابراهيم جدم الذي يجلوونه ويدعون اتباع ملته حين قال لآبيه آزر منكراً عليه وعلى قومه شرهم: آتخذ أصناماً آهة تعبدوها من دون الله الذي خلقك وخلقها وهو المستحق للعبادة من دونها ﴿ إني أراك وقومك في ضلال مبين ﴾ الضلال العدول عن الطريق الموصل الى الغاية التي يطلبها العاقل من سيره الحسي

أو المعنوي وغاية الدين تزكية النفس بمعرفة الله وعبادته وما شرعه من الاعمال والآداب للفوز بسعادة الدارين. وأما عبادة غير الله تعالى ولو بقصد التقرب اليه فهو مدس للنفس مفسدها فلا يوصلها الا الى الهلاك الابدي. والتعبير عنها بالضللال ليس فيه سب ولا جفا. ولا غلظة كزعم من استشكله من الولد للوالد وقابله بأمر الله تعالى لموسى وهارون أن يقولوا لفرعون قولاً لنا وأجاب عنه بأنه حسن المصاحبة كالشدة في تربية الاولاد أحياناً، ومن استدلل به على أن آزر كان عم ابراهيم لا والده. فالصواب أن التعبير بالضللال البين هنا بيان للواقع باللفظ الذي يدل عليه لغة كقوله تعالى (ووجدك ضالاً فهدى) وكقولك لمن تراه منحرفاً عن الطريق الحسي: إن الطريق من هنا فأنت حائد أو ضال عنه. ومعنى قول ابراهيم لا يبه إني أراك وقومك الذين يعبدون هذه الاصنام مثلك في ضلال عن صراط الحق المستقيم، بين ظاهر لا شبهة للهدى فيه، فان هذه الاصنام التي اتخذوها آلهة لم تكن آلهة في أنفسها بل اتخذكم وجعلكم، واستم 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 بالانسان أن يعبد ما هو دونه ولا ما هو مساو له في كونه مخلوقاً مقهوراً بتصرف الخالق، ومربوباً فقيراً محتاجاً الى الرب الغني القادر، وقد دلت آثار أولئك القوم التي اكتشفت في العراق على صحة ما عرف في التاريخ من عبادتهم للاصنام 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

﴿وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض﴾ أي وكما أرينا ابراهيم الحق في أمر أبيه وقومه وهوانهم كانوا على ضلال بين في عبادتهم للاصنام كتنازيره المرة بعد المرة ملكوت السموات والارض، على هذه الطريقة التي يعرف بها الحق، فهي رؤية بصرية. تتبعها رؤية البصيرة العقلية، وإنما قال نزيه دون أريناه لاستحضار صورة الحال الماضية التي كانت تتجدد وتكرر بتجدد رؤية آياته تعالى في ذلك

الملوك العظيم كما يعلم من التعليل الآت ، والتفصيل المترتب على هذا الاجمال في الآيات ، والملوك المملكة او الملك العظيم والعز والسلطان ، واطلاق الصوفية إياه على عالم الغيب اصطلاح . قال في اللسان : وملك الله تعالى وملكوته سلطانه وعظمته وافتلاز ملكوت العراق أي عزه وسلطانه وملكه ، عن اللحياني ، والملوك من الملك كالرهبوت من الرهبة ويقال للملكوت ملكوة (كثر قوة) اه وقال الراغب والملوك مختص بملك الله تعالى وهو مصدر ملك أدخلت فيه التاء نحو رحوت ورهبوت اه وصرح بعضهم بأن هذه التاء للمبالغة على قاعدة زيادة المبنى لزيادة المعنى ، فالملكوت الملك العظيم والرحوت 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 قوم ابراهيم في وطنه الاصيلي اذا كانت سلسلة نسبهم محفوظة ، ويقول المؤرخون إنهم من بقايا العمالة وأنهم هاجروا من العراق بعد سقوط دولة الجورانيين وتفرقوا في جزيرة العرب ثم انشأوا دولة في الشمال منها . وقد روي عن علي وابن عباس (رض) ان كلا منهما قال : اننا نبط من كوثي ، وكوثي بلد ابراهيم عليه السلام كما يحفظ عن العرب ، ومراد الخبرين أن بني هاشم من ذرية ابراهيم وأن النبط من قومه ، وفيه انكار احتقارهم لنسبهم أضعف لغتهم ، وقيل ان مرادهما به التواضع وذم التفاخر بالانساب ، وروي عن ابن عباس أن المراد بملكوت السموات والارض خلقهما أي كقوله تعالى (أو لم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء) وعن مجاهد انه آياتهما ، وعن قتادة انه الشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والبحار ، وعن مجاهد وقتادة وسعيد بن جبير والسدي أن الله تعالى أراه ما وراء مسارح الابصار من السموات والارض حتى انتهى بصره إلى العرش ، وزاد بعضهم أنه أراه خفايا أعمال العباد ومعاصيهم ، وليس لهذه الاقوال الاخيرة حجة من الحديث المرفوع وإنما استنبطوها فيما يظهر من اسناد الراء إلى الله عز وجل ، فانه يدل على عناية خاصة ، واختار ابن جرير معارواه من تلك الاقوال أنه تعالى أراه من ملكوت السموات والارض ما فيهما من الشمس والقمر والشجر

والدواب وغير ذلك من عظم ساطانه فيهما وجلى له بواطن الامور وظواهرها ، ويتحقق ذلك بهدائه إياه إلى وجوه الحجة فيها على وحدانيته تعالى وقدرته وعلمه وحكمته، وفضله ورحمته، ويدل على ذلك تعليل الآراء، وما يترتب عليهما من إقامة الحجة أما التعليل فقوله تعالى ﴿ وليكون من الموقنين ﴾ قيل ان المعنى ولأجل أن يكون من أهل اليقين الراسخين فيه أرينا ما أرينا ، وبصرناه من أسرار الملكوت ما بصرنا ، وقيل ان هذا عطف على تعليل حذف لتغوص الاذهان على استخراجها من قرائن الحال ، وأسلوب المغال ، أي نريه ذلك ليعرف سنننا في خالقنا ، وحكمنا في تدبير ملكنا ، وآياتنا الدالة على ربوبيتنا وألوهيتنا ، ليقوم بها الحجة على المشركون الضالين ، ويكون في خاصة نفسه من الواقفين على عين اليقين ، وهو من الابتجاز البديع . واليقين في اللغة الاعتقاد الجازم المبني على الامارات والدلائل والاستنباط دون الحس والضرورة . وقال الراغب هو سكون الفهم مع ثبات الحكم ، وأنه من صفة العلم فوق المعرفة والدراية ، وبذلك جمع إبراهيم بين العلم النظري والعلم الدني وأما ما يترتب على ذلك من الاهتدا إلى وجه الحجة والاستدلال فقوله عز

وجل ﴿ فلما جن عليه الليل رأى كوكبا ﴾ الخ قال الراغب أصل الجن ستر الشيء عن الحاسة يقال جنه الليل وأجنه وأجن عليه فجنه ستره . وأجنه جعل له ما يجنه كقولك قبره وأقبرته وسقيته وأسقيته ، وجن عليه كذا ستر عليه . ومنه الجن والجنة بالكسر والجنة بالضم وهي الترس يستر به ما يحاول العدو ضربه من الوجه والرأس وغيرها ، والجنة بالفتح وهي البستان الذي يستر الشجر أرضه من الشمس . والكوكب والكوكبة واحد الكواكب وهي النجوم . والفلكيون يطلقون المؤنث على المجموعة المعينة منها والعرب تطلقه على الزهرة كما علب اطلاق النجم معرّفاً على الثريا ، ولم ينقل البنا تأنيث النجم والعامة تقول نجمة

والمعنى ان الله تعالى لما بدأ يريه ملكوت السموات والارض تلك الآراء التي عليها بما تقدم آنفاً ، كان من أول أمره في ذلك أنه لما أظلم عليه الليل ، وستره أو ستر عنه ما حوله من عالم الارض نظر في ملكوت السماء فرأى كوكبا عظيما يمتاز أعلى سائر الكواكب بأشراقه وجذب النظر اليه - يدل على ذلك تنكير الكوكب - وقد روي عن ابن عباس

انه المشتري الذي هو أعظم آلهة بعض عباد الكواكب من قدام اليونان والروم وكان
 قوم ابراهيم سلفهم وأنتمهم في هذه العبادة ، وعن قتادة أنه الزهرة . فهاذا قال لما رآه ؟
 ﴿ قال هذا ربي ﴾ أي مولاي ومدير أمري ، قيل انه قال ذلك في مقام النظر والاستدلال
 لنفسه ، وقيل في مقام المناظرة والحجاج لقومه ، واعتمد من قال بالاول على ما روي
 في التفسير المأثور من عبادة عليه الصلاة والسلام لهذه الكواكب في صغره اتباعا لقومه
 حتي أراه الله تعالى بعد كمال التمييز حجته على بطلان عبادتها ، والاستدلال بأفولها
 وتعددتها وغير ذلك من صفاتها على توحيد خالقها ، وان ذلك كله كان قبل النبوة
 ودعوتها . ومنه قصة طويلة مروية عن محمد بن إسحاق فيها ان ابراهيم (ص) ولدته أمه
 في مغارة أخفته فيها خوفا عليه من ملكهم عرو ودين كنعان أن يقتله إذ 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 ان ابراهيم كان
 يشب في اليوم ثما يشب غيره في شهر وفي الشهر كما يشب غيره في سنة وانه طلب من
 أمه بعد خمسة عشر يوما من ولادته أن تخرجه من المعارة فأخرجته عشا . فنظر وتفكر
 في خلق السموات والارض - وذكر رؤيته للكواكب فالقمر فالشمس ... ولا شك
 في أن هذه القصة موضوعة لهذه المسألة وان ابن إسحاق أخذها عن بعض اليهود
 الذين كانوا يلقنون المسلمين أمثال هذه القصص ليلبسوا عليهم دينهم تبطل ثقة يهود
 وغيرهم 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 روى عن ابن عباس تفسيراً كثيراً ولم يره وقال فيه أحمد بن حنبل :
 له أشياء منكرات . وقال الحافظ في تهذيب التهذيب : صدوق بخطي . ومعاوية بن
 أبي صالح الراوي عنه من رجال مسلم وقد لينه ابن معين وقال أبو حاتم لا يحتج به .
 ولم يررض البخاري ولا ابن القطان ، فكيف يؤخذ بروايته عن ابن عباس ان ابراهيم
 خليل الرحمن كان في صغره مشركا ؟ وهذا اذا فرضنا ان السند اليه صحيح .
 ومن العجيب ان ابن جرير اختار هذا القول مع تقريره القول المقابل له على

أحسن وجه وهو الذي جزم به الجمهور من أنه كان مناظر آتقومه فقال ما قال تمهيداً
للإنكار عليهم، فحكى مقالهم أولاً حكاية استدرجهم بها إلى سماع حجته على بطلانها.
إذ أروهم أنه موافق لهم على زعمهم، ثم كر عليه بالقض، بانياً دليله على قاعدة
الحس ونظر العقل، وقيل أنه استفهام إنكار أو تهكم واستهزاء حذف أداته،
أي أهذا ربي الذي يجب عليّ أن أعبدته؟ وقيل أراد: هذا ربي بزعمكم، أو
انكم 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 بالعبرة
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. وأفوى حجته السياق من حيث تشبيه إرادة الله تعالى إياه هذا الملكوت
وما يترتب عليه من إبطال ربوبية الكواكب بآراءه ضلال أبيه وقومه في عبادة
الاصنام - ومن اسناد هذه الآراء إلى الله تعالى الدال على تمييز ما رأى بها على
ما كان يرى قبلها - ومن تعليل الآراء بما تقدم - ومن التعقيب على ذلك بمحاجة
قومه وقوله تعالى أنه آتاه الحجة عليهم

﴿ فلما أفل قال لأحب الآفلين ﴾ أي فلما غرب هذا الكوكب واحتجب،
قال لأحب من يغيب ويحتجب، وبحول بينه وبين محبه الآفل أو غيره من
الحجب، وأشار بقوله الآفلين إلى أن هذا الكوكب فرد من أفراد جنس كله
يغيب ويأفل، والعافل السليم الفطرة والذوق لا يختار لنفسه حب شيء يغيب عنه،
ويوحشه فقد جماله وكلامه، حتى في الحب الذي هو دون حب العبادة، فإن أحب
شيئاً من ذلك بمجاذب الشهوة دون الاختيار، فلا يلبث أن يسلو عنه بنزوح الدار،
والاحتجاب عن الابصار، 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 إلا أن يكون 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 (لاندركة الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير) ولكن تشاهده البصائر آثار صفاته في الخلق والتقدير، وسلطان في التصرف والتدبير ، وما كان ليخفى على الخليل الاول ما قاله الخليل الثاني في مقام الاحسان ، وما ملته إلا عين ملته في الاسلام والايمان ، وهو « أن تعبد الله كأنك تراه ، فان لم تكن تراه فانه يراك » فكيف يعبد هذه الكواكب التي تأفل وتحجب عن عابديها ، وبخفي حالهم عليها ؟

وقد فسر بعض النظار وعلماء الكلام الافول بالانتقال من مكان إلى مكان وجعلوا هذا هو المنافي للربوبية لدلالته على الحدوث أو الالكان ، وهو تفسير للشيء بما قديما به فان المحفوظ عن العرب أنها استعملت الافول في غروب القمر والنجوم وفي استقرار الحمل وكذا اللقاح في الرحم فعلم أن مرادها من الاول عين مرادها من الثاني وهو الغيوب والخفاء . وقد يتحول الشيء وينتقل من مكان إلى آخر وهو ظاهر غير محتجب . وفسره بعضهم بالتغير ليجهلوه علة الحدوث المنافي للربوبية أيضا ، وهو غلط كسابقه فان الشمس والقمر والنجوم لا تتغير بأفولها ، ومذهب المتأخرين من علماء اللاك - وهو الصحيح - أن أفولها إنما يكون بسبب حركة الارض لا بحركتها هي ، وان حركتها على محاورها وحركة السيارات من المغرب الى المشرق ليست من سبب أفولها المشاهد في شيء . وفي الكلام تعريض لطيف بجمل قومه في عبادة الكواكب بأنهم يعبدون ما يحتجب عنهم ، ولا يدري شيئا من أمر عبادتهم ، وهو يقرب من قوله لا يبه بعد ذلك (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا) ولا يظهر هذا التعريض على قول النظار في تفسير الافول فان قوم ابراهيم لم يكونوا على شيء من هذه النظريات الكلامية بل كانوا يعبدون الافلاك قائلين بربوبيتها ، وبقدمها مع حركتها ، وما زال الفلاسفة والفلكيون يقولون بقدم الحركة وأزليتها ، وعلماء الكون في هذا العصر يعبدون الحركة مبدأ وجود كل شيء . وانها ملازمة للوجود المطلق من الازل الى الابد

وقد كان الزمخشري من أولئك النظار وقد قال بعدما يأتي في القمر والشمس :
(فان قلت) لم احتج عليهم بالافول دون البزوغ وكلاهما انتقال من حال الى حال ؟

(قلت) الاحتجاج بالأقول أظهر لأنه انتقال مع خفاء واحتجاب اه وقال ابن المنير انه من عيون نكته ورجوه حسناته اه. والصواب أن الكلام كان تعريضا خفيا، لا برهانا نظريا جليا، وأن وجه منافاة الربوبية فيه هو الخفاء والاحتجاب والتعدد، وأن المزوغ والظهور لم يجعل فيه مما يناهي الربوبية بل بني عليه القول بها، فإن من صفات الرب أن يكون ظاهرا وإن لم يكن ظهوره كظهور غيره من خلقه كما علم مما تقدم آنفا

﴿فما رأى القمر بزغا قال هذا ربي﴾ أي فلما رأى القمر طالعا من وراء الأفق أول طلوعه قال: هذا ربي، على طريق الحكاية لما كانوا يقولون تمهيدا لابطاله كما تقدم، وقد استعملت العرب هذا الحرف في التعبير عن ابتداء طلوع النيرات وأول طلوع الناب. وفي بزغ البيطار والحاجم للجلد وهو تشريطه بالمبرغ، ولذلك قالوا إن معنى البرغ الشق فالنيرات تشق الظلام بطلوعها، وجعله بعضهم تشبيها بشق الناب والسن لثمة 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 قدرأى 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 هاريا للغروب وبعد أفوله بقليل بزغ القمر، وأن ذلك كان في وسط الشهر، وأنه سهر مع بعض قومه الليل كله حتى أفل القمر في آخره، وكثيرا 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 هاويا للغروب ويغرب بعدها بربع ساعة ويغرب القمر في تلك الليلة بعد انتهاء الساعة الرابعة بدقيقتين من صبيحتها وتشرق الشمس بعد غروبها بأربع عشرة دقيقة، ولكن يعكر على هذا أنه لا يظهر فيه جن الليل وهو إظلامه، وإنما يتعين تصوير وقوع ما ذكر

في مثل هذه الليلة من الشهر ، والقمر بدر ، والشمس في الدرجة الخامسة من برج الثور ، اذا تعين أنه لا يجوز وصف القمر والشمس بالبروزغ الا في أول طلوعهما من وراء أفق القطر كله ، وقد يقال ان هذا غير متعين بالوصف وأنه يجوز أن يقال : رأيت القمر بازغا ولو بعد طلوعه بساعات كما يقال : رأيت ناب البعير بازغا بعد طلوعه بأيام . ثم ان البروزغ والغروب منهما ما هو حقيقي عرفا وما هو نسبي ، فمن كان في مكان مطمئن أو محاط بالبنيان والشجر يبرزغ عليه القمر والشمس بعد بزوغهما في افق قطره ، وبغربان عنه قبل غروبهما عن ذلك الافق ، وقد يكون في مكان يحجب مشرقه ماذ كر دون مغربه وبالعكس فيختلف البروزغ والغروب باختلاف ذلك . وبهذا يتسع مجال احتمال وقوع ماذ كر في ليلة واحدة وصيحتها بغير تكلف . والكلام في الآيات مرتب على رؤية الكوكب رؤية غير مقيدة بمجال ولا وصف وعلى رؤية القمر والشمس بازغين لا على بزوغهما ، فالاول يصدق برؤيته قبيل الغروب في أول جنون الليل ، والآخران يصدقان بالرؤية في حال البروزغ النسبي . وقد غفل عن هذه الدقة في تعبير التنزيل من زعم أن رؤية ماذ كر لا يتصور وقوعه في ليلة واحدة وصيحتها ، ومن فرض لذلك وجود حال في ذلك المكان الخالي من الجبال

﴿ فلما أفل قال لئن لم يهديني ربي لأكون من القوم الضالين ﴾ أي فلما أفل القمر كالكوكب ، وهو أكبر منه منظراً وأبهى نوراً في الأرض ، قال مسمعاً من حوله من قومه : لئن لم يهديني ربي الذي خلقتني إلى العبادة التي رضيه بأعلام خاص من لدنه لأكون من القوم الضالين عما يجب أن يعبد به فيتعبدون فيه أهواءهم أو اجتهدوا فلا يكونون عابدين له بما يرضيه ، ولا يقتضي أن كل ضال يعبد الاصنام أو الكواكب بل هذا تعريض آخر بضلال قومه يقرب من التصريح وإرشاد إلى توقف هداية الدين على الوحي الإلهي . قال ابن المنير في الانتصاف : والتعريض بضلالهم ثانياً أصرح وأقوى من قوله « لأحب الآفلين » وإنما ترقى في ذلك لأن الخصوم قد قامت عليهم بالاستدلال الاول حجة فأنسوا بالقدح في معتقدهم ولو قيل هذا في الاول فلعلهم كانوا ينفرون ولا يصغون إلى الاستدلال ، فعارض صلوات الله عليهم بأنهم في ضلالة إلا بعد أن وثقوا بصفتهم إلى إتمام المقصود واسمائه إلى آخره ، والدليل على ذلك أنه ترقى في

النوبة الثالثة إلى التصريح بالبراءة منهم، والتقرُّع بأنهم على شرك بين، ثم قيام الحجة عليهم، وتبليج الحق وبلغ من الظهور غاية المقصود اهـ وذلك قوله عز وجل:

﴿ فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي ﴾ 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 ماجأت حاجتك، ومن كانت أمك، (ولم تكن فتنتهم إلا أن قالوا) وكان اختيار هذه الطريقة واجبا 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 وأكثرت لغاتهم لا تميز بين المذكر والمؤنث في الإشارة ولا في الضمائر. ونوقش في كون ذلك مقتضى الحكاية وفي دعوى كون لغة إبراهيم من تلك العجمية. وقد سبق لنا القول بأنها عربية ممزوجة، على أن بعض الأعاجم يذكرون الشمس ويؤنثون القمر. وسيأتي فيما نذكر من عقائد قوم إبراهيم أن للشمس زوجة وأما قوله صلوات الله وسلامه عليه ﴿ هذا أكبر ﴾ فهو تأكيد لاظهار النصفة للقوم، ومبالغة في تلك المجازاة الظاهرة لهم، وتمهيد قوي لأقامة الحجة البالغة عليهم، واستدراج لهم إلى التمادي في الاستماع بعد ذلك التعريض الذي كان يخشى أن يصدم عنه. ومعناه أن هذا أكبر من القمر والكواكب قدراً، وأعظم ضياءً ونوراً، فهو إذاً أجدر منهما بالروبية، أن كان المدار فيها على التفاضل والخصوصية،

﴿ فلما أفلت قال يا قوم اني بريء مما تشركون ﴾ أي فلما أفلت كما أفل غيرها، واحتجب ضوءها المشرق وذهب سلطانها، وكانت الوحشة بذلك أشد من الوحشة باحتجاب الكوكب والقمر، صرح عليه الصلاة والسلام بالنتيجة المرادة من ذلك التعريض، فبترأ من شرك قومه، الذي أظهر مجاراتهم عليه في ليلته ويومه. والبراءة من الشيء التفصي منه والتنحي عنه لاستقباحه، فهو كالبرء من المرض وهو السلامة من ألمه وضرره، وما مصدرية أو موصولة أي إني بريء من شرككم بالله تعالى أو من هذه المعبودات التي جعلتموها آرباباً وآلهة مع الله تعالى. فيشمل الكواكب والاصنام وكل ما عبدوه وهو كثير

﴿إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين﴾
 تبرأ من شركهم وقفى على تلك البراءة ببيان عقيدته الحق وهي التوحيد الخالص
 فقال إني وجهت وجهي وقصدي وجعلت توجهي في عبادتي للرب الخالق الذي
 فطر السموات والأرض، أي ابتدأ خلقهما بما فتق من رتق مادتهما وهي دخان،
 وأكمل خلقهن أطواراً في ستة أزمان، فهو خالق هذه الكواكب النيرات، وخالقكم
 وما تصنعون منه هذه الأصنام من معدن ونبات، وتوجيه الوجه هنا بمعنى إسلامه
 في قوله عز وجل (١٢٤: ٤) ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة
 إبراهيم حنيفاً) وقوله (٢٢: ٣١) ومن يسلم وجهه إلى الله وهو محسن) الآية. وقد تقدم
 في تفسير الأولى (ص ٤٣٨ ج ٥) أن إسلام الوجه له تعالى عبارة عن توجه القلب،
 فإن الوجه أعظم مظهر لما في النفس من الاقبال والاعراض والخشوع والسرور
 والكآبة وغير ذلك، وإن المراد بإسلامه وتوجيهه لله تعالى تركه له يتوجه إليه وحده
 في طلب حاجته، وإخلاص عبوديته، فهو وحده الرب المستحق للعبادة، القادر على
 الأجر والاثابة. ومن الشواهد على استئمال الوجه بمعنى القلب حديث «لنسون»
 صفوفكم أو ليخافن الله بين وجوهكم» وفي رواية قلوبكم. رواه أحمد وأصحاب
 السنن. ووجهه يتعدى باللام وإلى كاسم وتقدم شاهد «أسلم» آفأ، ولم يتكرر
 «وجه» في القرآن بهذا المعنى، وإلا فاللام هنا بمعنى إلى كقوله تعالى (بأن ربك
 أوحى لها) وقوله (اعادوا لما نهوا عنه) واخترع الرازي للام هنا نكتة سماها دقيقة
 فقال: المعنى أن توجيه وجه القلب ليس إليه لأنه متعال عن الحيز والجهة بل إلى
 خدمته وطاعته لأجل عبوديته الخ فجعل اللام «دليلاً ظاهراً» على كون المعبود متعالياً
 عن الحيز والجهة. وهذا تحكم مردود لا تقبله اللغة ولا يقتضيه العقل، ولا يتفق مع
 ماورد في القرآن في معنى توجيه الوجه. أما إياه اللغة فلا لأن اللام لو كانت للتعليل مع
 حذف مضاف لكانت الآية خالية من المقصود منها بالذات وهو كون توجيه القلب
 بالعبادة إلى الله تعالى فاطر السموات والأرض، إذ التعليل على ما فيه من التكلف يصدق
 بالتوجه إلى غيره تعالى توسلاً إليه كالتوجه إلى الكوكب وغيره، لأجل خالقه لا لجله،
 باعتقاد أنه هو الذي يقرب إليه زلفي أو يشفع عنده. وأما العقل فإنه يدرك أن توجه القلب

لا ينحصر في كونه الى الحيز والجهة المحصورة ، وأما القرآن فقد عدى إسلام الوجه
الى في سورة لقمان وباللام في سورة النساء ، وهو بمعنى توجيهه كما تقدم آنفا .
هذا وان التعبير بفاطر السموات والارض هو وجه الحجة في الآية فان ما بين
به القوم من تأثير النيرات في الارض - إن صح - لم يعد أن يكون خاصة لبعض
أجرام السماء وهي لم توجد نفسها ولا صفاتها وخواصها ، فالواجب أن ينظر في أمرها
من حيث هي جزء أو أجزاء من مجموع العالم ، وحينئذ يراها الناظر المتفكر خاضعة
لتدبير من فطر العالم الكبير التي هي بعضه ، ويعلم انه هو الحقيق بالعبادة من دونها ،
لانه هو الرب الحق المدبر لها وبقدرها . وانما يتجلى الاستدلال على وحدانية
الربوبية والالهية بالنظر في جملة العالم وكونه لا بد أن يكون له خالق مدبر واحد ،
إذ لا يمكن أن يستقيم نظام المتعدد إلا اذا كان له جهة واحدة كما يبنى في غير هذا
الموضع ، وسيعاد ان شاء الله تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) وأما
الاستدلال بأجزاء الكون فيتولد منه شبهات ومشكلات كثيرة .

والخفيف صفة من الخنف وهو بالتحريك الميل عن الضلال والعوج الى الاستقامة ،
وضده الجنف بالجيم فقوله خفيفا حال أي وجهت وجهي له حال كوني مائلا عن
معبوداتكم الباطلة وعن غيرها ، فتوجهي وإسلامي خالص له لا يشوبه شرك ولا
رياء ، وما أنا من القوم المشركين به الذين يتوجهون الى غيره من المخلوقات ،
كالنكواب أو الملائكة أو الملوك والصالحين ، أو ما يتخذ لهم من الاصنام والتماثيل ،
تبرأ أولا من شركهم أو شركهم ثم تبرأ منهم أنفسهم (٦٠ : ٤) قد كانت لكم
أسوة حسنة في ابراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا برآء منكم ومما تعبدون
من دون الله (روى ابن جرير عن ابن زيد ان قوم ابراهيم قالوا حين قال إني
وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض : ما جئت بشيء ونحن نعبده وتوجهه ^(١))
فرد عليهم بأنه خفيف أي مخلص له لا يشرك به كما يشركون اه بالمعنى
وفي الآيات قرأت لا تتعلق بالمعنى كفتح ياء إني وسكونها وإمالة أي وكسر

(١) كذا في نسخة تفسيره المطبوعة بالمطبعة الاميرية وانما يقال توجه اليه لا توجهه .
وفيه أيضاً : ولا أشركه أي لا أشرك به

الراء والمهزة فيها ولكن قراءة يعقوب ضم آزر على النداء فهي دليل على كونه اسما علما لان حذف حرف النداء خاص بالعلم في الفصحح وغيره شاذ

(مسائل متممة لتفسير الآيات)

(المسألة الاولى في عقائد قوم ابراهيم عليه السلام)

تقدم أنهم كانوا يعبدون الكواكب والاصنام وقال ابن زيد أنهم كانوا يعبدون الله تعالى أيضا ويشركون ما ذكر به ، وكل ذلك صحيح دلت عليه آثار الكلدانيين التي اكتشفت في العراق وقد أثبت بيروسوس وسنيوس أن علماءهم وكهائنهم كانوا يعرفون حقيقة التوحيد ولكن كانوا يدينون بها في أنفسهم ولا يبيحونها للعامة ، وان اليونان أخذوا هذا النفاق عنهم ، ولعل الصواب أن الذين أخذوا عنهم أولاهم قدماء المصريين فقد كان التوحيد منتهى علم حكمائهم وكانوا يكتمون عنه عن العامة لان 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 أوربة قال ان أمة من ضفاف الدجلة والفرات ارتحلت الى أوربة بتلك العقائد منقوشة في صفاخ الآجر :

من آلهة الكلدانيين (إل) وهي كلمة سامية عرفت في العربية والسريانية والعبرانية قال صاحب القاموس والال الربوبية واسم الله تعالى وكل اسم آخره إل وإيل فمضاف الى الله تعالى ، وقال آل المريض والحزين يئيل ألا وأللا أن وحن ورفع صوته بالدعاء ، وقال في مادة (أيل) : إيل بالكسر اسم الله تعالى ، وفي لسان العرب بحث في كون الإيل من أسماء الله تعالى ولكنه نقله عن ابن سيده ثم قال : والال الربوبية والال بالضم الاول 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 وشرا حيل وأشباههما كشر حبيل تنسب الى الربوبية «لان إيلاقة 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 عرب فليل إل ثم قال في مادة (اله) وقد سمت العرب الشمس لمعبودها إلهة والالهة الشمس الحارة حتى عن ثعلب والالهة والالهة (بالفتح والكسر) والالهة (مضمومة المهمزة غير معرفة) كله الشمس الخ ثم ذكر أن: الالهة والالهة والالهة العباد، وذكر عند تفسير الآله بالمعبود في أول المادة قولهم: إله بين الآلهة والالهة والالهانية وأن أصله من آله ياله (من باب علم) إذا تحير

هذا وإن دلالة مادة اله على العبادة والمعبود سنامية قديمة منقولة عن الكلدانيين وغيرهم قال البستاني في دائرة المعارف عند تعريف اسم (الله) بأنه اسم للذات الواجب الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد - أي كإله 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 وبالسرانية ألوهو وبالكلدانية إلاهاه

وفي تواريخ المتأخرين المؤيدة بالعاديات (الآثار القديمة) أن أعظم أرباب الكلدانيين وآلهتهم (إيل - أو - إل) فهو رب الأرباب وأصل الآلهة وليس له تمثال ولا صورة في معابدهم والظاهر أنهم كانوا يعتقدون بما ورثوا من دين نوح عليه السلام أنه منزله عن صفات الخلق وتخيلاتهم وروي ديودورس عن فيلوانه مرادف لزحل، ولا يصح هذا إلا أن يراد بزحل أبو المشتري كقيل ذلك وقد أشاروا إلى الإيمان به في عصور قدماء ملوكهم ومما قالوا عنه في أقدم الخرافات أنه أولاد ولدن (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 وإني إذا كان مضافاً إليه ومن القابيه عندهم - القديم والرأس الأصلي وأبو الآلهة ورب الأرواح والشياطين وملك العالم الأسفل وسلطان الظلام أو رأس الموت. ووجدت آثار عبادته في مدينة (أرك) وهي الوركاء قال ياقوت الوركاء. موضع بناحية الروابي ولد به إبراهيم الخليل عليه السلام، وقد بنى أحدملوكم معبد آله ولائنه (قول) في آشور سنة ١٨٣٠ قبل المسيح فصار اسم هذه المدينة بعد ذلك (تلان) وأصله (تل أنا) وجاء ذكره في آجر الملك (أورك) اكتشفت في أنقاض (أم

قبر) هذه ترجمته « ان إله القمر ابن شقيق (أنو) وبكر (بعلوس) قد حمل عبده (أروكه) الرئيس التقى ملك (أور) على بناء هيكل (تسين كائو) معبداً مقدساً له » والثاني من ثالوثهم (بلوس - أو - بيل) ولعلهما محرفان عن (بعل) و (بعلوس) ومن أمماتهم (أنو) و (إيل انيو) ومعناه السيد . وتلحق غالباً بلفظ (نيرو) ومؤنثها (نيروث) وهي قريبة من كلمة (نمرود) التي هي في ترجمة التوراة السبعينية (نبروث) وكلمة (نيرو) مشتقة من كلمة بابار السريانية ومعناها طارد ، وتدل مادة نبر في العربية على الارتفاع فنبر رفع والتبرة 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 انه كان يصيد الوحوش وهو بعلوس الذي ذكر مؤرخو اليونان أنه باني مدينة (بابل) وملكها الاول ، ودلت الآثار على أن الآشوريين كانوا يسمونها مدينة (بل نبرو) وظل الكلدانيون يعبدون (نمرود) مدة وجود دولتهم وكانوا يكنونه بأبي الآلهة ويكنون زوجه المسماة (موليتا - أو - أنوتا) بأُم 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 والادب ، ونسب اليه 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 الاسفيني ، ومنه رسم الحية للدلالة على منتهى الذكاء والحكمة والاشارة 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 الارباب في السماء والارض (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 السنا بالعربية وهو بالقصر الضياء وقيل ضوء النار والبرق والصواب أنه أعم قال تعالى (هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً) ومنه (شاني) بالعبرية ومعناها لامع ، واسم الشمس باللغة السنسكريتية (سيونا) ومن ألقاب هذا الاله : رب النار ونير الارض والسماء . وكان له هياكل في المدن الكبيرة وأشهرها (بيت بارا) وبارا أوفرا اسم الشمس بالمصرية القديمة وكان اسم (هليوبوليس) عندهم (سيبارا) وتسمى في الآثار (نيلبار شاشاماس) ومعنى الثلاثة مدينة الشمس ، وللاشمس زوجة عندهم يسمونها (أي) (و) (كولا) (و) (أنونيت)

وثالث الثلاثة (فول) أو (ايفا) أي الهواء وهو رب الجو القائم بتسخير الرياح والعواصف والاعاصير المتصرف في الزراعة والمواسم ، ومن هياكله هيكل بناء الملك (شماش فول) الذي ملك الكلدان سنة ١٨٥٠ قبل المسيح وهذه الاخبار والآثار تشهد بصدق القرآن ، وكونه حجة الله على الانام، لان من جاء به أمي لم يقرأ شيئاً من كتب الاولين ، 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 فاقبس فيه كثيراً من تقاليد البابليين

﴿ المسألة الثانية معنى الرب والاله وشبهة الشرك وكونه قسماً ﴾

ظاهر ما حكاه الله تعالى عن ابراهيم عليه السلام أن قومه كانوا يتخذون الاصنام آلهة لا أرباباً ويتخذون الكواكب أرباباً بآلهة ، فالاله هو المعبود فكل من عبد شيئاً فقد اتخذها ، والرب هو السيد المالك والمربي والمدير المتصرف ، وليس للخلق رب ولا إله الا الله الذي خلقهم ، فهو المالك لكل شيء في كل زمن وكل حال ومملكه حقيقي تام ، ومملكه غيره عرقي ناقص موقوت ، له أجل محدود ، وهو المعبود بحق إذ العبادة الحق لا تكون الا للرب ، فان العبادة هي التوجه بالدعاء وكل تعظيم قولي أو عملي الى ذي السلطان الاعلى على عالم الاسباب وما هو فوق الاسباب ، لانه هو الموجد لها والمتصرف فيها ، فهي خاضعة لسلطانه وكل ما عداه فهو خاضع لسلطانها

بل سلطانه فيها. والاصل في اختراع كل عبادة لغيره تعالى أمران (أحدهما) ان بعض ضعفاء العقول رأوا بعض مظاهر قدرته تعالى في بعض خلقه فتوهموا أن ذلك ذاتي لهذا المخلوق ليس خاضعا لسنن الله في الاسباب والمسببات لقصر ادراكهم عن الوصول الى كون القدرة الذاتية خاصة بخالق كل شيء الذي أعطى كل شيء خلقه وما امتازبه على غيره ، وكون خفاء سبب الخصوصية لا يقتضي عدم خضوع صاحبها لسنن الخالق فيها وفي غيرها من شؤونها (أي شؤون صاحب الخصوصية) ووثنية هؤلاء هي الوثنية السافلة (ثانيهما) اتخاذ بعض المخلوقات ذات الخصوصية في مظاهر النفع والضرر ، وسيلة الى الرب الاله الحق ، تشفع عنده وتقرب اليه كل من توجه اليها ، أو التماثيل والاصنام والقبور وغيرها مما يمثلها أو يذكر بها ، فيتوسل ذو الحاجة بدعائها وتعظيمها بالقول أو الفعل لأجل حمله تعالى بتأثيرها عنده ، على قبوله واعطائه سؤاله ، وهذا التوسل توجه الى غير الله مبني على اعتقاد عدم انفراد الرب بالاستقلال بقضاء الحاجات ، وكونه يفعل بتأثير الوسيلة في ارادته ، وهذا شرك في العبادة ينافي الخيفية . وهذه هي الوثنية الراقية التي كانت العرب عليها في زمن البعثة ، ولذلك كانوا يقولون في طوافهم :

لبيك لا شريك لك * الا شريكا هو لك * تملكه وما ملك

وكان بعض قوم ابراهيم عليه السلام قد ارتقوا في رتبتهم الى هذه المرتبة في الجلالة أو أشكوا ، اذ أنهم عقلوا أن الاصنام لا تسمع دعاءهم ولا تبصر عبادتهم ، ولا تقدر على نفعهم ولا ضررهم ، وإنما قلدوا بعبادتها آباءهم ، كما يعلم من محتاجته عليه السلام في سورة الشعراء (٦٩.٢٦) الخ ولذلك اتخذوها آلهة معبودين ، لا أربابا مدبرين ، ولكنهم اتخذوا الكواكب أربابا ملها من التأثير السبيي أو الوهمي في الارض ، وتوسعوا في إسناد التأثير اليها حتى اخترعوا من ذلك مالا شبهة له ، فكانوا يعتقدون أن الشمس رب النار ونير الارض والسماء يدبر الملوك ويفض عليهم روح الشجاعة والاقدام وينصر جندهم ويخذل عدوهم ويمزقه كل ممزق — ويعتقدون نحو ذلك في زحل واسمه (بيني) ويعتقدون أن (مرداخ) — وهو المشتري — شيخ الارباب ورب العدل والاحكام حافظ الابواب التي يدخلها الخصوم لفصل الخصومات — وان (رنكال)

وهو المربخ كمي الارباب ورب الصيد وسلطان الحرب ، فهو يشترك مع زحل في تدبيره الا أن هذا هو المقدم في الصيد وذلك المقدم في الحرب . - وان (عشار - أو - نانا) وهي الزهرة ربة الغبطة والسعادة ومفيضة السرور على الناس ، وتمثل في الآثار بامرأة عارية - وأن (نبو) وهو عطار رب العلم والحكمة .

