

مجموع عبد الحارث

النجدية

تحتوي على تكملة كتب ورسائل (١) الاربعين النووية وشرحها الا...
النووي (٢) عمدة الاحكام للحافظ عبد الغني المقدسي (٣) اصول الايمان
(٤) فضل الاسلام (٥) كتاب الكبائر (٦) نصيحة المسلمين بأحاديث خاتم
المرسلين — الاربعة لشيخ الاسلام المجدد محمد بن عبد الوهاب (٧) الرسالة
السنية في الصلاة وما يلزمها لامام السنة احمد بن حنبل (٨) كتاب الصلاة
(٩) الوابل الصيب من الكلم الطيب — كلاهما للمحقق ابن القيم رحمه
الله تعالى ورضي عنهم

وهي مطبوعة بمطبعة المنار ومضبوطة أحاديثها بالشكل الكامل

تباع بمكتبة المنار وثمنها ٢٠ قرش صاغ ومن الورق الجيد ٢٥ قرش

الجزء الثاني

من

فقه القراءات الحكيمة

الشهير بتفسير المنار

يراعى في هذا الفهرس :-

١ - انه قد روعي الترتيب الهجائي في الكلمة الثانية والثالثة وقدم المعرف وأهل واو العطف وحرف الجر

٢ - ان الاصفار التي عن يسار الارقام تشير الى إتمام أو اعادة المعنى في الصفحة الثانية أو ما بعدها

٣ - ان الترتيب انما هو على حسب النطق لا المادة

الطبعة الاولى

مطبعة المنار بمصر

فهرس عام للجزء السابع من التفسير

صفحة	صفحة	1
١٧٤	والشهادة في الوصية ٢١٥	آباء الرسول . دهرى إيمانهم ٥٣٧
٥٥١	تحریم الحر ٣٩ و ٦٣ و ٧٢	الآباء . تقليد هم المانع من الاتيام
٥٥١	القمران . اشتغالها على	٢٠٥ الحلف بهم ٤٢ و ٤٠
٥٤٨ و ٥٤٢	الآيات الكونية ٦٢٠	الانمار . الاحتجاج بها على ترك
٧٩	الاعراض عنها ٣٠٠ تحريرها	العمل ٤٩٨
٢٧ و ٦٨	٥٠٦ نه ٦٥٨ تصليها	الآخرة . حال الناس وظهور
١٤٠	٤٥١ التشابه بها	حفاظهم فيها ٣٥٣ — ٣٦٨
٤٢٩	لنظاً أو موى ٤٠٤	قياس الدنيا عليها ٤٤٤ كونها
٢٩٦	٢١٠ آية عليكم أنفسكم	خبراً للمتقين ٣٦٤ النجاة
١٩٨ و ١٥٥	قل هو قادر على أن يبعث	فيها بتركية النفس ٤٣٩
٨٢	الخ ٤٩٠	نسيمها جسماني وروحي ٢٧٤
١٩٨	٤٥٦ في كونها خساً	آدم . خلقه من طين ٢٩٦ عصيانه
١٩٨	١٢٥ انتهى عن السؤال	٥١٣ الصوص في عدم رسالته
١٩٨	١٤٩ الابتدع في تدب	وتحقيق ذلك ٦٠٢
١٩٨	ابتلاء الله المؤمنين وحملهم	آزر أبو ابراهيم ٥٣٥
١٩٨	اراهيم . اسمه ووصفه وجنس	آل الرسول . حظرا اذانهم ٥٥٠
١٩٨	ولفته واسم أبيه وكفرأبيه	موالاتهم ٦١٠
٢١	٥٣٤ و ٥٥٥ تضليله لآبيه	الآلومي وأبو السمود ٤٣٢
٢٥	وقومه وقوله في الكواكب	الآيات العلمية أقوى من الكونية
٨٤ و ٨٧	والتوحيد ٥٥٣ عقائد قومه	٣٠٨
٥١١	والتوهم ووثقتهم بقسميها	السكونية . اقتراحها على
٤٩٣ — ٥٠٠	٥٦٥ حاجة قومه له وحجته	الرسول ومقترحوها ٣١٤
٣٩	عليهم ٥٧٤ الانبياء من ذرية	٣٨١ و ٣٨٦ و ٤٤٨
٤٧٠	٥٨٥ انتهاء من ضا عن	تصريحها وتنويعها ٦٣٨ —
١٤٦	التوحيد الى مائه زدوا ٥٧٧	٦٤٣ و ٤١٧ و ٤٩٢
١٤٦	ابن تيمية وكونه مجددا ١٤٤	الحوض فيها ٥٠٤
١٤٦	حزم ١٤٥	مكابرتها وتسميتها سحرا
١٤٦	القيم ١٤٥	٣١٠
١٤٦	حجرو وشرحه للبخاري ١٤٥	آيات في خلق الحب والنوى والاحياء
١٤٦	عباس . فهمه القرآن ١٧٤	والاموات والنبات والقرآن
١٤٦	ابن عربي الحافى فهمه القرآن	والجنان والوجدان ٦٣٠
١٤٦	١٩٥	٦٤٤ —
١٤٦	المنهم والرغمري ٦٤١	آيات الاشهد والاستهاد ٢٢٩

صفحة	صفحة	صفحة
٣٩٢	٥٣٥	١٢٨
الامن خاص بالمؤمنين الذين لم	اسماعيل وهاجر وبوادي مكة	الاختلاف على الانبياء
يؤمنوا بآياتهم بظلم	واسحق ٥٨٥	الارادة . ضمتها من خسران
٥٧٩	الاسماء الالهية . قرنها بالافعال	٣٢٨ النفس
١٢	الانسان لها	الارواح . نجليها ارجح كنهها
١٤٣	اسم الجنس وعلم الجنس	الاساطير الموافقة لآوحى
١٤٣	الاسود الغني	الاسباب وماوراءها ٤٥٣ و ٥٦٨
وماكبها وتنازعها تدعى الامم	الاشعرية . آياتهم للمصالح	المسبيات والحفي والوهبي
عليها وما يذخي لها الآن ٤٩٣	وانكارها على المعزلة ٣٩٠	٥٧٦ و ٦٧٢
لانتفاء . تحريمهم الحر وعده ٧٥	قولهم في غفران الشرك ٢٧٠	الاستاذ الامام . كرامة في الحاجة
جواز النسيان واليهو عليهم	قولهم بدمية التلازم بين الطاعة	الى الرسل
ووقوعه منهم ٥٠٨ ضرر	والواب ومقابلها ٣٣٣	الاستصحاب
الاختلاف عليهم ١٣٢ الثاني	اشياء ذمه السكر والسكرارى ٨٦	الاستقلال . عقاب الامم بصله ٣٠٨
٥٩٦ . ارفهم استدلالية	الاسل في العبادات والمعاملات	الاستهزاء
٥٨٤	١٦٩	الاستهواء والاستهامة من الجن
٢٥٩	صالة قوم نوح أصل الوثنية ٥٤٥	٥٢٤
الانذار لمن يخاف الخسر ٤٣٠	الخطار المبيح للخمر ونحوها	الاسراف في الطيبات
٥٧	٨٦	١٩ و ٢٦ و ٧٥
الانصاف والالزام	الارباب والمعاني ٣٥١	الاسلام . امتياز على الخلق ١٦
مل الاهواء والبذع . بحرهم	اعنى في سورة عبس ٤٤٠	٢٠ و ٨٥ و ١٣٨ و ٣١٥
والذي عن مجالتهم ٥٠٥	الاعراب والسعالي ٥٣٤	٦١٨ تأثير مديهم في حالي
مل اجل والعمد ١٤٠ و ١٩٨	الافرنجوسىارى الشرق ٩	القوة والضعف ٤٩٧ تأثيره
الذمة . البدل فيهم ٢١٤ و ٢٣٦	الأكنة . جعلها على القلوب ٣٧٤	في وثني الهند ١٩ التبرؤ منه
٥٥٢	الاتفات وبلاغته ٤٨٥	١٩ تمهيد اليهودية والنصرانية
الكتب . بيان حالهم	الاله . اخذاه من دون الله ٢٦١	له واصلاحه فيهما . وقرهما
وعقائدهم ومخاجتهم ٢٨٠	هو الرب الخالق ٦٥١	وبهمهما منه ٨ تقويته أمر
الحكم بشهادتهم ٢٢٥	الالهام بواسطة الملائكة ٣١٨	المسلمين اليهم ١٤٠ و ٦١٨
٢٣١ عدم احتجاجنا بنقلهم	الامام كونه راعياً مشغولاً ٤٤١	حروبه ٣٧٠ حريته وفتيه
٨٦ مقاديرهم بالمشركين في	امامة غير الامل ابتداء ودواما	الرياسة ٤٣٨ - ٤٤٣ و ٦٦٢
أخلاقها ٦ عقيدتهم في الجن	١٩٦	٥٠١ و ٦٦٢ عدله ١١٤
٦٤٨	الامر بالمعروف والنهي عن المنكر	٦١٨ عموم دعوته ٢٤١
وربة . كشف الحرب لمفاسد	٢١٠	٦٢١ فرق الناس فيه وحكمه
مدنيته ٣٦٩	الاعم . تأثير احوالها في تطبيق	في معاملتهم ٤٤٧ كماله ٨٥
الاوريون . قذبتهم للمسلمين ٣٠٥	الاحكام على الوقائم ٢٣٦	و ١٣٨ . كونه ديناً وسطاً
الاوزار . حملها في الاخرة ٢٦١	تأثيرها في فهم الدين والحكمة	جامعاً للمصالح ٢٠ و ٣٨
الاقواف . تحويلها الى ملك ٤٩٧	٤٩٧ روايتها ٣٦٩ عقابها	و ١٤٢ و ٦١٨ وشك ضياعه
٤٧٠	٣٠٨ في حالي الحياة	٣٠٤
١٩٨	والضعف ٤٩٧	
٤٨ - ٣٦		

صفحة	صفحة	صفحة
١٠١	١٢٥	٥٤٦
تفسير ليمر الله	البلاغ وظيفة الرسول ١٢١	الايان الاذعان وتوقف النجاة
اللقاء بالابدي الى التهلكة	٢٦٥	عليه
١٧١	البلاغة في تنزيه المسيح	بد الايمان وزيادته
عليكم انفسكم	البهايم . حشرها وتحريم طلبها	القطري
٦٠٩	والقول بانها ذات اقدس ناطقة	الركي للنفس
لا تتركه الابصار	٣٩٦	موانه وامثلتها ٣٤٧ و ٤٠٤
التفويض لله والشقاء عده	ويمكنه	الموجب للامن ولبسه بالظلم
٢٧٣	١٩٦	٥٨٠
التقشف والدين	٤٧	والسكر . بتحفظان ١٣٧
٣٨	التأويل والتشبيه لعالم النبي	٦٠٩
٦٧١	٥٦	ب - ش
تقليب القلوب والابصار	لتوهم لوازم باطلة للنفس	الباطل لا يقوم عليه برهان ٥٧٨
٢٠٥	٣٨	البخائر والسوائف ٢٠٢
التقليد . مظلانه وحال اهله	تحرير الرقة كفارة	بحيرا الزاهد
٥٧٨ و ٥٧٥	٥٠٦	البدع . تحريم الشاطبي ١٩٣
٣٢٨ منه من الايمان ٣٤٧	تحرير أهل الامواء للنصوص	بدعة النفسك بترك الطيبات ١٩
٧١	٥٠٦	بدع السموات والارض ٦٤٩
التقوى . تكرارها ثلاثا	التحرير بالتعريض والتصريح العام	البراهمة . تحريم النعم والزينة ١٩
٢٨	٥٠٦	البعير . اختلاف استدادهم ٣٩٠
التكذيب باحق للاعراض من	٥٠٦	٣٨٧ و
الآيات ٣٠٢ والجعود ٣٧٢	٥٠٦	انكشاف حقائقهم في
٢١٦	٥٠٦	الآخرة ٣٥٤
التعريف الاسلامي	٥٠٦	وتعظيمهم لا تقسم ٣١٢
٦٧٢	٥٠٦	تكميلهم بالاسلام ١٤١
تكميم امة الناس في القيامة	٥٠٦	تعميمهم بالنشدائد ٤١٣
٩١	٥٠٦	حال غالبيتهم من منظوهم ٢٣٧
٤٠١ و ٣٩٨	٥٠٦	خلفهم من نفس واحدة ٦٣٨
(تنبيه غافل وتعليم جاهل) ٤٩٣	٥٠٦	عدم رؤيتهم الملائكة والجن
الثوبة والاصلاح . ترتب المنفعة	٥٠٦	بصور غير صورهم واستمدادهم
٤٥٠	٥٠٦	منهم ٣٩٥
عليهما	٥٠٦	الحس والمقل ٣١٧
التوحيد . آياته في الانفس والافاق	٥٠٦	وقته بعضهم ببعض ٤٤٣
٣١٠ الخالص ٤١٠	٥٠٦	البصائر المغرلة والابصار الجاهلية
٥٧٥ دعوة المسيح اليه	٥٠٦	٦٥٧
٢٩٧ فريزته القطرية ٤٠٩	٥٠٦	البعث . انكاره ٣٥٧
و ٤٨٨ الفرق بينه وبين	٥٠٦	٥٣٠
الوئبة ٥٤٥	٥٠٦	لرادي ٦٢٧
التوراة . حكمة كونها شريعة	٥٠٦	وحدة ٢٢٥ و ٢٢٧
خاصة ٧ . نزولها متفرقة ١٩٦	٥٠٦	البضاه . مستأجرة
التوسل بأشخاص الانبياء	٥٠٦	للبلاء . منها من الايمان ٣١٧
٥٧٧ و ٥٤٧	٥٠٦	
التولي . استناده الى الله والى الملائكة	٥٠٦	
والرسل ٤٨٤	٥٠٦	
كونه موتاً ونوماً ٤٧٨	٥٠٦	
التوابع بالطاعة والعتاب بالمعصية	٥٠٦	
٢٣٣	٥٠٦	
٢٤٢	٥٠٦	