وكانت حجة ابراهيم الباقية في حصر العبادة بالتوجه فيها إلى فاطر السموات والارض وحده دون غيره من الوسائط والوسائل ، ومثلها في سورة الانبياء فقد قال في تمثيلهم (٢١ : ٥٦) بل ربكم رب السموات والارض الذي فطرهن وأنا على ذلكم من الشاهدين) وبهذا كان يحتاج جميع الرسل عليهم السلام وهو أقوى الحجج وأظهرها ، وأما ما ذكره ابراهيم عليه السلام من التعريض قبلها فهو تمهيد لها

﴿ المسألة الثالثة آراء المتكلمين والفلاسفة في حجة ابراهيم ﴾

ما ذكره الرازي وغيره من مفسري المتكلمين في هذه الحاجة تكلف لاندل عليه العبارة ولا يقتضيه العقل ولا تتوقف عليه الحجة ، وقد تقدم أنهم جعلوا معلوم فيها على ذكر الاقول ، وكون وجه الحجة فيه دلالاته على الامكان والحدوث ، وقالوا ان أحسن الكلام ما يحصل فيه نصيب اسكل من الخواص والاوساط والعوام ، فالخواص يفهمون من الاقول الامكان وكل ممكن محتاج ، والمحتاج لا يكون مقطع الحاجة فلا بد من الانتهاء إلى من يكون منزها عن الامكان ، حتى تنقطع الحاجات بسبب وجوده كما قال (وأن إلى ربك المنتهى) وأما الاوساط فأنهم يفهمون من الاقول مطلق الحركة ، فكل متحرك محدث ، وكل محدث فهو محتاج إلى القديم القادر ، فلا يكون الا فل إلها بل الاله هو الذي احتاج اليه ذلك الا فل ، وأما العوام فأنهم يفهمون من الاقول الغروب وهم يشاهدون أن كل كوكب يقرب من الاقول فانه يزول نوره وينقص ضوءه ويذهب سلطانه ويصير كالمعزول ، ومن يكون كذلك لا يصلح للالهية (قال الرازي) بعد ما تقدم : فهذه الكلمة « لا أحب الاقلين » مشتملة على نصيب المقربين وأصحاب اليمين وأصحاب الشمال فكانت لكل الدلائل وأفضل البراهين . ثم ذكر الرازي بعد هذا دقيقة استنبطها من مذهب

علماء الفلك على عهدِه هي أعرق في التكلف من هذا التفصيل الذي جعل فيه الوجه الصحيح في الحجة نصيب العوام الذين ساءم أصحاب الشمال، وهو يعلم أن أصحاب الشمال هم أهل النار، (فاعتبروا بأولي الابصار)

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 ابن سينا يفسر الاقول بالامكان (أي فهو عند الرازي امام المقرين) فزعم الغزالي ان المراد بأفولها إمكانها في نفسها ، وزعم ان المراد من قوله (لا أحب الآفلين) ان هذه الاشياء بأمرها ممكنة الوجود لذواتها ، وكل ممكن فلا بد له من مؤثر ولا بد له من الانتهاء الى واجب الوجود ، واعلم أن هذا الكلام لا يأس به إلا انه يعد حمل لفظ الآية عليه . ومن الناس من حمل الكوكب على الحس ، والقمر على الخيال والوهم ، والشمس على العقل ، والمراد ان هذه القوى المدركة الثلاث قاصرة متناهية ، ومدبر العالم مستول عليها قاهر لها ، والله أعلم اه كلام الرازي وليس ما استحسنه من قبل بل ساء 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 : ان ابراهيم 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 انها دارت في خلده ، وما هي إلا ما نقله الرازي (الذي لخص هو تفسيره وزاد عليه هذه التأويلات) عن الغزالي - وذكرناه آنفا - الا انه تصرف فيه فجعله أقرب الى التصوف . وقد نقل الآلوسي هذه العبارة الاخيرة عن النيسابوري في اشاراته وذكر قبلها إشارة جعل فيها الكواكب إشارة الى النفس التي هي الروح الحيوانية ، والقمر إشارة الى القلب ، والشمس إشارة الى الروح ، وانها أفلت بعد تجليها بتجلي أنوار الحق . وهو أقل تكلفا مما قبله ، وان كان باطلا مثله .

وأمثل ما قيل في باب الإشارة ما شرحه الغزالي في بحث فرق المغرورين من الصوفية في كتاب الغرور من الاحياء فانه بعد أن ذكر الذين اغتروا بأرل ما انفتح لهم من أبواب المعرفة وما شموا من راحتها فوقفوا عنده قال :

(وفرقه أخرى) ﴿ جاوزوا هؤلاء . ولم يلتفتوا الى ما يفيض عليهم من الانوار في الطريق ولا الى ما تيسر لهم من العطايا الجزيلة ولم يعرجوا على الفرح بها والانتفات اليها ، جادين في السير حتى قاربوا فوصلوا الى حد القربة الى الله تعالى فظنوا أنهم قد وصلوا الى الله فوقفوا وغلطوا ، فان الله تعالى سبعين حجبا من نور^(١) لا يصل السالك الى حجاب من تلك الحجب في الطريق إلا يظن أنه قد وصل . واليه الإشارة بقول ابراهيم عليه السلام إذ قال الله تعالى إخباراً عنه (فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي) وليس المعنى به هذه الاجسام المضيئة فانه كان يراها في الصغر ويعلم انها ليست آلهة وهي كثيرة وليست واحداً ، والجهال يعلمون أن الكوكب ليس بالآله فمثل ابراهيم عليه السلام لا يعرف الكوكب الذي لا يعرف السوادية^(٢) ولكن المراد به أنه نور من الانوار التي هي من حجب الله عز وجل وهي على طريق السالكين ولا يتصور الوصول الى الله تعالى إلا بالوصول الى هذه الحجب ، وهي حجب من نور بعضها أكبر من بعض^(٣) وأصغر النيرات الكوكب فاستعير له لفظه وأعظمها الشس وبينهما رتبة القمر فلم يزل ابراهيم عليه السلام لما رأى ملكوت السموات حيث قال الله تعالى (وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض) يصل الى نور بعد نور ويتخيل اليه في أول ما كان يلقاه انه قد وصل ثم كان يكشف له أن وراءه أمراً فيترقى اليه ويقول قد وصلت فيكشف له ما وراءه حتى وصل الى الحجاب الاقرب الذي لا وصول إلا بعده فقال (هذا أكبر) فلما ظهر له أنه مع عظمه غير خال عن الهوي في حضيض النقص والانهطاط عن ذروة الكمال قال لا أحب الاقلين * ... إني وجهت وجهي للذي

(١) ورد هذا في حديث مرفوع والمراد من الحجب ما يصرف العبد عن الوصول الى منتهى معرفته فهي حجب عليه لا على وبه (٢) السوادية العامة وكلمة سواد تطلق على الشخص المجبول وعلى الكثير من الناس وعامتهم . وهذه الجملة والاستدراك بعدها يخرج الكلام من باب الإشارة ويدخله في باب التفسير فهو خطأ في التعبير (٣) المراد الكبير المعنوي وهو العظمة

فطر السموات^(١) وسالك هذه الطريق قد يغتر في الوقوف على بعض هذه الحجب وقد يغتر بالحجاب الاول. وأول الحجب بين الله وبين العبد هو نفسه فانه أيضاً أمر رباني وهو نور من أنوار الله تعالى أعني سر القلب الذي تتجلى فيه حقيقة الحق كله حتى انه ليتسع لجملة العالم ويحيط به وتجلي فيه صورة الكل ، وعند ذلك بشرق نوره إشراقاً عظيماً إذ يظهر فيه الوجود كله على ما هو عليه ، وهو في أول الامر محجوب بمسكة هي كالسائر له فإذا تجلى نوره وانكشف جمال القلب بعد إشراق نور الله عليه ربما التفت صاحب القلب إلى القلب فيرى من جماله الفائق ما يدهشه ، وربما يسبق لسانه في هذه الدهشة فيقول أنا الحق^(٢) فان لم يتضح له ما وراء ذلك اغتر به ووقف عليه وهلك ، وكان قد اغتر بكوكب صغير من أنوار الحضرة الالهية ولم يصل بعد إلى القمر فضلاً عن الشمس فهو غرور . وهذا محل الالتباس اذ المتجلي يلتبس بالمتجلي فيه كما يلتبس لون ما يترأى في المرأة بالمرأة فيظن انه لون المرأة وكما يلتبس مافي الزجاج بالزجاج كما قيل

رق الزجاج وراقت الخمر فتشابهها فتشاكل الامر

فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر

وبهذه العين نظر النصارى الى المسيح فرأوا إشراق نور الله قد تلاً في

(١) كذا في الاصل وهو مخالف لترتيب التنزيل فان آية التوجه بعد آية البراءة التي

هي بعد آية الشمس كما تقدم

(٢) رويت هذه الكلمة عن الحلاج من غلاة الصوفية ويشير الغزالي إلى الاعتذار عنه بأن ذلك سبق لسان قد يقع في حال دهشة من الواصل يغيب بها عن نفسه ويستغرق في شهود وحدانية ربه . ويعبرون عن هذه الحالة بالفناء ويوضح هذا كلامه الآتي ومثله بالبيتين المرويين عن الحلاج أيضاً . وأول كنه هذه في المقصد الاسنى بوجهين وصرح في كتاب المحبة من الاحياء بأن هذا القول من الغلو والاسراف ومجاوز الحق إلى القول بالحلول والاتحاد . وإذا أردت أيها القاري تحقيق هذا المقام وأخذلبن حقيقته خالصاً من فرت الضلال ودم الاوهام فعليك بما كتبه المحقق بن القيم في شرح الدرجة الثالثة من درجات الفناء من منازل السائرين في كتابه المعروف بمدارج السالكين ومنه تعلم مافي كلام الغزالي في الانوار الالهية مبنياً على أساس التوحيد والقواعد الشرعية . وتجد ذلك

في ص ٢٤٣ من الجزء الثالث منه

فعلطوا فيه ، كمن رأى كواكباً في مرآة أو في ماء فبظن أن الكواكب في المرآة أو في الماء
فيمد يده إليه ليأخذه وهو مغرور » اهـ

(٨١) وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحِبُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ
مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا
أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ (٨٢) وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ
أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنْزَلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سَاكُنُوا فِي الْأَرْضِ اثْنَيْ عَشَرَ
أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنَّكُمْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (٨٣) الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ
بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ (٨٤) وَلَمَّا كَحَبْنَا آتِيَنَّهُمَا
إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ ، نَزَعُوا دَرَجَتِي مِنْ نَشَائِهِ ، إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ

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 يبدل به أحد الخصمين في إثبات دعواه أو رد دعوى خصمه . فنقسم إلى حجة
ناهضة يثبت بها الحق ، وحجة داحضة يموه بها الباطل ، وأما يسمى ما لا يثبت به
الحق حجة على سبيل ادعاء الخصم ، حكايته لقوله ، واصطلحوا على تسميتها شبهة
ولما حاج إبراهيم قومه ببيان بطلان عبادة الأصنام وربوبية الكواكب وأثبت
وحدانية الله تعالى ووجوب عبادته وحده - وهي الخيفية - حاجوه ببيان أوهامهم
في شركهم ، وقدين الله تعالى في سورتي الأنبياء والشعراء أنهم اعتذروا له عن عبادة
الآوثان والأصنام بتقليد آباءهم ، وليس للمقلد أن يحتج ، ولكنه يجادل ويحاج مع
كونه لا يخضع للحجة إذا قامت عليه ، ويؤخذ من هذه الآيات أنهم لما لم يجدوا
حجة عقلية على شركهم بالله خوفوه أن تمسه آلهتهم بسوء ، والظاهر أن هذا كان
قبل ما حكى الله تعالى عنه وعنهم في سورة الشعراء بقوله (٢٦ : ٧٢) قال هل
يسمعونكم اذ تدعون ٧٣ أو ينفعونكم أو يضرون ٧٤ قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك
يفعلون (وقبل واقعة تكسيره لأصنامهم التي قال الله فيها من سورة الأنبياء أنهم

رجعوا إلى أنفسهم فاعترفوا بظلمهم ، ثم نكسوا على رؤوسهم مصرين على شرهم ، وكثيراً ما يضطرب المقلد لسماح الحجة إذ يرمض في قلبه برقها ، ويهز شعوره رعداً ، ويكاد يحميه وذقها ، 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 ، وأما لأنهم قربان عند الرب ، ولا يرون ذلك ناقضاً للإيمان الصحيح بالله عز وجل (١٠٦: ١٢) وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) قال تعالى

﴿ وحاجه قومه ﴾ أي وجادله قومه بعدما تقدم من أمره معهم ، وخاصموه في أمر التوحيد الذي قرره لهم ، كأن زعموا كما روي وسمع من أمثالهم أن اتخاذ الآلهة لا ينافي الإيمان بالله الفاطر سبحانه لأنهم وسطاء وشفعاء عنده ، وهم يتخذون لأجله ، وذلك ما تقدم قريباً عن ابن زيد في تفسير قوله (أني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً) وخوفوه بطشهم به فماذا قال عليه السلام ؟ ﴿ قال أتأجوني في الله وقد هدان ﴾ أي أتجادلونني مجادلة صاحب المحجة في شأن الله تعالى وما يجب في الإيمان به - والحال أنه قد فضلي عليكم بما هداني إلى التوحيد الخاص والحنيفية التي أمت بها الحجة عليكم ، وأنتم ضالون باصراركم على شركم ، وتقليدكم به من قبلكم ؟ وقد خفف نون (تحاجوني) نافع وابن عامر في رواية ابن ذكوان وذلك بحذف إحدى التونين ، وشددها سائر القراء ، وهما لغتان للعرب في مثلها وحذفت الياء من هداني في الرسم ، لأنها لا تظهر في النطق ﴿ ولا اخاف ما تشركون به ﴾ من الكواكب والاصنام أن تصيني بسوء ، فاني أعلم علم اليقين أنها لا تضر ولا تنفع ، ولا تبصر ولا تسمع ، ولا تقرب ولا تشفع ﴿ إلا أن يشاء ربي شيئاً ﴾ أي لكن أستثنى من عموم الخوف في عموم الاوقات ، من جهة آلهتكم كغيرها من المخلوقات ، أن يشاء ربي القادر على كل شيء وقوع مكروه بي ، فانه يقع لا محالة كما شاء ربي ، فان فرض أنه شاء أن يسقط علي صنم بشجني ، أو كسف من شهب الكواكب يقتلي ، فان ذلك يقع بقدرة ربي ومشيتته ، لا بمشيئة الصنم أو الكوكب ولا

بقدرته ، ولا بتأثيره في قدرته تعالى وارادته ، ولا بجاهه عنده وشفاعته ، إلا تأثير
لشيء من المخلوقات في مشيئة الخالق الازلية الجارية بما ثبت في علمه الازلي ﴿وسع
ربي كل شيء﴾ علماً أي ان علم ربي وسع كل شيء ، وأحاط به . ومشيئته مرتبطة بعلمه
المحيط القديم وقدرته منفذة لمشيئته ، فلا يمكن أن يكون شيء من المخلوقات التي
تعبدونها ولا تغيرها تأثير ما في صفاته ، ولا في أفعاله الصادرة عنها ، لا بشفاعته ولا غيرها ،
وإنما يكون ذلك لو كان علم الله تعالى غير محيط بكل شيء ، فيعلمه الشفعا ، والوسطاء
من وجوه مرجحات الفعل أو الترك بالشفاعة أو غيرهما 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 الشرعية بمثل قوله (من ذا الذي يشفع عنده إلا
بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء) فراجع
تفسيره (في ص ٣١ من جزء التفسير الثالث) وجعل الجملة بعضهم كالتعليل للاستثناء بجواز
أن يكون قد سبق في علمه تعالى أصابته بـ . . . يكون سببه الاصنام ، أو لبيان أنه
لا حاطة علمه لا يفعل إلا ما فيه الخير والصلاح ، وجعلها بعضهم تعريضاً بجعل
معبوداتهم من الكواكب والاثان ، وما قلناه أرجح وهو من قبيل تفسير القرآن
بأقرآن ﴿ أفلا تتذكرون ﴾ أيها الغافلون ان هذا هو شأن الرب الفاطر ، وأنه ينافي
ما أنتم عليه من الشرك الظاهر ، ومنه اعتقاد وقوع الضر بي أو النفع لكم ، بالتصرف الذي
تزعّمونه في معبوداتكم ؟ وقد تقدم أنهم كانوا مؤمنين بأن للعالم كاهنًا خالقًا غير هذه
الآلهة والارباب المتخذة من مخلوقاته اتخذاء ، ولكنهم لم يكونوا يعقلون بأنفسهم
أن نسبة جميع الخلق إلى الخالق واحدة من حيث أنه هو الذي أعطى كل شيء خلقه
ثم هدى ، فسخر مآشأ . لما شاء . بسنن الاقدار ، ونظام الاسباب والمسببات ، ثم هدى
العقلاء لتلك الاسباب ، 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 بإداة خلقها لها كالحيوانات
أو بغير ارادة كالجادات ، فلا يقتضي ذلك أن ترفع عن رتبة المخلوقات ، وتجعل أرباباً

ومعبودات، وكان يجب أن يظن العاقل لذلك ويتذكره بالتذكير به، لانه تذكر بما يدركه العقل بالبرهان، وتعرفه المطرة بالوجدان، فكانه مما غفل عنه لا مما جهله، لانه معلوم له بالقوة. وفسر ابن جرير التذكر هنا بالاعتبار والانعاظ وهو أحد معانيه (فذكر ان نفع الذكرى * سبذكر من يخشى)

ومن العبرة في الآية أن هذا الضرب من الشرك الذي رده امام الموحدين ابراهيم صلوات الله عليه، لا يزال قاشيا في كثير من المتسمين في التوحيد الى ملته، لانهم لم يعقلوا ما تقدم من حجته، فهم ينسبون الى من يعتقدون أن لهم نصرا فاعيدوا في المخلوقات، سواء كانوا من الاحياء أو الاموات، ما يقع عقب زيارتهم لهم، أو توسلهم بهم، من زوال ألم، أو خير ألم، أو نفع أصاب حبيبا دعوا له، أو ضرر أصاب عدوا دعوا عليه، وانما يقع ما يقع من ذلك بسبب حقيقتي 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 الاسباب ومن غير ناحيتها قال :

«وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون انكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا» أي وكيف أخاف ما أشركتموه بربكم من خلقه فجعلتموه ندا له وهو لا ينفع ولا يضر، ولا يسمع ولا يبصر، ولا تخافون أنتم أشرككم بالله خالقكم ما لم ينزل به عليكم حجة بينة بالوحي، ولا بنظر العقل، تثبت لكم جعله شريكا له في الخلق والتدبير، أو في الوساطة والشفاعة والتأثير، فافتيانكم على خالقكم الذي بيده الضر والنفع بهذه الموبقة الفظيعة هو الذي يجب أن يخاف ويتقى. فالاستفهام الانكار التعجبي من تخويفهم اياه مالا يخيف في حال كونهم لا يخافون أخوف ما يخاف. وقد قيل ان هذا الاستفهام عن كيفية الخوف لا عن الخوف نفسه وبحشوا عن نكته، والمراد نكتة اعدول عن الاستفهام الهزلة الى الاستفهام بكيف، وهي أي النكتة تؤخذ من قول أهل اللغة في معنى كيف من كونها مؤلا عن الاحوال - لا مما تكلفه بعض المفسرين - والمعنى أن كل صفة وحال يمكن أن تدعى اصحة هذا الخوف فهي باطلة وانه عليه السلام لم

يجد لهذا الخوف حالا ولا وجهها فلا هو يخاف هؤلاء الشركا. لذواتهم، ولا لما يزعمونهم من وساطتهم عند الله وشفاعتهم، ولا لقدرة على الضر والنعم قد تدعى - ولو يجعل الله لهم، ولا ثبوت جعلهم أسبابا للضرر بغير إرادة ولا اختيار منهم، فالمراد أن جميع وجوه الخوف وأحواله الحقيقية والمجازية منتفية، والا 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 «مالم ينزل به عليكم سلطانا» - لأن الحاجة إلى بيان عدم وجود السلطان - أي الدليل - على هذا الشرك إنما يحتاج إليه في مقام إسنادها إليهم، والتعجب من عدم خوفهم سوء عاقبته مالا يحتاج إليه في مقام إنكاره هو كل حال يمكن أن تدعى لخوفه من شركائهم فهو يثبت بذلك الإطلاق أنه لا يمكن أن توجد حال ولا صفة للخوف مما أشركه فلو عدل عنه إلى تقييد إنكاره بما ذكر لفات بهذا التقييد 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 يقدروا على بيانها لحصصهم، 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 «مالم ينزل به عليكم سلطانا» قد ذكر على طريق التهكم مع الأعلام بأن الدين لا يقبل إلا بالحجة المنزلة أو مطلق الحجة القاطعة، وأن التقليد ليس بعذر ولا سببا لتقليد من ليس على هداية ولا علم ولا بصيرة ولا عقل، وذكر الرازي في العبارة وجهين (أحدهما) أنها كناية عن امتناع وجود الحجة والسلطان على الشرك والمعنى مالم ينزل به سلطانا لأنه باطل لا يمكن أن يقوم عليه برهان، فهو كقوله تعالى (ومن يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به) أي لا برهان له به يعلمه ولا برهان يحمله لاستحالة البرهان على الباطل (ثانيها) أنه لا يتمتع عقلان يؤمر باتخاذ تلك التماثيل والصور قبلة للدعاء والصلاة، وأقول إن هذا الوجه لا محل له لأن جعلها قبلة غير جعلها شركا. يخاف ضررها ويرجى نفعها لذاتها أو لوساطتها عند الله تعالى، فالقبلة لا تأثير لها في نفع ولا ضرر بالذات ولا بالشفاعة كما

يعتقدون في الشركاء. وانما يتوجه اليها امثالاً لا مرأى له. مثل ذلك استلام الحجر الاسود في الطواف، فالانتفاع محصور في طاعة الله تعالى بذلك لانه هو الذي يزيك النفس ثم رتب صلوات الله عليه على هذا الانكار التعجبي ما هو نتيجة له بقوله ﴿فأي الفريقين أحق بالامن إن كنتم تعلمون؟﴾ المراد بالفريقين فريق الموحدين الخلفاء الذين يعبدون الله وحده، ويخافونه ويرجونه ولا يخافون ولا يرجون غيره من دونه، وانما يعارضون الاسباب بالاسباب، ويدافعون الاقدار بالاقدار، كاتقاء أسباب الامراض قبل وقوعها، ومدافعتها بالادوية بعد ابتلاء بها، وفريق المشركين الذين استكبروا تأثير بعض الاسباب، فاتخذوا منها ما اتخذوا من الآلهة والارباب، بل نسبوا الى بعضها النفع والضرر بخداع المصادقات واختراع الاوهام، فهو يقول لهم أي هذين الفريقين أحق وأجدر بالامن على نفسه، من عاقبة عقيدته وعبادته؟ ونكتة عدوله عن قول: فأينا أحق بالامن. الى قوله «أي الفريقين» هي بيان ان هذه المقابلة عامة لكل موحد ومشرك، من حيث إن أحد الفريقين موحد والآخر مشرك، لا خاصة به وبهم، فهي متضمنة لعله الامن، وقيل ان نكتته الاحتراز عن تزكية النفس، واسم التفضيل على غير بابيه، فالمراد أينا الحقيق بالامن، ولكنه عبر باسم التفضيل ناطقاً في استنزالهم عن منتهى الباطل وهو ادعائهم انهم هم الحقيقون بالامن، وانه هو الحقيق بالخوف، الى الوسط النظري بين الامرين، وهو أي الفريقين أحق، واحترازاً عن تنفيرهم من الاصغاء الى قوله كله. ثم قال «ان كنتم تعلمون» أي أيهما أحق بالامن - أو إن كنتم من أهل العلم والبصيرة في هذا الامر - فأخبروني بذلك، وبينوه بالدلائل؟ وهذا إلقاء الى الاعتراف بالحق، أو السكوت على الحاقة والحمل. وأما الجواب فهو قوله الحق:

﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم أولئك لهم الامن وهم مهتدون﴾ في هذا الجواب احتمالات (أحدها) أنه من قوم ابراهيم: أي تذكروا لما ذكرهم، وراجعوا عقولهم وفطرتهم، فاعترفوا بالحق كما اعترفوا حين كسر أصنامهم من بعد، اذ قال لهم (بل فعله كبيرهم هذا فاسألوه ان كانوا ينطقون) فراجعوا الى أنفسهم فقالوا انكم أنتم الظالمون. ثم نكسوا على رؤوسهم: لقد علمت ما هؤلاء ينطقون) وقد روى ابن جرير هذا الاحتمال

عن ابن جرير (الثاني) أنه من قبل ابراهيم عليه السلام صرح به إذ سكتوا عن الجواب مفحذين مباغة في تبكيهم ، وقد قال الآلوسي ان هذا روي عن علي كرم الله وجهه ، ولم أره في تفسير ابن جرير ولا ابن كثير ولا الدر المشور ، ولعله نقله عن بعض تفاسير الشيعة (الثالث) أنه من الله عز وجل فصل به القضاء بين ابراهيم ومن حازه من قومه - رواه ابن جرير عن ابن إسحاق وابن زيد واختاره وقال انه أولى القوانين بالصواب ، وقد يرجحه في اللفظ عطف الآية التالية على هذه والذي نراه ان الأمن في هذا الكلام يقابل الخوف فيه ، وهو الأمن من عذاب الرب المعبود لمن لا يرضى ايمانه وعبادته ، فانهم خوفوا ابراهيم أن يمس آلهتهم وأربابهم بسوء لجده إياهم وعداوته لهم ، فأجاب بأنه إنما يخف الله وحده ولا يخافهم ، والظلم الذي يلبس به الايمان بالله ويخاطبه ، فينقص منه أو ينقصه ، هو الشرك في العقيدة أو العبادة ، كما نأذرك في من دون الله يدعى معه أو من دونه ولو لأجل التقريب اليه والشفاعه عنده ، وبحسب كعبه ، وبهظم من جنس تعظيمه ، لاعتقاد ان له سلطانا من وراء الاسباب ينفع به وبضر بذاته ، أو بتأثيره في مشيئة الله وقدرته ، ولا يدخل فيه الظلم الذي ليس من شأنه أن لا يلبس الايمان ، كظلم المرء نفسه باتيان بعض المضار ، أو ترك بعض المنافع عن جهل أو اهمال ، أو ظلم غيره ببعض الاحكام أو الاعمال ، وهذا التفسير للظلم يبين به ماورد تفسيره به في الحديث المرفوع الذي سنذكره . (فان قيل) ان الظلم في الآية نكرة في جنس النفي فهي للعموم والشمول (قلنا) ان عموم كل شي . بحسبه فقوله تعالى (ان الله على كل شي قدير) عام في كل شي . ممكن ، ولا يدخل في عمومه ذات الله تعالى وصفاته الواجبة له فلا يقال انه قادر على اعدامها ولا على ايجادها ولا انه غير قادر ، وقوله في ملكة سبأ (وأنيئت من كل شي) عام في كل ما يحتاج اليه الملوك ، لا كل شي . في الوجود ، فمن لم يقبل جعل مثل هذا من العام باطلاق ، فليجعله من العام الذي أريد به الخاص . وقد ذهل لزمخشري عن كون الايمان هنا هو الايمان المطلق الذي اثبتته القران للمشركين لا الايمان الصحيح الكامل الذي جاء به الرسل ولهذا الذهول جزم بأن المراد بالظلم هنا المعاصي دون الشرك لان الشرك لا يخاطب الايمان الصحيح لانه ضده ونقيضه نقول نعم ولكنه يخاطب مطلق الايمان بالله تعالى

وذلك قوله تعالى في المشركين (وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون)
ثم لا يخفى أن الأمن في الآية مقصور على الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم
فاذا حمل العموم فيها على اطلاقه وعدم مراعاة موضوع الايمان يكون المعنى : الذين
آمنوا ولم يخلطوا ايمانهم بظلم ما لأنفسهم - لا في ايمانهم ولا في أعمالهم البدنية والنفسية
من دينية ودنيوية ، ولا تغيرهم من مخلوقات ، من العقلاء والعجماء ، أولئك لهم الأمن
من عقاب الله تعالى الديني على ارتكاب المعاصي والمنكرات ، وعقابه الدنيوي على عدم
مراعاة سننه في ربط الاسباب بالمسيبات ، كالغفر والاسقام والامراض ، دون غيرهم
ممن ظلموا أنفسهم أو غيرهم ، فان الظالمين لا أمان لهم ، بل كل ظالم عرضة للعقاب
وان كان الله تعالى لسعة رحمته لا يعاقب كل ظالم على كل ظلم ، بل يعفو عن كثير
من ذنوب الدنيا ، ويعذب من يشاء ويعفو من يشاء ، في الآخرة مادون 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 والاجلال ، الذي يمتاز به أهل الكمال ، وقد صح إسناد
الخوف إلى الملائكة والانبياء (١٦ : ٥٠ يخافون ربهم من فوقهم - ١٧ : ٥٧ ويرجون
رحمته ويخافون عذابه - ٢١ : ٢٨ وهم من خشيته مشفقون) وهذا التفسير يؤيد قول
ابراهيم عليه الصلاة والسلام (إلا أن يشاء ربي شيئاً) على ما تقدم . وأما الأمن من
عقاب الآخرة بالفعل وهو النجاة منه فهو ثابت للملائكة والانبياء عليهم السلام ،
ولكثير من دوزخهم ممن 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 الاول فهو : الذين آمنوا بالله تعالى ولم يخلطوا ايمانهم
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 انه قال : نزلت هذه الآية في ابراهيم وقومه خاصة
ليس في هذه الامة ، ولعل مراده ان الله خص ابراهيم وقومه بأمن موحد من

عذاب الآخرة مطلقا لا أمن الخلود فيه فقط ، ولعل سبب هذا إن صح أن الله تعالى لم يكلف قوم ابراهيم شيئا غير التوحيد اكتفا بتربية شرائعهم المدنية الشديدة لهم في الاحوال الشخصية والادبية وغيرها . وقد عثر الباحثون على شريعة حمورابي الملك الصالح الذي كان في عهد ابراهيم - وباركه وأخذ منه العصور كما في سفر التكوين - فاذا هي كالتيوراة في أكثر أحكامها ، وأما فرض الله الحج على لسان ابراهيم فقد كان في قوم ولده اسماعيل لافي قومه الكلدانيين ، وأما هذه الامة فان من موحيها من يعذبون بالمعاصي على قدرها ، لأنهم خوطبوا بشريعة كاملة يحاسبون على اقامتها هذا - وأما حصر الامن فيمن ذكر على الوجهين فيؤخذ من تكرار الاسناد ثلاثا وتقدم المسند على المسند اليه الثالث ، ولولا ارادة الاختصاص لكان الكلام هكذا : الامن للذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم ، ولو قيل : للذين آمنوا الامن ، لكان آكد ، وآكد منه أن يقال : الذين آمنوا ... لهم الامن ، وآكد من هذا نص الآية ، وأما كون المراد بالظلم هنا الظلم العظيم منه فقد يدل عليه تنكيره وأما جعل هذا الظلم العظيم خاصا بالشرك بالله تعالى اخترنا فلا يعلم من نص الآية ولكن السياق وموضوع الايمان 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 بما راد 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 ﷺ « انه ليس الذي تعنون ألم تسمعو اما قال العبد الصالح (ان الشرك لظلم عظيم) انما هو الشرك » وروي تفسير الظلم هنا بالشرك عن أبي بكر وعمر وابن عباس وأبي بن كعب وحذيفة وسلمان الفارسي وغيرهم من الصحابة والتابعين (رض)

﴿ وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه ﴾ قيل ان الاشارة الى كل ما تقدم في هذا السياق ، وقيل الى الآية الاخيرة منه ، والاول 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 لاتنال إلا بهدايتنا السابقة ، أعطيناها ابراهيم حجة على قومه مستعجلة عليهم ،

قاطعة لا لستهم ، ﴿ ترفع درجات من نشاء ﴾ الدرجات في الاصل مراقي السلم وتوسع فيها فصارت تطلق على المراتب المعنوية في الخير والجاه والعلم والسيادة والرزق ، وقد قرأ الكوفيون درجات بالتنوين ، وقرأها الباقون بالاضافة إلى من نشاء ، ومعنى الاول ترفع من شئنا من عبادنا درجات بعد ان لم يكن على درجة منها ، ومعنى الثانية ترفع 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 العملية 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 اشتمل عليها ، وتزيد عنها ، وكل ذلك متفاوت بفضل الله فضل بعض أهله على بعض فهو سبحانه يؤتي الدرجات ابتداء باعداده وتبويقه من يشاء للكسبي منها ، واختصاصه من يشاء بالوحي منها ، ثم هو الذي يرفع درجات من يؤتيهم ذلك بتوفيق صاحب الدرجة الكسبية الى ما ترتقي به درجته ، وبصرف موانع هذا الارتقاء عنه ، وبايتاء ذي الدرجة الوهبية (النبوة) ما لم يؤت غيره من أهلها من المناقب والآيات المنزلة والتكويينية وكثرة اهتداء الخلق بها (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات) وجملة ترفع استثنائية مبينة أن ما آتى الله ابراهيم عليه السلام من الحججة كان باختصاصه بأعلى درجات النبوة الوهبية ، وما ترتب

عليهم من درجات الدعوة الكسبية ، وقوله تعالى بعد هذا ﴿ ان ربك حكيم عليم ﴾ تذييل مقرر لمضمون ما قبله مبين لمذنبه ومتعلقه من صفات الله تعالى ، وقد وضع فيه اسم الرب مضافا الى ضمير الرسول عليه الصلاة والسلام ، موضع نون العظمة على طريق الالتفات ، تذكيراً منه تعالى لخاتم رسله بفضل له عليه وتفضيله إياه ، برفعه درجات على جميع رسل الله ، فهو يقول له ان ربك الذي ربك وآراك ، وعلمك وهداك ، ورفع ذكرك بمجوده وكرمه ، وجعلك خاتم رسله لجميع خلقه ، حكيم في فعله

وصنعه، عليهم بشؤون خلقه وسياسة عبادته، وسيريك شاهد ذلك عيانا في سيرتك مع قومك، كما أراكم بياننا في ما كان من إبراهيم مع قومه،

وقد زعم الرازي أن هذه الآيات تدل على أن معارف الأنبياء برههم استدلالية لا ضرورية، والالما احتاج إبراهيم إلى الاستدلال، وعلى أنه لا طريق إلى معرفة الله تعالى إلا بالنظر والاستدلال بأحوال المخلوقات، إذ لو أمكن تحصيلها بغير ذلك لما عدل عليه الصلا والسلام إلى هذه الطريقة. وقد علم مما فسرناه الآيات بطلان الحصر في هذين الزعمين وبطلان غيره من مزاعم النظرية في هذا المقام. والحق أن معرفة الله تعالى لا تحصل على الوجه الصحيح إلا بتعليم الوحي، وعلم الأنبياء به ضروري لا نظري، فقد علمهم به ما لم يكونوا يعلمون بنظرهم من 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 الالهيات أو هام، وقد اعترف الرازي نفسه بذلك في آخر عمره، وندم على ما فرط فيه، ولنا بيتان في هذا المقام، قلنا هما في أيام تحصيل علم الكلام

بأيها الرجل الذي هو جاهد في الفلسفة

ماذا يروك من تعالها وأكثرها سفة

(٨٥) وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا، وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ

قَبْلُ، وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ،

وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (٨٦) وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَدَاوُدَ وَإِسْمَاعِيلَ

كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ (٨٧) وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيُوسُفَ وَهُدًى وَكَوْنًا

فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ (٨٨) وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ

وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٨٩) ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ

يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ، وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ
 (٩٠) أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ، فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيَكْفُرُنَّ بِهَا بَكْفِيرِينَ
 (٩١) أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَّتْهُمْ آثِدَةً ، قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ

بين الله تعالى في الآيات السابقة لهذه بعض ما رفع به من درجات ابراهيم عليه السلام ثم بين في هذه فضله ونعمه عليه في حسبه ونسبه ، وأعلىها جعل الكتاب والحكم والنبوّة في ذريته ، فقال ﴿ روهبنا له اسحق ويعقوب كلا هدينا ﴾ أي ووهبنا لابراهيم بآية منا اسحق نبياً من الصالحين ، ومن وراء اسحق ولده يعقوب نبيا نجيبا منجيا للانبيا والمرسلين ، وهدينا كلاهما كما هدينا ابراهيم بما آتيناهما من النبوّة والحكمة وقوة الحجّة . وتقديم «كلا» على «هدينا» لإفادة اختصاص كل منهما بما ذكر من الهداية على سبيل الاستقلال لا التبعية ، لأن كلاهما كان نبيا ، هاديا مهديا ، وإنما ذكر اسحق من ولدي ابراهيم دون اسماعيل ، لأنه هو الذي وهبه الله تعالى له بآية منه بعد كبر سنه ويأس امرأته سارة على عقمها جزاء لإيمانه وإحسانه ، وكل إسلامه لربه وإخلاصه ، بعد ابتلائه بذبح ولده اسماعيل ، واستسلامه لأمر ربه في الرؤيا من غير تأويل ولم يكن له ولد سواه على كبر سنه ، وقد ولد له من سرية شابة ، ولذلك قال تعالى بعد ذكر قصة الذبيح من سورة الصافات (وبشرناه باسحق نبيا من الصالحين) وسنبين حكمة تأخير ذكر اسماعيل وذكره مع من ذكر من الرسل (عم) وقال المفسرون والمؤرخون ان كلمة (اسحق) معناها (الضحك) وقيل ان معناها الحرفي (يضحك) وقالوا انه ولد ولديه مائة واثنى عشرة سنة ، ولأنه تسم وتسعون سنة ، وأنه عاش مائة وثمانين سنة وقال بعض علماءهم ان معنى كلمة (يعقوب) الحرفي « بمسك العقب » أي يخلّص أو يأخذ خلسته

﴿ ونوحا هدينا من قبل ﴾ أي وهدينا جده نوحا - هديناه من قبل ابراهيم إلى مثل ما هدينا له ابراهيم وذريته من النبوة والحكمة ، وارشاد الخلق وتلقين الحجة . قيل ان اسم (نوح) من مادة النوح العربية والمشهور انه أعجمي ، قال الكرمانلي معناه بالعربية (الساكن) وقال مؤرخو أهل الكتاب ان معناه (راحة) وأما قوله تعالى ﴿ ومن ذريته داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهرون وكذلك نجزي المحسنين ﴾ وذكر يا ويحيى وعيسى وإلياس كل من الصالحين * واسماعيل واليسع ويونس ولوطا ، وكلا فصلنا على العالمين ﴿ فهو عطف على « ونوحا هدينا » 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 لوطا ويونس ليسا من ذرية ابراهيم ، وزاد بعضهم ان ولد المرء لا بعد من ذريته فلا يقال ان اسماعيل من ذرية ابراهيم . وهذا القول لا يصح لتصريح أهل اللغة بأن الذرية النسل مطلقا . وأخذ بعضهم من قوله تعالى (وآية لهم أنا حملنا ذريتهم في الفلك المشحون) أن الذرية تطلق على الاصول كما تطلق على الفروع وذلك بناء على أن المراد بالفلك المشحون سفينة نوح . وقال بعضهم ان الذرية هنا للفروع المقدرة في أصلاب الاصول ، والقول الآخر في الفلك المشحون ، أنه سفين التجارة التي كان المخاطبون يرسلون فيها أولادهم يتجرون

وذهب سائر المفسرين إلى أن الضمير عائد إلى ابراهيم لان الكلام في شأنه ، وما آتاه الله تعالى من فضله ، وإنما ذكر نوحا لانه جده ، فهو لبيان نعم الله عليه في أفضل أصوله ، تمهيدا لبيان نعمه عليه في الكثير من فروعه ، ويزاد على ذلك ان الله جعل الكتاب والنبوة في نسلهما معا ، منفردا ومجتمعا كما قال تعالى في سورة الحديد (ولقد أرسلنا نوحا وابراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب) وقال بعض هؤلاء ان يونس من ذرية ابراهيم ، وان لوطا ابن أخيه وقد هاجر معه فهو يدخل في ذريته بطريق التفليب ، وبعد منها بطريق التجوز الذي يسمون به العم أبا ، وتقدم بيان هذا التجوز في الكلام على أبي ابراهيم عليه السلام في فاتحة تفسير هذا السياق وقد ذكر الله تعالى في هذه الآيات الثلاث أربعة عشر نبيا لم يرتبهم على حسب

تاريخهم وأزمانهم لانه أنزل كتابه هدى وموعظة لا تاريخا - ولا على حسب فضلهم ومناقبهم لان كتابه ليس كتاب مناقب ومدائح وانما هو كتاب تذكرة وعبرة ، وقد جعلهم ثلاثة أقسام لمعان في ذلك جامعة بين كل قسم منهم

فالقسم الاول داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون، والمعنى الجامع بين هؤلاء ان الله تعالى آتاهم الملك والامارة، والحكم والسيادة، مع النبوة والرسالة، وقد قدم ذكر داود وسليمان وكانا ملكين غنيين منعمين، وذكر بعدهما أيوب ويوسف وكان الاول أمير أغنيا عظيما محسنا، والثاني وزير أعظما حاكما متصرفا، ولكن كلا منهما قد ابتلي بالصراء فصبر، كما ابتلي بالسراء فشكر، وأما موسى وهارون فكانا حاكمين، ولكنهما لم يكونا ملكين، فكل زوجين من هؤلاء الأزواج الثلاثة ممتازة بعبادة، والترتيب بين الأزواج على طريق التدلي في نعم الدنيا، وقد يدون على طريق الترقى في الدين، فدارد وسليمان كانا أكثر تيمنا 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 بمجموعهما بين الشكر في السراء، والصبر في الضراء، والله أعلم. وقد قال تعالى بعد ذكر هؤلاء: «وكذلك نجزي المحسنين» أي بالجمع بين نعم الدنيا ورباستها بالحق، وهداية الدين وارشاد الخلق، وهذا كما قال الله تعالى في أحدهم يوسف (١٢: ٢٢) ولما بلغ أشده آتيناه حكما وعلمنا وكذلك نجزي المحسنين) 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 يرجي، جزاءه الى الآخرة

والقسم الثاني زكريا ويحيى وعيسى وإلياس، وهؤلاء قد امتازوا في الانبياء عليهم السلام بشدة الزهد في الدنيا والاعراض عن لذاتها، ولرغبة عن زينتها وجاهها وسلطانها، ولذلك خصهم هنا بوصف الصالحين، وهو أليق بهم عند مقابلتهم بغيرهم، وإن كان كل نبي صالحا ومحسنا على الإطلاق

والقسم الثالث اسماعيل واليسع ويونس ولوط، وآخر ذكرهم لعدم الخصوصية إذ لم يكن لهم من ملك الدنيا أو سلطانها ما كان للقسم الاول، ولا من المبالغة في

الاعراض عن الدنيا ما كان لا قسم الثاني، وقد قفي على ذكرهم بالفضل 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 المعاصره، وأن موسى أفضل من أخيه هارون الذي كان وزيره، وأن عيسى أفضل من ابن خالته يحيى، صلوات الله عليهم أجمعين. وسيأتي ذكر بعضهم في بعض السور مفصلاً وفي بعضها مختصراً، ولذلك نرجيء 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 كل قسم منهم هو مما فتح الله به علينا لم نعلم أن أحداً سبقنا إليه، ولكن حوم بعضهم حوله فلم يقع عليه، وقد قال صاحب روح المعاني وهو أفضل المفسرين المتأخرين، وناهيك بسعة اطلاعه على أقوالهم وأقوال المتقدمين، : « ولم يظهر لي السر في ذكر هؤلاء الأنبياء العظام، عليهم من الله تعالى أفضل الصلاة وأكمل السلام، على هذا الأسلوب المشتمل على تقديم فاضل على أفضل، ومتأخر بالزمان على متقدم به، وكذا السر في التقرير أولاً بقوله تعالى « وكذلك نجزي » الخ وثانياً بقوله سبحانه « كل من الصالحين » والله تعالى أعلم بأسرار كلامه » اه والله الحمد الذي يختص بفضله ورحمته من يشاء، وقد يؤتي مفضولاً مالا يؤتي أفضل الفضلاء.

ونذكر هنا من مباحث اللفظ والقراءات أن القراء اختلفوا في قراءة اسم (اليسع) فقرأه الجمهور بلام واحدة بحر كابوزن (البن) القطر المعروف. وقرأ حمزة والكسائي بلامين أدغمت أحدهما في الأخرى بوزن (الضيف) 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 كالبزيد الذي دخلت عليه في الشعر. وقيل أنه اسم عربي منقول من (يسع) مضارع (وسع) وأقول الأقرب أنه تعريب (اليسع) وهو أحد أنبياء بني إسرائيل وكان خليفة إلياس

(إيليا) ومن المعلوم في نقل العبري الى العربي ابدال الشين المعجمة بالمهمله ، وقد استدلل بعضهم بذكر عيسى في ذرية ابراهيم أو نوح على أن لفظ الذرية يشمل أولاد البنات وذكر الرازي أن الآية تدل على أن الحسن والحسين من ذرية رسول الله ﷺ قال . ويقال أن أبا جعفر الباقر استدلل بهذه الآية عند الحجاج بن يوسف ذكر ذلك الآلوسي وقال وأورد عليه أنه (أي عيسى) ليس له أب بصرف اضافته الى الام الى نفسه فلا يظهر قياس غيره عليه في كونه ذرية لجد من الأم وتغيب بان 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 نقلا عن الرازي استدلال البائر بها وبآية المباهلة قال وادعى بعضهم أن هذا من خصائصه صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقد اختلف افتاء أصحابنا في هذه المسألة والذي أميل اليه القول بالدخول اهـ

وأقول في الباب حديث أبي بكره عند البخاري مرفوعا «إن ابني هذا سيد» يعني الحسن ولفظ ابن لا يجري عند العرب على أولاد البنات، وحديث عمر في كتاب معرفة الصحابة لابني نعيم مرفوعا «وكل ولد آدم فان عصبتهم لا ييهم خلا ولد فاطمة فاني أنا أبوهم وعصبتهم» وقد جرى الناس على هذا فيقولون في أولاد فاطمة (عم) أولاد رسول الله ﷺ وأبنائه وعترته وأهل بيته

واستدلوا بتفضيل من ذكر من الانبياء على العالمين على تفضيل الانبياء على الملائكة بناء على أن العالم اسم لما سوى الله تعالى وفيه نظر فان العالمين في مثل هذه الآية لا يفهم منه الا الناس أو الاقوام من الناس فهي كالات الناطقة بتفضيل بني اسرائيل على العالمين ولم يخطر في بال أحد قرأها أو فسر ها أنها تدل على تفضيلهم على الملائكة ومثلا قوله تعالى حكاية عن قوم لوط (أولم تنهك عن العالمين) وقوله في ابراهيم (ونحنينا ولوطا الى الارض التي باركنا فيها للعالمين) وهي أرض الشام بارك الله فيها لمن يسكنها من الناس لا الملائكة وغيرهم من عالم الغيب

«ومن آبائهم وذرياتهم واخوانهم» أي وهدينا من آباء من ذكر من الانبياء أي بعض آبائهم وذرياتهم واخوانهم ، ومن المعلوم أن بعض هؤلاء الاقربين لم

يهتد بهدى ابنه أو أبيه أو أخيه من الانبياء كابي ابراهيم وابن نوح . قال تعالى في سورة الحديد (واهدأرسلنا نوحا و ابراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب فمنهم مهتد وكثير منهم فاسقون) وقيل ان العطف هنا على ما قبله مباشرة - أي وفضلنا بعض آبائهم وذرياتهم واخوانهم وهم الذين اهدوا واهداهم على غيرهم من عالمي زمانهم الذين لم يهتدوا مثلهم ﴿ واجتبيناهم وهديناهم الى صراط مستقيم ﴾ وهذا عطف على (فضلنا) أي وفضلناهم واخترناهم واصطفيناهم بالاجتباء . وهو افعال من جيت المال والماء في الحوض والثمرات الناضجة في الوعاء - اذا جمعت ما تختاره منها ، ولذلك قال الراغب الاجتباء الجمع على طريق الاعطفاء (ثم قال) واجتباء الله العبد تخصيصه اياه بفيض إلهي يتحصل له منه أنواع من النعم بلا سعي من العبد ، وذلك للانبياء وبعض من يقاربهم من الصديقين والشهداء ، ثم أورد الآيات في ذلك ومنها الآية التي نفسرهما ، وقد أعيد ذكر الهداية لبيان متعلقها وهو الصراط المستقيم ، على ما فيه من التأكيد وليرتب عليه قوله

﴿ ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده ﴾ أي ذلك الهدى الى صراط مستقيم ، وهو ما كان عليه أولئك الاخبار مما ذكر من الدين القويم ، والفضل العظيم ، هو هدى الله الخاص الذي هو وراء جميع أنواع الهدى ، العام كهدى الحواسر والعقل والوجدان ، لانه عبارة عن الابصال بالفعل الى الحق والخير على الوجه الذي يؤدي الى السعادة وقد تقدم شرح ذلك في تفسير سورة الفاتحة وقوله « يهدي به من يشاء من عباده » يقع على درجتين هداية ليس لصاحبها سعي لها ولا هي مما ينال بكسبه وهي النبوة المشار اليها بقوله تعالى (ووجدك ضالا فهدى) وهداية قد تنال بالكسب والاستعداد مع اللطف الالهي والتوفيق لنيل المراد ، وقد تقدم كلام بهذا المعنى في هذا السياق ﴿ ولو أشر كوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون ﴾ 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 الاساس لما رفع من درجاتهم ، لأن توحيد الله تعالى لما كان منتهى الكمال المزكي للأنفس ، كان ضده وهو الشرك منتهى النقص والفساد المدمي لها ، والمفسد لفطرتها ، فلا

يبقى معه تأثير نافع لعل آخر فيها ، يمكن أن يترتب عليه نجاتها وفلاحها
 أولئك الذين آتياهم الكتاب والحكم والنبوة 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 إجمالا من آباؤهم وذرياتهم وإخوانهم .
 وقال ابن جرير أن المراد بالكتاب ما ذكر في القرآن من صحف إبراهيم وموسى
 وزبور داود وإنجيل عيسى ، وأن المراد بالحكم الفهم بالكتاب ومعرفة ما فيه من الأحكام ،
 وروي عن مجاهد أن الحكم هو اللب (قال) وعنى بذلك مجاهد أن شاء الله
 ما قلت ، لأن اللب هو العقل ، فكأنه أراد أن الله آتاهم العقل بالكتاب وهو بمعنى
 ما قلنا من أنه الفهم به اه . ولم يرو عن السلف في تفسير الحكم غير هذا القول عن
 مجاهد . والحكم يطلق في أصل اللغة على حكم العقل بآيات شيء أو نفيه عنه
 قطعا وهو العلم اليقيني بالمعنى اللغوي الذي بيناه من قبل وهو يستلزم فقه المعلوم وفهم
 سره وحكمته فهو بمعنى الحكمة والفلسفة ، ويطلق على القضاء لحصم على خصم بأن
 هذا حقه أو ليس بحقه ، وقال الراغب : والحكم بالشيء أن تقضي بأنه كذا سواء
 ألزمت ذلك غيره أو لم تلزمه ، وقال صاحب اللسان : والحكم العلم والفقه
 والقضاء بالعدل وهو مصدر حكم بحكم (كنصر ينصر) ثم نقل عن ابن سيده
 أن 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) 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 أن الحكم بمعنى العلم الحزم وفقه الأمور وهو حكمتها فيه معنى المنع
 أيضا وهو منع الاحتمالات والظنون فمن ليس له حكم جازم في المسألة لا يكون عالما
 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 الانبياء قد آتاه الله الحكم بهذا

المعنى - أي العلم الصحيح والعفة في أمور الدين وشؤون الإصلاح ، وفهم الكتاب الذي تعبد به ، سواء أنزله عليه أم أنزله على غيره . وإنما اختص بعضهم بآياته الحكم صبياء كيحيى وعيسى ولعل المراد به ملكة الحكم الصحيح في الأمور . وأما الحكم بمعنى القضاء والفصل في الخصومات فلم يؤت إلا لبعض الانبياء ، فإذا كان المشار اليه بقوله (أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة) . نذكرت أسماءهم من الانبياء فيما قبله من الآيات فلا ظهر أن المراد بالحكم فيها الفصل في الخصومات والقضاء . بين الناس لأنه أخص ويستلزم العلم والعفة - وكذلك النبوة - وتكون هذه العطايا الثلاثة مرتبة على حسب درجات الخصوصية ، فإن الثابت والامر الواقع أن بعض أولئك النبيين أوتي الثلاث كإبراهيم وموسى وعيسى وداود ، ومنهم من أوتي الحكم والنبوة كالانبياء 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 (يادأود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق) وقوله في داود وسليمان (٢٤ : ٧٩ وكلا آتينا حكما وعلما) وقوله في يوسف (١٢ : ٢٢ آتيناه حكما وعلما) وأما قوله تعالى حكاية عن موسى (٢٦ : ٢٠ فوهب لي ربي حكما وجعلني من المرسلين) فهو أظهر في هذا المعنى وإن تأخر القيام به عن القيام بأمر الرسالة التي أخر القيام بها عن جعله رسولا ، فإن كلا منهما وقع في وقته المناسب له . وتفسير بعضهم للحكم هنا بالنبوة ضعيف للاستغناء عنه يذكر الرسالة . ومثله قوله تعالى حكاية عن إبراهيم (٢٦ : ٨٣ رب هب لي حكما) فإنه دعا هذا الدعاء وهو رسول عليهم بمدمحاجة قومه ، فلم يبق إلا أنه طلب الحكم بمعنى الحكومة والسطوة . ومن الشواهد على استعمال الحكم بمعنى العلم وعفة القلب قوله تعالى في يحيى (١٩ : ١٣ وآتيناه الحكم صبييا) وقوله في شأن التوراة (يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا) وهذه الثلاث مرتبة على حسب خصوصيتها فكل من أوتي الكتاب أوتي الحكم والنبوة ، وكل من أوتي الحكم ممن ذكر كان نبيا ، وما كل نبي منهم كان حاكما ولا صاحب كتاب منزل . وهذه مراتب الفضل بينهم ، صلوات الله وسلامه عليهم ، وإذا استعملنا الحكم بمعنييه على مذهب من يميز ذلك في

المشترك كان على التوزيع فان كل نبي أوتي الحكم بمعنى العلم والعقده والفهم ، وما أوتيته إلا بعضهم بمعنى القضاء . بين الناس كما تقرر وتكرر

وأما اذا جرينا على القول بأن المشار اليهم في الآية هم أولئك النبيون ومن ذكر من آبائهم وذرياتهم واخوانهم فالحاجة إلى استعمال المشترك في معنييه أقوى ، فان بعضهم كان نبياً غير حاكم ، وبعضهم كان عالماً حاكماً غير نبي ، وبعضهم عالماً حاكماً غير حاكم ولا نبي ، ويكرز إتياء الكتاب أعم من إيجائه ، فان أمة الرسول الذي أنزل عليه الكتاب بإيجائه اليه يقال انها قد أعطيت الكتاب ، وآيات القرآن ناطقة بذلك بل يقال أيضا ان الكتاب أنزل اليهم وعليهم كما نص في سورتي البقرة وآل عمران فالأنزال على الرسل عبارة عن الوحي اليهم ، والآنزال على الامم عبارة عن مخاطبتهم بما أنزل على رسلهم لهدايتهم . ويؤيد هذا الوجه في تفسير الآية قوله تعالى (١٥: ٤٥) ولقد آتينا بني اسرائيل الكتاب والحكم والنوّة (الآية)

ثم قال تعالى مينا وحه العبرة بما ذكر المخاطبين بالقرآن ﴿ فان يكفر بها هؤلاء . فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها كافرين ﴾ أي فان يكفر بهذه الثلاث — الكتاب والحكم والنبوّة — هؤلاء . المشركون من أهل مكة ، وقد خصوا بدعوتهم إلى الايمان بها قبل غيرهم . إذ أوتيتهم على الوجه الاكمل رسول منهم ، فقد وكلنا بأمر رعايتهم ، ووفقنا للايمان بها وتولي نصر الداعي اليها ، قوما كراما ليسوا بها بكافرين ، بل منهم من آمن ومنهم من سيئ من عند ما يدعى ، أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم عن ابن عباس في قوله ﴿ فان يكفر بها هؤلاء ﴾ يعني أهل مكة ، يقول أن يكفروا بالقرآن (أي الجامع لما ذكر كله لرسول الله) ﴿ فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين ﴾ يعني أهل المدينة والانصار اهـ . وروى مثله عبد بن حميد عن سعيد بن المسيب . وروى عن قتادة تفسير من يكفر بها بأهل مكة كفار قرش ، وتفسير الموككين بها بالانبياء الثمانية عشر الذين ذكرهم الله تعالى هنا . وعن أبي رجا المطاردي تفسير الموككين بها بالملائكة . هذا هو المأثور ، الذي اقتصر عليه في الدر المنثور . وروى ابن جرير نحو قول ابن عباس عن الضحاك السدي وابن جرير ، وذهب بعض المفسرين إلى « تفسير القرآن الحكيم » ٧٥ « الجزء السابع »

ان المؤمنين بها هم أصحاب رسول الله ﷺ مطلقاً، وقيل كل من يؤمن به وقيل الفرس
والخثارة عندنا أنهم جميع الصحابة فان المهاجرين قد كانوا أول من آمن بها، وصبر على
بلائها، وكانوا بعد الهجرة في مقدمة الانصار، في كل عمل وكل جهاد، ولكن الانصار
مقصودون بالذات، لان القوة والمهنة لم تكن الا بهم، ولذلك قال « ليسوا بها بكافرين »
فان الانصار لم يكونوا عند نزول هذه السورة مؤمنين - أما تفسير القوم المؤمنين بها بمن
ذكر من الانبياء، فقد اختاره ابن جرير واحتج بأن الكلام السابق واللاحق فيهم فالكلام
في الاثناء ينبغي أن يكون فيهم كذلك . وتبعه الزخشري قضية وحجة . ونقله الرازي
عن الحسن واختيار لزجاج . والمعنى أنه تعالى وكل بها من ذكر في أزمتهم . ولعل من
هو لا من يريد تمثيل أو تلك النبيين المرسلين بها ما أخذ الله من العهد عليهم في قوله
(٨١:٣) وإذا أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة (الآية) ولم يصرحوا
بذلك . وأما تفسير القوم بالملائكة فقد استبعده الرازي معللاً ذلك بأن اسم القوم قلما يقع
على غير بني آدم ، ونقول ان السياق هنا يدل على قوم كرام من بني آدم بدليل التنكير
وان أطلق لفظ القوم على الجن في التنزيل ، ولا ينافي ذلك وقوعه في سياق الكلام
عن الانبياء فان قصص الانبياء لم تذكر الا لافادة الحجة بها على الكافرين، والهداية
والعبرة للمؤمنين . ووصفهم بأنهم ليسوا بها بكافرين، وصف لقوم حاضرين، منهم
المؤمن بالقوة واؤمن بالفعل، ووصف الانبياء السابقين بذلك لا يظهر له وجه
﴿ رؤيا مبشرة لامفررة ﴾

بعد كتابة ما تقدم بزمها . شهر رأيت في الرؤيا نفرأ من أهل بلدنا (طرابلس الشام)
مقبلين في عمامة 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 الايام مصداق قوله تعالى (فان يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها
بكافرين) قالوا ألم تعلموا بذلك ؟ قلنا لا ، قالوا ان 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 العثمانية - وسافر لاجلها

فصرت أفكر في هذه الكلمة الأخيرة والمراد منها . قلت في نفسي ليت شعري هل سخر الله للعلة الإسلامية قوماً ينصرونها غير المدعين لذلك؟ ومن هؤلاء القوم الذين لم نعلم من خبرهم هذا شيئاً؟ وما معنى اهتمام الوزير وسفره من العاصمة لاجلها؟ وإلى أين سافر؟ وهل يريد أن يكون مع هؤلاء القوم وحده أو مع أحد من شيعته كما تقتضيه السياسة أم فر منهم؟ وقد انسعت خواطري في ذلك بما لا حاجة إلى ذكره وأردت أن أسأل الجماعة المحبرين عن ذلك فاستيقظت قبل أن أفعل وكان ذلك في وقت السحر وقد تذكرت قرب عهدي بتفسير الآية عندما قصصت رؤياي فحسبتها من المبشرات بأن الله تعالى قد يسخر للإسلام من غير الكافرين من ينصره ويصلح ما افسد فيه أهله وغير أهله ، ويعيدون بناء ما هدم من شرعه ، ويرفع عماد ما مل من عرشه ، ولو بازالة العلل والموانع وتمهيد السبيل لذلك . وقد يكون ذلك على وجه غير ما ينتظره الجماهير من ظهور المهدي بعد أن خابت الآمال في كثير من ادعاء المهدي . وإذا كان الله قد أرانا في تاريخنا مصداق قول رسوله « أن الله تعالى ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر » وقوله « أن الله تعالى ليؤيد الإسلام رجالاً منهم من أهله »^(١) أفيضيق على فضله أن يكون مضمون هذه الآية عاماً مكرراً ويؤيد الله الإسلام بقوم ليسوا بكافرين ، كلاحدة هذا العصر المعروفين ، ولا كالصحابة مؤمنين كاملين ، بل بين ذلك كخيار هذا العصر من المسلمين؟ وبهذا يظهر من السر في وصف تقوم في الآية بعدم الكفر ما هو أعم مما ذكر من قبل فافهم

﴿ أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ﴾ الهدى ضد الضلال وهو يطلق في مقام الدين على الطريق الموصل إلى الحق وهو الطريق المستقيم الذي نطلبه في صلاتنا 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 اه وهو لا يصح مطرداً . والاقتداء في اللغة السير على سنن من يتخذ قدوة أي مثلاً يتبع . قال في

(١) روى الشيخان الأول عن أبي هريرة في ضمن حديث ورواه الطبراني عن عمرو بن العثمان بن مقرن بسند صحيح وروى الثاني عن ابن عمر بسند ضعيف

الإنسان: يقال قدوة وقدوة لما يقتدى به ، ابن سيده: القدوة والقدوة ما نسنت به ثم قال: وقد اقتدى به والقدوة لاسوة أهوال الصواب أنها بتثنية القاف بعد هذا ينبغي أن نعلم ما يكون به الاقتداء وما لا يكون ولا سيما اقتداء النبي المرسل ، بالشرع الاكمل ، بغيره ممن لو كان حيا لما رسعه إلا اتباعه ، فأما العلم بتوحيد الله وتنزيهه وإثبات صفات الكمال له وبسائر أصول الدين وعقائده كالإيمان بالملائكة وأمر البعث والجزاء فكل ذلك ما أوحاه الله تعالى إلى رسوله على أكمل وجه فكان علما ضروريا ورهانيا له كما تقدم تقريره من عهد قريب ، فلا يمكن أن يؤمر بالاقتداء فيه بمن قبله ولا هو مما يقع فيه الاقتداء . وقوله تعالى له وَاللَّهُ (١٦ : ٣٣) ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين) معناه ان الملة التي أوحاها اليه وأمره باتباعها وهي العقيدة وأصل الدين هي ملة إبراهيم ، وإنما يتبعها لأمر الله لا لأنها ملة إبراهيم . إذ ليست معاملته من إبراهيم بالثبتي عنه لأنه لم يكن في عصره ، ولا بالنقل لأنه لم يكن وَاللَّهُ ناقل ذلك عن العرب ، وإن كان من المشهور المتواتر عند العرب ان إبراهيم وَاللَّهُ كان موحداً حنيفاً . وأما الشرائع العملية فلا يقتدي نبيها الرسول بأحد أبضا وإنما يتبعها لان الله أمره باتباعها - ذلك بأن الرسول لا يتبع في الدين الا ما أوحى اليه من حيث انه أوحى اليه . وقد تقدم مما فسرنا من هذه السورة فيه قوله تعالى حكاية عن رسوله بأمره (أن اتبع الا ما أوحى الي) ومثله في أواخر سورة الاعراف (٧ : ٢٠٣) وقال تعالى (٤٥ : ١٨) ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها) الآية وموافقة رسول لمن قبله في أصول الدين وبعض فروعه لا يسمى اقتداء ولا تأسيا وإنما يكون التأسي به في طريقته التي سلكها في الدعة الى الدين واقامته ومن الشواهد على هذا قوله تعالى (٦٠ : ٤) قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه اذ قالوا لقومهم انا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله (الآية) - فانه تعالى أرشد المؤمنين الى التأسي بإبراهيم ومن آمن معه وجعلهم قدوة لهم في سيرتهم العملية التي كانت من هدى الله تعالى لهم وهي البراءة من معبودات قومهم ومنهم ما داموا عابدين لها ولما كان وعد إبراهيم لآبيه بالاستغفار له وهو مشرك ليس من هذا الهدى بل كان مسألة شاذة لما سبب استثنائها تعالى من التأسي به فقال (الا قول

ابراهيم لانيه لا تستغفرن لك) الخ

فعنى الجملة على هذا : أولئك الانبياء الثمانية عشر الذين ذكرت أسماؤهم في الآيات المتلوّة آنفاً ، والموصوفون في الآية الأخيرة بايتاء الله إياهم الكتاب والحكم والنبوة ، هم الذين هداهم الله تعالى الهداية الكاملة فهداهم دون ما يغيّره ويخالفه من أعمال غيرهم وهفوات بعضهم اقتدأ بها الرسول فيما يتناوله كسبك وعملك مما بعثت به من تبليغ الدعوة وإقامة الحجّة ، والصبر على التكذيب والجحود ، وإيذاء أهل العناد والجحود ، ومقلدة الآباء والجذود ، وإعطاء كل حال حقها من مكارم الاخلاق وأحسن الاعمال ، كالصبر والشكر ، والشجاعة والحلم ، والايثار والزهد ، والسخاء والبذل ، والحكم بالعدل ، الخ (١١ : ١١٩) وكلا نقص عليك من أنبياء الرسل ما نثبت به فؤادك - ٣٥ : ٦ - وقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا وأوذوا حتى أتاهم نصرنا ولا مبدل لكلمات الله ، ولقد جاءك من نبي المرسلين - ٤٦ : ٣٤ - فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل ولا تستعجل لهم) فأما قوله تعالى له في آخر سورة ن (٦٨ : ٤٨) فاصبر لحكم ربك ولا تكن كصاحب الحوت إذ نادى وهو مكظوم) - وصاحب الحوت هو يونس أحد هؤلاء الانبياء الثمانية عشر - فالنهي فيه مما دل عليه الحصر بتقديم « فبهدهم » على « اقتده » كما تقدم فإن هذه الحالة لم تكن من الهدى الذي هدى الله يونس اليه ، بل هفوة عاقبه الله عليها ثم تاب عليه ، ولا يحيط هذا من قدر يونس عليه السلام ، ولا زلة توهم ذلك قال ﷺ « لا ينبغي لعبدان يقول أنا خير من يونس بن متى » وقال « لا تفضلوني على يونس بن متى » أي في أصل النبوة لاجل هفوته ، وهو كقوله « لا تفضلوا بين الانبياء » وفيه « ولا أقول إن أحدا أفضل من يونس ابن متى » وكل ذلك في الصحاح ، والمراد منه عدم التفريق بين الرسل والانبياء لا منع مطلق التفضيل ، فعلم بهذا أن الله لم يأمر خاتم رسله بالافتداء بكل فرد من أولئك الانبياء في كل عمل ، وإنما أمره أن يقتدي بهدهم الذي هداهم اليه في سيرتهم ، سواء ما كان منه مشتركا 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 ، فإله تعالى قد هدى كل

تبي ورفعه درجات في الكمال ، وجعل درجات بعضهم فوق بعض ، ثم أوحى الى خاتم رسله خلاصة سير أشهرهم وأفضلهم وهم المذكورون في هذه الآيات وفي سائر القرآن الكريم ، وأمره أن يقتدي بهداهم ذلك . وهذه هي الحكمة العليا المذكورة قصصهم في القرآن ، وقد شهد الله تعالى بأنه جاء بالحق وصدق المرسلين وأنه لم يكن بدعاً من الرسل ، فلم 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 ، الى ما هو خاص به دونهم ، ولذلك شهد الله تعالى له بما لم يشهد به لاحد منهم ، فقال (٤٠٦٨) : *وانك اعلى خلق عظيم*) وأما فضائله وخصائصه الوهبية فأمر تفضيله عليهم فيها أظهر ، وأعظمها عموم البعثة ، وختم النبوة والرسالة ، وإنما بكل الاشياء في خواتيمها ، صلى الله عليه وعليهم أجمعين . والهاء في قوله « اقتده » للسكت أثبتها في الوقف والوصل بجمهور القراء ، وحذفها في الوصل حمزة والكسائي ، وقرأ ابن عامر بكسر الهاء من غير اشباع ، وهو ما يسمونه الاختلاس ، ولهم في تخريجها وجوه بعد كتابه 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 مالا يليق به (أي بالله تعالى) في الذات والصفات والافعال وسائر العقليات ، وقال آخرون المراد الاقتداء بهم في جميع الاخلاق الحميدة والصفات الرفيعة الكاملة من الصبر على أذى السفهاء والعفو عنهم . وقال آخرون المراد الاقتداء بهم في شرائعهم إلا ما خصه الدليل . وهذا التقدير كانت الآية دليلاً على أن شرع من قبلنا يلزمنا . ثم ذكر بعد مقدمة وجيزة أن المراد : اقتديهم في نفي الشرك وإثبات التوحيد وتحمل سفاهات الجهال في هذا الباب (قال) وقال آخرون اللفظ مطلق فهو محمول على الكل إلا ما خصه الدليل المنفصل اه وهذه الاقوال متداخلة ، وأقربها الى الصواب ثانيها من حيث إنه مفصل ، وآخرها المجمل الذي لا يعلم المراد منه

وقد نظم الرازي هنا جميع العقليات في سلك أصول الدين من التوحيد والتنزيه وإثبات الصفات وجميع ذلك عنده لا يمكن أن يعرفه الانبياء ولا غيرهم إلا بنظر

العقل كما نقلناه عنه في هذا السباق مردوداً عليه ، والاقتداء في النظر والاستدلال لا يظهر له معنى وجيه فان 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 الفاضل في هذه المسألة اعتراضاً وضعه في غير موضعه وأجاب عنه بما هو حجة عليه لاله . 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 بالاقتداء فيه ؟ وأجاب بأن اعتقاده عليه السلام حينئذ ليس لاجل اعتقاده بل لاجل الدليل فلا معنى لأمره بذلك . وجعل غيره معناه تعظيم أولئك الرسل والاعلام بأن طريقهم هو الحق الموافق للدليل ، وهو تكلف لا يقبله التنزيل .