صفحة	صفحة	صفحة
حكمة كفر بعض أقارب الرسل ٥٤٥	ازهرهه ومن رواه امتثالاً ٥٥١	ج-خ
٦٣٣ » الليل والنهار	٥٢٧ حديث خرافة	الجاهلية . ضلالها بالتقليد ٢٠٥
٥٣٩ » مسيح أبي ابراهيم في الآخرة	٧٢ الحرام . حصره في الضار	» وما حرمت من الأتنام ٢٠٢
» موافقة الوحي ببعض الاساطير ٦٤٥ في الجن	٨٩ » شرط ابحاثه	العجب . تحريمه ٢٤٣١
٢٦ الحلال والطيب والتمتع به	الحرب الاوربية . فضيحة مدنية	الجبر وخلق الشر والسفر ٦٦٩
الحلف بغير الله منه وأحكامه	أوربة بها وتفضيل الدليلة	الوجود بالآيات مع عدم تكذيب الذي ٣٧٢
والحنث باليمين ٤٠-٤٥	عليها ٣٦٩	الجزاع بالآيمان والعمل ٧٢ و٤١٩
الحمد لله خيرا وانشاء ٢٩٢	الحرب الصليبية والمسيحية ٠٩	٤٣١ و
الحواريون . مأخذ وصفهم وطلبهم	الحزن . استناده للنبي ونسبه عنه	» تفويضه الى الله ٢٦٨
المائدة من السماء وإيمانهم	الحساب وكونه تعالى أسرع	» فطري لازم للعمل وانشاء
والخلاف فيهم ٢٤٨	الحاسبين ٤٨٧	من العدل والفضل ٣٢٥
الحياة . اثباتها لكل موجود ٤٠٠	» نفيه عن النبي ٤٣٨	جزاء صيد الحرم ١٠٢
الحى . اخراجه من الميت وعكسه	حشر البهائم للقصاص ٣٩٦	الجسد . حقوقه ورياضته ٢٩٠ و٢٩٠
٦٣١	الحفظة على العباد ٤٨١	الجلل . تكويفي وتشرعني ١١٦
الحيث والطيب ١٢٢	الحق . ظهوره على الباطل ٤١٦	جل الظلمات والنور ٢٩٢
الخبران المسانم من الانسان	» كون الحق والتكوين والامر	جمية ترك الحر ٨٠
٣٤٣ و ٣٢٨	والتكليف به ٥٣٠	الجناح . ومعنى نفيه عما فعل قبل
خبران كل شيء بخبران النفس	حقوق الجسد والروح والروح	التحريم ٧١
٣٥٩	والزور ٢٠-٢٩	الجن جلهم شركاء وأولاداً لله
الخطأ في الواضحات غروراً	الحكم لله وحده ٤٨٦	وعبادته الناس لهم وعقائد
بالروايات ٤٤٠	» معناه وإتائه الانبياء ٥٩١	الملل فيهم ٦٤٥
الخلافة . (راجع إمامة)	حكم ما سكت الله عنه ١٣٧	الجهل بالقدر والاسباب ٦٧٢
خلق السموات والأرض ٢٩٢	الحكمة والرحمة تقضيان بهتمة	الجمية . تأويلهم للصفات ٣٣٧
» المسيح الطير من الطين ٢٤٥	الرسول ٦١٢	جيفر بن الجلمندي ملك عمان ٤
» الناس من طين ٢٩٦	حكمة ابادة المنة ثم نحرعها ٢٢	حاطب بن أبي بلتمة والمقوقس ٣
الحرم . استجلاها بتغيير اسمها ٥٥	» أحاديث الفتى ٤٩٩	الحال مفردة وجملة . معانيها ٣٥٢
تأكيد نحرعها ٦٣ نحرعها	» تحريم الحر بالترديد والتشديد	حب الرسول عصبية وحبه ديناً ٥٤٨
في الاديان السابقة وتشديد	فيها ٥٠	حب العباد وغيره ٥٨٥
الاسلام فيها ٨٥ والتداوي	» تخصيص العقلاء بالحساب ١٢٤	الحبشة . مودتها للنبي وأمره
بها ٨٨ نحرعها بالتدريج	» ذكر ١٤ نبياً بغير ترتيب	بتركها ٣
٤٩ و ٦٦ و ٧٢ رأي	التاريخ ولا الفضيلة ٥٨٦	حيوط الاعمال بالترك ٥٩٠
الافرنج والعرب فيها ٨٠	» تنويم الاحاليب ٣٢٤	الحج . كونه قياماً للناس ودليلاً
شبهات إباحتها ٧٤-٧٨	» جعل الرسل رجلاً ٣١٥	على علم الله ٠١١٨
شبهات شاربيها مع اعتقاد	» خلق البشر مختلفي الاستعداد	حجة ابراهيم ٥٧٠ و ٥٨٢
نحرعها أو العالم بغيرها ٩١	٣٨٢	الحديث الجامع لاحكام الدين ١٥٨
عقوبة شاربيها ٩٧ معناه لغة	» قذف الراشدين ٢٦	» من لم يروه بنصه أدباً
	» كتابة المقادير ٤٧٧	
	» الملائكة للأعمال ٤٨٣	

صفحة	صفحة	صفحة
الرسول . عدم استطاعتهم الاتيان بالآيات لانها عند الله وحده ٣٨١ و ٥٤٦ » عنهم سؤالهم أجراً على الرسالة ٦٠٩ » المذكورون في القرآن وحكم الكار أحد منهم ٦٠١ » انفاضلة بينهم وبين الملائكة ١٢٦ » نفى التصرف وعل القيب عنهم ٢٤٢ و ٤٢١ و ٤٣٠ » هداة لاجبارون ٦٦٣ » هدايتهم تبليغ لا ايجاد ٥٥٤ الرسول . مساواته لامته وخصائصه ٤٣٨ الرفق بالحيوان ٣٩٦ الزمانية والرهن فيها ٩٨ الروايات الخطأ بمبداها ٤٤٠ روح القدس وتأيد المسيح ٢٤٤ رؤية الرب (واجب الرب) الرياسة الدينية . فني الاسلام لها ٤٤٢ الزحختري . علمه بالافة ٦٤١	الذكرى سبب التقوى ٥١٧ الذي . نحرهم ايذانه ٦٦٧ ر - ز الرازي فخر الدين . انطلاقة ٣٤٢ ٥٨٤ و ٦٦١ و ٦٦٩ » ضمه في البلاغة ٧٤ الرأي في الدين . تعريته وأداته وأنواع الباطل والمحمود منه وعله والفصل بين مثبتيه وقاته ١٥٩ — ١٨٣ الربا . موضوع . وعلة وحكمه ١٨٠ ارب رؤيته في الآخرة ٦٥١ » ظهوره وباطونه وحضوره وعدم أقوله ٥٥٨ الربوبية . اقتضاؤها الوحي ٣٠١ الرجس لغة وشرعاً ٥٧ الرحمة . كتابتها على الله ٣٢٥ ٤٤٩ رد الخلق الى الله ٤٨٥ الرسالة . الاستدلال عليها من صفات الله وسفته وحاجبة البشر اليها في حيائهم الاجتماعية ٦١٣ » الشبهات عليها ٣٠٩ الرسول . حكمة سرد أسماء ١٤ منهم غير مرتبين بحسب التاريخ ولا الفضيلة وكونهم ٣ أصناف ٥٨٧ » زعم الرازي أن علمهم بالامم ظني ٢٤٢ وأن معارفهم استدلالية ٥٨٤ » سؤالهم عن اجابة اقوامهم ٢٤٢ » سنة الله في اتباعهم وأعدادهم ٤٣٥ » صبرهم على التكذيب والايذاء ٣٧٧ » ضرورة جملهم رجالا لاملائكة ٣١٥	وشرعاً ٥١ و ٦٧ الخرنوعان . تخمير وتقطير ٨٠ الحواريق والاشتياء فيها ٢٥٤ الحوض في آيات الله ٥٠٤ الحوف والتخوف من مفسود غير الله ٥٧٧ الحير والشر ٣٣٤ د - ذ الدرجات . رتبها بالمشيئة ٥٨٣ دعاء غير الله ٥٣ و ٥٢٢ و ٥٣٢ » الله وحده ولا شياً عند الشدة ٤٠٨ و ٤٨٨ » الذي لامته واستجابة بعضه ٤٩٣ الدعوة . تأنيدها بتسويم الاساليب ٣٢٤ الدنيا . تفويض أمرها الى الناس ١٤٠ » كونها لعباً ولهواً ٣٦٢ الدين . اتخاذ مروتاً ولعباً ٥١٨ اختلاف فهمه باختلاف حال الإمامة ٤٩٧ اضاعة المقلدين له ٣٠٥ الاعتصام به والتفرق فيه ١٤٢ الاقتداء والتأسي فيه ٥٩٦ تأنيده ولا سيما في أول نشأته ٧٩ جملة رابطة قومية ٩ حريته ٤٣٨ — ٤٤٢ و ٦٦٢ الزيادة فيه والنقص منه ٢٠٤ كماله بالاسلام والخطر عليه ٠٧٢ و ٧٥ و ١٣٨ المراء والخصومة فيه ٥٠٥ المقابلة بينه وبين المدنية في الخير والشر ٣٦٩ الذرية . شمولها أولاد البنات ٥٨٩ الذكر باسماء الله مفردة ٦١٩ ذكورة والانوثة . سنة الله فيهما ٤٦٤

س - ش

الساعة ومجيئها بقتة ٣٦٠
سب معبودات الكفار . التهي
عنه وعلة والاحكام المستنبطة
من التهي ٦٦٤
سبيل المحرمين . استبانها ٤٥١
سجدة سورة (ص) ٦٠٠
السحر . بطلانه ٣١١
» وجعل المسيح ساحراً ٢٤٧
السفر والسياحة . الامر بها ٣٢١
السكر (راجع الخمر)
السكن وكون الليل منه ٦٣٤
السلام على المؤمنين في القرآن ٤٤٨
السلطان راع مذل عاسب ٤٤١