وأما القول بأن المراد الاقتداء بهم في فروع شرائعهم فهو أضعف الأقوال وأبعدها عن الصواب ، لالما قيل من اختلافها وتناقضها وقبولها النسخ وكون المنسوخ لم يبق هدى . بل الأمر أعظم من ذلك : ان الله بعث محمداً خاتماً للنبيين والمرسلين ، وأكمل لنا علي أسانه دينه المبين ، وأرسله رحمة لجميع العالمين ، وأنزل عليه في أواخر ما أنزله بعد ذكر التوراة والانجيل وأهل الكتاب (٥١:٥) وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصداقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيئنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) فهذه الآية ناطقة صراحة بأن كتاب هذا الرسول ﷺ مهيم ورقيب وحاكم على ما قبله من الكتب الالهية لاتابع لشيء منها . وبأنه ﷺ أمر بأن يحكم بين أهل الكتاب بما جاءه من الحق لا بما في كتبهم ولا يتبع أهواءهم إذ يرد كل فريق منهم أن يحكم له بما وافق كتبه ومذهبه ، وكل ذي دعوى أن يحكم له بما وافق مصلحته ، على أنه لم يثبت لنبي من أولئك الثمانية عشر شريعة مفصلة الا لموسى عليه السلام ولم يذكر الله تعالى لرسوله من تلك الشريعة إلا أحكاماً قليلة اقتضت ذكرها إقامة الحجة على اليهود وذلك بعد نزول هذه السورة المكية بسنين ، وقد شهد القرآن على اليهود بأهم حروفهم وبدلوا ونسوا حظاً مما ذكروا به ، وكذلك أهل الانجيل 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 ، قبل يمكن مع هذا أن يكون المراد بقوله تعالى (فبهذا هم اقتده) اقتد أيها الرسول الخاتم للنبيين ، الذي أكل على لسان الدين ، بالاحكام القليلة التي نوحىها اليك من أحكام التوراة بعد سنين ؟ إن الذين اخترعوا هذا القول في الآية إنما جعلوه حجة جدلية لقول اتخذوه مذهباً وهو ان شرع من قبلنا شرع لنا . وقد فصلنا القول بطلانه وبطلان الاحتجاج بهذه الآية عليه في تفسير آية المائدة المذكورة آنفاً (٥١ : ٥) فيراجع في جزء التفسير السادس (ص ٤١٠ - ٤٢٠) وبقية تلك الاقوال التي أوردها الرازي داخله فيما ذكرناه منها ، فعلم بهذا ان ماقررناه أولاً هو الوجه الصحيح الذي يدل عليه القرآن العزيز ، بما ذكرناه من شواهد آياته في هذا التقرير

ولم يرد في التفسير المأثور شي في هذه المسألة الا ما أخرجه البخاري وبعض رواة التفسير عن ابن عباس (رض) انه استدل الآية على سجود التلاوة عند قوله تعالى عن داود في سورة ص (فاستغفر ربه وخر راكعاً وأناًب) وقال « فكان داود بمن أمر نبيكم ﷺ أن يقتدي 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 شكر أعلى انه لا يسجد فيها في الصلاة لان سجود الشاكر لا يشرع داخل الصلاة . ولا يبي داود وابن خزيمة والحاكم من حديث أبي سعيد أن النبي ﷺ قرأ وهو على المنبر « ص » فلما بلغ السجدة نزل فسجد وسجد الناس معه ثم قرأها في يوم آخر فتهياً الناس للسجود فقال : إنما هي توبة نبي ولكني رأيتمكم تهياً ثم « فنزل وسجد وسجدوا معه » فهذا السياق يشعر بأن السجود فيها لم يؤكد كما أكد في غيرها اه وإنما ذكر الحافظ هذا في شرح اب سجدة ص من البخاري ، وفيه عن ابن عباس ان « ص » ليس من عزائم السجود ، ونحن نستدل بما ذكره على أن النبي ﷺ لم يكن يلتزم سجودها وظاهر قوله « نسجدها شكراً » يخالف استنباط ابن عباس انه كان يسجدها اقتداءً بـ داود وإنما يظهر الاقتداء لو سجدها مثله توبة ، والخبر هو الخبر ولكنه غير معصوم والله أعلم

﴿تحقيق مسألة الايمان بالرسول إجمالاً وتفصيلاً﴾

وعدد الرسل المذكورين في القرآن

من أصول العقائد الاسلامية أنه يجب الايمان بأن الله تعالى أرسل في كل الامم رسلاً منهم من قص على رسوله او منهم من لم يقصص عليه ، وانه يجب الايمان بمن ذكر منهم في القرآن إيماناً تفصيلاً أي يجب 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 بجمله إلا من كان حديث العهد بالاسلام ومن نشأ بعيداً عن بلاد المسلمين ، فمن لم يعلم أن اليعرب رسول الله — مثلاً — كان كافراً . ولكننا علم الاختيار الصحيح أن أكثر عوام المسلمين في عصرنا — ومثله ما قبله من الاعصار المشابهة له — لا يعرفون أسماء كل من ذكر في القرآن منهم إذ لا يلقنهم أحد ذلك بل نعلم الاختيار الصحيح أيضاً أن أكثر عوام الاقطار التي عرفناها لا يلقنهم أحد من أهل العلم عقائد الاسلام ، فكل ما يعلمون منها هو ما يسمعه بعضهم من بعض ، وليس هذا منه . واذا ثبت أن هذا ليس من المعلوم من الدين بالضرورة فالذي يتجه أن لا نكفر موحداً بجهل بعض هؤلاء الرسل إذا كان يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله إجمالاً وباليوم الآخر وبالقدر وبالآخرة وبالاسلام 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 اربث السكالة وأدب الاستئذان والسلام لدخول بيوت الناس ، وأما من جحد شينا من ذلك بعد العلم بأنه منصوص في القرآن غير متناول فيكفر لانه 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 الايمان كله على تصديق الرسول في كل ما علم قطعاً أنه جاء به عن الله تعالى تصديق قبول وإذعان ، وتقدم تفصيل ذلك في التفسير . والمراد بالعلم 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 لا اعتقاده أن هذا المعنى غير مراد ، فهذا ما يخرج بغير العلم القطعي . ولذلك يشترط العلماء في ذلك أن يكون مجمعا عليه معلوما من الدين بالضرورة ، وبشروط 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 متأولا ، ولكن السلف والخلف يكفرون من يكذب الرسول ﷺ بشيء . يعتقد هو أنه جاء به عن الله تعالى وإن لم يكن في الواقع قطعي الرواية والدلالة إذ مدار الكفر على التكذيب

وقد ذكرنا في بعض كتب العقائد وغيرها أن الانبياء المرسلين الذين ذكروا في القرآن ويجب الإيمان بهم تفصيلا خمسة وعشرون هم الثمانية عشر الذين ذكرت أسماؤهم في هذه الآيات التي لا تزال بصدد تفسيرها ، والسبعة الآخرون آدم أبو البشر وأدريس ونوح وأنبياء العرب هود وصالح وشعيب وخاتم الجميع محمد عليه وعليهم الصلاة والسلام ، وزاد بعضهم ذوالكفل لذكره مع الانبياء في سورة ص ولكن اختلف في نوته لعدم التصريح بها وإنما وصف مع من ذكر معهم بأنهم من الأخيار وليس في القرآن نص قطعي صريح في رسالة آدم عليه السلام بل مفهوم قوله تعالى (٤: ١٦١) إنا أوحينا إليك كما أوحينا لى نوح والنبيين من بعده (إن نوحا أول نبي مرسل أوحى الله إليه رسالته وشرعه . ويؤيده في الجملة هذه الآيات التي نفسرها رما في معناها كقوله تعالى (٥٧: ٢٥) ولقد أرسلنا نوحا وإبراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب) وعدم ذكره في السور التي سرد فيها ذكر الرسل المشهورين كهود وصالح والأنبياء والشعراء والصفاء وص والقمر . ويؤيده بالنص الصريح حديث الشفاعة المتيقن عليه من حديث أنس بن مالك وأبي هريرة والاول أصرح قال قال رسول الله ﷺ « يجمع الله الناس يوم القيامة فيهمون لذلك فيقولون لو استشفعنا على ربنا فأراحنا من مكاننا هذا إنيأون آدم فيقولون يا آدم أنت أبو البشر خلقك الله بيده وأسجد لك ملائكته وعلمك أمما . كل شيء فاشفع لنا إلى ربك حتى يريحنا من مكاننا هذا . فيقول لهم آدم لست هنا كم . ويذكر ذنبه الذي أصابه فيستحي بربعه عز وجل -

ولكن اثبتوا نوحا أول رسول بعثه الله الى الارض، فيأون نوحا الخ وفي حديث أبي هريرة انهم يقولون له « يانوح أنت أول الرسل الى أهل الارض » الحديث وهو معروف مشهور وفيه ان كل رسول من أولي العزم - وهم على الراجح المشهور نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ﷺ - كان يدفعهم الى من بعده حتى اذا انتهوا الى الخاتم كان هو الشافع المشفع

وقد اضطربت أقوال العلماء في آية (إنا أوحينا اليك) وحديث الشفاعة . قال الرازي في تفسير الآية (المسألة الثالثة) قالوا انما بدأ الله بذكر نوح لانه أول نبي شرع الله على لسانه الاحكام والحلال والحرام ، ثم قال تعالى (والنبيين من بعده) ثم خص بعض النبيين بالذكر لكونهم أفضل من غيرهم اه وتبعه فيه النيسابوري وأبو السعود والخازن وغيرهم وزادوا على ذلك خصائص لنوح . قل الخازن مانصه : قال المفسرون وانما بدأ الله بذكر نوح عليه السلام لانه أول نبي بعث بشريعة وأول نذير على الشرك وأنزل الله عز وجل عليه عشر صحائف وكان أول نبي عذبت أمته لردم دعوته وكان أبا البشر كآدم عليهما السلام اه المراد منه ومثله في فتح البيان في مقاصد القرآن ، وذكر الآلومي أن تعليل البدء بذكره بكونه أول من شرع الله على لسانه الاحكام قد تعقب بالمنع ، ولم يذكر لهذا المنع سنداً ، ولا لقوله تعالى (والنبيين من بعده) حكمة ولا نكتة . وقد سكت عن ذلك أكثر المفسرين الذين اطلعنا على كتبهم . ففهمهم تصریح هؤلاء المفسرين الناقلين عن غيرهم من العلماء أن آدم لم يكن رسولاً لأن الآية تدل عندهم على أن أول رسول شرع الله على لسانه الاحكام ، هو 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 خمسا لم يعطهن أحد قبلي - الى قوله - وكان النبي يبعث الى قومه خاصة وبعثت الى الناس عامة » : وأما قول أهل الموقف لنوح كما صح في حديث الشفاعة : أنت أول رسول الى أهل الارض - فليس المراد به عموم بعثته بل إثبات أولية ارساله اه وهذا اعتراف بأنه أول الرسل . ثم قال في شرح حديث أبي هريرة من كتاب أحاديث الانبياء : فأما كونه أول الرسل فقد استشكل بأن آدم كان نبياً وبالضرورة

نعلم انه كان على شريعة من العبادة وان أولاده أخذوا ذلك عنه فعلى هذا فهو رسول اليهم فيكون أول رسول ، فيحتمل أن تكون الاولية في قول أهل الموفت لنوح مقيدة بقولهم « الى أهل الارض » لانه في زمن آدم لم يكن للارض أهل ، ولأن رسالة آدم الى بنيه كانت كالترية للاولاد ، ويحتمل أن يكون المراد انه (أي نوحا) أول رسول أرسل الى بنيه وغيرهم من الائم الذين أرسل اليهم مع تفرقهم في عدة بلاد وآدم انما أرسل الى بنيه وكانوا مجتمعين في بلدة واحدة . واستشكله بعضهم بادريس ولا يرد لانه اختلف في كونه جد نوح كما تقدم اه أقول وبلي شرحه لهذا الحديث شرحه لما أورده البخاري في الياس عليه السلام وفيه عن ابن مسعود ابن عباس أن الياس هو ادريس ، وقال الحافظ عند الكلام على ترجمة الباب : وكان المصنف - أي البخاري - رجح عنده كون ادريس ليس من أجداد نوح فلذا ذكره بعده اه وانما ذكره بعد الياس ثم قال في شرح حديث أس من كتاب الرقاق - بعد ذكر الاشكال بأدم وشيث وإدريس - : ومجمل الاجوبة عن الاشكال المذكور أن الارلية مقيدة بقوله « الى أهل الارض » لان آدم ومن ذكر معه لم يرسلوا الى أهل الارض . ثم ذكر الاشكال بحديث جابر والجواب عنه بأن قوم نوح كانوا أهل الارض وبعثة بينا لقومه ولغير قومه ، ثم قال - أو الاولية مقيدة بكونه أهلك قومه أو أن الثلاثة كانوا أنبياء ولم يكونوا رسلا وإلى هذا جنح ابن بطال في حق آدم ، وتعقبه عياض بما صححه ابن حبان من حديث أبي ذر فانه كالصريح في انه كان نبيا مرسلا وفيه التصريح بانزال الصحف على شيث وهو من علامات الارسال . وأما ادريس فذهبت طائفة الى انه كان في بني اسرائيل وهو الياس وقد ذكر ذلك في أحاديث الانبياء . ومن الاجوبة ان رسالة آدم كانت الى بنيه وهم موحدون ليعلمهم شريعته ونوح كانت رسالته الى قوم كفار يدعوه الى التوحيد اه

وظاهر أن جواب ابن بطال وهو أحد شراح البخاري من فقهاء المالكية الاندلسيين أبعد الاجوبة المذكورة عن التكلف وأولها باطل لان أولاد آدم وأحفاده كانوا أهل الارض لا السماء وباقيها لا يزيل الاشكال . وتعقب القاضي عياض له بحديث أبي ذر عجيب منه وأعجب منه سكوت الحافظ عليه ، فالحديث اختلف

الحفاظ فيه فجزم ابن الجوزي بانه موضوع وحقق السيوطي في مختصر الموضوعات أنه ضعيف وذكر ذلك في الدر المنثور واتفقوا على انتقاد ابن حبان لذكره إياه في صحيحه كما صرح بذلك الحافظ ابن كثير في تفسيره وقد قدم القسطلاني جواب ابن طال غير معزو إليه على غيره مما ذكر من تلك الاجوبة في شرحه لحديث أنس من كتاب الرقاق في البخاري فقال عند قول آدم « ائتوا نوحا أول رسول بعثه الله » أي آدم وشيث وادريس أو الثلاثة كانوا أنبياء ولم يكونوا رسلا . الخ ، فالقسطلاني هد القول بعدم رسالة آدم جوابا مقبولا

وقال النووي في شرح حديث أنس من صحيح مسلم : قال الامام أبو عبد الله المازري : قد ذكر لمؤرخون أن ادريس جد نوح عليهما السلام فان قام دليل على أن ادريس أرسل أيضا لم يصح قول النسابين انه قبل نوح لاخبار النبي ﷺ عن آدم أن نوحا أول رسول بعث ، وان لم يقم دليل جاز ماقلوه وصح أن يحمل على أن ادريس كان نبيا غير مرسل قال القاضي عياض وقد قيل إن ادريس هو الياس وأنه كان نبيا في بني اسرائيل كجاء في بعض الاخبار مع يوشع بن نون فان كان هكذا سقط الاعتراض . قال القاضي وبمثل هذا يسقط الاعتراض بآدم وشيث ورسالتهما الى من معهما وان كانا رسولا فان آدم انما أرسل لبنيه ولم يكونا كفارا بل أمر بتعليمهم الايمان وطاعة الله تعالى وكذلك خلفه شيث بعده فيهم بخلاف رسالة نوح الى كفار أهل الارض قال القاضي وقد رأيت أبا الحسن بن بطال ذهب الى أن آدم ليس برسول ليس من هذا الاعتراض وحديث أبي ذر الطويل ينص على أن آدم وادريس رسولان . هذا آخر كلام القاضي والله أعلم اهـ

فجملة هذه القول عن كبار المفسرين والمحدثين من المتكلمين والفقهاء أن آدم مختلف في رسالته وأرادريس مختلف في رسالته وفي كونه هو الياس المذكور في آيات سورة الانعام التي نفسرها أو غيره ؟ فيكون عدد الرسل المجمع على وجوب الايمان برسالتهم - لان نص القرآن فيها قطعي - ثلاثة وعشرون فقط ، وأما الاحاديث فليس فيها نص قطعي الرواية والدلالة على رسالة آدم وقد علمت أن حديث أبي ذر الذي نص على ذلك في سياق عدد الانبياء والرسل لا يحتاج به في الاحكام العملية

التي يكتفى فيها بالدليل الظني بله هذه المسألة الاعتقادية التي يطلب فيها اليقين لان أهون ما قيل فيه أنه ضعيف وقيل إنه موضوع، ولو وجدوا حديثا صحيحا أو حسنا في إثبات رسالة آدم لما لجأوا الى ذكره

وأما مسألة نبوته وهو كونه موحى اليه من الله تعالى ففيها حديث آحادي رواه البيهقي وغيره عن أبي أمامة قال إن رجلا قال يا رسول الله أنبيا كان آدم؟ قال «نعم معلم مكلم» وقه فسر المعلم في كتب غريب الحديث بالملمهم للخير والصواب وروي «نبي مكلم» والتكليم أنواع أصولها ثلاثة بينها الله تعالى بقوله (وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء) 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 الاسماء كلها وأنه تلقى من ربه كلمات فتاب عليه وهداه ولكن دلالة ما ذكر على نبوته غير قطعية فان الجمهور لا يجعلون كل وحي نبوة، لا ما كان بخطاب الملك ولا ما كان بالالهام والنفث في الروح، ولذلك لا يقولون بنبوة مريم وأم موسى، ومن العلماء من قال بنبوتهما ثم إنه يحتمل أن يكون خطاب آدم في قصة خلقه من خطاب التكوين لا التكليف كقوله تعالى (ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض اني اطوعا أوكرها قلنا أتينا طائعين) وقد قال الشاذلي من كبار العلماء والصوفية «وهب لنا التلقي منك كتلقي آدم منك الكلمات ليكون قدوة لولده في التوبة والاعمال الصالحات» ولو كان هذا التلقي نصا قطعيا في نبوته لما طلبه هذا العالم العارف باللغة وأسايلها

وقد ادعى الحافظ ابن حجر أن دليل رسالته أننا لم الضرورة أنه كان على شريعة من العبادة وأن أولاده أخذوا ذلك عنه فعلى هذا فهو رسول اليهم فيكون هو أول رسول، وقد يقال إن اخذ أولاده عنه لا يقتضي عقلا أن يكون الله قد بعث رسولا اليهم يبلغهم عنه وجوب الايمان بهذه الرسالة وما يترتب عليها من الانذار والتبشير حتى يكون ذلك معارضا لحديث الشفاعة إذ يجوز أن يكون قدر بام من الصغر على ما هداه الله اليه من الايمان والعمل الصالح كما تقدم عن بعض العلماء، ونزيد عليه أن في القرآن نصا يدل على أنه كان يعلمهم العبادة وأحكام الحلال والحرام وما يترتب

عليها من الجزاء وهو نبأ ابني آدم المفصل في سورة المائدة فن العباد في تقريب
القربان ، ومن خسر الجزاء على الاعمال قول المعتدي عليه للمعتدي (اني أريد أن
تبوء بآتي وأنت فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين ومن العجيب أن
يفعل أولئك الحفظ عن هذه الآيات ويكتفوا من النقل بحديث أبي ذر الموضوع
أو الضعيف وبدعوى الضرورة العقلية التي ادعاها الحافظ ابن حجر ، هذا ان كانوا
يفهمون منها أنها تدل على رسالة آدم دلالة قطعية ، وإذا كانوا لا يفهمون ذلك فهم يستدلون ؟
وجملة القول ان النابت قطعاً في المسألة هو أن آدم عليه السلام كان على هدى
من الله بعمل ، وبربي عليه أولاده ، وان منه عبادات وقربات يرعب فيها مبشراً بأن فاعلها
يثاب عليها ومحرمات يهوى عنها منذراً بأن فاعلها يعاقب عليها بهذه الهداية هي من جنس
هداية الله للنبيين والمرسلين التي بلغوها أقوامهم ، ولا ندري كيف هدى الله تعالى
آدم إليها فان طرق الهداية والتبليغ الالهي ممتددة ، وكان الظاهر المتبادر أن ذلك
كان بوحى الرسالة لولا ما عارضه من حديث الشناعة وآية (انا أوحينا اليك) وما
يؤيدها مما تقدم ، ومن احتمال أن ذلك من هداية الفطرة السليمة التي فطر آدم عليها
ونشأت عليها ذريته إلى زمن نوح اذ اختلف الناس وحدثت فيهم الوثبة فبعث الله
النبيين وجعل منهم الرسل المبشرين عنه بأذنه المؤيدين منه بالآيات لاقامة الحججة على
الكافرين وذلك قوله عز وجل (٢١٢: ٢) كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين
مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه)
الآية . فقد صح عن ابن عباس (رض) أنه فسر ذلك بأنهم كانوا على الاسلام وفي
رواية مفصلة عنه قال : كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلهم على شريعة من الحق
فاختلفوا فبعث الله النبيين . قال الرواة وكذلك هي في قراءة عبد الله (أي ابن مسعود)
« كان الناس أمة واحدة فاختلفوا » الخ وروا عن أبي أنه كان يقرؤها كذلك أيضاً ،
ويؤيد ذلك في المعنى آيات أخرى . وروا 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 الارض وبعث عند الاختلاف من الناس
فبعث إليهم (؟) أرسله وأنزل كتاباً يحتاج به على خلقه اه من الدر المنثور ومنه يعلم المخرجون

هذه الروايات. فهذا فتاة من كبار علماء التابعين^(١) يقول بأن نوحاً أول نبي مرسل ويؤيد الرواية عنه مع ما تقدم ماورد من التفسير المأثور في قوله تعالى (٢٨: ٣٠) قائم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها) الآية - كحديث الصحيحين وغيرهما الناطق بأن كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه وفي بعض رواياته يولد على فطرة الاسلام وفي بعضها على الملة ومنها حديث عياض ابن حماد المجاشعي المرفوع عند محمد بن اسحاق الذي ذكر فيه آدم فقال ﷺ « ان الله خلق آدم وبنيه حنفاء مسلمين وأعطاهم المال حلالاً لأحرام فيه فقبلوا ما أعطاهم الله حراماً وحلالاً » وفي معناه آثار . والمراد من ذلك في مسألتنا أن الله تعالى فطر آدم على معرفته وتوحيده وشكره وعبادته وزاده هدى بما كان يلهمه إياه من الأقوال والأعمال وبما يصل إليه اجتهاده كما قيل في عبادة النبي ﷺ في الغار قبل البعثة وقد يزاد على ذلك ارشاد الملائكة له ولا راد له وقد كانوا بطهارة فطرته يرون الملائكة كما ورد في تعليمهم إياهم تجهيزاً بهم ودفنه حين توفي ، ولنا بصدد تمحيص أمثال هذه الروايات ولكن مجموعها يؤيد الحديث المصرح بنبوّة آدم والا كان من الهداية والتعليم الإلهي ماهو أعلى من النبوة أو ماهو مساو لها فان كثير آبن الانبياء لم يؤت من ذلك مثل ماؤني آدم . والانبياء أفضل البشر بالاجماع

فهذا التفصيل يعلم وجه ما اشتهر على ألسنة العلماء من القول بنبوّة آدم ورسالته مع عدم وجود النص القطاع ، بل مع وجود النص المعارض ، فان هدايته لذريته من نوع هداية الرسل المؤمنين من أتباعهم كما ينه آناً 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 غير تكلف هو التفرقة بين هداية من ولدوا

(١) فتادة من كبار أئمة التابعين في التفسير والحديث والفقه وقد قال الامام أحمد فيه فتادة أعلم بالتفسير واختلاف العلماء ، ووصفه بالحفظ والفقه وأطنب في ذكره وقال : قل من يحدد أن يتقدمه . ذكر ذلك الحافظ الذهبي في ترجمته من طبقات الحفاظ ، وذكر عنه أيضاً أنه كان لا يسمع شيئاً إلا حفظه . ومثله في تهذيب التهذيب للحافظ ابن حجر وفيه أنه كان ثقة مأموناً حجة في الحديث . وقال الحافظ الذهبي ما أخر أحد عن الاحتجاج بحديثه

ولد سنة ٦١ وتوفي سنة ١١٧ و ١١٨

على الفطرة وبين بعثة نوح ومن بعده من الرسل إلى من فسدت فطرتهم واختلفوا في الدين المطري أو في الكتاب الإلهي من المبشرين والضالين من أتباع نبي سابق فأعرضوا عما دعاهم إليه، بأن يجعل هذه الهداية الأخيرة هي الرسالة الشرعية التي يسعى من جاءوا بها رسلادون الأولى، وبهذا يجمع بين عدة أجوبة مما نقل عن العلماء في رفع التعارض بتوضيح قليل كقول من قال إنما كانت رسالة آدم إلى بنيهِ المؤمنين، ورسالة نوح ومن بعده إلى الكافرين، ومن قال إنما كانت رسالة آدم إلى بنيهِ من قبيل تربية الوالد لولده وفيها أن تسميتها رسالة شرعية بالمعنى المراد من الآيات هو الذي يحقق التعارض فكيف يجعل دافعاً له؟ وأما إذا أثبتنا ما ذكره لا دم ولم نسمه رسالة بالمعنى الشرعي المذكور فإن التعارض يندفع بغير تكلف كما قلنا ونصح الأقوال كلها ويكمن الخلاف أشبه باللفظي فهو رسول بالمعنى المشهور وعند 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، والتخار الأول) أجرأ من مال ولا غيره من المنافع، أي كما إن جميع من قبلي من الرسل لم يسألوا أقوامهم أجرأ على التبليغ والهدي — وذلك مصرح به في قصصهم من سورة هود وسورة الشعراء وغيرهما، وقد قيل إن هذا مما أمر أن يقتدي بهم فيه، والتحقيق إن ما أمره الله تعالى به استقلالاً لا يدخل فيما أمر بفعاله اقتداء كما تقدم بيانه، وقد تكرر هذا الأمر ﷺ في عدة سور، وهو على عومه، والاستثناء في قوله تعالى (٢١: ٤٢) قل لا أسألكم عليه أجرأ إلا المودة في القربى) منقطع ومعناه على ما رواه أحمد والشيخان والترمذي وغيرهم عن ابن عباس : إلا أن تصلوا ما بيني وبينكم من القرابة، 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 ونصري منكم » وفي هذا المعنى روايات أخرى والمعنى إني لا أسألكم على ما جئتمكم

به من سعادة الدنيا والآخرة جعلاً منكم ولكن مودة القرابة بيني وبينكم مما يجب أن يحفظ وهي دون ما جرت عليه من عصبية النسب ولو بالباطل فإن من تلك العصبية أن يحمي القريب قرابته وأهل نسبه ويقاقل من عاداهم، وأني أكنفي منكم بالمودة وأقلها أن لا تعادوني ولا تؤذوني وأعلاها أن تمنعوني ونحمني ممن يؤذيهم وليس هذا من الأجر على التبليغ في شيء، فالما يعطي الأجر على الشيء من يقبله وينتفع به فيكماني، 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 إذا قارب وتصلوا الأرحام بينكم، وقول بعضهم إنها في الانصار وقول آخرين إنها في آل البيت النبوي توجب مودتهم وموالاهم، 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 أخوانه الرسل كما هو مصرح في آيات أخرى، وسيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى في تفسير سورة الشورى وغيرها

(ان هو الا ذكرى للعالمين) الضمير راجع الى القرآن كما رجعنا أي ما هو الا تذكير وموعظة لارشاد العالمين كافة، لا لكم خاصة، وهو نص في عموم البعثة

(٩٢) وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ نَبِيًّا مِن شَيْءٍ، قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْمَلُونَهُ قَرَطِيسَ ثُبُدُونَهَا وَخُفُونِ كَثِيرًا وَعَصَانْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ، قُلْ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ (٩٣) وَهَذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا، وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ

ختم الله سبحانه سياق قصة ابراهيم مع قومه بذكر هداية بعض الرسل من أهل بيته وذريته تهيداً بذلك إلى بيان كون رسالة خاتمهم محمد صلى الله عليه وآله وسلم من جنس رسالتهم ، وكون هدايته متممة ومكحلة لهدايتهم ، ومن ذلك أنه لا يسأل على تبليغ هذا القرآن أجراً ، ولا يرجو من غير الله عليه فائدة ولا نفعا ، وقفى على ذلك بالرد على منكري الوحي ، وبيان أنهم ماقدروا الله حق القدر ، وتفنيده ما رضى لهم من الشبهة ، واقامة الحجة الواضحة المحجة ، قال

﴿ وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء ﴾ قدر الشيء (بسكون الدال وفتحها) ومقداره - مقياسه الذي يعرف به ومبلغه ، يقال قدره يقدره وقدره إذا قاسه ، وقادرت الرجل متادرة قابسته وفعلت مثل فعله ، والقدر والقدرة والمقدار القوة . ومنه القدر بمعنى الغنى واليسار - وكذا الشرف - لانه كل قوة كما قال صاحب اللسان ، وكل ما تقدم مختصر منه . (قال) وقوله تعالى « وماقدروا الله حق قدره » أي ما عظموه حق تعظيمه . وقال الليث ما وصفوه حق صفته ، والقدر والقدر هنا بمعنى واحد هـ . وعزى الاول الى ابن عباس وروي عنه أيضا أن القدر هنا بمعنى القدرة ، قال ان الآية نزلت في الكفار الذين لم يؤمنوا بقدرة الله عليهم فن آمن ان الله على كل شيء قدير فقد قدر الله حق قدره . وعن الاخفش أن المعنى ما عرفوه حق معرفته . وعن أبي العالاية ما وصفوه حق صفته . وتفسيره بالمعرفة أقوى ، لانه بالمعنى الاشتتافي ألصق ، وتعلق الظرف « اذ قالوا » بفعله أو معنى نفيه أظهر ، سواء تضمن معنى العلة أم لم يتضمن ، والعبارة محتملة للامرين ، فنكرر 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 اياهم بدون واسطة ، أو قدرته على ما يتبع الرسالة من تأييد الرسل بالآيات ، وبهذا الاعتبار يكون تفسير القدر بالقدرة أظهر ، ومن يجز استعمال المشرك في كل معانيه والجمع بين حقيقته ومجازه مع أمن

اللبس يميز ارادة كل ماذ كر من معاني القدرهنا . 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 انه ما أنزل شيئاً ما على أحد منهم ، فهي دلائل على أن ارسال الرسل وإنزال الكتب من شؤونه سبحانه ومتعلق صفاته في النوع البشري . فانهم من مقتضى الحكمة ، وأجل آثار الرحمة ، فمن عرفه تعالى بصفات الكمال ، التي هي متعلق أحسن الافعال ، ومصدر النظام التام ، في عوالم الارواح والاجسام كالحكمة بلالغة ، والرحمة السابعة ، والعلم المحيط ، والقيام بالقسط ، ونظر في الآيات البيّنات في أنفس البشر والآفاق ، فعلم منها أنه أحسن كل شيء ، خلاقه ، وأنقن كل شيء صنعه ، وخلق الانسان في أحسن تقويم ، مستعداً للعروج إلى أعلى عليين ، والهبوط إلى أسفل سافلين ، وجعل كماله الذي ترقيه اليه مواهب روحه المنيكية ، ونقصه الذي تدسيه فيه مطالب جسده الحيوانية ، أثراً لعلومه وأعماله الكسبية ، التي عليها مدار حياته الدنيوية والاخرية . ثم علم من تدبر أحواله في حياته الحاضرة ، ومن درس طباعه وتاريخ أجياله الغابرة ، أنه لم يكذب بوجد فرد من أفرادها عاظم علماً بمصالح شخصه . فلم يحن على جسده ولا على نفسه ، ولم يوجد جيل من أجياله ، ولا شعب من شعوبه ، ارتقت به علومه الكسبية ، وقوانينه الوضعية ، إلى نيل السعادة المزيّة والقومية ، والكمال الذي يؤمله للسعادة الابدية ، إلا من اهتدى بهداية المرسلين ، وهم في كل ملّة ثلاثة من الاولين وقليل من الآخرين ، - من عرف الله بما ذكرنا من الصفات ، وعرف البشر بما أجهلنا من الاحوال والمميزات ، علم علم اليقين أن ارسال الرسل وإنزال الكتب من آثار تلك الصفات التي هي مصادر النظام ومظاهر السكمال ، قد توقفت عليه ا كمال استعداد البشر للعروج الذي أشرنا اليه ، وتوقى الهبوط الذي ذكرناه ، فكان ارشاد الوحي سبباً لكل ارتقاء انساني ، في ركني وجوده الحسماني والروحاني ، وقد قف في هذا العصر خلق كثير بترقى النظام الاجمائي ، وسعة النتمع الشه . اني ، في شعوب كانت قد استفادت كثيراً من هداية الوحي ، ثم نسيت

ذلك الاصل الذي هو مصدر كل الخير، فعتت عن أمر ربها ورسله، فمنهم من كفر بهم وحدهم ومنهم من كفر بهم وبه، وادعوا أنهم قد استغنوا بعقولهم عن تلك الهداية، بل وصموها بما وسموها به من سمات الغواية، حتى إذا مابرح الخفاء، وقضح الربا، وانكشف الغطاء، ظهر أن تلك المدنية، هي أفظع الوحشية والهمجية، فأبهم أو سم فيها علوم ما فتنونا، وأدق نظاما وقانونا، هم أشد فكا بالانسان وتخريبا للعمران، وان غاية هذا الترقى استعباد الاقوياء للضعفاء. بتسخيرهم لخدمتهم واستخراج خبرات الارض لهم، استمتاعا بالشهوات الحيوانية السفلى، واسرافا في زينة هذه الحياة الدنيا وقد بين شيخنا الاستاذ الامام في (رسالة التوحيد) وجه حاجة البشر الى الرسل من طريقين أو مسلكين (المسلك الاول) مبني على عقيدة بقاء النفس واستعداد البشر لحياة أبدية في عالم غيبي، وحاجتهم الى 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، واتقانه كل شيء. صنعه، إذ اختص بعض أفراد هذا النوع بفطرة عالية، وأعد أرواحهم للاشراف على عالم الغيب وتلقي علم الهداية عن رب العالمين بواسطة الروح الامين من الملائكة، أو بغير واسطة. وبذلك كانوا نهاية الشاهد، وبداية الغائب، في هذا النوع الذي جعل الله من التفاوت بين أفراد في العلم والعمل مالا يعهد مثله ولا ما يقاربه في نوع آخر من أنواع الاحياء، حتى ان الواحد منهم لينهض بأمة أو أمة فيرفع شأنها، وألوف الألوف يكونون كالانعام بسخرهم لخدمته رجل واحد أو آحاد منهم أو من غيرهم.

و (المسلك الثاني) مبني على ما علم من فطرة الانسان من كونه خلق ليعيش مجتمعاً متعاوناً يقوم أفراد متفرقون وجماعات متعاونون بكل نوع من أنواع الاعمال التي يحتاج اليها في حفظ حيانيه الشخصية والنوعية، وبظهر به استعدادهم لتسخير جميع مافي عالمه لمنافعه، وكونه يعمل أعماله بحسب علمه وشعوره وتخيله، وكون أفرادهم يختلفون في ذلك اختلافا يقتضي التنازع والشقاق، الذي يفضي الى التخاذل والتقاتل اذا لم يتداركه الله بهداية تزيل الخلاف، وتوحد الآراء والاهواء، وهذه الهداية هي هداية الوحي الذي بعث الله به الرسل، وانما تزيل الخلاف لان الله أردع في فطرة

الانسان فوق كل ما ذكر غريزة هي أقوى غرائزه وأعلما، وهي غريزة الشعور بوجود قوة غيبية هي فوق قوته، وقوى جميع عالم الشهادة الذي يعيش فيه، والخضوع لكل ما يأتيه من جانب ذلك السلطان الاعلى، فأرسل الله الرسل بالآيات الدالة على تأييدهم من قبل تلك القوة العالية، والسلطة الغالبة، وكونهم يتكلمون عن قيوم السموات والارض، بما جاءوا به من الكتاب ليحكم بين الناس بالقسط. فزال من بين المؤمنين لهم كل خلاف، وعمد لهم طريق السير الى الكمال، فكان العاملون بالكتاب من كل أمة خيارها وعدوها. ولولا البغي الذي حمل آخرين على الخلاف في الكتاب المزبل بالخلاف، لبلغت به منتهى ما هي مستعدة له من السعادة والكمال

من غص دارى بشرب الماء غصته فكيف يفعل من قد غص بالماء

ومن شاء أن يقف على هذا البحث بالتفصيل، ورد ما يرد من الاعتراض عليه بالدليل، فليقرأ بالامعان والتدبر في رسالة التوحيد، وليراجع في الجزء الثاني من هذا التفسير، ما نقلنا عن الاستاذ الامام في تفسير قوله تعالى (٢: ٢١٢) كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) وقد بذ الاستاذ أثابه الله تعالى في هذه المسألة جميع العلماء والحكماء، الذين كتبوا في بيان حكمة بعثة الانبياء، ولولا أن طال هذا الجزء وتجاوز كل تقدير لنقلنا عبارة رسالة التوحيد برمتها هنا، ولعلنا نجد لها مناسبة في جزء آخر وإن كانت أضعف من مناسبة هذه الآية التي يصح أن يكون ذلك البحث تفسيراً لها

﴿ قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهدى للناس يجعلونه

قراطيس يبدونها ويخفون كثيراً ﴾ هذا رد على منكري الوحي والرسالة لقنه الله تعالى رسوله ﷺ في إثبات 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 إخبار عن الذين أوتوا الكتاب. وقرأها الآخرون « يجعلونه » الخ بالمشناة الفوقية على الخطاب. وبذلك اختلف المفسرون في الآية وعددها بعضهم من مشكلات القرآن، وقد تقدم في الكلام على نزول السورة في أول تفسيرها أن بعضهم عد هذه الآية مما استثنى من نزول هذه السورة كلها

دفعه واحدة بمكة وزعموا أنها نزلت في شأن بعض اليهود في المدينة وأن ظاهر معنى الآية يدل على ذلك لأن هذا الاحتجاج إنما يقوم على اليهود دون مشركي العرب الذين خطبوا بسائر السورة ، وقد ورد في أسباب نزولها عن ابن عباس أنه قال : قالت اليهود يا محمد أنزل الله عليك كتابا ؟ قال نعم . قالوا والله ما أنزل الله من السماء كتابا ، وعن السدي قال : قال فنحاص اليهودي ما أنزل الله على محمد من شيء . - وعن محمد بن كعب القرظي قال أمر الله محمدا 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 قدرنا الله حق قدره » الآية . وروي عن قتادة وكذا عن مجاهد أن الآية نزلت في اليهود ولم يذكر اسمها ولا قصة ، وعن عكرمة وسعيد بن جبير أنها نزلت في مالك بن الصيف اليهودي قال الكلمة في قصة سيأتي ذكرها . وفي رواية عن مجاهد أنها في العرب ورجعه ابن جرير فانه بعد ذكر الخلاف صوب قول من قال إن الآية في مشركي قريش بأن الكلام في سياق الخبر عنهم ولم يجر لليهود ذكر في هذه السورة ، وبأنه لم يصح من الرواية عن نزولها فيهم خبر متصل الاسناد ، وبأن المعروف من دين اليهود أنهم لا ينكرون الوحي بل يقرون بنزوله على ابراهيم 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 أنها نزلت في اليهود تأولوا بذلك قراءة الأفعال فيها بالخطاب « يجعلونه قراطيس » الخ وقال ان الا صوب قراءة « يجعلونه » الخ على معنى أن اليهود يجعلونه فهو حكاية عنهم ذكرت في خطاب مشركي العرب ، ورجح أن هذا مراد مجاهد . ولكنه لم يبين وجه الاحتجاج على المشركين بما أنزل على موسى وهم لا يؤمنون به ، ولا وجه تخريج قراءة الخطاب التي قرأ بها أكثر القراء بل اكتفى بترجيح القراءة الأخرى ، فكل من القراء تين مشكل من وجه ، وقد أجاب بعضهم عن الاشكال الاول مما يرد عليه بأن مشركي قريش كانوا يعلمون أن اليهود أصحاب التوراة المنزلة على موسى عليه السلام وسيأتي الدليل على ذلك وأما جمهور المفسرين الذين قالوا ان الآية نزلت في اليهود فيجيبون عن اشكال

ابن جرير الاول وهو نزول السورة في مكة وكون السياق قبلها وبعدها في محاجة مشركي قريش بأن هذه الآية مستثناة من ذلك كما تقدم فانها زالت في المدينة وأدخلت في هذا الموضع لتكون مقدمة للكلام في بحث الرسالة بعد بحث التوحيد ، وفيه - كما قال - انه ليس في سابق الكلام ذكر اليهود ليهود الضمير اليهم بغير تكلف ، وأجابوا عن اشكاله الثاني وهو كون اليهود يقررون بالوحي ولا ينكرونه من وجوه (أحدها) ان هذا انكار مطلق أريد به المقيد ، وقد نبى الرزي هذا الجواب على قصة مالك بن الصيف التي رويت في المأثور عن سعيد بن جبير - وعزاها الرازي إلى ابن عباس - وهي أنه كان سمينا وهو من أحبارهم فسأله النبي ﷺ واستحلفه هل يجد في التوراة أن الله يغض الحبر السمين ؟ فقال الكلمة . قال الرزي ومراده ما أنزل الله على بشر من شيء . في أنه يغض الحبر السمين (ثانيها) أنه قال ذلك في حالة الغضب بمبالغة وذكروا أن اليهود سألوه عن قوله هذا فاعتذر بأن النبي ﷺ أغضبه فقال ذلك أي في حالة الغضب المدهش للعقل أو على سبيل طغيان اللسان (ثالثها) أنه يجوز أن يكون المراد ما أنزل الله على بشر كتابا من السماء - أي سفراً مخطوطاً - كما روي عن ابن عباس - وهو من تحريفهم فانهم يعلمون أن الوحي الذي ينزله الله ليكتب يسمى كتابا قبل كتابته بنجوزاً وبعدها حقيقة (رابعها) أن 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 « يجعلونه » على الوجه الآخر

هذا ما اطلعنا عليه في توجيه القراءة تبين وفيه من التكلف ما لا ينبغي . وقد تقدم في تفسير سياق مثل هذا من هذه السورة أوله (٢٠) الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه (ان قريشاً أرسلوا إلى المدينة من بسأل اليهود عن رسالة النبي 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 وفد آمنهم هذان الزعيان للكفر - فقالوا لهم سلوهم عن محمد وصفوا لهم صفته واخبروهم بقوله فانهم أهل الكتاب الاول وعندهم علم ما ليس عندنا من علم الانبياء ، فخرجوا حتى أتيا المدينة فسألوا أحبار يهود عن رسول

الله ﷺ ووصف لهم أمره وبعض قوله وقال: انكم أهل التوراة وقد جشاكم لتخبرونا عن صاحبنا هذا الخ فهذه الرواية تدل على أن كون التوراة كتاباً من عند الله لليهود خاصة كان معروفاً عند مشركي قريش، وانهم لهذا أرسلوا وفداً إلى أئبار اليهود فـألمهم 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 لراي من أن المشر كين بلغتهم معجزات موسى الدالة على نبوته وكتابه بالتواتر وانهم كذبوا الرسول بسبب طلب مثلها. والذي يتجه على قولنا أن الآية نزلت في ضمن السورة بمكة - كقرأها ابن كثير وأبو عمرو - محتجة على مشركي مكة - الذين أنكروا الوحي استبعاداً لخطاب الله للبشر باعتبارهم بكتاب موسى وإرسالهم الوفد إلى أئبار اليهود واعترافهم بأنهم أهل الكتاب الاول العالمين بأخبار الانبياء فهو تعالى يقول لرسوله ﷺ (قل) لهؤلاء الذين ما قدروا الله حق قدره من قومك إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء - كفولهم « إبعث الله بشراً رسولاً » (من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً) انقضت به ظلمات الكفر والشرك الذي ورثه بنو اسرائيل عن المصريين (وهدى الناس) أي الذين أنزل عليهم أخرجوا من الضلال بما فيه من الاحكام والشرائع التي أنشأهم خلقاً جديداً فكانوا معتصمين بالحق مقيمين للعدل إلى أن اختلفوا فيه ونسوا حفظاً مما ذكروا به فصاروا باتباع الاهواء (يجعلونه قراطيس يبدونها) عند الحاجة : إذا استفتي الخبير من أئبارهم في مسألة له هوى في إظهار حكم الله فيها كتب ذلك الحكم في قراطيس - وهو ما يكتب فيه من ورق أو جلد أو غيرها - فاظهره للمستفتي ولخصومه (ويخفون كثيراً) من أحكام الكتاب وأخباره إذا كان لهم هوى في اخفائها وذلك أن الكتاب كان بأيديهم ولم يكن في أيدي العامة من نسخه شيء. وهذا الاخفاء للنصوص في الوقائع غير مانسيه متقدمو اليهود من الكتاب بضياعه عند تخريب القدس واجلائهم إلى العراق المشار اليه بقوله تعالى « فانسوا حفظاً مما ذكروا به » خلافاً لما توهمه الرازي وغيره

والظاهر أن الآية كانت تقرأ هكذا بمكة وكذا بالمدينة إلى أن أخفى أئبار اليهود

حكم الرجم بالمدينة وأخفوا ما هو أعظم من ذلك وهو البشارة بالنبي ﷺ وكنان صفاته عن العامة وتحريفها الى معاني أخرى للخاصة وإلى أن قال بعضهم ما أنزل الله على بشر من شيء كما قال المشركون من قبلهم (ان سحنت الروايات في ذلك) فلما كان ذلك كله كان غير مستبعد ولا يخل بالسياق أن يلحق الله تعالى رسوله أن يقرأ هذه الجمل في المدينة على مسمع اليهود وغيرهم بالخطاب لهم فيقول «يجهلون قراطيس تبدونها ونخفون كثيراً» مع عدم نسخ القراءة الأولى وبهذا الاحتمال المؤيد بما ذكر من الوقائع يتجه تفسير القراءتين بغير تكلف ما، ويزول كل اشكال عرض للمفسرين في تفسيرهما

وأما قوله تعالى ﴿وعلّمتم ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم﴾ نقل قتادة : اليهود آتاهم الله تعالى علماً فلم يهتدوا به ولم يأخذوا به ولم يعملوا به فذهبهم الله في علمهم ذلك. وقال مجاهد : هذه للعرب وفي رواية عنه للمسلمين ومؤداهما واحد، فان ما علمه العرب من علوم القرآن وحكمه وهدايته قد أدوه الى سائر المسلمين من غيرهم فكانت فائدة عامة، وفي الجملة امتنان منه سبحانه على الرسول وقومه وسائر المؤمنين بايتائهم هذا الكتاب الحكيم المبين، والمعنى عندنا على تقدير جعل الخطاب لليهود : وعلّمتم بما أنزل على خاتم النبيين ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم الذين كانوا أعلم وأهدى منكم فمن ذلك ما أفاده قوله تعالى (ان هذا القرآن يقص على بني اسرائيل أكثر الذي هم فيه يختلفون) وسيأتي بيانه في موضعه ان شاء الله تعالى ومنه ما انفرد به الاسلام وهو ما أكمل الله تعالى به دينه من بسط أصول العقائد موضحة بالامثلة مؤيدة بالدلائل ومن أتمام مكارم الاخلاق وعقائل الفضائل والآداب يجعلها وسطاً بين ما كانوا عليه والنصارى من التفريط والافراط، ومن جعل أحكام العبادات والمعاملات مصلحة لافراد وموافقة لمصالح الجماعات، ومن جعل الحكومة شورى بين أهل الحل والعقد، والشريعة مساوية بين الاجناس والمال والافراد في ميزان العدل، لا يميز فيها اسرائيلى لنفسه ولا عربي لحسبه، ولا مجابى مسلم باسلامه ولا يظلم كافر بكفره - كما تقدم في تفسير (٤: ١٣٤) يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط (وتفسير ٨: ٥) يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط) وغيرهما فكان المعقول أن يكون علماء اليهود -

و كذا النصارى - بعد مجي النبي ﷺ بهذه الاصول الكاملة في هداية البشر التي اكمل الله تعالى بها دينه المطلق الذي ارسل به جميع رسله أن يكونوا أسبق الناس إلى الايمان به كما هو المعهود من كل ذي علم وفن حربص على الكل فيه اذا جاءه من يفوقه في العلم به ، أو رأى كتابا فيه يفضل كل ما عرف من كتبه ، ولكن الحسد والعصبية وحب الرئاسة القومية ، هي التي صدت عن الايمان من صدت من علمائهم المستقلين ، ولا تسل عن حال المقلدين ، وقد اعترف بذلك من آمن من فضلا المعتدلين . وجملة « وعلمتم » الخ حالية وقيل استثنائية

بين سبحانه انكار المنكرين للوحي بعبارة تدل على جهلهم وترشد إلى البرهان المفند لهم ، وشفعه بأمر الرسول أن يسألهم ذلك السؤال الملجم لهم ، ثم افنه الجواب الذي كان يجب أن يجيبوا به لو أنصفوا ، وأقروا بالحق واعترفوا ، وما ينبغي أن يعاملوا به وهم حاحدون ، لا ينظفون بالحق ولا يذعنون ، وذلك قوله ﴿ قل الله ، ثم ذرهم في خوضهم يلعبون ﴾ أي قل أيها الرسول الله أنزله - أي كتاب موسى - ثم دعهم بعد بيان الحق مؤبدا بالحجج والدلائل ، فيما هم فيه من الخوض في الباطل ، حال كونهم يلعبون كما يلعب الصبيان ، قائما عليك البلاغ والبيان ، وعلينا الحساب والحزاء وفي أمر الرسول بالجواب عما سئلوا عنه إيدان بأنهم لا ينكرونه ولا يقولونه لما في الانكار من مكابرة النفس ، وما في الاعتراف من خزي الغلب والاقرار بما يححدون من الحق . وقد قيل ان الامر بتركهم منسوخ بآية القتال ، ورده الجمهور بأنه لامناقة بينها . ومن الجهل باللغة والشرع احتجاج بعض المتصوفة بالآية على شرعية ذكر الله تعالى بالاسماء المفردة كتكراره ظ الله ! الله ! وغيره من الاسماء الحسنى وهم يكررون هذه الاسماء ساكنة لأنها ليست كلاما مفيدا ، والاسم الكريم في الآية مرفوع اجماع القراء لانه جملة حذف أحد حزبها فقرينة السؤال التي هي جوابه كما علمت ﴿ وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه ﴾ أي ذلك ما لمزكم من أن التوراة كتاب أنزله الله على موسى عليه السلام أي أوحاه اليه ليكتب ويهتدي به ، إلى أن ينزل بترقيقه تعالى لاستعداد جملة البشر ما ينسخه ، وهذا « أي القرآن » « كتاب » عظيم القدر ، فتذكيره للتفخيم « أنزلناه » على خاتم رسلنا محمد ﷺ كما أنزلنا

التوراة على موسى من قبل « مبارك » باركة الله أو باركة فيه بأفضل 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 ومنهائي المادة الثبات والاستقرار كبرك البعير « مصدق الذي بين يديه » وهو ما تقدمه من كتب الانبياء ، أي مصدق لا يزال 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 مهميناعليها ، ناعيا 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 أن 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 نجد في غيره مثله سواء كانت أعمال الجوارح أو أعمال القلوب . ثم قال : وأنا قد نقلت أنواعا من العلوم العقلية والنقلية فلم يحصل لي بسبب شيء من العلوم من أنواع السعادات في الدين والدنيا مثل ما حصل بسبب خدمة هذا العلم أه أي علم القرآن بتفسيره فليعتبر بهذا من يضيعون جل أوقاتهم في طلب العلم الديني علوم الكلام وغيرها ، مما يعدون الرازي الامام المطلق فيها ، لعلمهم يرجعون إلى كتاب الله تعالى ويهتدون به ، ويطلبون السعادة من فيضه دون غيره ، ونسأل الله تعالى أن يوفقنا لأنمام تفسيره وأن يجعله حجة لنا لا علينا بكل التخلق به

﴿ ولتنذر أم القرى ومن حولها ﴾ قال الزمخشري إن هذا عطف على ما دل عليه صفة الكتاب كأنه قال : أنزلناه للبركات ونصديق ما تقدمه واللائذار . واختار السعد التفتازاني كونه عطفا على صريح الوصف أي كتاب مبارك وكائن لللائذار . لأن عطف الظرف على المفرد كثير في بابي الخبر والصفة ، وفيه بحث . ويجوز أن يكون عطفا على مقدر حذف للدلالة القرينة عليه كفعل التبشير الذي يقابل الاذار ، وقد جمع بينهما في أول سورة الكهف وآخر سورة مريم وجري البيضاوي على أن التعليل المحذوف دل عليه المذكور أي ولتنذر أم القرى أنزلناه . وقرأ أبو بكر عن عاصم « ولينذر »

بالاسناد المجازي الى الكتاب ، وأم القرى مكة والمراد أهلها بالاتفاق ، كنيته بهذه الكنية لأنها قبلة 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 شأنًا في الدين ، أو لأنهم يعظمونها كلام ، أو لأن الأرض دحيت من تحتها ككروبي عن بعض مفسري السلف . والمراد بالآخر أنها أول ما ظهر من الأرض اليابسة في الماء ، ولا يعرف مثل هذا إلا بوحي صريح . والمراد بقوله تعالى (ومن حولها) أهل الأرض كافة ككروبي 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 كرمهم حولها ، وزعم بعض اليهود المتقدمين وغيرهم أن المراد بمن حولها بلاد العرب فخصه عن قرب منها عرفاء ، واستدلوا به على أن بعثة النبي ﷺ خاصة بقومه العرب والاستدلال باطل وإن سلم التخصيص المذكور ، فإن إرساله ﷺ إلى قومه لا ينافي إرساله إلى غيرهم ، وقد ثبت عموم بعثته في آيات أخرى كقوله تعالى في هذه السورة (وأوحى إلى هذا القرآن لندركم به ومن بلغ) أي وكل من بلغه ووصلت إليه هدايته وقد تقدم ، وقوله في أول سورة الفرقان (تبارك الذي أنزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرًا) وقوله في سورة سبأ (وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرًا ونذيرًا)

(والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به) أي والذين يؤمنون بالدار الآخرة أو الحياة الآخرة وما فيها من الجزاء على الإيمان والاعمال إيمانًا إذعانيًا صحيحًا أو استعداديًا قويا 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 قوم سافروا في مفازة من مجاهل الأرض حتى إذا كادوا يهلكون جاءهم رجل بكتاب في علم خرت الأرض وتقويم البلدان فيه بيان مكنهم وبیان أقرب السبل لمنجائهم ، فلهم لا يتلبثون بقبوله والعمل به ، وأما المنكرون للبعث والجزاء فلا يشعرون بشدة الحاجة إلى هدايته ، وفي هذا تعرض أو تصریح بسبب إعراض جمهور أهل مكة الأعظم عن هذا الكتاب الذي فيه

سعادتهم . وبالحق الرازي في قوله: يحتمل أن يكون المراد من هذا الكلام التنبيه على إخراج أهل مكة من قبول هذا الدين لأن الحامل على تحمل مشقة النظر والاستدلال وترك رياسة الدنيا وترك الحقد والحسد ليس إلا الرغبة في الثواب والرهبة عن العقاب وكفارة مكة لما لم يعتقدوا في البعث والقيامة امتنع منهم ترك الحسد وترك الرياسة فلا جرم يبعد قبولهم لهذا الدين واعترافيهم بنبوة محمد عليه الصلاة

والسلام اهـ ويعلم وجه المبالغة مما فسرنا به الجملة الشريفة (وهم على صلاحهم يحافظون) يؤدونها في أوقاتها ، مقيمين لأركانها وأدابها ، 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 ، ومدة الإيمان ، بالتقوية وكل الأذعان ، كانت المحافظة عليها داعية إلى القيام بسائر العبادات المفروضة ، وترك جميع المحرمات المنصوصة ، ومحاسبة النفس على الشبهات والأفعال المكروهة

(٩٤) وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ (٩٥) وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فِرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ ، وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ . لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ

هاتان الآيتان في بياض وعيد من كذب على الله وادعى الوحي أو الاتيان بمثله فني بهما على ما تقدم من كون الوحي من شؤونه تعالى ومتعلق صفاته ، ومن الرد على

منكره وإثبات كون هذا القرآن الذي أنكروا انزاله على محمد (ص) لانه بشر كالتوراة التي يعترفون بانزالها على موسى وهو بشر ، على أنه أكمل من التوراة وغيرها من الكتب الالهية ، ولذلك خوطب به جميع الناس ، وجعل مكلا وخاتما للاديان . وهذا الوعيد يتضمن الشهادة بصدق النبي ﷺ ذلك أن من كان يؤمن بالله واليوم الآخر اذا لم يكن له مندوحة عن الايمان بأن القرآن من عند الله تعالى وعن الاهتداء به بالمحافظة على الصلوات وما يتبعها ويستلزمها كما تقدم انفا . فكيف يمكن أن يكون أكل الناس ايماناً بالله وخشية له ، وإيماناً بالدار الآخرة وما فيها من الجزاء - وهو محمد عليه أفضل الصلاة والسلام - ممن يعرض نفسه لهذا الجزاء وهو منتهى الظلم الذي يترتب عليه أشد الوعيد ؟ قال تعالى

﴿ ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً ﴾ اقترأ الكذب على الله الاختلاق عليه بالحكيمة عنه والعزو اليه أو باتخاذ الشر كما والانداد له كما يؤخذ من مجموع ماورد في ذلك وهو المتبادر من اللفظ ، وقد سبق مثل هذا الاستهزام الانكاري في أوائل هذه السورة (الآية ٢١) وسيأتي مثله في أواخرها (١٤٤) فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً ليضل الناس بغير علم) وهو فيمن يدعي الوحي كذباً . ومثل ذلك في الاعراف ويونس وهود والكهف والعنكبوت والصف . وأشبه ما في هذه السور بمعنى الآية التي تفسر ما آية يونس فانها في سياق الكلام على القرآن ، قال (١٥ : ١٠) وإذا تلى عليهم آياتنا بينات قال الذي لا يرجون لقاءنا انت بقرا أن غير هذا أو بدله ، قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي ، إن أتبع إلا ما يوحى اليّ إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم ١٦ قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت فيكم عمراً من قبله أفلا تمقلون ١٧ فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذب بآياته انه لا يفلح المجرمون) وقد فسر الآلوسي اقترأ الكذب هنا بانكرا الوحي وهو لا يتفق مع ما يدهاه آتفا والمعنى لأحد أظلم من افترى على الله كذباً ﴿ أو قال أوحى اليّ ولم يوح اليه شيء ﴾ جعل بعضهم أو هنا بمعنى الواو كقوله تعالى حكيمة عن قوم شعيب (أتنهانا أن نعبد ما يعبد آباؤنا أو أن نفعل في أموالنا ما نشاء) وقول الشاعر * عليها تقاها أو عليها فجورها * فيكون العطف فيه

لتفسير افتراء الكذب، وتعقب بأن التفسير لا يأتي بأو، 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 والتحریم وغير ذلك من أحكام الشرع بغير علم، وفي هذا الأخير آية الانعام (١٤٤) وهي الثالثة في هذا المعنى وستأتي إن شاء الله تعالى. وجعل بعضهم «أو» للتنوع في المعنى الواحد كأن يراد بالافتراء ادعاء النبوة من غير ذكر الوحي، وبالتالي ادعاء الوحي من غير ذكر النبوة والرسالة، وإن كانا متلازمين، وما اختارناه أظرف. قالوا: نزل هذا في الذين ادعوا النبوة من العرب وروى عن عكرمة وقادة تخصبص مسيلة الكذاب، والحق أنه يدخل في عموم حكمه من ذكر، والسورة مكية نزلت قبل ادعائهم النبوة زمن طويل فالمعروف أن مسيلة 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 «البن ومسيلة باليمامة وطليحة في بني أسد قادعوا النبوة. ذكره ابن الأثير في تاريخه. وبكفي في صحة الوعيد فرض، قبح الذنب أو ترقعه، وناهيك بوعيد عالم الغيب والشهادة جل وعز ﴿ومن قال سأنزل مثل ما أنزل الله﴾ أي لا أحد أظلم ممن افتري على الله أو ادعى الوحي منه ومن ادعى أنه قادر على أنزال مثل ما أنزل على رسوله، فمن قال من المشركين (لو نشاء قلنا مثل هذا) وهو النضر بن الحارث فقد كان ممن يقول من كفار مكة إن القرآن أساطير الأولين وأنه شعر لو نشاء قلنا مثله. وروى ابن جرير عن عكرمة والسدي أن هذا نزل في عبد الله بن سعد بن أبي سرح أخى نبي عامر ابن لؤي اسلم وكان يكتب للنبي ﷺ فكان إذا ألقى عليه «سميعاً علياً» كتب هو «علياً حكيماً» والعكس فشئت وكفر وقال إن كان محمد بوحى إليه فقد أوحى إليّ وإن كان الله ينزله فقد أنزلت مثل ما أنزل الله. هذا تمثيل رواية لسدي لما كان بغيره من عبارة الوحي. وعبارة عكرمة أنه كان يلى عليه «عزير حكيم» فيكتب «غفور رحيم» وهاتان الروايتان باطلتان فإنه ليس في شيء من السور المكية «سميعاً علياً»

ولا «عليها مكيما» ولا «عزير حكيم» إلا في سورة لقمان والمروى عن ابن عباس أنها نزلت بعد سورة الانعام وان الآية التي ختمت بقوله تعالى «عزير حكيم» منها وثنتين بعدها مدنيات (كافي الاتقان) وذ كر بعض المفسرين أن النبي ﷺ أُملي عليه قوله سبحانه في سورة المؤمنين (ولقد خلقنا لانسان من سلالة من طين - فلما انتهى إلى قوله تعالى - (ثم أنشأناه خلقا آخر) عجب عبد الله من تفصيل خلق الانسان فقال (فتبارك الله أحسن الخالقين) فقال رسول الله ﷺ «هكذا أنزلت علي» فشك حينئذ وقال : لئن كان محمدا صادقا لقد أوحى إلي ، وإن كان كاذبا لقد قلت كذا قال . ولم أر هذه الرواية في كتب التفسير المأثور . ويقال فيها مثل ما قيل في الروايتين الأوليين من حيث التاريخ المروى أن الانعام نزلت قبل سورة المؤمنين وإن بينهما ١٨ سورة مكية وما قيل من احتمال نزول هذه الآية بالمدينة لا حاجة اليه والرواية غير صحيحة ولكن ذكرنا 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 الحواطر . ورووا مثله أيضا عن معاذ وإنما أسلم معاذ في المدينة بعد نزول السورة . وروي أن عبد الله بن مسعود لما ارتد كان بطعن في القرآن وأعله قال شيئا مما ذكر في الروايات عنه كذبا وافتراء فان السور التي نزلت في عهد كتابته لم يكن فيها شيء مما روي عنه أنه نصرف فيه كما علمت . وقد رجع إلى الاسلام قبل الفتح ولو نصرف في اقرآن نصرفا أقره عليه النبي ﷺ فشك في الوحي لاجله لما رجع إلى الاسلام

ثم ذكر تعالى وعيد الظالمين الذين بعد من وصفوا في الآية أشد من ظلموا وأخشهم جرما فقال (ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت) الخ الخطاب للرسول ثم لكل من سمعه أو قرأه ، وجواب «لو» محذوف للتحويل ، والغمرات جمع غمرة قبل هي في أصل اللغة المرة من غمره الماء . إذا غطاه ثم استعيرت للشدة وعليه الشهاب ، وقال الراغب أصل الغمر إزالة أثر الشيء . ومنه قيل للماء الكثير الذي يزيل أثر سيلة غمر وغامرة . والغمرة معظم الماء الساتر لقرها وجعل مثلا للجهالة التي تغمر صاحبها ، وقيل للشدائد غمرات أهل مخلصاء المعنى لو تبصر أو تعلم أذ يكون الظالمون الذين ذكرنا في الآية أو جنس

٦٢٦ عذاب الهون . تمثل الملائكة وتكلمهم للبشر [التفسير : ج ٧]

الظالمين الشامل لهم وغيرهم في غمرات الموت وهي سكراته وما يتقدمه من شدائد الآلام البدنية أو النفسية أو مجموعها التي تحيط بهم كتحيط غمرات الماء بالغرقى - (والملائكة باسطو أيديهم) اليهم بالعذاب يوم البعث ، أو باسطوها لقبض أرواحهم الخبيثة بالعنف والضرب ، كما قال (فكيف إذا توفتهم الملائكة يضرون وجوههم وأدبارهم) واختاره ابن جرير . وقد استعمل بسط اليد بمعنى الإيذاء المطلق في قوله تعالى (١٢: ٥) إذ هم قوم أن يبسطوا اليكم أيديهم فكف أيديهم عنكم) فإن أكثر الإيذاء العملي يكون بمد اليد ، فإن أريد إيذاء معين ذكر كقوله تعالى حكاية في قصة إني آدم (١٣: ٥) لنن بسطت إلي يدك لتقتلني) الآية . وقوله (أخرجوا أنفسكم) حكاية لقول الملائكة لهم عند بسط أيديهم لتعذيبهم أو لقبض أرواحهم ، ومعناه أخرجوها مما هي فيه أي ان استطعتم - فهو أمر توبيخ ونهك ، أو أخرجوها من أبدانكم . قال صاحب الكشف إن هذا تمثيل لفعل الملائكة في قبض أرواح الظلمة بفعل الغريم الملح ببسط يده إلى من عليه الحق ليعنفه عليه في المطالبة ولا يمله ويقول له : أخرج مالي عليك الساعة ولا أريم (أي لا أبرح) مكاني حتى أنزعه من أحداقك . وواقفه صاحب الكشف في المعنى ولكنه جعل الكلام كناية عن العنف في السياق ، والالحاح والتشديد في الإرهاق ، من غير تنفيس ولا إمهال . وأنه ليس هناك بسط يد ولا قول لسان ، وكل من القوانين جائز لمة لا تكلف فيه ، وكان يكون متعينا لو كان صدور ما ذكر عن الملائكة متعذرا ، ولو كشف اصحابي الكشف والكشف الحجاب عن تمثل الملائكة للبشر بمثل صورهم ، ومخاطبتهم بمثل كلامهم ، لرأيأنهم في مندوحة عن العدول عن الحقيقة إلى التمثيل أو الكناية . وقد تعقب الأول ابن المنير بأن هذه الأمور ممكنة على الحقيقة فلا معدل عنها

(اليوم نجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم عن آياته تستكبرون) 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 ، والنحقيق 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 ^(١) لا ظلماً من الرحمن ، بل جزاء ظلمكم لأنفسكم بسبب ما كنتم تقولون مقترين على الله غير الحق كقول بعضهم : ما أنزل الله على بشر من شيء ، وزعم بعض آخر أنه أوحى إليه ولم يوح إليه شيء ، وجحد طائفة منكم لما وصف الله تعالى به نفسه من الصفات ، واتخاذ أقرام له البين والبنات ، واستكبار آخرين عما نصبه وأنزله من الآيات البينات ، احتقار آمن بعضهم لمن كرمه الله بآثارها على يده ولسانه ، وخشية بعض آخر من تغيير عثراته وأقرانه ، وحاصل المعنى : ولو ترى أيها المخاطب بهذا ما يحمل بالظالمين عند الموت ويوم البعث والجزاء مما ذكر لرأيت أمراً عظيماً وعذاباً بالياً

﴿ ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة ﴾ هذه جملة مستأنفة بين الله تعالى فيها ما يقوله لهؤلاء ، يوم القيامة بعد بيان ما تقوله لهم ملائكة العذاب كما جزم ابن جرير ، لا معطوئة على ما قبلها من حكاية قول الملائكة كما حكاه الرازي أحد وجهين ، وزعم أنه أقوى غافلاً عن قوله تعالى (خلقناكم) ولا ينافي هذا الخطاب قوله تعالى (ولا يكلمهم الله يوم القيامة) لأن معناه أنه لا يكلمهم كلام تكريم ورضا . أو هو كناية عن الغضب والاعراض ، والمعنى : لقد جئتمونا متفرقين فرداً بعد فرد ^(٢) أو وحدانا منفردين عن الأنداد والاولئان ، والاهل والاخوان ، والانصار والاعوان ، مجردين من الخول والخدم والاملاك والاموال ، كما خلقناكم أول مرة من بطون أمهاتكم حفاة عراة غلغا ،

١ الهون بالضم والهوان بالفتح الذل ومنه « 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 ان فرادى جمع فرد على خلاف القياس وقيل انه جمع فريد كسارى جمع أسير . والصواب انه لا يطاق جمعاً لفرد كافراد وإنما خص بمجيئه حالا في مثل جاءوا فرادى فهو يشبه متى وثلاث في الاستعمال

أكد تعالى الخبر بمجيئهم بعد ذكر وقوعه تذكيراً لهم بما كان من جمودهم إياه واستبعادهم لوقوعه كما ذكرهم بمشابهة بعثهم واعادتهم لبدن خلقهم ، وهو المثل الذي جاءهم به الرسول ﷺ من ربهم ﴿ وتركوا ما خولناكم وراء ظهوركم ﴾ فلم تقدموا لأنفسكم منه شيئاً بين أيديكم . معنى خولناكم أعطيناكم ، وأصل التخويل إعطاء الخول كالعبيد والنعم ، ويعبر بالترك وراء الظهر عما فات الإنسان التصرف فيه والانتفاع به ، لفقده إياه أو بعده عنه ، وبالتقديم بين الأيدي عما ينتفع به في المستقبل ، فالمراد هنا أن ما كان شاغلاً لهم من المال والولد والخدم والحشم والأثاث والرياش عن الإيمان بالرسول والاهتمام بما جاءوا به ، لم ينفعهم كما كانوا يتوهمون أن الله فضلهم به على المؤمنين ، وأنهم يمكنهم الاقتداء به أو بعبضة من عذاب الآخرة ، إن صح قول الرسل أن بعد الحياة الدنيا حساباً وجزاء في حياة أخرى ، وإنما كان يمكنهم الانتفاع به لو آمنوا بالرسول وأنفقوا في سبيل الله ولولا أن هذا هو المراد لاستغنى عن هذه الجملة بما قبلها ومثل هذا يقال في قوله ﴿ وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء ﴾ فإن الأديان الوثنية قائمة على قاعدتي الفداء والشفاعة كما تقدم بيانه مراراً أي وما نبصر معكم شفعاكم من الملائكة وخيار البشر وغيرهم - أو تماثيلهم وقبورهم الذين زعمتم في الدنيا أنهم فيكم شركاء . لله تعالى ، تدعوهم ليشعروا لكم عند الله ويقربوكم إليه زائقي ، بتأثيرهم في إرادته ، وحملهم إياه على ما لم تتعلق في الأزل به ، وقد تقدم شرح هذه العقيدة الوثنية والتفرقة بينها وبين أحاديث الشفاعة في تفسير هذه السورة وغيرها ﴿ لقد قطع بينكم ﴾ البين الصلة أو المسافة الحسية أو المعنوية الممتدة بين شيتين أو أشياء . فيضاف دائماً إلى المثني كقوله تعالى ﴿ فأصلحوا بين أخويكم ﴾ فأصلحوا بينها بالعدل أو ألجم لفظاً أو معنى كقوله تعالى ﴿ أو اصلاح بين الناس ﴾ ولا يضاف إلى الاسم المفرد إلا إذا كرر نحو ﴿ هذا فراق بيني وبينك ﴾ ومن بيننا وبينك حجاب) ويستعمل في الغالب ظرفاً غير متمكن وفي القليل اسماً وقد قرأه هنا عاصم وحذف عنه والكسائي بفتح النون أي تقطع ما كان بينكم من صلات النسب والملك والولاء والخلة . وقدر بعضهم تقطع الوصل بينكم ، وقرأ الجمهور بالرفع

على العاقلية قالوا أي تقطع وصلكم أو تواصلكم ﴿ وضل عنكم ما كنتم تزعمون ﴾ أي وغاب عنكم ما كنتم تزعمون من شفاعاة الشفعا ، وتقريب الاوليا ، 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 قطع البين راجع الى ترك ماخولوا ، وفقد الشفاعة أو الشفعا . راجع الى ما بعده . وجملة القول ان آماهم خابت في كل ما كانوا يزعمون ويتوهمون . وقد سبق لهذا نظير في الآيات (٢٠-٢٤) من هذه السورة فراجع تفسيرها في (ص ٣٤٢) من هذا الجزء .