صفحة	صفحة	صفحة
الشیطان . اطلاقه على بعض الناس ٥٢٥	شبهات اباحة الخمر ٧٤-٧٨ » المماندين على الوحي ٣٠٩ الشذائد . فوائد ١٣٠ و ٤٨٩ الشرك . آجوز مغرته فتطلب ٢٧٠ حبوط الاعمال به ٥٩٠ درجاته الثلاث ٤٠٩ شبهاته الخفية ٥٧٧ في الرخاء دون الشدة ٤٨٩ شرعنا وشرع من قبلنا ٥٩٩ » موافقة القياس الصحيح ١٧٨ » يدرة وسماحته ١٣٩ المروط . الاصل فيما للامة ١٦٨ و ٧٢٠ الشرطي من الميسر ٦٢٠ و ٥٦ الشعراني . تصويره لغير الاعمال ٤٧١ المنفعة . كونها لله وحده ٥٥٤ » النبي ط ٤٨ و ٥٤٣ » المنيعة والمغنية ١٢٢ و ٥٢٠ » والتوحيد والوثنية ٤١٠ و ٥٦٩ و ٥٧٦ و ٦٢٨ الشفاء من دون الله ٤٣١ الشكر بالقول والفعل ٢٧ الشمس والقمر جماعا حسيبا ٦٣٥ شهادة الله برسالة رسوله وما جاء به وأنواعها ٣٣٩ » الشيء ومشاهدته والشهادة ٣٣٨ » غير المسلم ٢٢٥ و ٢٢٩ الشهداء والشاهدون ١٢ الشورى . أهلها ١٩٨ » في المصالح ١٤٠ الشوكاني . تحقيقه مسألة القياس ١٨٤ » » » التقليد ٢٠٦ الشیاطين . استهواؤهم الناس ٥٢٤ » تشبيههم بميكروبات الامراض ٥١٤	السلف . أدبهم مع قرابة الرسول ٥٥٠ » سيرتهم في الاعتصام والبدع ١٤١ » مذهبهم في عالم الغيب ٤٧١ » مقابلة الخلف بهم ٤٩٧ سلمان الفارسي اسلامه ١٦ السمع والسمع ٣ مرات ٣٨٥ السنة . أنصارها المجددون ١٤٣ » في شرب السيد ٦٨ » في الطعام والشراب ٣٢ » التي لا ذكر لها في القرآن ١٣٩ سنة الله في ذكورة النسل وأنوثته ٤٦٤ » في عقاب معاندي الرسل » بالهلاك وعقاب المخلصين في ديتهم بالفرق والتقاتل ٤٩٤ » في المقتدين ٣٤٧ سنن الله في الامم . تقصير علمائنا في بيان آياته وأحاديثها ٤٩٩ السؤال والجواب . أسلوبه ٣٢٣ السؤال الديني . النبي عنه ١٢٥ السور . تناسبها في الترتيب ٢٨٨ ومجموع مسائل الاربع الطوائف منها والمبدوء منها بالحمد ٢٩١ سورة الانعام . نزولها بمكة جملة واحدة ومناسبتها لما قبلها وما بعدها ٢٨٣-٢٩١ و ٤٣٤ و ٤٤٦ و ٦٦١ » المائدة . خلاصتها في الاصول والفروع والاخبار والحاجة ٢٧٦ » النصر . نعيمها النبي ١٧٥ السوائيل لدودي (ولي طنطا) ٢٠٤ السين وسوف . الوعيد بهما ٣٠٤ السيوطي . تعصبه لرايه باعلان بعض الصحاح وتفصيله من بعض ٥٤٣ الشافعي . أدبه مع الزهراء ٥٥١

ص ض ط ظ

الصالحون . تعظيمهم أصل الوثنية ٥٤٥ السحابة . اجاعهم . هو الحجة ١٩٨ اجاعهم على أن الحمر كل مسكر ٨٢ أقوالهم في الزوال ١٤٨ تفاوتهم في الفهم ١٥٢ رأيهم في القياس وأصول الفتوى ١٥٥ كشف شبهة لهم ٧٢ في ما يسمى عليه ١٧٢ نبيه من طرد ما عليهم ٤٣٣ أصراط الملتزم موافقة العدل ٣٠ » والجانب عليه ٤٠٣ الصالح والاصلاح في أفعال الله ٢٩٠ الصلاة . اقامتها ٥٣٠ » ومكانها من الدين ٦٢٢ الصوم . البكم المعنى من السكر ٤٠٤ الصور الذي يتغير فيه ٥٣١ الصوفية . اشاراتهم في حجة ابراهيم في الكواكب ٥٧١ الصيام رياضة جسمية نفسية ٣٠ » في كفارة الجبن ٢٩ صيام ائمه وصيام داود ٢٥ الصيد في حال الاحرام ١٠٠ الضرر والنفم ٣٣٤ الضلال . مماته وكون الوصف به غير تقليظ ٥٥٣ » والهدي بمشيئة الله ٤٠٢

صفحة	صفحة	صفحة
٧٩	٢٩٥	٦٥٩
علم والعمل . تلازمها وتنفرد بها	العدل بمعنى الشريك	ضلال الجاهلين واضلال
٦٤١	٤٥٤	الله لهم
» والفقه . الفرق بينهما	المذاب . استعمال الكفار له	الطاعة والثواب . تلازمها وعدمه
٤٥٨	٣٣٢	٣٣٣
» وأنواع المعلومات	» على المعصية	» المؤدية الى المعصية
٤٦٤	عذاب الاستئصال تخصيصه بالكفار	الطعام والطعم لغة
علم البشر بما في الارحام	الظالمين	٧٦ و ٦٩
» الغيب . حقيقته وكونه تسمين	عذاب الامم بالاستئصال لعنة	طليحة الاسدي مدعي النبوة
حقيقيا لا يعلمه الا الله وانافيا	الرسول ويقصد الاستقلال	٦٢٤
يذف بعض الخلق على بعضه	للاختلاف في دينهم	الطيبات . انكار تحريمها ووجوب
وما نفى عن النبي منه وما	عذاب الاستئصال والساعة . كنهها	الانتقام بها بغير اسراف
يظهر الله عليه بعض الرسل	جائر لا يقع	وسيرة السلف فيها ١٨-٢٢
وما يدعيه الشيوخ منه	٤١١	
٤٢١ و	العرب . استعمارها لبلاد الكلدان	الظالمون حالهم عند الموت
علم النكاح والاعتبار به	٥٣٥	٦٢٥
٦٤١ و	تفضيلها بالعدل والرحمة	» قطع دابرهم ٤١٦ و ٤١٨
٣٩٢	٣٧٠	الظلم بالافتراء على الله وادعاء
» وعلم الحيوان	خرافتها في الجن	الوحي ٦٢٣ وبالاتزام عليه
» الله . تعليل ابتلاء المؤمنين	والاغوال ٥٢٤ وتكليفها	والتكذيب بآياته ٣٤٣ بطرد
١٠١	بالتخاذ الاولياء والشفعاء عند	المؤمنين الخاصين
١٤٤	الله ٥٤٥	الظلمات والنور وكونها مجموعتين
العلماء المصالحون	المعرف في الايمان	وكل منهما قسمين ونكتة
علمائنا . تقصيرهم في بيان سنن	العرش مبدأ العالم ومركز	جمها وافراده وتقديمها ٢٩٢
الاجتماع من الكتاب والسنة	تدبيره	
وفي شرح احاديث الفتى ٤٩٩	٤٧٠	
علة التجريم وحكم تخلفها ٧٤ و ٨٨	العزيز الحكيم . هل يقتربان بفعل	
العلوم والفنون المادية وآثارها في	المعفرة	
الناس	٢٧٠	
٣٦٩	عصمة الرسول في التبليغ	
علو الله تعالى ومن اوله	١٤٠	
علي . تبتله	عفو الله . الغرور به	
٠٢٣	٩٣	
عمر . اجتهاده غير حجة	العقاب على كفر في الدين والنعم ٣٠٨	
» فهمه النصوص	عقاب الله ومغفرته ٩٣ و ١٢١	
٠١٧٤	المقدّم . شبيهته على قليل	
» بن عبد العزيز . أدبه مع	الحجر	
قراءة الرسول	٨٥	
٥٥٠	المقل . موافقة الشرع له	
العمل . كونه لوجه الله ولثوابه ٤٣٧	١٧٨	
الدوام . ما يندرون بجهله ٦٠١	» نقيه عن المشركين	
العمل . كونه لوجه الله ولثوابه	المقلاء . تخصيصهم بالحطاب ١٢٤	
٤٣٧	الاعتقاد . الاصل فيها الصحة	
عيسى (راجع المسيح)	١٦٨ و ١٧٩	
٩٣	عقيدة الشفاعة والفداء ٦٢٨	
الذور بالعمو والمغفرة	الدلم يستن الله أعلى من الكلام	
٤٤٤	والفقه	
	٥٠٠	
	٦٠١	
	القاضي في الدين	
	٥٩	
	والمودعين المال والثوب ٥	

ع - غ

٢٠١	المعادات حكم النصوص فيها
٤٧٠	عالم الغيب والمذاهب فيه
٥٦٨	العبادة . حقيقتها
١٦٩	أحكامها على الناس
٢٠٤ و ١٩١	
٥٧٥	عبادة القبور
٢٦٢	» النصارى لمريم
ردته	عبد الله بن أبي سرح .
وتنفيد ما روي من ضمته في	
القرآن قبل رجوعه الى	
الاسلام	
٦٢٤	عثمان بن مظعون . تبتله ٢١ و ٢٣
المداوة والبغضاء في الحجر والميسر	
٥٩	
والمودعين المال والثوب ٥	

ل

صفحة	صفحة
الكتاب المبين لكل شيء ومرادفه ٣٩٤ و ٤٦٩ » والسنة . سماحتهما وبسرهما ٢٣٣ كتابة الله الرحمة على نفسه ٣٢٥ و ٣٣٣ الكتب الإسلامية الجامعة ١٤٤ كتب أهل الكتاب وزيادها ٨ » الفقه ومساائلها التي سكت الله ونهى النبي عنها ١٥١ » التصاري في نظرنا ٢٥٨ السكتة الفخرية وأحكامها ١٢٣ الكذب على الله وأدعاء الوحي ٦٢٣ الكشف وقول الاستاذ الامام فيه ٣١٩ » وكونه ليس علمنا نيب ٤٦٣ السكينة . جمعها قيسا للناس وكونه دليلا على علم الله وحكمته ١١٧ الكفار . انكشاف حالهم في الآخرة ٣٣٥ » تشبيههم بالصم البكم العمي ٤٠٤ » تمثيلهم العودة الى الدنيا والايمان ٣٥١ » صحة شهادتهم ٥٢٣١ » مهم الشهوات البدنية والنفسية كالرياسة والعلو واستدلال الضعفاء ٣٦٨ كفارة الميّن ٣٦ و ٤٣ و ٤٦ الكفر . يتم بتحقيق ١٣٧ و ٦٠١ سببه ٢١٣ و ٦١٩ كونه تقليديا وعناديا و ٤٤٧ كونه مخلوقا ٦٦٩ و ٦٧٢ منشاء لغة وشرعا وعرفا ٦٦٧ منه استباح الشرع ١٣٧ الكلالة . استكمال عمر فيها ١٧٦ الكلدان . عقائدهم ٥٦٥	القرآن . كونه أدل على النبوة من المعجزات الكونية ٣٨٨ » كونه أساس الدين ١٣٩ و ١٩٨ » لم يفرط فيه من شيء ٣٩٤ » لكل نبأ فيه مستقر ٥٠٢ » مأخذ المعاني والاحكام ١٩٨ » مترادفات وبلاغتها ٦٤١ » مشكلات قراءاته ٦١٤ » نسبة منكرات المسلمين اليه ٢٣٧ » نظمه ٤٠٦ و ١٨ » نكت التقديم والتأخير فيه ٣٦٥ و ٦٤٤ » هيئته على الكتب قبله ٦٦٠ » قرش . اقتراح كبرائها على النبي طرد فقراء أصحابه ٤٣٣ شكواهم آياه لعمه ٦٦٦ قولهم فيه ٣٧٣ » جزما يكون النبي أميا ٣٤٩ » كفرها جود لا تكذيب ٣٧٢ » وتلقينها ٤١٠ و ٥٦٩ القسيسون والرهبان وتأثيرهم ٧ قصص القرآن . دلالتها على النبوة وحجتها حتى على كفار هذا العصر ٣٤٨ القظمي الدلالة والرواية ٦٠١ القلم الإلهي . كونه أول الخلق وتأوله ٤٧٠ النمار . أحكامه ٥٥ النقياس الصحيح والباطل في الدين وفصل الخلاف فيه ١٥١ - ١٩٠ و ٤٢٩ القيامة . سؤال الرسل فيها ٢٤٠ » كبرى ووسطى وصغرى ٣٦٠