(٩٦) إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْغَيْبِ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيَخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ ، ذَلِكَمُ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ (٩٧) فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ، ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (٩٨) وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ السُّجُودَ لِيَتَهَتَّدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ، قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (٩٩) وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ ، قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (١٠٠) وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَبِهٍ ، انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ . إِنَّ فِي ذَٰلِكُمْ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

هذه طائفة من آيات التنزيل ، مبينة ومفصلة لطائفة من آيات التكوين ، تدل أوضح الدلالة على وحدانية الله تعالى وقدرته ، وعلمه وحكمته ، ولطفه ورحمته ، جاءت

ثالثة لطائفة من الآيات في أصول الايمان الثلاثة ، - التوحيد والبعث والرسالة ،
فهي مزيد تأكيد في اثباتها ، وكل بيان في معرفة الله تعالى ، بما فيها من بيان سننه
وحكمه في الاحياء والامانة والاحياء والاموات ، وتقديره وتدبيره لأمر
النيرات في السموات ، وأنواع حججه ودلائله في أنواع النبات ، قال عز وجل :

﴿ ان الله فائق الحب والنوى ﴾ الفلق والفرق والفتق جنس واحد للشق -
ونحوه الفأو والفأي والفأس والفت والفتح والفجر والفرج والفرز والفرس والفرص
والفرض والفري والفصل وأشباهاها - ومنه قوله تعالى (وإذ فرقنا بكم البحر)
مع قوله فيه (فانفرق فكان كل فرق كالطود) ومن أسماء الصبح الفلق - بالتحريك -
والفتق - بالفتح - والفتيق ، وقول الراغب : الفلق شق الشيء ، وإبانة بعضه من
بعض والفتق الفصل بين المتصلين . غير ظاهر ، بل التنزيل يدل على عكس قوله
ان الفتق يعتبر فيه الانشقاق والفتق يعتبر فيه الانفصال . وفيه أن مواد الفلق والفتق
والشق والفطر ومطاوعاتها قد استعملت في الاشياء المادية في باب الخلق والتكوين
وما يقابله من خراب العالم بقيام القيامة ، وان الفرق استعمل في الأمور المادية
والمعنوية جميعاً ، ومن الثاني تسمية القرآن فرقانا وتلقيب عمر بالفاروق ، فان المراد
بهما الفرق بين الحق والباطل . والحب بالفتح اسم جنس للحبطة وغيرها مما يكون
في السنبيل والأنكم والجمع حبوب مثل فلس وفلوس والواحدة حبة . والحب بالكسر
بزر مالا يقتات مثل بزور الرياحين الواحدة حبة بالكسر . قاله في المصباح ونحوه في
مفردات الراغب . والنوى جمع نواة وهي عجمة التمر والزبيب وغيرها كافي اللسان ،
والعجمة بالتحريك ما يكون في داخل التمرة والزبينة ونحوها ، وجمعها عجم وقيل ان النوى
اذا أطلق ينصرف الى عجم التمر فان أريد غيره قيد فقيل نوى الخوخ ونوى المشمش .
ولعل هذا تابع للقرينة ولم أر من قال انه كذلك في أصل اللغة

والمعنى ان الله هو فائق ما تزرعون من حب الحصيد ونوى الثمرات وشاقه
بقدرته وتقديره الذي ربط به أسباب الانبات بسبباتها . ومنها جعل الحب والنوى
في التراب وارواء التراب بالماء ، وعن ابن عباس ان المراد بالفلق هنا الخلق والابحاد
والاول أظهر في بيان المراد ، وقد بين ذلك بقوله : ﴿ يخرج الحي من الميت ﴾

أي يخرج الزرع من نجم وشجر وهو حي - أي متغذ نام - من الميت وهو ما لا يتغذى ولا ينمي من التراب - وكذلك الحب والنوى وغيرهما من البزور كما يخرج الحيوان من البيضة والنطفة. فان قيل ان علما المواليد يزعمون ان في كل أصول الاحياء حياة فكل ما ينبت من ذلك ذو حياة كاملة اذا عمق بالصناعة لا ينبت. قلنا ان هذا اصطلاح لهم بسمون القوة أو الخاصية التي يكون بها الحب قابلا للانبات حياة ولكن هذا لا يصح في اللغة الا بضرب من التجوز وانما حقيقة الحياة في اللغة ما يكون به الجسم متغذيا ناميا بالفعل وهذا أدنى مراتب الحياة عند العرب ولها مراتب أخرى كالحساس والقدرة والارادة 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 ان الحقيقة أظهر من مقابله وهو جعل اطلاق الميت على الحب والنوى من مجاز التشبيه كأنه لما لم تظهر فيه آيات حياته الكاملة من النماء وغيره سمي ميتا، فان واضعي اللغة في طور البداوة لم يكونوا يعلمون ان في الحب والنوى صفة هي مصدر النماء قد تزول فلا يبقى قابلا للانبات. وجعل بعضهم كلاما من الحي والميت هنا مجازاً وبرده مثل قوله تعالى (وجعلنا من الماء كل شيء حي) ﴿ ويخرج الميت من الحي ﴾ كالحب والنوى من النبات والبيضة والنطفة من الحيوان. وهذا قيل انه عطف على «فاق الحب» لان الاصل في الكلام الفصيح أن يعطف الاسم على الاسم، ولان اخراج الميت من الحي لا يدخل في بيان فاق الحب والنوى، وقيل انه عطف على «يخرج الحي من الميت» سواء كان بياناً لما قبله أو خبراً بعده خبراً، لان التناسب بين هذين الامرين المتقابلين أقوى من التناسب بين اثني وبين فلق الحب والنوى ولذلك وردا بصيغة الفعل في سورتي يونس والروم (يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي) رقة - حسن عطف اسم الفاعل (يخرج) على الفعل (يخرج) لتكثرة بيان التفاوت بين الامرين مع كون اسم الفاعل بمعنى فعل المضارع فان 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 تجدد واستمراره، أو تصور حدوث متعلقه واستحضار صورته. مثال الاول المقابلة التي

أوردها الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز بين قوله تعالى (هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء) وقوله (وكلهم باسط ذراعيه لوصيده) فصيغة الفعل في يرزقكم تدل على أنه يرزقهم حالا فخالا وساعة فساعة ، ووصيغة الاسم في باسط ذراعيه تفيد البقا. على تلك الحالة ، ومثال الثاني قوله تعالى (ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فنصبح الأرض مخضرة) جعل فنصبح موضع فأصبحت لإفادة استحضار تلك الهيئة الجميلة وتمثلها كأنها حاضرة مشاهدة ، وكل من هذين المعنيين للمضارع قيل بأنه مراد بقوله تعالى (يخرج الحي من الميت) القائل الأول هو فخر الدين الرازي والقائل بالآخر هو ابن المنير في الانتصاف على الكشف . وقال الرازي في تعليل اختلاف التعبير في المعنى : ان العناية بمجاد الحي من الميت أكثر وأكمل من العناية بإخراج الميت من الحي . وقال ابن المنير : ان الأول أظهر في القدرة من الثاني وأنه أول الحالين والظرف أول ما يبدأ به - فلهذا كان جذبراً بالتصور والتأكييد في النفس وبالتقديم اهـ وذهب الخطيب الاسكفي في «درة التنزيل» إلى جعل اختلاف التعبير لفظياً محضاً . وملخص كلامه ان مقتضى السياق أن يقال « يخرج الحي من الميت » ومخرج الميت من الحي « مناسبة » فاق الحب « قبله » فاق الاصباح « بعده » ولكن لما كان ذلك مستقلاً في النطق بعد كلمة « والنوى » الذي اجتمع فيها ثلاثة من جروف العلة عدل عن « ومخرج » المبدأ بحرف العلة إلى « يخرج » التي بمعناها تم عطف عليها « ومخرج » لمناسبة اسم الفاعل قبله وبعده اهـ . والمراد أن « والنوى » بدئت بالواو المفتوحة وختمت بها فاذا عطف عليها « ومخرج » تكرر الواو المفتوحة تكرر أراً مستقلاً كما هو ظاهر

وتقل بعض المفسرين عن ابن عباس « رض » از معنى الجمليتين يخرج المؤمن من الكفر والكافر من المؤمن . ومثله إخراج البار من الفاجر والصالح من الطالح والعالم من الجاهل وعكسه بحمل الحياة والموت على المعنوي منها على حد قوله تعالى « أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس » ولكن هذا التفسير لا يناسب هذا السياق وإنما يناسب سياق آيتي آل عمران « ٢٧ : ٤ » ويونس « ٣١ : ١٠ » فراجع تفسير الأولى في ص ٢٧٥ ج ٣ من التفسير

﴿ذلكم الله فأنى تؤفكون﴾ أي ذلكم المنتصف 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 سنبلة ولا نخلة؟

﴿فلق الاصبح وجعل الليل سكناً والشمس والقمر حساناً﴾ جمع تعالى في هذه الآية المترلة بين ثلاث آيات مما يرية، بعد الجمع فيما قبلها بين ثلاث آيات رضية، (فالآية الاولى) فلق الاصبح، والمراد به الصبح وأصله مصدر «أصبح الرجل» اذا دخل في وقت الصبح ومن الشواهد عليه قول امرئ القيس:

ألا أيها الليل الطويل الانجلي بصبح وما الاصبح منك بأمثل
وقرأ الحسن بفتح الهمزة وأنشد قول انشاعر:

أفنى رباحا وبني رباح تناسخ الامساء والاصباح

بالكسر والفتح - مصدرين، وجمع مساء وصبح، ولفق الاصبح عبارة عن فلق ظلمة الليل وشقها بعمود الصبح الذي يبدو في جهة مطلع الشمس من الافق مستطبلاً، فلا يعتقد به حتى يصير مستطيراً، تنفري الظلمة عنه من أمامه وعن جانبيه إلى أن تنفثع ونزول، ولذلك سمي فجرأ فان الفجر بمعنى الفلق كما تقدم آنفاً. والله تعالى هو فلق الاصبح بنور الشمس الذي يتقدمها، اذ هو خالقها ومقدر مواقع الارض منها في سيرها، كما نبينه في الآية الثامنة من آيات هذه الآية فانها معللة بالآيتين قبلها، والمراد من التذكير بالآية الاولى التأمل في صنع الله بتفري الليل إذا عسعس، عن صبحه إذا تنفس، وإفاضة النور الذي هو مظهر جمال الوجود، ومبدأ زمن قلب الاحياء في القيام والقعود، والركوع والسجود، ومضيهم في نجلي النهار، إلى ما يسروا له من الاعمال، وما لله في ذلك من نعم وحكم وأسرار. ويدل على ذلك ذكر الآية الثانية بفائدها، 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 كقولہ تعالى (٧٣: ٢٨) ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون) فهذه الآية على إيجازها جامعة للفوائد الدنيوية والدينية، وفيها

«تفسير القرآن الحكيم»

«٨٠»

«الجزء السابع»

الف الذشر، أي لتسكنوا في الليل وتطلبوا الرزق من فضل الله في النهار، وليعبدكم لشكر نعمه عليكم بها، وبمنافعكم في كل منها. ومن الآيات المصروفة بذكرهما ما قرن بالتذكير بفائدتها الدنيوية فقط كقوله تعالى (١٠: ٧٨) وجعلنا الليل لباساً، وجعلنا النهار معاشاً) ومنها ما قرن بالتذكير بفائدتها الدينية فقط كقوله تعالى (٦٢: ٢٥) وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة لمن أراد أن يذكر أو أراد شكوراً) فيا لله من إيجاز القرآن وبلاغته، في اختلاف عبارته !!

قرأ عاصم والكسائي « وجعل الليل » بالفعل الماضي، وقرأ الجمهور بصيغة اسم الفاعل « وجاعل » ورسمها في المصحف الامام واحد، والاولى تقوي جانب الاعراب فان الشمس والقمر المعطوفين على الليل منصوبان باجماع القراء، ولا يظهر نصبها على القراءة الثانية إلا بتدريج جعل، أو جعل « جاعل »، عناء، وهو تكلف يجنب في الفصح. والثانية تناسب السياق والنسق بعطف الاسم على الاسم وهو الاصل الذي لا يخرج عنه في الفصح الا لكمة. فبالجمع بين القراءتين زال التكلف وتم التناسب، فيا لله من فصاحة القرآن في عبارته، واختلاف قراءته !!

والسكن بالتحريك السكون وما يسكن فيه من مكان كالبيت وزمان كالليل، وكذا ما يسكن اليه، وهو ما اختاره الكشف هنا قال: السكن ما يسكن اليه الرجل (أي وغيره) وبطن استثناساً به واسترواحا اليه من زوج أو حبيب، ومنه قيل للنار سكن لانه يستأنس بها، ألا تراهم سموها المؤنسة، والليل بطن اليه التعب بالنهار لاستراحته فيه وجمامه. ويجوز أن يراد وجعل الليل مسكوناً فيه من قوله (لتسكنوا فيه) اه وهذا الاخير المرجوح عنده هو الراجح المختار عندنا الا أنه يجوز الجمع بينهما، ودليل الترجيح نص (لتسكنوا فيه) وكون السكون فيه، أعم وأظهر من السكون اليه، فان كثير آمن الناس يستوحشون من الليل ولا يأنسون به، وان كان له على آخرين أيا دجلية أو خفية، تنقض مذهب المانوية، فيستطيله المرضى والمهمومون والمهجورون، ويستقصروا العابدون والواصلون، والعاشقون الموصولون، فذاك قول ما أطوله ويطلب انجلاؤه، 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 فبهود الخواطر والافكار، والليل زمن السكون لانه لا يتيسر فيه من الحركة وأواع الاعمال ما يتيسر في النهار، لما خص به الاول من الاطلام والثاني من الابصار (١٧:١٢) وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم وتعلموا عدد السنين والحساب) فأكثر الاحياء من انسان وحيوان تترك العمل والسعي في الليل، ونأوي إلى مساكنها للراحة التي لا تتم وتكمل الا بالنوم، الذي تسكن به الجوارح والخواطر يظللان حركتها الارادية، كما تسكن به الاعضاء الرئيسية سكونا نسبيا بقلة حركتها الطبيعية، فتقل نبضات القلب برقوقها بين كل نبضتين، ويقل افراز خلايا الجسم لسوائل والعصارات التي تفرزها، ويبطئ التنفس ويقل ضغط الدم في الشرايين ولا سيما في أول النوم إذ تكون الحاجة إلى الراحة به على أشدها، وبضعف الشعور حتي يكاد يكون مقفوداً، فيستريح الجهاز العصبي، ولا سيما الدماغ والحبل الشوكي وتستريح جميع الاعضاء باستراحتة، وتقل الفضلات التي تنحل من البدن وتكثر الدقائق التي تتكون من الدم ليحل محلها، وإنما تكثر الفضلات وانحلال الذرات بكثرة العمل، فالعمل العقلي يجهد الدماغ والعقلي يجهد الاعضاء العاملة فتزداد الحرارة ويكثر الاحتراق بحسب كثرة العمل وتكون الحاجة إلى الراحة بالنوم بقدر ذلك، وقد علل النوم تعاليل كثيرة ولما يصل العلماء إلى كشف سره، واستجلاء كنه سببه وأما الآية الثالثة الكونية في الآية فهي جعل الشمس والقمر حسباً أي علمي حساب لان طالعهما وغروبهما وما يظهر من تحولاتهما واختلاف مظاهرها كل ذلك بحساب كما قال تعالى (٣:٥٥ الشمس والقمر بحسبان) فما هنا معنى آية الاسراء (١٧:١٢) التي ذكرت آنفاً آية يونس (١٠:٥٠) هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب) فالحساب بالكسر والحسبان بالضم مصدران لحسب بحسب (من باب نصر) وهو استعمال العدد في الاشياء والاوقات وأما الحسبان بالكسر فهو مصدر حسب (بوزن علم) وفضل الله تعالى في ذلك عظيم فان حاجة الناس إلى معرفة حساب الاوقات لعبادتهم ومعاملاتهم وتواريخهم لا تخفى على أحد

منهم في جعلتها ، وعند خواص العلماء من ذلك ما ليس عند غيرهم ، وعلماء الفلك والتقاويم متفقون في هذا العصر على أن للأرض حركتين - حركة تتم في ٢٤ ساعة وهي مدار حساب الايام ، وحركة تتم في سنة وبها يكون اختلاف الفصول وعليها مدار حساب السنين الشمسية ، ولعلنا نشرح هذا في تفسير سورة يونس وغيرها

(ذلك تقدير العزيز العليم) أي ذلك الجعل الذي جعله الله لي التأن ، البعيد المدى في الابداع والاتقان ، فوق العدايات عن الانساز ، المترتب على ما ذكر من سبب اختلاف الايام والفصول وتقدير السنين الشمسية ، ومن تشكيلات القمر التي نعرف بها الشهور القمرية ، هو تقدير الخالق الغالب على أمره في تنظيم ملكه ، الذي وضع المقادير والانظمة الفلكية وغيرها بما اقتضاه واسع علمه ، فهذا النظام والابداع من آثار عزته وعلمه عز وجل ، فليس في ملكه حزاف ولا خلل (انا كل شيء خلقناه بقدر)

(وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر) هذا نوع آخر من آيات التكوين العلوية لقرون بفائدته في تعليل جعله ، والمراد بالنجوم ما عدا الشمس والقمر من نيرات السماء لان ذلك هو المنبأ من السياق والمعهود في الاهتداء ، ذكرنا تعالى بعض فضله في تسخير هذه النيرات التي ترى صغيرة بعد التذكير ببعض فضله في النيرين الاكبرين في أعين الناس ، وقبل انهما يدخلان في عموم النجوم لان القمر مما يهتدى به في الظلمات ، فاذا استنيت بعض ايامي الشهر قلنا وأين نجم يهتدى به في جميع الاوقات ؟ وكانت العرب في بداوتها وقت طلوع النجم لانهم ما كانوا يعرفون الحساب ، وانما يحفظون اوقات السنة بالانواء ، وهي نجوم منازل القمر في مطالعها ومغاربها - وسيأتي بيان ذلك في موضع آخر - وقد سموا الوقت الذي يجب الاداء فيه «نجما» تجوزاً لان الاستحقاق لا يعرف الا به ، ثم سموا المال الذي يؤدي نجماً وقالوا نجمة اذا جعله أفساطا . وفي الظلمات هنا وجهان ظلمات الليل بالبر والبحر واطرافها اليها لملا يستهلها ، أو مشتبهات الطرق شبهها بالظلمات قاله في الكشف وكان اعتداهم بالنجوم قسماً أحدهما معرفة الوقت من الليل أو من السنة والثاني معرفة المسالك والطرق والجهات وقد سبق ذكر الظلمات وبيان أنواعها في البر والبحر في تفسير الآية ٦٣ من هذه السورة وههنا يذكر المفسرون النهي عن علم النجوم الذي يزعم أهله أنهم يعرفون به

ولعل كثرة الآيات في عالم السماء هي نكتة تذييل الآية بقوله تعالى : ﴿ قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون ﴾ سواء أريد بها آيات التنزيل أو آيات التكوين . فان أريد بها المعنى الاول فوجهه أن هذه الآية وما قبلها وما في معناها من الآيات المنزلة في الحث على النظر في ملكوت السماء كله تنصیل مبين لطرق النظر والبحث في العالم السمائي للذين يعلمون بالفعل أو بالقوة والاستعداد شيئا من حكم الله تعالى وعجائب صنعه فيه فيزدادون بهذا التفصيل بحثا وعلمًا ، فيكون علمهم ناميا مستمرا . وان 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 متتهى الحظ ، ما تتم به اللحظ ، ولا غاية النظر والحساب ، أن يقال إن هذا شيء عجيب . ومن الاعتبار قول صاحب المقنطرات بعد مقالات لخص فيها بعض « بسائط علم الفلك » - ومنها الكلمة المذكورة آنفا - فانه 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 : « والانسان أوسع هذه الخلق إدراكا وهو على سعة إدراكه لا يعلم تركيب جسم النملة ولا كيفية تجمع الدقائق في حبة الرمل ، علم واسع وجهل مطبق ، وكلاهما ناطق بأن مبدع هذا السكون أعظم وأعلم وأحكم من كل ما يتصور عقل الانسان »

﴿ وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة فستقر ومستودع ﴾ بعد أن ذكرنا الله تعالى ببعض آياته الكونية في الأرض وفي السما ذكرنا في هذه الآية ببعض آياته في أنفسنا . الانشاء . إيجاد الشيء . وتربيته أو إحداثه بالتدرج . وقد استعمل في التنزيل في خلق الانسان بجملته وخلق أعضائه ومشاعره ، وإيجاد الاقوام والقرون من أمه بعضها في أثر بعض ، وفي البعث ، وفي خلق الشجر والحيات ، وفي إحداث السحاب . قال في حقيقة الاساس : وانشأ حديثا وشعرا وعمارة . اه والنفس ما يحيا به الانسان وذاته فيطلق على الروح وعلى المرء المركب من روح وبدن . والمستقر

(بفتح القاف) حيث يكون القرار والاقامة قال تعالى (ولکم فی الارض مستقر) كما قال (جعل الارض قراراً) قال الراغب : قرر في مكانه يقر قراراً إذا ثبت ثبوتاً جامداً وأصله من القُر وهو البرد وهو يقتضي السكون ، والحر يقتضي الحركة والمستودع موضع الودعة وهو ما يترك المرء عند غيره مؤقتاً ليأخذه بعد فهي فعيلة من ودع الشيء إذا تركه بمعنى مفعولة ويكون كل من المستقر والمستودع مصدراً ميميا بمعنى الاستقرار والاستيداع ، ويكون الثاني اسم مفعول بمعنى الودعة ولا يكون الاول كذلك لان فعله لازم الا ما جاء على طريقة الحذف كقول النحاة 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) وإما الذات المركبة من الروح والجسد والمراد بها الانسان الاول 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 وسبجي. شبهة في سورة الاعراف 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 نفرهم 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 والباقيون بفتحها واختلف في المراد بالمستقر والمستودع فروي جمهور رواة التفسير وأبو الشيخ والحاكم وصححه عن ابن عباس قال : المستقر (بافتح) ما كان في الرحم والمستودع ما استودع في أصلاب الرجال والدواب . وفي لفظ المستقر ما في الرحم وعلى ظهر الارض وطها مما هو حي ومما هو قد مات . وفي لفظ المستقر ما كان في الارض والمستودع ما كان في الصلب وروي 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 وروي مثله عن الحسن وقتادة ، وأورد الرازي قول الحسن مفسراً

له فقال المستقر حاله بعد الموت لانه ان كان سعيداً فقد استقرت تلك السعادة وان كان شقياً فقد استقرت تلك الشقاوة ولا تبدل في أحوال الانسال 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 بالوديمة وذكر الاصم قولين أحدهما أن المستقر من خلق من النفس الاولى ودخل الدنيا واستقر فيها والمستودع الذي لما يخلق بعد وثايبها المستقر من استقر في قرار الدنيا والمستودع من في القبور حتى يبعث (رأى يظهر وجه عذبن القولين على قراءة كسر القاف أو المستقر بفتح القاف مصدراً) وحكى عن أبي مسلم الاصفهاني أن التقدير - فنكم مستقر ذكر ومنكم مستودع أنثى، فعبّر عن الذكر بالمستقر لان النطمة تتولد في صلبه وعبّر عن الانثى بالمستودع لان الرحم شبيهة بالمستودع ولعله أخذ الشاعر

ولما أمهات الناس أوعية مستودعات والآباء أبناء

وأقول ليس في الكتاب العزيز ما نستعين به على تفسير هذه العبارة كدأبنا في تفسير القرآن بالقرآن الا قوله تعالى في سورة الحج (٢٢ : ٥٦) يا أيها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقه ثم من مضغة مخالة وغير مخنقة لنبين لكم ونقر في الارحام ما نشاء الى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلاً ثم لتبلغوا أشدكم) الآية وقوله تعالى في سورة هود (١١ : وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل في كتاب مبين) قال ابن عباس - مستقرها حيث تأوي ومستودعها حيث تموت وقال مستقرها في الارحام ومستودعها حيث تموت فهذا يرجح أن المراد بالمستقر (بفتح القاف) الرحم والمستودع القبر وأما المستقر (بكسر القاف) فالظاهر أنه من بطول عمره في الدنيا كأنه قال - فنكم مستقر في الدنيا بعمر عمرأ طويلاً ومنكم مستودع لا استقرار له فيها بل تخنجره المنية طعلاً أو بافعا ويمكن تفسير قراءة الفتح بهذا أي فيها ذوا استقرار وذو استيداع . وآخر ما خطر لي بعد تلخيص أقوال المفسرين أن المستقر الروح - وهو يذكر ويؤنث - والمستودع البدن والجملة مما يتسع المجال فيه للتفسير والتقدير والابحاز مقصود به

﴿ قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون ﴾ أي قد جعلنا الآيات المدينة لاستنفاي 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 وخماليه، فالفقه — وإن فسر بالعلم وبالفهم — أخص منهما. قل 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 الحكم الترمذي إن فقه وفقاً واحداً فالابتنال بين المهمة والعلم كثير وفقاً البثرة شقها وسبر غورها، فالفقه مستعمل في الحسيات والفقه في المعنويات، والجامع بينهما النظر في أعماق الشيء وباطنه. فمن لا يفهم إلا ظواهر الكلام ولا يفطن إلا لمظاهر لأشياء 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 ولنبهه كدقائقه. وقد فطن لذلك لزمخشري — وما أجدره به — فقال (فارقلت) لم قيل «علمون» مع ذكر النجوم، (ويفقهون) مع ذكر إنشاء بني آدم؟ (قلت) لأن إنشاء الإنسان من نفس واحدة وتصرفهم بين أحوال مختلفة أظرف وأدق صنعة وتديراً فكان ذكر الفقه الذي هو استعمال فطنة وتدقيق نظر مطابقاً له وتعقبه ابن المنير فزعم أن هذا كلام صناعي وإن التحقيق أن اختلاف التعبير للتفنن وذكر وجهها آخر بنا. على زعمه أن الفقه أدنى درجات العلم، لأنه عبارة عن مجرد الفهم، وما بني على الفاسد فاسد، أين هو في فهم أسرار اللغة من الزمخشري؟ وأين المقلد لظواهر بعض النقول من الإمام اللاذخي؟ وأيها السليقي والصناعي؟

﴿ وهو الذي أنزل من السماء ما. فأخرجنا منه خصباً مخرجاً منه حيا متراكباً ﴾ هذه الآية المنزلة سرشدة إلى نوع آخر من آيات التكوين وهو إيجاد الماء، وأنزله

« تفسير القرآن الحكيم » « ٨١ » « الجزء السابع »

٦٤٢ آيات الله في النبات والنخل والاعناب والزيتون والرمان (التفسير: ج ٧)

من السماء، وجعله سبباً للنبات، وجعل النبات المسبب عنه أنواعاً كثيرة، مشتبهة وغير متشابهة، وبذلك يلتقي آخر هذا 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 غنياً أخضر بالخلفة لا بالصناعة وهو ما تشعب من أصل النبات الخارج من الحب كساق النجم وأغصان الشجر، ونخرج منه أي من هذا الأخضر المتشعب من النبات آناً بعد آناً حياً مترابكاً بعضها فوق بعض وهو السنبلة. فهذا تفصيل لتمام النجم الذي لا ساق له من النبات ونتاجه، وعطف عليه حال نظيره من الشجر فقال ﴿ومن النخل من طلعها قنوان دانية﴾ النخل الشجر الذي ينتج التمر يستعمل لفظه في المفرد والجمع وجمعه نخيل. و«من طلعها» بدل مما قبله، وطلعها أول ما بطلع أي يظهر من زهرها الذي يكون منه ثمرها وقبل أن ينشق عنه كافوره أي وعاءه، وما ينشق عنه الكافور من الطلع يسمى الغريض والاغريض، والقنوان جمع قنوة (بالكسر) أو هو العنق الذي يكون فيه الثمر، ومثله في وزنه واستواء مثناه وجمعه الصنوة والصنوان وهو ما يخرج من أصل الشجرة من الفروع. والقنوان من النخل كالعناقيد من العنب والسنايل من القمح والمعنى أنه يخرج من طلع النخل قنوان دانية تقطوف مهلة التنال أو بعضها دان قريب من بعض لكثرة حملها ﴿وجنات من أعناب﴾ قرأ الجمهور «جنات» بالنصب وتقدير الكلام: ونخرج منه — أي من ذلك الخضر — جنات من أعناب. وقرأها أبو بكر عن عاصم بالرفع وهو المروي عن علي المرتضى وابن مسعود والاعمش وغيرهم وتقدير الكلام: والكم جنات من أعناب — أو — وهناك جنات — أو — ومن الكرم جنات الخ وسنبين حكمة اختلاف الأعراب بعد ﴿والزيتون والرمان مشتبهان غير متشابه﴾ أي وأخص من نبات كل شيء الزيتون والرمان حال كونه مشتبهان في بعض الصفات غير متشابه في بعض آخر، قبل أن هذه الحال من الرمان وحده فانه أنواع تشبه في شكل الورق والثمر وتختلف في لون الثمر وطعمه، فمنه الحلو والحامض والمز و قيل ان الحال من مجموع الزيتون والرمان أي مشتبهان 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 الأعران وتشابهها كما يقال استويا وتساريا . وقد قريء في الشواذ متشابهها وغير متشابه وهو ما أجمعوا عليه في آية (وهو الذي أنشأ جنات معروشات) الخ وستأتي، والحق أن بين الصيغتين فرقا فمعنى اشتبهتا التباس 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 يشته وبعضه يتشابه حتى يشته حتى على البستاني الماهر، كما شاهدنا ذلك واختبرناه في بعض أنواع الرمان الحلو مع الحامض، وهذا من دقة تعبير التنزيل في تحديد الحقائق

(انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه) أي انظروا ونظروا تأمل واعتبار إلى ثمر ما ذكر إذا هو تلبس واتصف بالثمار، وإلى ينعه عندما ينعم، 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 (ان في ذلك لآيات لقوم يؤمنون) أي في ذلك الذي أسرتم بالنظريات 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 وجه الخالق، ومن اثبات 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 الأعراب والترتيب بين المتناسبات، أن هذا السياق بديء بفاق الحب والنوى وإخراج الحي من الميت وعكسه، وتوفي عليه بما يناسبه من فلق الاصبح، وعطف على هذا ما يقابله من معاينة الليل للنهار، وأشير إلى فوائدها وفوائد البيرين، الذين هما آيتا هذين الملوك، 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 بانزال الماء ، وجعله سبباً لنبت كل شيء . من هذه الاحياء ، وكل منهما تفصيل لقوله في الآية الأولى من السياق « يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي » وقد لون في تفصيل خلق النبات الخطاب ، وتغن في طرق الاعراب ، للتنبيه الى ما فيه من أنواع الألوان ، ونشابه ما فيه من الثمار والافنان ، فبدئت الآية بضمير الواحد 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 الالذهان ، الى ما يعقب ذلك من البيان ، فتنبه الى أن هذا الاخراج البديع ، والصنع السنيع ، من فعل الحكيم الخلاق ، لا من فلتات المصادفة والافاق ، ولما كان الماء واحداً والنبات جمعاً كثيراً ناسب إفراد الفعل الاول وجمع الفعل الآخر . ومعلوم أن الواحد اذا قال فعلنا أراد إفادة تعظيم نفسه اذا 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 » ونكتة العدول عن الماضي الى المضارع في قوله « فخرج منه حياً متراكباً » نحصل بإرادة استحضار صورته العجيبة في حسناتها وانتظامها ، وتنضد سنابلها واتساقها ، وعطف عليه ما يخرجها تعالى من طلع النخل ، من القنوان المشابهة لسنابل القمح ، في تضدعها وتراكبها ، ومنافعها وغرائبها ، فإن في كل منهما أفضل غذا . للناس ، وعلف للدواب والانعام ، وذكر بعده جنات الاغراب ، لأنها أشبه بالنخيل في هذه الابواب ، فالعناقيد تشبه العراجين في تكوينها ، وتراكب حبها وألوان ثمرها ، كما تشبهها في درجات تطورها ، فالخصرم كاليسر والعنب كالرطب والزبيب كالتمر ، ويخرج من كل منهما عسل وخل وخمر ، ثم ذكر الزيتون والرمان معطوفاً على نبات كل شيء أو منصوباً على الاختصاص ، لا على ما قبله من النخيل والاعراب ، لان ما بينهما من التشابه في الصورة ، محصور في الورق دون الثمرة ، وأما مكانهما من المنفعة والفائدة ، فالاول في الدرجة الثالثة والآخر في الدرجة الرابعة ، ذلك بأر الزيتون وزيته غذا . فقط ولكنه نافع للطعام غير مستعمل بالتغذية . والرمان فاكهة وشراب فقط ولكنهما دون فواكه النخيل والاعراب وأشرتهما في المرتبة ، فناسب جعله

بعدهما ، والاشارة باختلاف الاعراب إلى رتبة كل منهما ، وبناء على اختلاف المراتب قدم نبات الحب على الجميع لانه الغذاء الاعظم . الاعم لأكثر الناس وأكثر أنواع الحيوان الاهلية التي تقوم أكثر مرافقهم ومنافعهم بها ، فسيحان من هذا كلامه

(١٠١) وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ ، سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ (١٠٢) بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أُنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ ؟ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (١٠٣) ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَاقِ كُلَّ شَيْءٍ فَاعْبُدْهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (١٠٤) لَا تَدْرِكُهُ الْبَصَرُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْبَصَرَ وَهُوَ الْأَطِيفُ الْخَبِيرُ

حكى الله تعالى في هذه الآيات بعض ضروب الشرك التي قال بها بعض العرب ، وروى التاريخ كثيراً من نوعها عن أمم العجم ، وهي اتخاذ شركاء لله من عالم الجن المستتر عن العيون ، واختراع نسل له من البنات والبنين ، حكى هذا بعد تفصيل ما تقدم فيما قبله من أنواع الآيات الدالة على توحده بالخلق والتدبير في عوالم الارض والسموات ، وتعبه بانكاره 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 لافادة أن محل الغرابة والنكارة أن يكون لله شركاء لا مطلق وجود الشركاء ، ثم كون الشركاء من الجن ، فقدم الاعم فالاهم . ولو قال وجعلوا الجن شركاء لله « لأفاد أن موضع الانكار أن يكون الجن شركاء لله لكونهم جناً ، وليس الامر 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 ابليس فقد عبده أقوام وسموه ربا ومنهم من سماه إله الشر والظلمة وخص الباري بألوهية الخير والنور وروي عن ابن عباس أنه قال: أنها نزلت في الزنادقة الذين يقولون إن الله تعالى خالق الناس والدواب والانعام والحيوان وابليس خالق السباع والحيات والمقارب والشر ورجحه الرازي وضعف ما سواه وقال إن المراد بالزنادقة المجوس الذين قالوا إن كل خير في العالم فهو من (بزذان) وكل شر فهو من (أهرمن) أي ابليس، فأما كون ابليس والشياطين من الجن فقطعي وأما كون الملائكة منهم قليل أم حقيقي لانهم من العوالم الخفية فتصدق عليهم كلمة الجن، وقيل أنه مجازي، وفسروا الجنة في قوله تعالى (وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا) بالملائكة وقال بعض العرب أنه تعالى صاهر إلى الجن فولدت حروانهم له الملائكة. وقد يقابل الجن بالملائكة كقوله تعالى في موضوع عبادة المشركين لم (٤٠: ٣٤) ويوم يحشرهم جميعاً ثم يقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون ٤١ قالوا سبحانك أنت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن أكثرهم بهم مؤمنون) فهذا مع آية الانعام الآية (١٢: ٦) وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوك وإن أطيعوهم إنكم لمشركون) مما يرد انكار الرازي لتسمية طاعة الشياطين عبادة ﴿وخلقهم﴾ أي والخال أن الله تعالى قد خلق هؤلاء الجاعلين له الشركا. وليس لشركا لهم فعل ولا تأثير في خلقهم، أو خلق الشركا. المجمولين، كما خلق غيرهم من العالمين، فنسبة الجميع إليه واحدة، وامتنياز بعض المخلوقين على بعض في صفاته وخصائصه، أو ما خلق مستعداً له من الاعمال التي يفضل بها غيره، لا يخرج عنه كونه مخلوقاً، ولا يجعله أهلاً لأن يكون إلهاً أو رباً

﴿وخرقوا له بنين وبنات بغير علم﴾ أي واختلقوا له تعالى بمحاجتهم وجهلهم بنين وبنات بغير علم ما بذلك كما سيأتي، فسمى مشركو العرب الملائكة بنات الله (٣٠: ٩) وقالت اليهود عزيز ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله، ذلك قولهم بأفواههم بضاهتوں قول الذين كفروا من قبل) وهالك بيان ذلك: الخرق والخرق والحرم والخراب والخرز ألغاف فيها معنى الثقب بانفاذ شيء في الجسم وقال الراغب الخرق قطع الشيء على سبيل الفساد من غير تدبر ولا تفكر، قال تعالى (أخرقتها لتغرق

أهلها) وهو ضد الخلق فإن الخلق هو فعل الشيء بتقدير ورفق والخرق بغير تقدير وذكر الآية - ر قوله بغير تقدير أي بغير نظام ولا هندسة هو الصواب وقوله قبله من غير روية ولا تدبر خطأ ظاهر. وبناش هذا من معاني المادة الخرق «بالضم» وهو الحق ضد الرفق يقال خرق زيد بخرق «بالضم فيها» فهو أخرق وهي خرقاء. وقال صاحب اللسان: وخرق «من باب ضرب» الكذب وتخرقه وخرقه كله اختلقه. وذكر الآية وإن ناناقرأ أخرتوا بالتشديد وسائر القراء قرأوا بالتخفيف، ثم قال: ويقال خلق الكلمة واختلقها وخرقها وأخرقها إذا ابتدعها كذبا أو لعل 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 انعام، فهنا يظهر التقييد بنفي التدبر والنظر ويؤيده قوله تعالى (بغير علم) قال في الكشف: من غير أن يعلموا حقيقة ما قالوه من خطأ وصواب، ولكن رميا بقول عن عى وجهالة من غير فسر وروية اه 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 علما فلا هم على علم بمعنى ما يقولون ولا على دليل يثبت، ولا على علم بمكانه من الفساد والبعد من العقل، ولا بمكانه من الشناعة والأزراء 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 ﴿سبحانه وتعالى عما يصفون﴾ أي هو منزّه عن ذلك متعال عنه لأنه نقص ينافي انفراد بالخلق والتدبير، وكونه ليس كمثل شيء، وتقدم تحقيق معنى سبحان والتسبيح والتقديس في أواخر سورة المائدة، والتعالى 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 أفراد ولا سيما أولاده نظراء له فيه، وهذا باطل عقلا وتقالا عن جميع رسل الله وجميع حكماء البشر وعقلائهم من جميع الأمم ولكن الذين اخترعوا للناس عقائد الوثنية في عصور الظلمات وأزمنة التأويلات ذهبوا هذه المذاهب من

الاهام، ولا نعرف أول من جعل لله ولدًا ولا منشأ اختراع هذه العقيدة راقب المآخذ لذلك ما يبداه في: وآخر تفسير سورة النساء فير اجم هنالك (ص ٨٣ ج ٦ تفسير) وأما عبادة الجن فقد عرفت في الملل الوثنية أيضا . ففي الخرافات اليونانية والرومانية يجعلونهم ثلاث مراتب الاولى الآلهة وأولهم المولد لهم أجنوس وهو الخالق لكل شيء . عندهم وهو نفس (زفس) أو (جوتير) والثانية وأبع الشعوب والاقطار والبلاد فلكل منها رب من الجن مدبر له ومتصرف فيه ، وقد نصب الروم لجنى رومية تمثالا من الذهب . والثالثة توابع الافراد أي قرناؤم . والهنود القدماء يقسمون الجن إلى قسمين أخيار وأشرار فيسمون الاخيار (ديوه) وهم عندهم فرق كالآلهة أشهرها (الكنارة) الذين دأبهم الترم بمذائح (بواسيتا) وليها (الياكة) الذين يقسمون الثروة والغنى بين الناس و (الغندورة) وهم العازفون للشمس ويتألف منهم أجواق في السماء . تدخل فيها الكنارة فيسبون العقول بتسبيحهم على معازفهم . ومنهم «الابسار» وهن أناث يملأن العالم كله ومختاراتهن في سما . «أندرا» يرقصن الرقص البهيج تحت أشجار الذهب والياقوت في جنة «مندانا» ومنهم «الراجينة» وهن قيان موكلات بالمعازف مقامهن في سما . «برهما» وعددهن ١٦ الف . ومنهم الفعلة لاهيون ويسمون «الجيدارة» وهم الذين بنوا قصر الآلهة وأنشأوا جميع المباني العجيبة في العالم ، ويقسمون الجن الاشرار إلى طوائف أيضا منهم «الدينية» والاسورة والدنارة والرقاسة» ويقولون ان مقامهم في الظلمة وانهم كانوا جاموا الآلهة لينزلوهم عن عروشهم فغروا منهم إلى بلاد الساقة وأرادوا أن يسلبوهم شجر الحياة، وعقائد المانوية من الفرس في إلهي الخير والشر معروفة ، وفي أساطير الفرس ان «جنستان» أي بلاد الجن في غربي أفريقية وقبل غير ذلك ، وأساطير الامم القديمة في الجن كثيرة وأما أهل الكتاب فقد لخص الدكتور جورج بوست في آخر الجزء الاول من قاموس الكتاب المقدس عقائدهم في الشيطان قال: الشيطان كائن حقيقي وهو أعلى شأنًا من الانسان ورئيس رتبة من لارواح النجسة ١: ٣٠ . ٦ . وبخبر 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

الشیطان فروحیة وهو ملاک یتازر بكل ما یمتاز به هذه الرتبة من الکائنات - إلى أن قال بعد ذکر کونه عدواً لله مطروداً من وجهه - غیر أن طرده الى عالم الظلمة لا یمنع اشتغاله في الارض کآله هذا العالم وعدو الانسان وخالفه اه

وقد تقدم في تفسير هذه السورة کلام في الثلاثکة والجن والشیاطین مما يؤثر عن العرب في الجاهلیة وما ورد في الکتاب والسنة وبعض ما قاله علماؤنا في ذلك والتقريب بینہ وبين العلوم النفسیة والمادیة، وعندنا أن ما یحفظ من أساطیر الاولین والآخین في ذلك له أصل من الوحي إلى أنبیائهم خلطوا فيه من بعدهم وجعلوا الحقیقة مجازاً والمجاز حقیقة على نحو ما حققناه في تحریفهم معنى کلمة الله التي عبر بها عن التکوین فجعلوها ذات فاعلة خالقة وسماها بعضهم إلهاً وبعضهم «ابن الله» وتحریفهم معنى روح القدس كذلك وکلمة «ابن» المجازیة کما بیناه في أواخر تفسير سورة النساء (ص ٨٢-٩٥ ج ٣ تفسير) فلا تمخذ موافقة الوحي لبعض تلك الاساطیر شبهة على الوحي وسنزيد مسألة عبادة الجن بیانا في مواضع أخرى ان شاء الله تعالى

(بدیع السموات والارض) هذا بیان لما قبله من معنى تسبیح الباری وتعالیه عما یصفه به المشرکون. البدع بالفتح الانشاء والابجد المبتدأ والبدع بالكسر والبدیع الشئ الذي یكون أولاً کما قال في اللسان ومنه البدعة في الدین ویقال بدع الشئ - (من باب قطع) وأبدعه وأبدعه وقال الراغب: الابداع انشاء صنعة بلا احتذاء واقتداء ومنه قیل رکیة^(١) بدیع أي جدیدة الحفر واذا استعمل في الله تعالى فهو ابجد الشئ بغير آله ولا مادة ولا زمان ولا مکان وليس ذلك إلا الله . وقال صاحب اللسان: والبدیع المحدث العجیب، والبدیع المبدع، وأبدعت الشئ. اخترعته لا على مثال، والبدیع من أسماء الله تعالى لانداعه الاشياء واحداثه إياها، وهو البدیع الاول قبل کل شئ. ویجوز أن یكون بمعنى مبدع أو یكون من بدع الخلق أي بدأه والله تعالى كما قال سبحانه (بدیع السموات والارض) أي خالقهما ومبدعهما فهو سبحانه الخالق المخرع لا عن مثال سابق اه و ذکر أن بدیعا من بدع لا من أبدع، وهو معروف فان الاصل في صیغة فعل أن تكون من الثلاثی وقد سمع ورودها من

(١) الرکیة بوزن القضية البئر غیر المطویة أي التي لم تبین

الافعال شذوذاً ، وهي تأتي بمعنى فاعل كقدير وبمعنى مفعول كقتيل ، وهو هنا بمعنى الفاعل أو الصفة المشبهة .

والمعنى على اختلاف التقدير - ان الله هو الذي بدع السموات والارض أو البديع سمواته وأرضه بما كان من إبداعه واختراعه لها أو البديع فيهما بمعنى أنه لا شبه له ولا نظير فيها وإذا كان هو المبدع للسموات والارض ولم يوصف بكونهما من ولده فكذلك الملائكة ، وأدلى بهذا وأجدر أن يكون خلقه المسيح من أم بغير أب غير مسوغ لجهله ولأنه إذ قصارى ذلك أن يكون إبداعاً ما . والابداع التام - وهو إيجاد ما لم يسبق له نظير في ذاته ولا في وصفه ولا في سببه ان كان له سبب - ليس ولادة ، وأثر هذا الابداع وهو المبدع لا يسمى ولداً إذ الولادة ما كان ناشئاً عن ازدواج بين ذكر وأنثى من جنس واحد وليس له تعالى جنس فيكون له منه زوج ولذلك قال ﴿ أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبه ﴾ أي كيف يكون له - وهو المبدع لكل شيء - ولد والحال أنه لم يكن له زوج بنشأ الولد من ازدواجه بها ولا معنى للولادة ما كان كذلك ، وإنما صدور جميع الكائنات السماوية والارضية عنه صدور إيجاد ابداعي للاصول الاولى ، وإيجاد سبي كالتوالد بينها بحسب سننه في التوالى ، ولذلك قال ﴿ وخلق كل شيء ﴾ خلقاً ولم يلد له ولادة فما خرقتم له من الولد مخلوق له لا مولود منه ، فإن خرجتم عن وضع اللغات وسميتم صدور المخلوقات عنه ولادة فكل ما في السموات والارض يكون من ولده وحينئذ يفوتكم ما أردتم من تخصيص بعض المخلوقات بهذه المرتبة تفضيلاً لها على غيرها ، ولا يقول أحد منهم بهذا ، وهذه الجملة استثنائية مقررة لانكار نفي الولد أو حال بعد حال ، واستدلال بعد استدلال ومثلها قوله ﴿ وهو بكل شيء عليم ﴾ ويأباه ان علمه بكل شيء ذاتي له ولا يعلم كل شيء - الا الخالق لكل شيء - (ألا يعلم من خلق ؟) ولو كان له ولد لكان هو أعلم به ولهدى العقول اليه بآيات الوحي ودلائل العلم ولكنه كذب الذين خرقوه له بغير علم ، بالوحي المؤيد بدلائل العقل . قال البيضاوي وفي الآية استدلال على نفي الولد من وجوه (الاول) أنه من مبدعائه السموات والارضون وهي مع أنها من جنس ما يوصف بالولادة مبرأة عنها لاستمرارها وطول مدتها فهو

أولى بأن يتعالى عنها (والثاني) أن المعقول من الولد ما يتولد من ذكر وأنثى متجانسين والله تعالى منزّه عن المجانسة (والثالث) أن الولد كف للوالد ولا كف له لوجهين الاول أن كل ماعداً مخلوقه فلا يكافئه ، والثاني أنه لذاته عالم بكل المعلومات ولا كذلك غيره بالاجماع اه وقد تقدم مثل هاتين الآيتين في سورة البقرة

﴿ ذلکم اللہ ربکم لا إله إلا هو خالق کل شیء فاعبدوه ﴾ الخطاب للمشرکین المحجوجین أو لجميع المسکلفین ، والاشارة إلى المنزّه عما یصفون ، المتصف بما وصف به نفسه من الابداع ، والانفراد بخلق جمیع الاشياء ، واحاطة العلم بالجلیات والحنیات ، من المشهودات والغائبات ، أي ذلکم الذي شأنه ما ذکر هو الله ربکم لا من خرقوا له من الاولاد ، وأشرکوا به من الانداد ، فاعبدوه إذا ولا تشرکوا به شيئاً لا إله إلا هو خالق کل شیء ، فانما الاله المستحق للعبادة هو الرب الخالق وماغداً مخلوق یجب علیه أن یعبده ، فكيف یعبده ویؤله من هو مثله في ذلك ؟ ﴿ وهو علی کل شیء وکیل ﴾ أي وهو مع کل ما ذکر موکل الیه کل شیء یتصرف فيه ویدبره بعلمه وحکمه ، یقال فلان وکیل علی عقار فلان وماله ، وقیل ان الوکیل هنا یعنی الرقیب ، وفي سورة المؤمن (٦٢ : ٤٠) ذلکم اللہ ربکم خالق کل شیء لا إله إلا هو فأنی وفکون قدم فيه وصفه بالخلق علی کامة التوحید عکس ما هنا لان ما هنا رد علی المشرکین فناسب فيه تقدیم کامة التوحید ، وآیه سورة المؤمن جاءت بین آیات في الخلق ونعم الله فيه فناسب تقدیم الوصف بالخلق فيها علی التوحید الذي هو نتیجة لذلك وغاية ﴿ لاتدرکه الابصار ﴾ البصر العین إلا أنا مذکروا بصرت الشيء رأیته . وقیل البصر حاسة الرؤیة . ابن سیده : البصر حس العین والجمع أبصار . ذکره في اللسان وقال الراغب : البصر یقال للعارحة الناضرة نحو قوله (کدح البصر *) واذ زاغت (الابصار) وللقوة التي فيها . والادراك الحقائق والوصول الی الشيء . یقال تبعه أو أتبعه حتی أدركه . واتبع فرعون یجنوده بنی اسرائیل (فلما تراءى الجمعان قال أصحاب موسى ان املدركون) ویقال أدركه الطرف والموت ومنه (حتی إذا أدركه الفرق) في کل ذلك معنی الحقائق بعد اتباع حسی أو معنوی . والدرك (بالفتح) أقصى قعر

البحر، ومنه (ان المناقبين في الدرك الاسفل من النار) قري. بالفتح والتحرير
وقال الراغب الدرج كالدرج لكن الدرج يقال باعتبار الصعود والدرك اعتباراً بالحدود
وأدرك بلغ أقصى الشيء. وأدرك الصبي بلغ غاية لصبا وذلك حين البلوغ. اهـ ويقال
فيما بعد أودق وخفي: لا يدركه الطرف، فان اجتهاد النظر لا ادراك ما لطف ودق
اعمال له كاعماله في محاربة ابصار البعيد. ففي الادراك معنى اللعوق ومعنى بلوغ
غاية الشيء. ومن هنا فسر الجمهور الادراك في الآية برؤية الاحاطة التي يعرف
بها كنهه عز وجل فتكون بمعنى (يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما)
ففي احاطة العلم لا يستلزم في أصل العلم، وكذلك في ادراك البصر للشيء لا يستلزم
ففي رؤيته إياه مطلقا. وهذا أقوى ما جمع به أهل السنة بين الآية والحاديث الصحيحة
الناطقة برؤية المؤمنين لهم في الآخرة من جهة اللغة. ومن سلم للمعتزلة وغيرهم
من منكري الرؤية قولهم إن الادراك هنا معنى الرؤية مطلقا قالوا ان الذي خاص بحال
الحياة الدنيا التي يعهد بها المخاطبون ولا يعرفون فيها رؤية إلا للجسام وصفاتها من
الاشكال والالوان وهي التي بشرط فيها ما ذكره كالمقابلة وعدم الحائل. وقالوا ان
عائشة كانت ثبتت 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 جنه المنيفة.
وقد جلينا مسألة الرؤية الرب في الآخرة في باب الفتوى من مجلد المنار التاسع عشر
(ص ٢٨٢ - ٢٨٨) وسنعود اليها في تفسير قوله تعالى لموسى عليه السلام (ان
تراني) من سورة الاعراف إن شاء الله تعالى وهناك نلم بمسلك الصوفية في نفى
الادراك واثبات الرؤية للرب، بتجليه تعالى الذي يكون هو بصير العبد، الثابت
في الحديث القدسي « ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فاذا أحببته
كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به » الحديث، وهو في صحيح
البخاري. وخلاصة هذا المسلك أنه تعالى هو الذي يرى نفسه بتجليه في بصر عبده،
فما يرى الله إلا الله، وفانا لقولهم لا يعرف الله إلا الله (١)

(١) قد من الله تعالى بتمحيص هذه المسألة من كل وجه في فصل مستقل تابع
لتفسير آية الاعراف (ان تراني) فيراجع من ص ١٢٨ - ١٢٨ ج ٩ فقيه من
الحقائق مالا يوجد في غيره

وأناقوله تعالى ﴿وهو يدرك الابصار﴾ فمعناه أن الله تعالى يرى العيون الباصرة أو قوى الابصار المودعة فيها رؤية إدراك وإحاطة بحيث لا يخفى عليه من حقيقتها ولا من عملها شيء ، وقد عرف البشر من تشریح العين ماتركب منه طبقاتها وورطوباتها ووظائف كل منها في ارتسام المرئيات فيها ، وعرفوا كثيراً من سنن الله تعالى في النور ووظائفه في رسم صور الاشياء في العينين ، ولكن لم يعرفوا كنه الرؤية ولا كنه قوة الابصار ولا حقيقة النور ، وفي لسان العرب عن أبي إسحاق : أعلم الله أنه يدرك الابصار وفي هذا الاعلام دليل على أن خلقه لا يدركون الابصار أي لا يعرفون حقيقة البصر وما الشيء الذي صار به الانسان يبصر من عينيه دون أن يبصر من غيرهما من سائر أعضائه ، فاعلم ان خلقت من خلقه اللطيف الخبير . فأما ما جاء من الاخبار في الرؤية وصح عن رسول الله ﷺ تغير مدفوع وليس في هذه الآية دليل على دفعها لان معنى هذه الآية ادراك الشيء ، والاحاطة بحقيقته وهذا مذهب أهل السنة والعلم بالحديث اهـ

﴿وهو اللطيف الخبير﴾ أي وهو اللطيف بذاته الباطن في غيب وجوده ، بحيث نخسأ الابصار دون ادراك حقيقته ، على انه الظاهر بآياته التي تعرفها 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 شابهة الخلق ، فتعالى الله الملك الحق . وهو الخبير بدقائق الاشياء واطنائها ، بحيث لا يعزب عن ادراكه ألطف أرواحها وقواها ، ولا أدق جواهرها وأعراضها ، ففي الآية لف ونشر مرتب اللطيف من الاجرام ضد الكثيف والغليظ فيطلق على الدقيق منها والرقيق ، واللطيف من الطباع ضد الجافي ، قال في اللسان : واللطيف من الاجرام والكلام مالا جفا فيه ، وجارية لطيفة الخصر اذا كانت ضامرة البطن ، واللطيف من الكلام ما غمض معناه وخفي ، واللطيف في العمل الرفق فيه اهـ . وكذا اللطيف في المعاملة هو الرفق الذي لا يشغل منه شيء . ويستعمل فعله لازماً ومتعدياً يقال اطف الشيء (بوزن حسن) أي صفر أو دق وصار لطيفاً ، ويقال لطف به واطف له (بوزن نصر) وقال ابن الاثير في تفسير اللطيف من أسماء الله

تعالى : هو الذي اجتمع له الرفق في الفعل والعلم بدقائق المصالح وإبصارها الى من قدرها له من خلقه اه أرجعه الى صفات الافعال والى العلم من صفات المعاني . وهو في الاول أظهر وأكثر من الثاني ، فمنه قوله تعالى في سورة الحج بعد ذكر انبات النبات بالماء (٦١:٢٢) ان الله لطيف خبير) وقوله في سورة الشورى (١٧:٤٢) الله لطيف بعباده يرزق من يشاء) أي رفيق بهم يوصل اليهم الخير والرزق ، بمنتهى العناية والرفق . وفي سورة يوسف حكاية عنه (١٠:١٢) إن ربي لطيف لما يشاء) فسروه بلطف التدبير والعناية به وبأبويه واخوته بجمع شملهم بعد أن نزع الشيطان بينهم . وعد بعضهم من لطف العلم قوله تعالى في سورة لقمان حكاية عنه (١٥:٣١) يا بني إنها إن تك مثقال حبة من خردل فتكر في صخرة أو في السموات أو في الأرض بأت بها الله ان الله لطيف خبير) والأظهر في معناه هنا أنه اللطيف باستخراجها من كن خفائها للخبير بمكانها منه ، ونزید عليهم ان من لطفه تعالى جعل أحكام دينه يسرا لا حرج فيها وهي من صفة الكلام الذي هو مظهر لعله ، ومنه قوله تعالى في سورة الاحزاب ، في آخر ما خاطب به نساء الرسول ﷺ من المواعظ والحكم والاحكام ، (٣٣ : ٣٤) واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة ، إن الله كان لطيفا خبيرا) فلم يبق إلا الشاهد على لطفه تعالى في ذاته . المناسب في الكمال للطنه في صفاته وأفعاله وأحكامه ، وهو الآية التي نحن بصدد تفسيرها لا يظهر فيها غيره والمتكلمون يأبون جعل اللطيف من صفات الذات له سبحانه - كلرحيم والخليم - والاثريون والصوفية لا يأبون مثل ذلك بل يثبتونه ، وقد قال الزنخشري في الآية كلمة تشبه أن تكون تأييداً لآلهة أهل الاثر والصوفية وهو معتزلي مبالغ في التنزيه وقد تابعه عليها المفسرون من الاشاعرة وغيرهم كالرازي والبيضاوي وأبي السعود والآلوسي ، قال : وهو اللطيف يلطف عن أن تدركه الابصار ، الخير بكل لطيف فهو يدرك الابصار لا تلطف عن ادراكه ، وهذا من باب الف اه 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 انه لا استعارة في ذلك حيث قال في شرح أسما ، الله تعالى الحسنی : اللطيف الذي يعامل عباده

باللطف ، وألطفه جل شأنه لا تتناهى ظواهرها وبواطنها في الأولى والأخرى (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وقيل اللطيف العليم بالغوامض والدقائق ، من المعاني والحقائق ، ولذا يقال للحاذق في صنعه لطيف . وبمحتمل أن يكون من اللطافة المقابلة للكشافة . وهو وإن كان في ظاهر الاستعمال من أوصاف الجسم لكن اللطافة المطلقة لا توجد في الجسم لان الجسمية يلزمها الكشافة ، وإنما لطافتها بالاضافة ، فاللطافة المطلقة لا يبعد أن يوصف بها النور المطلق الذي يجمل عن ادراك البصائر فضلاً عن الابصار ، ويعز عن شعور الاسرار فضلاً عن الافكار ، ويتعالى عن مشابهة الصور والامثال ، وينزه عن حلول الالوان والاشكال ، فان كمال اللطافة إنما يكون لمن هذا شأنه ، ووصف الغير بها لا يكون على الاطلاق ، بل بالقياس إلى مادونه في اللطافة ، ويوصف بالاضافة اليه بالكشافة ، انتهى . وتعقبه الآلوسي بقوله : والمرجح أن اطلاق اللطيف بمعنى مقابل الكيف على ما ينساق إلى الذهن على الله تعالى ليس بحقيقة أصلاً كما لا يخفى اهـ

وأقول ان ما ذكر في هذا الكلام اللطيف من اثبات اللطف بالذات للذات التي لا تشبهها الذوات ، ومن الاشارة إلى تضعيف جعل اللطيف بمعنى العليم ، والدقائق كلاهما من باب الحقائق ، إذ ما فسر به اللطيف هنا هو معنى الخير ، وقوله ان اللطافة المطلقة لا توجد في الجسم الخ له وجه من اللغة ولكن الجسم في عرف علماء المعقول من المتكلمين والحكماء أعم من الجسم في أصل اللغة ومدلول اشتقاقها ، فالجسم في اللغة من الجسامة أي الضخامة وهو كما في اللسان وغيره : جماعة البدن أو الاعضاء من الناس والابل والدواب وغيرهم من الاواع العظيمة الخلق . وأما في عرف العلماء فهو القابل للقسمة أو ماله طول وعرض وعمق . والموجودات المادية أعم من هذا أيضاً . وقد عرف في علوم الكون واتساعها في هذا العصر ما هو أطف من كل ما كان يعرف في العصور الخالية التي كان يضرب فيها المثل بلطف الهواء أو النسيم ، إذ ثبت أن هذا النسيم اللطيف مركب من عنصرين كل منهما أطف من المجموع المركب منهما ، وقد ثبت أن للهواء المحيط بأرضنا حداً قريباً ، وأن في الكون موجوداً آخر أطف منه ومن كل من عنصريه وأمثاله من العناصر البسيطة اللطيفة الخفية هو الذي يحمل النور والحرارة

من الشمس، الكواكب المتفاوتة الابعاد الشاسعة إلى عوئنا فأرضنا وبسمونه (الاثير)
فهذا الوجود الساري في جميع الكائنات الرابطة بعضها ببعض كما يجزم به علماء الكون
نظراً واستدلالاً قد لطف عن ادراك العيون وعن تصرف أيدي الكيماويين الذين
يرجعون الماء والهواء وغيرهما من المركبات إلى بسائطها اللطيفة التي لا ترى، ويتصرفون
فيها أرواحاً من التصرف، ويستعملونها في كثير من المضار والمنافع، ويرى بعض المثبتين
لاستقلال الارواح بشربة وقد نهى على التشكل في الاشباح اللطيفة والكثيفة أنها تستعين
على هذا التشكل بالاثير، فألطف شبح تتجلى به يتخذ من الاثير المكثف بعض
التكثيف بحيث تدركه الابصار، ولا يمنعه ذلك من النفوذ في كثائف الاجرام،
كما يفند الاثير بالنور من الزجاج، وغير النور من جميع الاجرام، وقد تأخذ
شبحاً لها من جسم بشر بينها وبينه تناسب كمستحضري الارواح، فاذا خلعت
الروح هذا الثوب امتنعت رؤيتها لتساخي لطائفها.

واذا كان كل موجود في كل رتبة من رتب الوجود وكل صفة من صفات
تلك الرتبة 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، واذا كان لطف بعضها لا يستلزم الجسمية للقوية ولا العرفية فلطفه عز وجل
أجدر بذلك وأحق، فعلمنا أن كافة الروحانيون من علماء الافرنج وغيرهم الذين
يقولون - كما قول الصوفية - بتجلي أرواح الموتى في صور متفاوتة في اللطف وبتجرد
بعض أرواح الاحياء وظهورها في اشباح لطيفة أخرى والروحانيون المنكرون منهم
لذلك - كلهم متفقون على ان الروح لم يعرف كنهها، وانها ألطف وأخفى من الاثير
ومن البسائط المادية بأسرها وهي مع ذلك عاقلة متصرفة. والمادون يقولون ان مادة
الدون الاولى التي ظهرت فيها صور جميع العناصر ومركباتها لا يعرف لها كنه، ولا
يدركها طرف، ولا يضع لها حد، وانها في منتهى اللطف، وهي أزلية أبدية،
فجميع العلماء من روحانيين وماديين متفقون على أن لطف ذات الشيء لا يستلزم
التركيب ولا الحد ولا التحيز، فلطف ذات الخالق، أولى بتميزها عن ذلك. وانما
غير المتكلمون من هذه اللازم حتى لجأ بعضهم إلى التعطيل وبعضهم إلى التأويل لا أكثر

ما وصف الله تعالى به نفسه في كتبه وما ذكر إلا من قياس الغائب على الحاضر،
والواجب على الجائز، والله تعالى فوق ذلك. وهو اللطيف الخبير، السميع البصير،
العلي الكبير، هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم

(١٠٤) قَدْ جَاءَكُمْ بِصَيْرُكُمْ رَبِّكُمْ، فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ
عَمِيَ فَعَلَيْهَا، وَمَا أَنَا بِتَالِيكُمْ بِحَفِيطٍ (١٠٥) وَكَذَلِكَ نُصَرِّفُ
الْآيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (١٠٦) أَتَبِعُ
مَا أَوْحَى إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ
(١٠٧) وَأَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا، وَمَا جَعَلْنَاكَ تَالِيَهُمْ حَفِيطًا وَمَا
أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ

الآيات السابقة كلها في الآيات من عقائد الدين، وهذه الآيات في التنبيه
لمسكتها من العلم والهداية، وفي المبلغ لها عن الله تعالى وما يقول المشركون فيه
واعلامه سنة الله فيهم من حيث هم بشر وما يجب عليه وما ينبغي عن في هذا المقام. قال تعالى
﴿ قَدْ جَاءَكُمْ بِصَائِرُكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾ البصائر جمع بصيرة ولها معان منها عقيدة القلب
والمعرفة الثابتة باليقين أو اليقين في العلم بالشيء. والعبرة والشاهد أو الشهيد 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 نصابون في أبصاركم، وقول الهاشمي له: وأنتم يا بني أمية نصابون في بصائركم،
أي قلوبكم وعقولكم. والمراد بالبصائر هنا الآيات الواردة في هذه السورة أو في هذا
السياق الذي أوله (إن الله فالحق الحب والنوى) أو هي وما في معناها من الآيات المثبتة
لحقائق الدين، أو القرآن مجمله، وربما يرجع هذا بتدكير الفعل «جاءكم» إذ لا بد له من
نكتة في الكلام البليغ لانه خلاف الأصل وإن كان جائزاً. وأقوى النكت وقوع اللفظ
المؤنث على معنى مذكر، والخطاب وارد على لسان الرسول ﷺ كما قال ابن جرير.