صفحة	صفحة	صفحة
نبينا كرامته السؤال عن الاحكام وما لا يمتني ونهيه عنه ١١٦ ١٤١ و ١٤٦	نبينا ايذاؤه هو وآله بالظمن في أبويه أو عمه ٥٥٠	الملائكة . اقتراح المشركين انزالهم وجوابه ٣١٢
» كونه أول من أسلم ٣٣٢ وعلى بيته من ربه ٤٥٣ والمصلح الاعظم ٢٠ وهاديا غير مسيطر ولا جبار ولا وكيل على الامة ولا عليه من حسابها شيء ٤٣٨ —	» بعثته العامة (راجع دعوته) » تأثير رؤيته في الهداية ٤٠٥ » تسليته بصير الرسل ٣٧٧ » تعجبه وحزنه لكفر قومه ٣٧١ و ٣٠١	تعلم في الصور وتلقى الوحي والالهام منهم ٣١٥ و ٦٢٦ الحافظون منهم ٤٨٢ ملك الموت وأعوانه ٤٨٤ المنكر . متى يسقط وجوب التهي عنه ٢١١
٤٤٢ و ٥٠١ و ٦٦٢ ولا يملك ما يستعجله الكفار من الذاب ٤٥٤ ولا يترك بائنه قط ٤٥٣ ولم يطلب أجرا على التبليغ ٦٠٩ وليس القرآن من كلامه ولا في استطاعته ٣٤٧ ولا يعلم الغيب ولا يملك التصرف في الكون وليس ملكا ٤٢١	» تفضيله على الانبياء ٥٩٧ » تفويضه امر الدنيا الى الناس » حبه حباية وحبه دينيا ٤٥٨ » حزنه ونهيه عنه وتسليته ٣٧١ » حكمه بالنص والاجتهاد ٤٢٩	المؤمنون والمشركون أيها أحق بالامن ٧٥٩ السابقون ومن يليهم ٤٤٨ الذين لا خوف عليهم ٤١٩ و ٥٧٩ المبسر . نحرمة وأنواعه ومضاره ٥٥ — ٦٣
» مساواته لأمته وخصائصه » معرفة أهل الكتاب له كأنبيائهم ٣٤٢ » مودته في قرباء ومودتهم ٦٠٩ » نسبة أولاد فاطمة اليه ٥٨٩ » نسبانه وسهوه وحظ شيعائه وكونه أسلم ٥٠٨ » نبيه في سورة النصر ١٧٥ نبيه عن الجبل ونهي نوح عنه ٢٨٢	بعضه ٤٩٣ » دعوته وتبليغه ٣٠٩ و ٣٤١ ٦٢١ و » دلالة قصص القرآن على نبوته ٣٤٨ » رأيه في تأثير النخل وماء بدر ٥١١ » رساله الى مصر وعثمان ٤٣ » سؤال المشركين اليهود عنه ٦١٦ و ٦٦٠ » سيرته في سياسة الامة ١٤٠ شأنه مع بحيرا الراهب ٨٨ » شربه النبيذ دون الخمر ٨٧ و ٩٤ » شكوى مشيخة قريش منه ٦٦٦ » شهادة الله له وأنواعها وبتماجها به ٣٣٩ » كتبه الى الملوكة والرؤساء ٣	ميزان الاعمال ٤٢١ ن نبينا (ص) آيته الكبرى وما فيه من الايات ٣٨٧ راجع (القرآن) اجازته الاجتهاد ولو خطأ ٦٨ اجتهاده ٤٢٩ الاحاديث في كفر أبويه ونجاتها ٥٤١ اخباره ملك أمته ويفرقها وتماذبا ٤٩٥ اقتراح الايات عليه وجوابه ١٢٥ و ٣٨٦ و ٦٧٠ أقوال كبراء قريش فيه ٣٧٣ و ٦٥٨ اكمل الدين به ونهيد الرسول لذلك ٨ و ١٢ و ٨٥ أمره باتباع ما أوحى اليه ٦٦١ أمره بالاعتداء بهدي الانبياء ٥٩٥ أميته من دلائل نبوته ٣٤٨ ايذاء الكفار له ٣
» مديته في الاكل والشرب ٣٢ النبيذ قوم ابراهيم ٥٥٥ النبيوة . مدعوها كذبا ٦٢٤ النبيذ وكونه غير الخمر ٥٤ و ٦٧ نبيذ سقاية الحاج ٨٧ و ٩٥ النجاشي (أصعية) اسلامه ٤ و ١٣ النجاة (راجع الآخرة والجوار) النجوم . الاهتداء بها وعددها وابادها ٦٣٧ و ٦٤١		

صفحة	صفحة	صفحة
نذر ترك المباح ١٩	النعيم غرور أهلها وزوالها بكفرها ١٩	النعيم غرور أهلها وزوالها بكفرها ١٩
الزهد . نحره وكونه ميسرا ٥٦	وزيادتها بشكرها ٤٤٤ وكون قبولها من شكرها ٢٧	وزيادتها بشكرها ٤٤٤ وكون قبولها من شكرها ٢٧
الفسيان . عدم المؤاخذه به ٥١٥	نعم الآخرة جسماني وروحاني ٤٧٤	نعم الآخرة جسماني وروحاني ٤٧٤
أمر الله المؤمنين كالمسلمين وشرطه ٣٧٩	لنفس . اضافتها الى الله ٢٦٦	لنفس . اضافتها الى الله ٢٦٦
النصارى . استنباطهم عبادة مريم من كتبهم ٢٦٢ تأثير	السكفر بتعظيمها وتحقيرها ٣١٢	السكفر بتعظيمها وتحقيرها ٣١٢
الافرنج في مشارقتهم ٩	كونها منى لكل انسان ٤٧٩	كونها منى لكل انسان ٤٧٩
تأثير القسوس والرهباؤ فيهم ٧ عقيدتهم في الجن والشياطين ٦٤٨ مودتهم	الواحدة التي خلقنا منها ٦٣٨	الواحدة التي خلقنا منها ٦٣٨
للمسلمين ٣ — ١١ النصرانية . كونها ملة خاصة موقفة وأشهر آدابها وقربها من الاسلام ٩ — ٧	قل الكلام بالمعنى مقدسة له ٣٦٧	قل الكلام بالمعنى مقدسة له ٣٦٧
النصوص . الاستفتاء بها عن السؤال ١٤٦ وعن القياس ١٧١	ونقل المخالف لا يمتد به ٢٩٠	ونقل المخالف لا يمتد به ٢٩٠
و ١٧٦ أنواع دلالتها ٢٠٠ تأويلها لتوهم لوازم باطلة لها ٦٥٦ التقصير في فهمها ١٦٨ . الفرق فيها بين المبادات والمعاملات ١٩٨ و ١٩١ و ١٩٨	نوح أول رسول ٦٠٤	نوح أول رسول ٦٠٤
النظر والاعتبار بعواقب الامم ٣٢١	والانبياء من ذريته ٥٨٦	والانبياء من ذريته ٥٨٦
النعيم . البطر والفرح بها ٤١٤	النور . حقيقته وكونه حسيًا ومعنويًا ٢٩٢	النور . حقيقته وكونه حسيًا ومعنويًا ٢٩٢
	النوم وفوائده ١٣٥	النوم وفوائده ١٣٥
	هـ — و — ي	هـ — و — ي
	عجزة الصجابة الى الحبشة ١٤	عجزة الصجابة الى الحبشة ١٤
	الهدى بمشيئة الله ٤٠٢	الهدى بمشيئة الله ٤٠٢
	هدى الله الخاص ٥٩٠ المستند له ٦٥٩ والاسلام والصلاة ٥٢٩	هدى الله الخاص ٥٩٠ المستند له ٦٥٩ والاسلام والصلاة ٥٢٩
	الحنود . مراتب الجن عندهم ٦٨	الحنود . مراتب الجن عندهم ٦٨
	الوثنيون . تحريمهم النعيم والزينة ١٩	الوثنيون . تحريمهم النعيم والزينة ١٩
	الهواء وما تركب منه ٦٥٣	الهواء وما تركب منه ٦٥٣
	اليهود . اخلافهم ٦٨ عدائهم للنبي والمؤمنين ثم ميلهم وغبطتهم المسلمين الفاضحين ٣ — ٧	اليهود . اخلافهم ٦٨ عدائهم للنبي والمؤمنين ثم ميلهم وغبطتهم المسلمين الفاضحين ٣ — ٧
	اليونان . مراتب الجن عندهم ٧٦٤	اليونان . مراتب الجن عندهم ٧٦٤

فهرس لبعض الكلم المفردة التي حقق معناها في هذا الجزء

صفحة	صفحة	صفحة	صفحة
٥٦٨	٣٨٤	٥١٩	الابسال
٣٤٦	٣٠٦	٣٨٠	الابتغاء
٦٢٥	١٥١	٣٨٤	الاجابة
٦٣٠	٥٦٤	٦٥١	لادراك
٦٤١	٦٤٦	٤٠٧	أرايتكم
٣٠٥	٦٧ و ٥١	٣٠٦	الارسال
٣٨٠	٦٥٨	٣٨٤	لاستجابة
٦٥٣	٥٦٨	٥١	الاستطاعة والاطاعة
٤٩٩	٥٧	٣٢٠	الاستهزاء
٣٠٦	٢٦٤	٣٨٠	الامراض
٥٥٥	٣٢٠	٥٥٩	الافول
٦٧ و ٥٤	٤١٢	٥٦٨	الآله
٢٦٦	٦٣٤	٣٠٦	الانزال من الله
٣٨٠	٣٨٠	٦٣٨	الانشاء
٢٩٢	النور	٤١٢	البأس والبؤس والبأساء
٢٢٠	٢١٩	٦٤٩	البديع ومادته
٢٦٧	٤١٢	٢٨٩	بين
٤٢٠	٢٥١	٢٣٦	بكرة والبكرة
٦٢٦	٧٦ و ٦٩		التسبيح