وغيره، فالمراد قد جاءكم في هذه الآيات الحلية، بصائر من الحجج العقلية والكونية، تثبت لكم عقائد الحق اليقينية، التي يتوقف عليها نيل السعادة الابدية، جاءكم ذلك من ربكم الذي خلقكم وسواكم، ورب أجسادكم ومشاعركم وسائر قواكم، ليبري بها أرواحكم، بأحسن مما ربي به أشباحكم ﴿ فمن أبصر فلنفسه ﴾ أي فمن أبصر بها الحق والهدى، فآمن وعمل صالحاً ثم اهتدى، فلنفسه أبصر، وأسعادتها ما قدم من الخير وآخر، ﴿ ومن عمي فعليها ﴾ أي ومن عمي عن الحق باعراضه عنها، وعدم النظر والاستبصار بها، فأصر على ضلاله، ثباتاً على عناده، أو تقليداً بآبائه وأجداده، فعليها جنى، وإياها أردى، ولعمري البصائر شر من عمى الابصار، وأسوأ عاقبة في هذه الدار وفي تلك الدار، وهذا كقوله تعالى (من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها) وقوله (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) وقوله (إن أحسنتم أحسنتم ل أنفسكم وإن أسأتم فلها) وقوله هنا « فلها » بمعنى فعليها، ونكتته المشاكلة أو الازدواج وقيل غير ذلك ﴿ وما أنا عليكم بحفيظ ﴾ يراقب أعمالكم ويحصى عليكم ويحفظها ليجازيكم عليها، وإنما أنا بشير ونذير، والله هو الرقيب الحفيظ، فهو يعلم مانسرون وما تعلنون. ويجزيكم عليه بما تستحقون، فعليها وحده الحساب، وما علي إلا البلاغ.

﴿ وكذلك نصرف الآيات ﴾ أي ومثل ذلك التصريف وانتقن العلي الشأن، البعيد الشاؤ في فنون المعاني وأفنان البيان، الذي تراه في هذه السورة أو هذا السياق، نصرف الآيات في سائر القرآن، لاثبات أصول الإيمان، والهداية لأحسن الآداب والأعمال، فنحولها من نوع إلى نوع ومن حال إلى حال، مراعاة لتفاوت العقول والافهام، ولاختلاف استعداد الافراد والأقوام ﴿ وليقولوا درست ﴾ المعنى العام للدرس تكرار المعالجة وتنازع الفعل على الشيء حتى يذهب به أو يصل إلى الغاية منه، يقال دَرَسَ الشيء كَرَسَمَ الدار وأثارها يدرس (من باب قعد) إذا عفا وزال بفعل الريح أو تتابع المشي عليه وغير ذلك من الأسباب فهو درس، ودرسه الريح وغيرها، ودرس اللابس الثوب درساً أخلقه وأبلاه فهو درس، ودرسوا الطعام أي القمح، داسوه ليتكسر فيفرق بين حبه وتبنه، ودرس الناقه درساً راضها، ودرس الكتاب والعلم يدرسه درساً ودراسة،

ودارسه مدراسة - من ذلك . قال في اللسان عقب نقله كأنه عانده حتى انقاد لحفظه ، ثم قال ودرست الكتاب أدرسه أي ذلك بكثرة القراءة حتى خف حفظه علي من ذلك ، والدرسة بالضم الرياضة ففي كل ما ذكر معنى تكرار العمل ومتابعته حتى بلوغ الغاية منه قرأ الجمهور (درست) فعلا مضيا المخاطب 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 ليهتدي بها المستعدون للإيمان على اختلاف العقول والافهام وليقول هؤلاء المشركون الجاحدون المعاندون منهم والمقلدون قد درست من قبل يا محمد وتعلمت وليس هذا بوحى منزل كما زعمت وقد قالوا مثل هذا إنكنا وزوراً وزعموا أنه تعلم من غلام رومي كان يصنع السيوف بمكة قيل انه كان يختلف اليه كثيراً وذلك قوله تعالى في سورة النحل (١٦ : ١٠٣) واقد تعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون اليه أعجبي وهذا لسان عربي مبين) أو ليقولوا درست العلماء وذاكرتهم وجئتنا بالتلقين عنهم ، أودرست هذه العقائد ومحيت بمعنى أنها أساطير قديمة قدرئت وخلقت وهاتان القراءتان في معنى قوله تعالى في سورة الفرقان (٤ : ٢٥) وقال الذين كفروا ان هذا الا فلك افتراء وأعانه عليه قوم آخرون فقد جاءوا ظلماً وزوراً ه وقالوا أساطير الاولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلاً) وأظهر منه في تأييد القراءة الاخيرة قوله تعالى حكاية عن قوم هود في الشعراء (١٣٦ : ٢٦) قالوا سواء علينا أوعظت أم لم تكن من الواعظين ١٣٧ ان هذا الاخلاق الاولين ١٣٨) وما نحن بهذين) وحكمة القراءات الثلاث حكاية أقوال ثلاث فئات من المشركين وهو من ايجاز القرآن العجيب في الكلم والرسم

قبل ان اللام في قوله « وليقولوا درست » للعاقبة والصبرورة أي ليكون عاقبة تصرف الآيات أن يقول الراسخون في الشرك مثل هذا القول مكابرة وعناداً ، وجعوداً والحاداً . وقيل ان هذا تعليل صحيح يؤيده قوله تعالى (بضل به كثيراً ويهدي به كثيراً) ونقول ليس معنى بضل به كثيراً أن الاضلال من المقاصد التي

أنزل لاجلها أو التي من شأن القرآن في نفسه أن يكون علة وسببها وإنما معناه أنه يترتب على وجوده إعراض فاسدي الفطرة عنه وضلالهم بسبب الكفر به فهو بمعنى العاقبة التي تترتب على إزاله كما يترتب على جميع المنافع التي خلقها الله للناس في النفس والآفاق مضار كثيرة من سوء الاستعمال

﴿ ولنبينه لقوم يعلمون ﴾ 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 ندل عليه الآيات من الحقائق ، وما يترتب على الاهتداء . بهامن السعادة . فعلم من عطف هذا على ما قبله أن الذين يقولون للرسول أنك درست أو دارست حتى جئت بهذه الآيات المنزلة إذ كانت أثر الدرس أو المدرسة ، هم الجاهلون الذين لم يفهموا تلك الآيات التي صرفها الله على أنواع وأشتات أو لم يفقهوا سرها وما يجب من إظهارها على منافق الدنيا بأسرها ، وأما الذين يعلمون مدلولاتها ، وحسن عاقبة الاهتداء بها ، فهم الذين يقين لهم بتأملها حقيقة القرآن ، أو ما في التصريف لها من أنواع البيان ، المؤيد بالحجة والبرهان .

وللمفسرين في الآية أقوال أخرى منقوضة (منها) قول بعضهم إن المراد بدارست قارأت اليهود فحفظت عنهم بعض معاني هذه الآيات وبنهض هذا بما هو معلوم على سبيل القطع من نزل هذه السورة في أوائل البعثة بمكة ولم يكن النبي ﷺ لقي أحدا من اليهود إذ لم يكونوا من أهلها ولولتقى عنهم كتبهم بالمدرسة لما سكتوا عن بيان ذلك لمشركي مكة حين أرسلوا إليهم يسألونهم عنه ولغيرهم من قومهم ومن المشركين ، ولأن ما جاء به ﷺ مهيم على كتبهم (٥١:٤) قديين أن ما عندهم محرف وفيه زيادة عما جاء به أنبياءهم ونقص بما نسوا احتضاموا ذكره كما بينا ذلك في تفسير أول سورة آل عمران وتفسير النساء (٤:٤) والمائدة (١٤:٥) - فيراجع في الجزأين ٥ و ٦ من التفسير - كما أنه بين لهم كثيراً مما كانوا يخفون من الكتاب (س ٥: ١٦) وهو من جهة أخرى أنهم رأوا أنه خاتم النبيين ، الذي أكمل الله على لسانه الدين ، (ومنها) قول آخرين أن « ليقولوا دارست » على النفي أي لنلا يقولوا

ذلك، قاله ابن جرير ونقله الرازي عن القاضي من المعنزة ورده أشد الرد وله الحق،
ولكنه غير مصيب في جعل العبارة مما يحتاج 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 كجاء موسى بالتوراة دفعة واحدة ومن ثم كان تصريح الآيات حالاً
فحالاً هو الذي أوقع شبهة القوم في أن القرآن نتيجة مدارسة ومذاكرة مع آخرين. ونقول
أن هذا الكلام رأي جدلي ملق لا يصح به في جملة نقل، فالعرب لم تكن تعتقد أن
موسى جاء بالتوراة جملة واحدة من عند الله ولا أهل الكتاب وأنما تلك الوصايا العشر فقط
وسائر أحكام التوراة نزلت متفرقة بحسب الوقائع في أمكنة مختلفة كالقرآن وتلك الوصايا
لا تبلغ عشر هذه السورة (الانعام) التي نزلت جملة واحدة كما أثبتنا ذلك في أول
تفسيرها بل لا تزيد على نصف العشر إلا قليلاً. وأهل كثرة ما فيها من الآيات
البيّنات على أصول الدين هو الذي حمل بعض المفسرين على القول بأن معنى
(وليقلوا درست) (وليقلوا درست)، فإن المجيء بهذه الآيات الكثيرة المنتظمة
للحجج والبراهين المختلفة دفعة واحدة من شأنه أن يمنع النصف من دعوى اقتباس القرآن
بالمدرسة مع آخرين، وأين هؤلاء المدارسون؟ ولم لم يظهر من أحد منهم ولا من
الرسول نفسه في مدة أربعين سنة شيء من هذه المعارف العالية، والبلاغة المعجزة،
كلانما قالوا ذلك جحداً ومكابرة، وربما نطق به بعضهم بادي الرأي من غير تفكر
في مخالفتهم لما هو معلوم بالضرورة عندهم من كونه أمياً وكونه احتج على جهودهم في
ذلك بمثل قوله تعالى فيه (١٠: ١٦) قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراك به فقد
لبثت فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون) وقوله (وما كنت تلو من قبله من كتاب
ولا تخطه يمينك إذا لا رتاب المبطلون) وهذه تدل على أنهم لم يرتابوا وانما هي المكابرة.

﴿ اتبع ما أوحى إليك من ربك لا إله إلا هو وأعرض عن المشركين ﴾

بعد أن بين تعالى لرسوله أن الناس فريقان فريق قد فسد فطرته ولم يبق فيهم
استعداد للاعتداء بتلك البصائر المنزلة، ولا تعلم بما فيها من تصريح الآيات البيّنات،
فخطبهم منها مكابرتهم، وجحد تنزيلها، وفريق يعلمون، وبالبيان يهتدون - أمره

أن يتبع ما أوحى إليه من ربه ، بالبيان له والعمل به ، مشيراً بأضافة اسم الرب إلى ضميره ، إلى تعظيم شأنه وتكبيره ، وإلى كون الوحي إليه ﷺ تربية له في نفسه ، وناصباً إليه 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 ، نبين وجوب ملازمته لتوحيد الربوبية ، فكما أن الخالق المربي للأشباح بما أنزل من الرزق ، والأرواح 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 بشفاعة ولا ولاية ، فالمرهنا 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 ، أمر ﷺ بالأعراض عن المشركين ، بأن لا يبالوا بأصرارهم على الشرك ، ولا بمثل قولهم له دارست أو درست ، لأن الحق يعلم متى ظهر بالقول والعمل مع الإخلاص ، لا يضره الباطل بخلافات الأعمال ولا بخلاف الأقوال ، ثم هون عليه أمر الأعراض عنهم ، بقوله ﴿ ولو شاء الله ما أشركوا ﴾ الخ أي ولو شاء الله تعالى أن لا بشر كوالما أشركوا ، بأن يخلق البشر مؤمنين طائعين بالفطرة كالملأى كفة ، ولكنه خلقهم مستعدين للإيمان والكفر ، والتوحيد والشرك ، والطاعة والفسق ، ومضت سنته في ذلك بأن يكونوا عاملين مختارين . فأما غرائزهم وفطرتهم فكملها خير ، وأما تصرفهم فيها وكسبهم لعلومهم وأعمالهم فمنه الخير والشر ، وقد فصلنا هذه المسألة من قبل ، ﴿ وما جعلناك عليهم حفيظاً وما أنت عنهم بوكيل ﴾ وإنما أنت بشير ونذير ، والله تعالى هو الحفيظ والوكيل عليهم ، وهو مع ذلك لا يسألهم استعدادهم ، ولا يجبرهم بقدرته على الإيمان والطاعة له . إذ لو فعل ذلك لسكن أحراباً 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 وتصرف فيها ، وما أنت عليهم بوكيل ولا حفيظ بملك ولا سيادة . أي ليس لك ما ذكر من الوصفين بأمرنا وحكنا ، ولا لك ذلك بالفعل كما يكون نحوه لبعض الملوك بالقهر أو الرضا . وقد تقدم

تفسير الحفيظ والوكيل في الآية ٦٦ من هذه السورة (قل لست عليكم بوكيل)
 فيراجع تفسيرها (ص ٥٠١ ج ٧) وفيه روي عن ابن عباس أن تلك الآية
 منسوخة بآية السيف وروي ذلك عنه في هذه الآية أو ما قبلها ، والجهور لا يعدون
 مثل هذا من المنسوخ كما تقدم ، نعم انه نزل قبل أن تكون الامة وبصير النبي ﷺ
 حاكما ولكن نزل مثله بعد ذلك لان الحاكم ليس حفيظا ولا وكيلا على الامة بالمعنى
 المراد هنا ، ففي سورة النساء المدنية (٧٩: ٤) من يطع الرسول فقد أطاع الله ، ومن
 تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا) وفي هذه الآية وأمثالها من تقرير حرية الدين
 والاعتقاد ، مالا نظير له في قانون ولا كتاب .

(١٠٨) 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 (١٠٩) وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ
 أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا ، قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ حِثٌّ عَلَى اللَّهِ
 وَمَا يُشِيرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ؟ (١١٠) وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ
 وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ

أمر الله تعالى رسوله فيما قبل هذه الآيات بتبليغ وحيه بالقول والفعل ، وبالأعراض
 عن المشركين بمقابلة جحودهم وطعنهم في الوحي بالصبر والحلم ، وعلى 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 لأمسطين وهادين
 لاجبارين ، فعليهم أن لا يضيقوا ذرعاً بحرية الناس في اعتقادهم ، فان خالفهم هو الذي
 منحهم هذه الحرية ولم يجبرهم على الايمان اجباراً وهو قادر على ذلك ، ثم عطف على
 هذا الارشاد النهي عن سب آلهتهم ، وطلب بعضهم للآيات وحقيقة حالهم فيها فقال :

﴿ ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم ﴾ 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 والمشتاعة التي يغيظون بها المؤمنين إلى ذلك بغير علم منهم أن ذلك يكون سباً لله سبحانه لأنهم وهم مؤمنون بالله لا يتعمدون سبه ابتداء عن روية وعلم ، بل يسبون بوصف لا يؤمنون به كبهم لمن أمر النبي ﷺ بتحقير آلهتهم أو لمن يقول أنها 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 بمذهب - أو يبالغون الساب لمعبودهم بمثل سبه يريدون محض المجازاة في تجاوزونها كما يقع كثيراً من المختلفين في الدين والمذهب بسب نصراني نبي المسلم فيسب المسلم نبيه ويريد عيسى (عليهما الصلاة والسلام) ويسب شيعي يلاحى سنياً ويماريه أبا بكر فيسب علياً (رضي الله عنهما) والاول يعلم أن سب عيسى كفر كسب محمد ﷺ والثاني يعلم أن سب علي فسق كسب أبي بكر (رض) ومثل هذا يقع كثيراً ، بل كثير ما يتساب أخوان من أهل دين واحد بسب أحدهما أب الآخر أو معبوده فيقابله بمثل سبه ، يغيظه بسب أبيه مضافاً إليه ويعد اهانة له فيسبه مضافاً إلى أخيه اهانة لأخيه . وهذا كله من حب الذات والجهل الحامل على المعاقبة على الجريمة بارتكابها عينها ، بهين 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 »

فالمراد بالعلم المنفي على هذا العلم الحضورى الباعث على العمل وهو ارادة السب التي يقصد بها اهانة المسبوب فإن هذا الساب هنا لا يتوجه قصده إلا إلى إهانة مخاطبه الذي سبه ويجوز أن يراد 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

الاديان وفي مذاهب الدين الواحد وصف ربهم وإلههم بصفات، ورب خصوصهم وإلههم بصفات تناقضها أو تضادها، كما يقول مثبتو الصفات ونفاتها بعضهم في بعض ويمكن التمثيل لهذا باختلاف الاشعرية والمعتزلة في مسألة إرادة الله تعالى للشر وال كفر وعدمها، فقد يبالغ كل منهما فيزعم أن إلهه غير إله، مخالفه، وقد نقل عن اثنين من أكابر علمائهما أنهما التقيا فقال المعتزلي سبحان من تنزه عن الفحشا، وقال الاشعري سبحان من لا يقيم في ملكه إلا ما يشاء، أي ومنه الفحشا، فهل يعد أن يعبر بعض المجازفين عن هذين المعنيين بصيغة السب لتأييد المذهب؟ دع ما يقوله، من هم أشد منهم غلواً في تضليل المخالف وتكفيره، والجيم يقولون أنهم يعبدون الله خالق السموات والارض وما بينهما وما فيهما، وهم صادقون في ذلك وان اتخذ بعضهم لشر يكأ أو وصفه بما لا يليق به أو نفى عنه ما وصف به نفسه، ولكن تعصب المرء لنفسه ولما تجمعه به جامعة ما قد تحمله على توسيع شقة الخلاف بمثل ذلك ولا سيما في أثناء الجدل، وفي هذا المقام تزداد فهمما لقوله عز وجل (٢٩ : ٤٦) ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم، وقولوا آمنا بالذي أنزل البنا وأنزل اليكم والهنأ والهنكم واحد ونحن له مسلمون) هذا ما رآه في معنى النهي وتعليقه وقد ورد في المأثور ما يؤيد بعضه ننقله عن الدر المشور وهو

« أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه عن ابن عباس في قوله (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله) الآية قالوا يا محمد لتنتهين عن سبك آلهتنا أو لنهجون ربك فنهاهم الله أن يسبوا أو ثأنتهم فيسبوا الله عدواً بغير علم وأخرج ابن أبي حاتم عن السدي قال لما حضر أبا طالب الموت قالت قريش انطلقوا فلندخل على هذا الرجل فلأمره أن ينهي عنا ابن أخيه فانا نستحي أن نقتله بعد موته فتقول العرب كان بمنه (١) فلما مات قتلوه، فانطلق أبو سفيان وأبو جهل والنضر بن الحارث وأمية وأبي خلف وعقبة بن أبي معيط وعمر بن العاصي

١ « أي كان أبو طالب يحميه منهم

والاسود بن البختري وبعثوا رجلا منهم يقال له المطلب فقالوا : استأذن لنا على أبي طالب فأبى أباطالب فقال هؤلاء مشيخة قومك يريدون الدخول عليك، فأذن لهم عليه فدخلوا فقالوا يا أباطالب أنت كبيرنا وسيدنا وإن محمداً قد آذانا وأذى آلهتنا فنحب أن تدعوه فتنهاه عن ذكر آلهتنا ولدعوه وإلهه فدعاه فجاء النبي ﷺ فقال له هؤلاء قومك وبنو عمك قال رسول الله ﷺ « ما يريدون ؟ » قالوا نريد أن تدعنا وآلهتنا ولدعك وآلهك ، قال النبي ﷺ « أرايتم لو أعطيتكم هذا هل أنتم معطي كلمة ان تكلمتم بها ملكتم بها العرب ودانت لكم بها العجم وأدت لكم الخراج » قال أبو جهل وأبيك لنعطينكها وعشرة أمهاتها فهاهي ؟ قال « قولوا لا إله الا الله » فأبوا واشمأزوا ، قال أبو طالب قل غيرها فإن قومك قد فرغوا منها ، قال « يا عم ما أنا بالذي أقول غيرها حتى يأبوا بالشمس فيضعوها في يدي ولو أتوني بالشمس فوضعوها في يدي ما قلت غيرها » ارادة أن يؤيسهم ، ففضبوا وقالوا لتكفن عن شتم آلهتنا أولنشتمنك 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 يدعون من دون الله) اه أي أنزل ذلك في ضمن السورة كما تقدم نظيره اه

وقد غفل بعض المفسرين عن مثل ما ذكرنا من شؤون الناس التي تحملهم على سب أعظم شيء عندهم في حال الغضب ، والملاحاة في المراء والجدل ، وعن التفسير المأثور عن السلف ، حتى قال بعضهم ان المراد بسبهم الله تعالى هنا سب رسوله ﷺ من باب التجوز على حد قوله تعالى (ان الذين يبايعونك إنما يبايعون الله) وهو تكلف بعيد ، وقال الراغب : وسبهم الله ليس على أنهم يسبون صريحا ولكن بخوضون في ذكره فيذكرونه بما لا يليق به ويتجادون في ذلك بالمجادلة فيزدادون في ذكره بما تنزهه تعالى عنه اه وما قاله مما يقع مثله وليس كل المراد

واستشكل بعضهم النهي بما ورد في الكتاب العزيز من وصف آلهتهم بأنها

لانضر ولا تنفع ، ولا تقرب ولا تشفع ، وأنها هي وإياهم حصب جهنم ، وتسميتها بالطاغوت وهو مبالغة من الطغيان ، وجعل عبادتها طاعة للشيطان . وقد يجاب عنه بأن هذا لا يسمى سباً ، وإن زعموه جدلاً ، لأن السب انتم وهو ما يقصده الإهانة والتعير ، 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 الى 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 اذا أدت الى معصية راجحة وجب تركها ، فإن ما يؤدي الى الشر شر ، وفرقوا بين هذا وبين الطاعة في كل مكان فيه معصية لا يمكن دفعها . وهذه المسألة تحتاج الى بسط وإيضاح فإن من الطاعة ما يجب ومالا يجب ، ومن المعاصي والشرور التي تترتب على بعض الطاعات أحياناً ما هو مفسدة راجحة وما ليس كذلك ، ومن كل منهما ما يمكن التفصي من رتبة على الطاعة ومالا يمكن التفصي منه ، ولكل من ذلك أحكام ، ونعرض لدرجات الانكار الثلاث ، « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده » فإن لم يستطع فليسهه ، فإن لم يستطع فليقلبه ، وذلك أضعف الإيمان » رواه أحمد ومسلم وأصحاب السنن الأربعة . ومن فروع هذه المسألة ما ذكرناه في العدد الاول من منار السنة الأولى في بحث اصطلاح كتاب العصر ، وهو ان 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 ان إطلاقه على من يحرم إيذؤه من أهل الأديان محرم شرعاً اذا تأذى به ولا سيما في الخطاب . وذكرنا شاهداً لهذا من فتاوى الحنفية وهو ما في معين الحكم قال اذا شتم الذي يعزله لانه ارتكب معصية . وفيه نقلا عن الغنية : ولو قال للذي يا كافر يأتني إن شق عليه اه (ومنها) ما ذكرته في سياق الكلام في المختلفين في لعن معاوية بن أبي سفيان من

(المنار ص ٧٦٣٠) بعد بيان ما يترتب على لعنه من التعادي بين الشيعة والسنيين وهو : لهذا لا أبالي أن أقول لو اطلع مطلع على الغيب وعلم أنه مات على غير الاسلام لما جازله أن يلعنه . وغضني من هذا أن اللعن يترتب عليه من مفاصد الشقاق بين المسلمين ما يجعله محرما 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 يوجه 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 سبب من يستحق السب لئلا يسب من لا يستحقه - وقد أمرنا بقتالهم وإذا قاتلناهم قتلونا وقتل المؤمن بغير حق منكر ؟ وكذا أمر النبي ﷺ بالتبليغ والتلارة عليهم وإن كانوا يكذبونه وأجاب عنه بأن سب الآلهة مباح غير مفروض وقتالهم فرض وكذا التبليغ ، وما كان مباحا ينهى عما يتولد منه ويحدث ، وما كان فرضا لا ينهى عما يتولد عنه واختلف الفقهاء في أجابة الدعوة إلى ولية النكاح المقارنة لبعض المعاصي كما يقع كثير أهل يجيب الدعوة وبغير ما يراه من المنكر بيده أو بلسانه إن قدر ، والا أنكره بقلبه وصبر ؟ أم يجيب في حال القدرة على التغيير دون حال العجز ؟ أم يفرق فيه بين من يقتدى به وغيره فيحرم حضور المنكر ولو مع النهي عنه على الأول دون الثاني ؟ أقوال لا مجال هنا لتحقيق الحق فيها ، ولا للاطالة في فروع المسألة

﴿ كذلك زينا لكل أمة عملهم ﴾ 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 ويتعبدونه مما كان عليه آبؤهم ، 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 بعد مدحها مدحا لها ولهم ، وذمها عارا عليها وعليهم ، وزد على ذلك في الثاني ما يعطيه العلم من كون ذلك حقا وخيرا في نفسه يترتب عليه فضلهم على غيرهم فيه وفي الجزاء عليه وشبهات الأول ليس لها مثل هذا التأثير فظهر بهذا أن التزيين أثر لأعمال اختيارية لا جبر فيها ولا إكراه ، وليس

المراد به أن الله خلق في قلوب بعض الأمم تزيينا للكفر والشر وفي قلوب بعضها تزيينا للإيمان والخير خلقا ابتدائيا ، من غير أن يكون لهم عمل اختياري نشأ عنه ذلك . إذ لو كان الأمر كما ذكر لكان الإيمان والكفر والخير والشر من القرائن الخلقية التي تعد الدعوة البهارة الترغيب فيها ، وما يقابلها من النهي والترهيب عنها ، من العتب الذي ينزله الله تعالى عن إرسال الرسل وانزال الكتب لأجله ، ولكن عمل الرسل والحكام ، والمؤدبين الذين يهددون الناس وبز كونهم بالتأديب - كله من الجنون ، ومن لوازم ذلك أن يكون التفاوت بين الاختيار والاضطرار من الناس كالتفاوت بين الملائكة والشياطين وهو خلاف المقطوع به عقلا ونقلان استوائهم في قابلية كل منهم للإيمان والكفر والخير والشر ، وقد غفلت المعزلة 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 معا وبعض الأشعرية الذين يمتدنون الجبر ويقيمون الجميع لإثباته ويترؤن من لفظه والانتساب إلى أهله - احتج كل منهما أنها نص في مذهبه وقد فلسف الرازي في الاستدلال على أن تزيين الكفر بخالق الله تعالى من غير اختيار للعبد فزعم أن الإنسان لا يختار الكفر والجهل ابتداء مع العلم لكونه كفرا و جهلا وإنما يختاره لاعتقاده كونه إيمانا وعلماء وصدقا وحقا ، فلولا سابقة الجهل الأول لما اختار هذا الجهل الثاني ، وذلك الجهل السابق إن كان اختياريا يقال فيه مثل ما قيل فيما قبله محال فيلزم التسلسل المحال وقال « لما كان ذلك باطلا وجب انتهاء تلك الجهالات إلى جهل أول يخلفه الله تعالى فيه ابتداء وهو بسبب ذلك الجهل ظن في الكفر كونه إيمانا وحقا وعلماء وصدقا ، فثبت أنه يستحيل من الكافر اختيار الجهل في قلبه ، وهو يبطل هذا الدليل الذي سماه قطعيًا أن الجهل أمر سلبى ، لا يوصف بأنه خلق ابتدائي ، وأنه ليس كل كفر مزينا لصاحبه باعتقاده أنه حق وعلم وصدق كما زعم ، بل شر الكفر وأشدّه كفر الجحود والعناد والمكابرة ، وإما يزينه الشيطان لصاحبه هذه من عزة النفس وشرفها بالامتناع من اعترافها بما تراه عاراً عليها وعلى الآباء والاجداد . باتباع من هودونها في الشرف والجاه ، كما عرف من شأن الجاحدين ، من رؤساء الأمم المترفين ، مع الأنبياء المرسلين ، وررثتهم من العلماء المصلحين

فعلم من هذا التحقيق ان تزيين الاعمال للام عبارة عن سنة الله تعالى في أعمالها وعاداتها وأخلاقها المكسوبة والموروثة وقد بينا في تفسير (١٣: ٣) زين للناس حب الشهوات) ان ما كان كذلك لا يسند إلى الله تعالى واضع السنن وكاتب المقادير. وأما تزيين القبيح من عمل واعتقاد فيسند تارة إلى الشيطان وشواهد في هذه السورة (٤٠: ٦ و ١٣٧) وفي الانفال (٨: ٤٩) والنحل (١٦: ٦٣) والنمل (٢٤: ٢٧) والعنكبوت (٢٩: ٣٨) وحمل السجدة (٤١: ٢٥) وتارة إلى المفعول وشواهد في هذه السورة (٦: ٢٢) وفي التوبة ويونس وفاطر والمؤمن والقتال والفتح . وورد إسناده إلى الله تعالى في أول سورة النمل فقط ، ويقابله إسناد تزيين الايمان اليه تبارك اسمه في سورة الحجرات فقط . ويجمعها معاً اسناد جميع الاعمال اليه تعالى في الآية التي نحن بصدد تفسيرها ، ونحوه اسناد حب الشهوات الى المفعول في سورة آل عمران ويراجع تفسيرنا لها ^(١) وبقوله تعالى في أواخر سورة البقرة (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) ^(٢) وفي تفسير الاخيرة كلام حسن الاستاذ الامام في الخير والشر

﴿ ثم الى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون ﴾ أي ثم يجمع جميع أفراد أولئك الامم الى ربهم الذي هو سيدهم ومالك أمرهم بعد أن يموتوا ويعيشوا لا الى غيره اذ لا رب غيره ، فينبئهم عقب رجوعهم اليه للحساب والجزاء بما كانوا يعملون مما كان مزيئاً لهم وغير مزيئ ، ويحجزهم به ان خيراً فخير وان شراً فشر

﴿ وأقسموا بالله جهد ايمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها ﴾ أي وأقسم أولئك المشركون المعاندون بالله أشد ايمانهم تأكيداً ومنتهى جهدهم ووسعهم مباغة فيها لئن جاءتهم آية من الآيات الكونية التي اقترحوها أو مطلقاً ليؤمنن بها أنها من عند الله للدلالة على صدق رسوله ﷺ فيكون ايمانهم بها ايماناً به أو ليؤمنن بما دعاهم اليه بسببها ﴿ قل انما الآيات عند الله ﴾ أي قل أيها الرسول انما الآيات عند الله تعالى فهو وحده القادر عليها والمتصرف فيها يعطيها من يشاء ويمنعها من يشاء بحكمته (وما كان لرسول أن يأتي بآية الا باذن الله) ومشيتته ، وكال الادب معه تعالى أن يفوض اليه الامر في ذلك . وتقدم تحقيق المسألة في أمثال 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 وناقة نود وطلبوا منه أن يجعل لهم الصفا ذهباً وأنسموا بالله لئن فعل ليتبعنه أجمعين، فقام ﷺ يدعو فجاءه جبريل فخبره 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 نائبهم، فاختر الثاني فأنزل الله فيهم « وأقسموا بالله » حتى « ولكن أكثرهم يجهلون » أي فأنزل الله هذه الآيات في ضمن السورة التي نزلت دفعة واحدة، وتقدم تحقيق مثله مراراً

﴿ وما يشعركم أنها اذا جاءت لا يؤمنون ﴾ أي انكم ليس لكم شيء من أسباب الشعور بهذا الامر الغيبي الذي لا يعلمه إلا علام الغيوب سبحانه وتعالى وهو أنهم لا يؤمنون إن جاءت الآية. والخطاب للمؤمنين الذين آمنوا بحجي الآية ليؤمنوا والنبي ﷺ معهم وقيل لهم وحدهم، ويؤيد الاول رواية دعائه بذلك ورواية طلبه القسم منهم ليؤمن بها وقد غفل من غفل من المفسرين عن كون الاستفهام انكارياً نافيّاً لشعورهم بهذا الامر الثابت عنده تعالى في علم الغيب فذهب الى أن المعنى وما يشعركم أنهم يؤمنون اذا جاءت فجعلوا النفي لغواً وذهب بعضهم الى أن (أنها) بمعنى أهلها، وتقولوا هذا عن الخليل وجاؤا عليه بشواهدهم في غنى عنه وعنهما. وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وأبو بكر بخلاف عنه عن عاصم ويعقوب (أنها) بكسر الهمزة كأنه قال: وما يشعركم ما يكون منهم اذا جاءت ؟ وكأنهم قالوا ماذا يكون منهم ؟ فأخبرهم بذلك قائلاً: انها اذا جاءت لا يؤمنون. وقرأ ابن عامر وحزمة (لا تؤمنون) الخطاب للمشركين، وهو كسابقه التفات وتلويح

﴿ ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ﴾ هذا عطف على قوله (لا يؤمنون) ويان اسنة الله تعالى في عدم ايمانهم بروية الآية. أي وما يشعركم أيضاً أننا نقلب أفئدتهم عند مجي الآية بالخواطر والتأويلات، والتفكير في استنباط الاحتمالات، وأبصارهم في توهم التخييلات، كشأنهم في عدم ايمانهم بما جاءهم

أول مرة من الآيات ، وقبل الضمير في قوله (به) للقرآن وقيل للنبي عليه الصلاة والسلام وتقلب الابصار من قبيل قوله تعالى (١٥ : ١٤) ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون ١٥ قالوا انما مسكرت آبصارنا بل نحن قوم مسحورون) فان من لم يقنعه ما اشتدل عليه القرآن من الآيات العقلية العلمية ، لا يقنعه ما يراه بعينه من الآيات الحسية ، بل يدعي أن عينيه خُدعتا أو أصيبتا بآفة فهي لا ترى الا صوراً خيالية ، أو أنه من أعمال السحر الصناعية ، وهل هذا الا حلق الاولين ، في مكابرة آيات من بحث فيهم من المرسلين ؟

(ونذرهم في طغيانهم يعمهون) لعمه التردد في الامر من الخيرة فيه ، أي ونذرهم في تجاوزهم الحدود في الكفر والعصيان ، المشابه لطفيان الماء في الطوفان ، الذي رسخوا فيه فترتب عليه ما ذكر من سنتافي تقلب القلوب والابصار ، يترددون متحيرين فيما سمعوا ورأوا من الآيات ، هل هو الحق المبين ، أم السحر الذي يخدع الناظرين ؟ وهل الارجح انما الحق هدمائين ، أم المكابرة له والجدال فيه كبر أو أفنة من الخضوع لمن يرونه دونهم . وهذا صريح في أن رسوخهم في الطغيان ، الذي هو منتهى الاسراف في الكفر والعصيان ، وهو سبب تقلب القلوب والابصار ، وانما اسنادها الى الخالق لها لبيان سنته الحكيمه فيها . كغيره من ربط المسببات بأسبابها ، وانما يخطي . كثير من الناس هذا الامر الواقع لعدم التأمل فيه ، وتوهم أن جميع ما يسند اليه تعالى فهو من الخلق المستقل دون نظام للمفادير ، وهي زعة قدرية داخلية في قولهم « الامر أنف » أي لانظام فيه ولا قدر ، يتبعهم خصومهم فيها وهم لا يشعرون ، ويوقعهم التعصب للمذاهب في أظهر التناقض وهم غابلون ، ففسأله تعالى أن يثبت أفندتنا وأبصارنا على الحق ، ويحفظنا من الطغيان والعمه في كل أمر ، ويجعلنا ممن أبصر بما جاءه من البصائر ، ويصالح لنا السرائر والظواهر ، اللهم آمين

تم الجزء السابع

وكان تمام الطبعة الاولى في شهر شعبان سنة ١٣٣٧

وتمام الطبعة الثانية هذه في أوائل ذي القعدة سنة ١٣٤٦