فهرس آخر لطائفة من مسائل حققها المؤلف ولم يسبق اليها

صفحة	صفحة
١٣٢	١٨٤ و ٣٨٤
٢٢٩	٢٥١
٤٤٧	٢٦٥ و ٢٦٤
٣٠٧	٣٥٤
٤٥٨	٧٣—٧١
	٥٨٧

جدول الخطأ والصواب الواقع في الجزء السابع من التفسير

صفحة	سطر	خطأ	صواب	صفحة	سطر	خطأ	صواب
٢	١٧	العدوة	العداوة	٣٠٨	٢٤	وقره	وقره
١٨	٢٣	ولا تمتدوها	ولا تمتدوها	٣٣٥	٢	وآدابا	وآدابا
٣٧	٦	أو الحيز	والحيز	٣٣٧	٢٣	على	على
٥٦	٦	أني	أني	٣٤٠	٧	العلمية	العلمية
٦٣	٩	ترجروا	ترجروا	»	١٤	وبالالوهية	وبالالوهية
٦٤	١٤	فزنا	فزنى	٣٤١	١١	وترك	وتركوا
٦٦	٧	الشهداء	الشهداء	٣٤٢	٢	وبرأته	وبرأته
٦٨	١٥	لا-كار	اللا-كار	٣٤٣	٢٠	ع	ع
٧٤	١٢	أعكم	أعكم	»	٢٣	يقرب	يقرب
٧٧	٣	عليها	عليه	٣٤٥	٢٥	شاء ما	شاء الله ما
٨١	١٤	إذا	إذا	٣٥٢	١	عن	من
٨٧	٨	أما	وأما	٣٦٠	١٠	بها	المراد بها
»	١٥	لا شربه	لا يفيد شربه	٣٧٥	٩	أخبار	من أخبار
»	»	يصح	لم يصح	٣٨٤	٤	الندى	الندى
٨٨	٣	عند	عبد	٣٩٣	١٨	أيس ليان	ليس لتعذروهم
٩٧	٦	ما جيكن	ما جيكن	»	»	شر الناس بل	ليان
٩٨	١٣	يتشبهه	يتشبهه	٤٠١	٢٠	وما أوتيه من	ما أوتيه بعض
»	٢١	أما	وأما	٤٠٢	٧	والذين كذبوا	والذين كذبوا
١٠١	٢	أن	أنه	٤١٠	١٦	الواسطة	الواسطة
١١٠	١٠	أما	وأما	٤١٤	١٣	فسقوا	وفسقوا
١١٣	١٣	رواية	رواية	٤١٥	٥	رواه	رواه
١٢٧	٨	أنا	أني	٤٢٤	٢٣	لأهية	الالهية
١٣٠	١٩	الغنية	الغنية	٤٢٧	١٤	لخافه	لخافه
١٣٩	٨	تركتم	تركتم	٤٣٠	٨	أركه	أراكه
١٦٢	١١	الى التوصل	على التوصل	٤٣١	١٥	يلزمها	يلزمه
٢٠٦	١٢	الاحكام	مبحث الاحكام	٤٣٧	١٠	بطانة	بطانة
٢١٤	١٩	وبتألفهم	وبتألفهم	»	١٧	نحصر	نحصر
٢٤٢	١٧	منصلا	منفصلا	٤٣٨	٢	على	لا على
٢٤٩	٥	مذعنين	مذعنون	»	٣	غيره	على غيره
٢٥٠	١٣	بأن	أن	٤٥٤	١١	القرآن	الله
٢٦٠	٨	الجسدية	المادية	٤٦٨	٦	فك	فك
٢٨٢	٣	عاملة	عاملة	»	١١	في معنى كون	في كون
٢٨٦	٥	الطوائ *	الطول	٤٦٩	٥	ما يتجدد	يتجدد
٣٠٠	١	أما	وأما	٤٧١	١٤	الذي	الذي
»	١٨	سبب	الى سبب	٤٨٩	٢٢	عليكم	عليكم
٣٠٦	١٢	المنزاع	المنزاع	٤٩٠	٣	الناس هو لا الناس	هو لا الناس
٣٠٧	١٣	كان	كان	٤٩٧	٦	من ارتقاها	ارتقاها
				٥٠٠	١٤	او عنى	اعنى
				٥٠٢	١٠	كان	التي كان
				٥١٧	٣	قد	الا

(*) ومثله في أربعة مواضع من ص ٢٨٧
وس ١٣ ص ٢٨٨

جدول الخطأ والصواب الواقع في الجزء السابع من التفسير

١٦

صفحة	سطر	خطأ	صواب	صفحة	سطر	خطأ	صواب
٥١٧	١٤	المؤمنين	فيه المؤمنين	١٤٦	٢١	أنفكروا الوحي	أوتوا الكتاب
٥١٩	٩	و معنى	وأما معنى *			وهم مشركو العرب	
»	١٠	إنها	فهي أنها			ومن على شاكلتهم	
٥٢٠	٢٠	صياما	صياما (	٦٣٣	٢١	بجمله لله	بجمله الله
٥٤٦	٢١	وكقول	كقول	٦٤١	١	لسننا	لسننا
٥٤٨	١٣	تقصيل إيمانه	تقصين إيمانه	»	١٣	من	فهو
٥٥٢	٢	علم من	علم ضد ذلك من	٦٤٩	٩	لها	الها
٥٦٥	٢٢	كشرحيل	كشرحيل	»	٢٢	نراه	بداه
٥٦٩	١٧	أنه		٦٦٠	١٨	تلقى	تلقى
٥٧٦	١٣	والصلاح	والصلاح	٦٦٣	١٩	أدركم	أدركم
٥٩٢	٨	الوقائع إن	الوقائع أن	٦٦٣	١١	بغير	بغير
»	١٦	القيام عن	القيام به عن	٦٦٤	١٦	اثنتان	اخوان
٦٠٦	١٩	ان رسالته	ان دليل رسالته	»	١٧	دين	اب
٦٠٧	٢٥	اليه *	اليهم	»	٢٥	لمني	المنني
٦٠٨	٩	الاقوال	من الاقوال	٦٦٥	٧	ضليل	تضليل
				٦٦٨	١	(ص ٦٣٠ م ٧) النار	
						(المنازل ص ٦٣٠ م ٧)	
				»	»	الشيعة	بين الشيعة
				٦٦٩	٨	قليل	قابلية
				٦٧٠	١٠	نحوه	ونحوه
				٦٧٢	٩	تقلب	تغليب

(*) أما هنا مقابلة لما اتخذهم دينهم الخ في الصفحة التي قبل هذه فهي بدء كلام كان ينبغي ان يكون في أول السطر
(*) الكلمة هكذا في نسخة الدور المنشور وعبارته كلها مضطربة ولعلها محرفة

تذبيد

يرى الناظر في هذا الجدول ان أكبر الخطأ فيه من خفاء بعض الحروف وتقص بعض وأقله في تحريفها وأقل القليل الخطأ الحقيقي فينبغي العناية بإصلاح النسخة قبل قراءتها . ورأينا خفاء في حروف بعض الكوازييس الأخيرة فتركناه لظهوره

بيان رموز التفسير الحرفية والرقمية

(س) مقتطع من سورة و (ج) من جزء أو الجزء و (ص) من صفحة والارقام التي قبل الآيات أعدادها فان كان قبلها رقمان مفصولان بنقطتين هكذا : فالاول للسورة

نفس القرآن الحكيم

هذا هو التفسير الذي فسر به القرآن من حيث «وهداية عامة للبشر، ورحمة للعالمين، وجامع لاصول العمران وسنن الاجتماع وموافق لمصاحبة الناس في كل زمان ومكان بانطباق عقائده على العقل وأدابه على الفطرة وأحكامه على درء المفسد وحفظ المصالح، وهذه هي الطريقة التي جرى عليها في دروسه في الازهر حكيم الاسلام

الاستاذ الامير

شيخ محمدينه
(رضي الله عنه)

الحزب السابع

أوله « لتجدن أشد الناس عداوة » وقد اعتمدنا بعد الايات على المصحف المطبوع في الاستانة والمصحف المطبوع في المانية وفرقنا بينهما بنقطتين هكذا :
(تأليف)

السيد محمد بن شريك رضا

منشئ مجلتيه

﴿ حقوق الطبع و الترجمة محفوظة له ﴾

الطبعة الاولى بمطبعة المنار - بارع مصر القديمة -
(بدىء به سنة ١٣٣٣ هـ في الموافق سنة ١٢٩٣ هـ جرية شمسية)

الجزء السابع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(٨٥) لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ
أَشْرَكُوا، وَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا: إِنَّا
نُصْرَىٰ. ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قِسِيّينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ
(٨٦) وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ
الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ. يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَا كْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ
(٨٧) وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ - وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا
رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ (٨٨) فَأُفٍّ لَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّتِ تَجْرِي
مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خُلِدِينَ 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 -
وبعدهم عنهم ، وكذا حالة المشركين - فقال :

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

التوكيد في آخرها . وفي خطاب بها وجهان - أحدهما أنه للنبي (ص) وثانيهما أنه لكل من يوجه إليه الكلام . وفي « الناس » الذين نزل فيهم هذا التفصيل قولان - أحدهما أنهم يهود الحجاز ومشركو العرب ونصارى الحبشة في عصر التنزيل ، والثاني أنه عام .

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

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

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

فكان اشدّهم عليه قريش ، واعداهم له اليهود ، واقربهم منه النصارى ، وامعري
مباشرة موسى بعبسى الا كدشارة عيسى بمحمد ، وما دعاؤنا إليك الى القرآن ،
إلا كدعائك أهل التوراة الى الانجيل . وكل نبي ادرك قوما فهم امته ، فالحق عليهم
ان يطيعوه ، واسنا فنهالك عن دين المسيح ولكننا نأمرك به (اي هو الاسلام
عينه) فقتال المقوقس : اني قد نظرت في امر هذا النبي فوجدته لا يأمر بمزهود فيه ،
ولا ينهى عن مرغوب فيه . ولم اجده بالساحر الضال ، ولا الكاهن الكاذب ،
ووجدت معه آية النبوة باخراج الخب ، والاخبار بالنجوى . وسأنظر - الخ

ومما يشهد لما ذكرناه أيضا حديث عمرو بن العاص رسول النبي (ص) الى ملك
عمان جعفر ابن الجلندي واخيه عبد ابن الجلندي ، فان عمرا عمد أولا الى عبد لأنه
أحلم الرجلين وأسهلهما خلقا ، فبلغه دعوة الاسلام . فقال له عبد : يا عمرو إنك ابن
سيد قومك فكيف صنع أبوك ؟ (قال عمرو) قلت : مات ولم يؤمن بمحمد صلى
الله عليه وسلم ، ووددت انه كان أسلم وصدق به ، وقد كنت انا على مثل رأيه حتى
هداني الله للاسلام . قال فتى تبعته ؟ قلت : قريبا . فسألني أين كان إسلامك ؟
قلت : عند النجاشي . واخبرته ان النجاشي قد اسلم . 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 افضح من الكذب . قلت :
ما كذبت وما نستحله في ديننا . ثم قال : ما رى هرقل علم باسلام النجاشي . قلت :
بلى . قال بأي شيء علمت ذلك ؟ قلت : كان النجاشي يخرج له خراجا فلما اسلم
وصدق بمحمد (ص) قال : لا والله لو سألتني درهما واحدا ما اعطيته . فبلغ هرقل
قوله ، فقال له اليناك أخوه : اتدع عبدك لا يخرج لك خراجا ، ويدين بدين غيرك
دينا محدثا ؟ قال هرقل : رجل رغب في دين فاختره لنفسه ما أصنع به ؟ والله لولا
الضن بملكى أنصنت كما صنع . قال : انظر ما تقول يا عمرو . قلت والله صدقتك .
قال عبد : فأخبرني ما الذي يأمر به وينهى عنه ؟ قلت يأمر بطاعة الله عز وجل
وينهى عن معصيته . ويأمر بالبر وصلة الرحم ، وينهى عن الظلم والعدوان ، وعن
الزنا وعن الخمر وعن عبادة الحجر والوثن والصليب . قال : ما أحسن هذا الذي

(المائدة ٥٠) الحبشة والفتح الاسلامي . العداوة والمودة بين الشعوب والملل ٥

يدعو اليه ! لو كان أخي يتابعني عليه لركبنا حتى نؤمن بمحمد ونصدق به ؛ ولكن أخي يضمن بملكه من ان يدعه ويصير ذنباً . انه المراد منه (وقد اسلم الرجلان بعد)
فعلم من هذه الشواهد ان النصارى الذين كانوا مجاورين للحجاز كانوا في زمن البعثة أقرب مودة للمؤمنين ، وأقرب قبولا للاسلام . وان من توقف من ملوكهم عن الاسلام فما كان توقفه الا ضنا بملكه . وأن النجاشي [اصحمة] ملك الحبشة قد أسلمت معه بطائفة من رجال الدين والدنيا . ولكن يظهر أن الاسلام لم ينتشر في الحبشة بعد موته رضي الله عنه ، ولم يُعن المسلمون بأقامة أحكامهم في تلك البلاد ، كما فعلوا في مصر والشام (مثلا) وهذا بحث تاريخي ليس من موضوعنا هنا . ولكن ورد ان النبي (ص) قال « دعوا الحبشة ماودعوكم ، واتركوا الترك ماتركوكم » عزاه السيوطي في الجامع الصغير الى ابي داود عن رجل من الصحابة وعلم عليه بالصحة . وقد رواه ابو داود بهذا اللفظ ، والنسائي بلفظه في آخر حديث طويل ملخصه ان النبي (ص) قال ما معناه ان الله تعالى أراد - وهو يحفر في الخندق في وقعة الاحزاب - بلاد كسرى فسئل ان يدعو الله تعالى بأن يفتحها لأمة ففتح . ثم ذكر ان الله أراد ملك قيصر وديار الشام فسئل ان يدعو الله تعالى بأن يفتحها لحم ففتح . ثم ذكر ان الله أراد بلاد الحبشة وقال هذا الحديث قبل ان يسأله الدعاء بفتحها . وجملة القول ان النبي (ص) والمؤمنين به رأوا في عصره من مودة النصارى وقربهم 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 بلغت الدعوة الى ترك دينه الى دين آخر من بعيد لا يعنى بعداوة أهلها وبعثاومتها 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 لاجله 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 المنافع

والسيادة باسم الدين أو الدنيا . ولا دخل لطبيعة الدين فيها . وقد يؤيد هذا بما يثيره دعاة النصرانية في نفوس المسلمين في هذا الزمان ، وبما بين الدول الإسلامية والنصرانية من البغي والعدوان ، على أنه ليس بين اليهود والمسلمين من ذلك شيء ، ولكن قد يوجد مثله بين مسلمي الهند ومشركيها ، لتعارض مصالحهم ومناقضتهم فيها ، فعلة العداوة والمودة خارجية لادينية ولا جنسية .

هذا كلام صحيح في جملة لا تفصيله ؛ وينطبق على الختافين في الدين والمتفقين فيه — فقد حارب نصارى البلقان بعضهم بعضا كما حاربوا العثمانيين ، بل أهل المذهب الواحد من النصارى يحارب الآن بعضهم بعضا كالانكليز والالمان ، وليس هو المراد بالآية ، وإنما القرآن يبين هنا معنى أعلى منه وأعم ، لا خاصا بالتنازع وهو أن علة الصالحة لعداوة المعادين ومودة الموالدين هي الحالة الروحية التي هي أثر تقاليدهم الدينية والعادية وتربيتهم الأدبية والاجتماعية ، وقد نبه القرآن الى ذلك في بيان سبب مودة النصارى من هذه الآية . وترد سبب شدة عداوة اليهود والمشركين لأن حالتهم الروحية مبنية في القرآن اتم البيان في عدة سور ؛ ومن أوسعها بيانا لأحوال اليهود هذه السورة وما قبلها من السور الطوال المدنية ، وأوسعها بيانا لأحوال المشركين سورة الانعام التي تليها وهي من السور المكية .

كان اليهود والمشركون مشتركين في بعض الصفات والاخلاق التي اقتضت شدة العداوة للمؤمنين . فمنها السكبر والعتوّ . 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 سخاء وإيثارا ، وأشد حرية في الفكر والاستقلال . وما قدم الله ذكر اليهود في الآية الا لإفادة أصالتهم وتمكينهم فيما وصفوا به ، وتبريزهم على مشركي العرب فيه ، ونأهيك بما سبق لهم من قتل بعض الانبياء وإيذاء بعض ، واستحلال أكل أموال غيرهم بالباطل . وأما ما كان من ضلالتهم مع المسلمين في البلاد المقدسة والشام والاندلس فأنما كان لاجل تقيؤ ظل عدتهم ، والاستراحة من اضطهاد نصارى تلك البلاد لهم . فهم لم يعدوا في ذلك عدتهم ، ولم يتركوا ما عرف من

(المائدة ٥ س ٥) علة مودة النصارى للمؤمنين وحكمة جعل شريعة موسى خاصة ٧

شنتهم . وهي أنهم لا يعملون شيئاً إلا لمصلحتهم
ويمكن ان يستنبط ما تركه الله هنا من بيان سبب شدة عداوة هؤلاء وأولئك
مما بينه من سبب قرب مودة النصارى بقوله عز وجل ﴿ ذلك بأن منهم قسيسين
ورهبانا وانهم لا يستكبرون ﴾ أي ذلك — الذي ذكر من كون النصارى أقرب
مودة للذين آمنوا — بسبب أن منهم قسيسين يتولون تعليمهم وتريتهم الدينية ،
ورهبانا يمثلون فيهم الزهد وترك نعيم الدنيا والخوف من الله عز وجل والالتقاط
لعبادته . وانهم لا يستكبرون عن الأذعان للحق اذا ظهر لهم انه الحق ، لأن أشهر
آداب دينهم التواضع والتذلل ، وقبول كل سلطة ، والخضوع لكل حاكم ، بل من
المشهور فيها الأمر بمحبة الاعداء ، وإدارة الخلد الأيسر لمن ضرب الخلد الأيمن .
فتداول هذه الوصايا ، ووجود أولئك القسيسين والرهبان ، لا بد أن يؤثر في نفوس
جمهور الامة وسوادها ، فيضعف صفة الاستكبار عن قبول الحق فيها . وقد عهد
من النصارى قبول ساطة المخالف لهم طوعاً واختياراً ، والرضا بها سرا وجهاراً . وأما
اليهود فاذا اظهروا الرضا بذلك اضطاروا ، أمرؤا الكيد اسراراً ، ومكروا
مكراً كُباراً

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

وحكمة ذلك ان المراد من تربية أمة موحدة بين أم الوثنية الكثيرة بعد انقازها من
استعباد أشد أولئك الوثنيين بطشاً وأضرارهم بالاستبداد — وهي أمة الفراغة — ولو أذن
الله لبني اسرائيل بعد انجائهم من مصر الى الأرض المقدسة أن يخالطوا الامم التي كانت
فيها ، وجعل شريعتهم عامة مبنية على قواعد المساواة بين الاسرائيليين وغيرهم —
كالشريعة الاسلامية — لغلبت تعاليم أولئك الوثنيين وشروطهم على الاسرائيليين
لنقرب عهدهم بالتوحيد ، مع استعدادهم الوراثي لقبول تقاليد غيرهم والخضوع لهم ،
ولذلك أمرؤا بأن لا يبقوا في الأرض المقدسة نسمة ما ممن كان فيها قبلهم . وكان

موسى عليه السلام يحذرهم أشد التحذير من مفسد الوثنيين بعده
فان قلت : ان هذا الاصلاح بتربية امة واحدة على هذه الطريقة ، يمثل هذه
الشريعة . يترتب عليه مفسد أخرى في اخلاق هذه الامة ، ولو لم يكن من مفسده
الا ما هو معروف من أخلاق اليهود الى الآن . التي كانت سبب اضطهاد الامم لهم
في كل مكان . من حرصهم على الانتفاع من غيرهم ، وعدم نفع أحد بشيء منهم ،
الا اذا كان وسيلة لمنفعة لهم أكبر منه أودفع ضرر ، وتجرد السواد الاعظم منهم
عن إثارة أحد غريب عنهم شيء — لكنى ، وكان شبهة عظيمة على كون دينهم
ليس من عند الله تعالى (والله لا يحب الفساد)

والجواب عن هذه الشبهة سهل على المسلمين . ويانه : ان تلك الشريعة كانت
مؤقتة لا دائمة ، فكانت في العصر الاول هي الوسيلة الى تكوين امة موحدة بين
امم الوثنية . وكان المصلحون من الانبياء صلوات الله عليهم يتعاهدون اهلها زمنا
بعد زمن بالاصلاح المعنوي ، كإلهيات زبور داود وادبيات حكم سليمان عليهما
السلام ، حتى لا تغلب على القوم المادية وتفسدهم الأثرة ، ثم جاء مصلح اسرائيل
الاعظم عيسى المسيح صلوات الله وسلامه عليه بنقض ما كانوا عليه من ذلك
بدعوتهم الى تنقيض ما كانوا عليه ، فقابل مبالغتهم في المادية بالمبالغة في الروحانية ،
ومبالغتهم في الأثرة بالمبالغة في الايثار (الذي تعبر عنه النصارى بانكار الذات)
ومبالغتهم في الجود على ظواهر الشريعة بالمبالغة في النظر الى مقاصدها . فكره اليهم
السيادة والغنى ، وذم التمتع بنعيم الدنيا ، وأمر بمحبة الاعداء ، وعدم الجزاء على
الايداء — وكان ذلك كله تمهيدا لإكمال الله تعالى دينه بارسال خاتم النبيين
 والمرسلين . محمد المبعوث رحمة للعالمين ، البارقايط روح الحق . الذي يعلمهم ويعلم
غيرهم كل شيء ، فيجمع للبشر بين مصالح الروح والجسد ، ويأمر بالعدل والاحسان
لا بالاحسان فقط

فمن لم يؤثر فيهم إصلاح المسيح من اليهود ظلوا على جمودهم وأثرهم
وعصبيتهم ، وكانوا اشد 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 اقرب مودة لهم ، وكانوا أسرع الى الايمان من غيرهم ، فصدق عليهم قوله تعالى (الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل ، يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ، ويحلّ 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 والجنائية ، وشدة احكام الانجيل في الزهد وإذلال النفس وحرمانها ومما يدل على كون النصارى أقرب من اليهود الى الاسلام بطبيعة دين كل منهما وفاقا 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 ، واهمالهم الدعوة الى الاسلام ، وابراره بصورته الصحيحة للانام . . على فساد حكوماتهم وعجز رجالها في السياسة ، وتخلفهم عن مجاراة الامم في العلم والحضارة . . ولولا بلوغ دول الافرنج النصرانية فيه أوج العزة والقوة ، وسبق أهمهم في حلقة المدنية والثروة . واستماتهم لنصارى الشرق وجذبهم اليهم . واعتزاز هؤلاء بهم ، وتلقيهم أساليب التربية الدينية والمدنية عنهم ، وجعل الدين فيها من المقومات الجنسية للأقوام والشعوب تربى على أن تحافظ عليها كما تحافظ على اعتناء ، فلا تستبدل بها غيرها وان كانت خيرا منها . . الى غير ذلك من قوانين هذه التربية وأساليبها . . ولولما أشرنا اليه من التنازع السياسي الدنيوي بين دولنا ودولهم ، لكانت المودة بين الفريقين أتم ، وانتشار الاسلام فيهم أعم . لأن الاسلام اصلاح في النصرانية ، كما ان النصرانية اصلاح في اليهودية . فاليهود الذين عادوا النصرانية . كانوا أجدر ممن صالحوا بها بعدوة الاسلامية . ودين الله على ألسنة موسى وعيسى ومحمد (ص) واحد . ولكنه جرى مع البشر على سنة الارتقاء ، الى أن بلغ سن الكمال .

فإن قيل : اذا كنت تزعم ان سبب ما ذكره الله تعالى من كون النصارى أقرب الناس مود للمؤمنين هو تعاليم دينهم وتقاليده . وأنه لذلك يجب ان يكون عاما فيهم ، وان نزل في طائفة معينة منهم ، اذا انتفت لموانع . فماذا تجيب عن الحرب

الصليبية التي أوقد النصارى ناراها باسم الدين . ولم يلق المسلمون مثلها من اليهود ولا المشركين . ويقرب من ذلك سائر الحروب بين المسلمين والنصارى؟ — فإن عندي جوابين عن هذا السؤال أو جواباً من وجهين :

(أحدهما) ان ما كان عليه المسلمون من الدين اقرب من النصرانية بل الذي هو إصلاح فيها كما قررنا، لم يكن معروفا 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 بطرس الراهب وأمثاله . ولو وُصف للمسلمين يومئذ قوم بما وصفهم به مثيرو الحرب الصليبية ودُعوا الى قتالهم انفروا خفافا وثقالا

(ثانيهما) ان مافي الانجيل من روح السلام والمحبة والتواضع والايثار، والخضوع لكل سلطان . لم تنتصر في أوربة على روح الحرب والأثرة 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 . لامن تأثير تعاليم روح الله عليه السلام ، وان رووا عنه أنه قال : ما جئت لألقي سلاما على الارض انما جئت لألقي سيفا .

فعلم من هذا ان ما كان بين المسلمين والنصارى من عداا فانما سببه بُعد أحد الفريقين أو كل منهما عن هداية دينه . أو جهالة وسوء فهم وقع بينهما، وأمر المتأخر من دولهما ظاهر . لا ينسبه الى طبيعة دينهما الا جاهل او مكابر . فالدولة العثمانية كانت قد فتحت كثير من بلادهم بالقوة القاهرة، فلما دالت لهم القوة تأثروا لانفسهم، فان كان الساسة البلقانيون قد هاجوا شعوبهم على قتالها باسم الصليب والمسيح ، فلم يلبثوا ان كذب الله تعالى دعواهم المسيحية بايقادهم نار القتال بينهم . فما زال أئمة السياسة المضلين من الفريقين يتخذون الدين أخدوة يخدعون بها العامة لتأييد

سياستهم حتى في الجنابة على الدين وأهله .

فان قيل : ان اليهودية اقرب 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 ان يغفر الله كل ذنب الا الشرك .

فالجواب عن هذا ان عقيدة التثليث الدخيلة في المسيحية لما كانت لا تفهم ولا تعقل لم يكن لها تأثير في انفس اهلها يبعدهم عن الاسلام . بل ربما كانت من اسباب قبول دعوة الاسلام ، وانما التأثير الاعظم في تقريب الناس بعضهم من بعض أوضده الاخلاق والآداب ، وانما نرى في كل عصر من المواد بين المسلمين والنصارى ما لا نرى مثله بين غيرهما من المختلفين في الدين ، وما ضعفت هذه المودة في بلادا بفتن السياسة ، وعصبيات اهل الرياسة ، فلغنة الله على مثيري العداوة والبغضاء بين عباد الله اتباعاً لأهوائهم ، أو ارضاء لرؤسائهم

ومن مباحث الألفاظ في الآية ان الرهبان جمع راهب (كركبان جمع راكب) وهو المتبتل المنقطع في دير أو صومعة للعبادة وحرمان النفس من التمتع بالزوج والولد ولذات الطعام والزينة ، فهو من الرهبة بمعنى الخوف . أو من رهب الابل وهو هزلها وكلالها من طول السير ، والقسيسين 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) اذا أحسن رعيها وساقها . والاصل في القسيسين أن يكونوا من أهل العلم بدينهم وكتبهم . لأنهم رعاة ومفتون . فيكون ذكر الرهبان والقسيسين جمعا 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 لاتراعى 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 إنا نصارى ما أنزل إلى الرسول الكامل - محمد (ص) - الذي أكمل به الدين ، وبعث رحمة للعالمين ، ترى أيها الناظر إليهم أعينهم تفيض من الدمع ، أي تمتلئ دمعاً حتى يتدفق الدمع من جوانبها لكثرتة . أوحى كأن الأعين ذابت وصارت دمعاً جارياً . ذلك من أجل ما عرفوه من الحق الذي بينه لهم القرآن ، ولم يمنهم من الإذعان والخشوع له مامنع غيرهم من العتو والاستكبار . فتوله « من الحق » بيان لقوله « مما عرفوا » وقيل ان من فيه للتعبير . أي ان أعينهم فاضت عبرة ودموعاً ، عبرة منهم وخشوعاً ، 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 بتطبيقه على واقعة معينة كالذي نسمع في النجاشي وجماعته . واما 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 الايمان ، والتضرع الى الله تعالى بأن يقبله منهم ويكتبهم مع أمة محمد عليه الصلاة والسلام ، الذين جعلهم الله تعالى كالرسل شهداء على الناس . وإنما يقولون ذلك لانهم كانوا يعلمون من كتبهم ، أو مما يتناقلونه عن سلفهم ، أن النبي الاخير الذي يكمل الله به الدين يكون متبعوه شهداء على الناس ، أو المعنى انهم بدخولهم في هذه الأمة يكتبون من الشاهدين . فذكر الله الأمة بأشرف اوصافها . قال ابن عباس (رض) : ان الشاهدين هنا هم الشهداء في قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً) وروي عنه أنه قال : هم محمد (ص) وأمته ، انهم شهدوا انه قد بلغ ، وان الرسول قال : قد بلغت . كأنه يقول : ان الشهادة للرسل تستلزم الشهادة على من خالفهم ، والا كان هذا التفسير غير ظاهر . لان الشهادة على المرء ضد الشهادة له . والحق ان الشهادة هنا يراد بها ان هذه الأمة تشهد على

الامم يوم القيامة وتكون حجة على المشركين والمبطلين بكونها مظهرها لدين الله الحق الذي جحدوه أو ضلوا عنه . وقد حقق القول في بيان معنى الشهداء في تفسير سورة النساء والسورتين قبلها؛ فليراجع تفسير ٢٨ : ٤٠ ومن بطع 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 آتمة قولهم . والمعنى أي مانع يمنعنا من الايمان بالله وحده وبما جاءنا من الحق على لسان هذا الرسول . بعد ان ظهر لنا انه البارقليط روح الحق الذي بشر به المسيح ، والحال أننا نطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين ، الذين صلت أنفسهم بالمعتقد الصحيحة ، والفضائل الكاملة ، والعبادات الخالصة ، والمعاملات المستقيمة . وهم اتباع هذا النبي الكريم الذين رأينا أثر صلاحهم باعيننا بعد ما 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 الى من آمن من نصارى الحبشة . وكل من سار على طريقهم يعد منهم ويحشر معهم .

﴿ فأتاهم الله بما قلوبهم حجتا تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك جزاء المحسنين ﴾
أي فجزاهم الله تعالى وأعطاهم من الثواب بقولهم الذي عبروا به عن إيمانهم وإخلاصهم بساتين وحدائق في دار النعيم تجري من تحت أشجارها الأنهار يخلدون فيها ، فلا هي نسلب منهم ولا هم يرغبون عنها ويتركونها . وذلك النوع من الثواب جزاء جميع المحسنين في سيرتهم وأعمالهم من أهل الايمان . وقد علم من الآيات الأخرى ان في تلك الجنة من الدور والقصور والنعيم الروحاني والرضوان الإلهي ما لا يمكن أن يعبر عنه الكلام ويحيط به الوصف في هذا العالم الخالف لذلك العالم في حقيقته وخواصه (فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون)
وهاك ما ورد في أسباب نزول هذه الآيات عن أهل الأثر :

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

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

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

وأخرج ابن أبي شيبة وابن أبي حاتم وأبو نعيم في الخلية والواحدي من طريق ابن شهاب قال أخبرني سعيد بن المسيب وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام وعروة بن الزبير قالوا : بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم عمرو بن أمية الضمري وكتب معه كتابا الى النجاشي ، فقدم على النجاشي فقرأ كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، 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 . وفاخت 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 الخبير فالخير في الفقه والسن . وفي لفظ : بعث من خيار أصحابه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثين رجلا ، فلما أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم دخلوا عليه فقرأ عليهم سورة يس ، فبكوا حين سمعوا القرآن وعرفوا انه الحق ، فأنزل الله فيهم (ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا) الآية . ونزلت هذه الآية فيهم أيضا (الذين آتيناهم الكتاب من قبله هم به يؤمنون — الى قوله — أوئك يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا)

وأخرج ابن أبي شيبة وأبو الشيخ عن عروة قال : كانوا يرون ان هذه الآية نزلت في النجاشي (واذا سمعوا ما أنزل الى الرسول) قال انهم كانوا يرايين يعني ملاحين قدموا مع جعفر بن أبي طالب من الحبش فلما قرأ عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم القرآن آمنوا وفاخت أعينهم ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا

رجعتم الى ارضكم انتقلتم عن دينكم» فقالوا ان ننتقل عن ديننا. فأنزل الله ذلك من قولهم (واذا سمعوا ما أنزل الى الرسول)

وأخرج ابو 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 الاشرعيين منهم أربعة من عك أكبرهم أبو عامر الاشعري وأصغرهم عامر. فذكر لنا أن قريشا بعثوا في طلبهم عمرو بن العاص وعمارة بن الوليد، فأتوا النجاشي فقالوا ان هؤلاء قد أفسدوا دين قومهم فأرسل اليهم فجاءوا فسألهم. فقالوا: بعث الله فينا نبيا كما بعث في الامم قبلا يدعونا الى الله وحده ويأمرنا بالمعروف وينهانا عن المنكر. ويأمرنا بالصلة وينهانا عن القطيعة، ويأمرنا بالوفاء وينهانا عن النكث؛ وان قومنا بغوا علينا وأخرجونا حين صدقناه وآمنا به. فلم نجد أحدا نلجأ اليه غيرك. فقال معروف. فقال عمرو وصاحبه انهم يقولون في عيسى غير الذي تقول. قال: وما تقولون في عيسى؟ قالوا: نشهد انه عبد الله ورسوله وكلمته وروحه ولدته عذراء بتول. قال: ما أخطأتم. ثم قال لعمرو وصاحبه: لولا أنكما أقبلتما في جواردي لفعلت بكما^(١) وذكر لنا أن جعفر وأصحابه اذ أقبلوا جاء أولئك معهم فأمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم. قال قائل: لو قد رجعوا الى ارضهم لحقوا بدينهم. فحدث انه قدم مع جعفر سبعون منهم فلما قرأ عليهم نبي الله صلى الله عليه وسلم (القرآن) فاضت اعينهم

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن السدي قال: بعث (النجاشي) الى رسول الله صلى الله عليه وسلم اثنا عشر رجلا سبعة قيسيين وخمسة رهبانا ينظرون اليه ويسألونه. فلما لقوه قرأ عليهم ما نزل الله بكوا وآمنوا. وأنزل الله فيهم (واذا سمعوا ما أنزل الى 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 الى النجاشي ملك الحبشة. فلما بلغ المشركين بعثوا عمرو بن العاصي في رهط منهم ذكروا انهم

سبقوا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى النجاشي . فقالوا انه قد خرج فينا رجل سفه عقول قریش وأحلامها زعم انه نبي . وانه بعث اليك رهطاً ليفسدوا عليك قومك . فأحيينا أن نأتيك ونخبرك خبرهم . قال : ان جاؤني نظرت فيما يقولون . فلما قدم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتوا الى باب النجاشي قالوا : استأذن لأوليائنا الله ، فقال ائذن لهم فمرحباً بأوليائنا الله ؟ فلما دخلوا عليه سلموا . فقال رهط من المشركين : ألم تر أيها الملك اننا صدقناك وانهم لم يحيوك بتحيتك التي تحيا بها . فقال لهم ما يمنعكم أن تحيوني بتحيتي ؟ قالوا انا حينناك بتحية أهل الجنة وتحية الملائكة . فقال لهم : ما يقول صاحبكم في عيسى وأمه ؟ قالوا يقول عبدالله ورسوله وكلمة من الله وروح منه أتقاه الى مريم ويقول في مريم إنها العذراء الطيبة البتول . قال فأخذ عوداً من الارض فقال : ما زاد عيسى وأمه على ما قال صاحبكم هذا العود ^(١) فكره المشركون قوله وتغير له وجوههم . فقال : هل تقرأون شيئاً من أنزل عليكم ؟ قالوا نعم . قل : فقرأوا فقرؤا — وحوله القسيسون والرهبان وسائر النصارى — فجعلت طائفة من القسيسين والرهبان كما قرؤا آية انحدرت دموعهم مماعرفوا من الحق . قال الله (ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون) وإذا سمعوا ما أنزل الى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق)

هذا وان الحديثين مجتمعون بين امثال هذه الروايات بتعدد الوقائع فان لم يمكن الجمع اعتمدوا على ما كان اقوى سنداً

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

(١) أي مثل هذا العود في صغره

شفى الله على دمه مقعد . وقد مدظ سائر قبل فرقة فذكر الجنة والنار وبعثة نبي من تهامة صفات . كيت وآيات . وأوصاء بالآيات به . ثم فرقة فلم يستطع ادراكه فلقى ركبا من الحجر حملوه الى المدينة فبعوه فيها . وما لقي انبي (ص) ورأى العلامات فيه آمن وكتب . وان لا آيات نزلت في اصحابه للذين صحبهم . والرواية ضعيفة وحمل الآيات عليها بعيد

(٨٩) وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ

بعد أن بين الله تعالى في آخر الآية السابقة ان ما أثاب به اولئك النصارى الذين آمنوا بالرسول الاعظم . صلى الله عليه وسلم ، هو جزاء جميع الحسنين عنده . الذين آمنوا كإيمانهم وخشعوا للحق كخشوعهم . عقب عليه بجزاء المسيئين الى انفسهم بالكفر والتكذيب ، على سنة القرآن في الجمع بين الوعد والوعيد ، فقال :

﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا ﴾ الدالة على وحدانيتنا ، وصدق رسولنا فيما يبلغه عنا ، ﴿ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ ﴾ أي اولئك دون غيرهم هم اصحاب تلك النار العظيمة الملازمون لها ، الذين ليس لهم شوى سواها ، أعذا الله منها

(٩٠) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرُّوا حَيْثُ 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 والزواج منهم ، وأحكام الطهارة ، والعدل ولو في الأعداء والمبغضين — ثم جاء بهذا السياق الطويل في بيان أحوال أهل الكتاب

ومحتاجهم ، فكان أوفى وأتم ماورد في القرآن من ذلك ، ولم يتخلله الا قليل من آيت الاحكام والوعود والعظات ، بينما مناسبتها له في مواضعها . وهذه الآيات عود الى احكام الحلال والحرام والنسك التي بدئت بها السورة ، وينتهي العود الى محاجة أهل الكتاب كما علمت . فمجموع آيت السورة في هذين الموضوعين . وانما لم يجعل آيت الاحكام كلها في أول السورة . وتجعل الآيت في أهل الكتاب متصلا بعضها ببعض في باقيها لما بيناه غير مرة من حكمة مزج المسائل والموضوعات في القرآن ، من حيث هو مثالي تتلى دائما للاهتداء بها ، لا كتابا فنيا ولا قانونا يتخذ لأجل مراجعة كل مسألة من كل طائفة من المعاني في باب معين

على ان في نظمه وترتيب آيه من المناسبة بين المسائل المختلفة ما يدعش أصحاب الافهام الدقيقة بحسنه وتناسقه ، كما ترى في مناسبة هذه الآيت لما قبلها وما بعده ، زائدا على ما علمت آتفا من مناسبتها لمجموع ما تقدمها من أول السورة الى هنا : ذلك أنه تعالى ذكر ان النصارى أقرب الناس مودة للذين آمنوا ، وذكر من سبب ذلك أن منهم قسيسين ورهبانا ، فكان من مقتضى هذا ان يرغب المؤمنون في لوم رعية ، ويظن المليون للتكشف ولزهد أنهم مرتبة كال تقربهم الى الله تعالى ، وهي انما تتحقق بتحريم التمتع بالطيبات طبعاً من اللحوم والأدهان والفساء ، إماماً دائماً كاستناع الرهبان من الزواج البتة ، وأما في أوقات معينة كأشهر الصيام التي ابتدعوها ، وقد أزيل الله تعالى هذا الظن ، وقطع طريق تلك الرغبة ، بقوله عز من قائل :

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرَمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا ﴾ أي لا تحرموا على أنفسكم ما أحل الله لكم من الطيبات المستلذة بأن تعتدوا ترك التمتع بها تنسكاً وتقرباً إليه تعالى . ولا تعتدوا فيها بتجاوز حد الاعتدال الى الإسراف الضار بالجسد كازيادة على الشبع والري ، أو بالاخلاق والآداب كجعل التمتع بلذتها أكبر همكم ، أو شاغلا لكم عن معالي الأمور من العلوم والأعمال النافعة لكم ولا متكم ، وهذا معنى قوله (كلوا واشربوا ولا تسرفوا) ولا تعتدوها هي - أي الطيبات المحللة - بتجاوزها الى الخبائث المحرمة . فالاعتداء يشمل الأمرين : الاعتداء في الشيء نفسه ، واعتدائه بتجاوزه الى غيره مما ليس من جنسه ، وقد حذف المفعول في الآية

فلم يقل: فلا تعتدوا فيها — أو فلا تعتدوها — كما قل (تلك حدود الله فلا تعتدوها)
 ليشمل الامرين — اعتداء الطيبات نفسها الى ثيابها ، والاعتداء فيها بالاسراف .
 لأن حذف المعمول يفيد العموم . ثم علل النهي بما يفر عنه فقل :
 ﴿ ان الله لا يحب المعتدين ﴾ الذين يتجاوزون حدود شريعته وسنن فطرته ،
 ولو بقصد عبادته

وتحريم الطيبات المحلاة قد يكون بالفعل ، من غير التزام يمين ولا نذر . وقد
 يكون بالالتزام ، وكلاهما غير جائز ، والالتزام قد يكون لاجل رياضة النفس وتهذيبها
 بالحرمان من الطيبات ، وقد يكون لإرضاء بادرة غضب ، بغظة زوجة أو والد أو
 ولد . فمن يخلف بالله أو بالطلاق انه لا يأكل من هذا الطعام | ومثله ، في معناه من
 المباحات | أو يلتزم ذلك بغير الخلف والنذر من المؤكدات . ومن هذا الصنف
 من يقول : ان فعل كذا فهو برى من الاسلام ، أو من الله ورسوله . وكل ذلك مذهبهم ،
 ولا يحرم على أحد شيء يحرمه على نفسه بهذه الاقوال . وفي الايمان وكفرتها
 خلاف بين العلماء سيأتي بيانه

وأما ترك الطيبات أثبتة كما تترك المحرمات ولو بغير نذر ولا يمين — تنسكا
 وتعبداً لله تعالى بتعذيب النفس وحرمانها ، فهو محل شبهة فأن بها كثير من العباد
 والمتصوفة ، فكان من بدعهم تركية . التي تضاهي بدعهم العملية ؛ وقد اتبعوا فيها
 سنن من قبلهم شهرا بشهر وذراعا بذراع . كعباد بني اسرائيل ورهبان النصارى .
 وهؤلاء أخذوها عن بعض الوثنيين كالبراهمة الذين يحرمون جميع اللحوم ، ويؤمنون
 ان النفس لا تزكو ولا تكمل الا بحرمان الجسد من اللذات وقهر الارادة بمشاق
 الرياضات . وكانوا يحرمون الزينة كما يحرمون الذمعة . فيعيشون عراة لاجسام ، ولا
 يستعملون الاواني لأطعمتهم ، بل يستغنون عنها بورق الشجر . وقد أرسبهم انتشار
 الاسلام في الهند عن بعض ذلك . ولا يزال النجم الغفير منهم يعيشون في الاسواق
 والشوارع عراة ليس على أبدانهم الا ما يستر السوءتين فقط ، ويعبرون عن ذلك
 بكلمة « السبيلين » العربية التي يستعملها الفقهاء لانهم أخذوها — كما يظهر — عن
 المسلمين الذين كانوا يجبرونهم على ستر عوراتهم . ومنهم من يشد في وسطه إزارا

٢٠ حق البدن وحق الروح . وكل الاسلام وتوسطه (المائدة . س ٥)

بكيفية يرى به بطن فخذ ، والرجل والنساء في قلة السر سواء ، فترى النساء في اسواق المدن مكشوفات البطون والظواهر والسوق ولا فحاذ . ومنهن من تضع على عتها ماحفة تستر شطر بدنهن الاعلى ويبقى الجانب الآخر مكشرفا

وجاء القول ان تحريم الطيبات والزينة وتعذيب النفس من العبادات لما توردته عن قدماء الهند واليونان ، وقد علم فيها أهل الكتاب ولا سيما النصارى ، فأنهم على تفصيلهم من شريعة التوراة الشديدة الوطأة ، وعلى راحة مقدسهم وإمامهم بولس جميع مايؤكل ويشرب لهم ، الا الدم المسفوح وما ذبح الاصنام — قد شددوا على أنفسهم ، وحرموا عليها ما لم تحرمه الكتب المقدسة عندهم . على ما فيها من الشدة والمباغلة في الزهد ثم أرسل الله تعالى خاتم النبيين والمرسلين بالاصلاح الاعظم . فأباح للبشر الزينة والطيبات . ووضع عنهم إصرهم ولا غلال التي كانت عليهم . وأرشدهم الى إعطاء البدن حقه والروح حقا . لأن الانسان مركب من روح وجسد . فيجب عليه العدل بينهما . وهذا هو الكمال البشري . فكانت الامة الاسلامية بذلك أمة وسطا صالحة للشهادة على جميع الامم وان تكون حجة الله عليها . كما تقدم بيان ذلك في أول الجزء الثاني من هذا التفسير ، وبذلك كانت جديرة بالبحث عن اسرار الخلق ومنافعه ، وتسخير قوى الارض والسموات لانتفع بهم الله فيها ، مع الشكر عليها . ولكنها قصرت في ذلك ثم انقطعت عن السير في طريقه بعد أن قطعت سافها شوطا واسعا فيه ولما كان حب المباغلة والغلو من دأب البشر وشاشتهم في كل شؤونهم ، ما من شيء الا ويوجد من يميل الى الافراط فيه ، كما يوجد من يميل الى التفريط -- استشار بعض الصحابة رضي الله عنهم نبي لرحمة صلى الله عليه وآله وسلم في تحريم الطيبات والنساء على أنفسهم . وتركوا بعضهم من غير استشارة ، اشتغالا عنها بصيام النهار وقيام الليل ، فنهأهم عن ذلك . وأنزل الله تعالى هذه الآية وما في معناها من الآيات في تحريم الخبائث . والمنة بحل الطيبات ، وبين ذلك الرسول (ص) بقوله وفعله احسن 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 لمشارك لهم فيها خلع عن هدي المؤمنين . وهالك ماورد في هذه الآية من التفسير المأثور . وسيأتي في سورة الاعراف ^(١) وغيرها مايزيدك نورا على نور :

أخرج الترمذي وحسنه وابن جرير وابن أبي حاتم وابن عدي في الكامل والطبراني وابن مردويه عن ابن عباس ان رجلا أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله اني اذا أكلت اللحم انتشرت للنساء 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 صلى الله عليه وسلم فأرسل اليهم فذكر لهم ذلك فقالوا نعم ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم « اكفوني أصوم وأفطر ، وأصلي وأتم ، وأنكح النساء ، فمن أأخذ بستي فهو مني . ومن لم يأخذ بستي فليس مني »

وأخرج عبد بن حميد وأبو دود 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 كثيرا من الشهوات والنساء وهم بعضهم أن يقطع ذكره فنزلت هذه الآية

وأخرج البخاري ومسلم عن عائشة ان ناسا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم سألوا أزواج النبي صلى الله عليه وسلم 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 ، خاصة يوم القيامة)

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

اللحم . وقال بعضهم لا تزوج النساء ، وقال بعضهم لأنام على فراش . فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال « ما بال أقوام يقول أحدهم كذا وكذا ؟ أكني أصوم وأفطر وأنام وأقوم وآكل اللحم وأزوج النساء ، فمن رغب عن سنتي فليس مني »

وأخرج البخاري ومسلم وابن أبي شيبة والنسائي وابن أبي حاتم وابن حبان والبيهقي في سننه وأبو الشيخ وابن مردويه عن ابن مسعود قال : كنا نغزو مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس معنا نساء فقلنا : ألا نستخصي ؟ فنهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك ورخص لنا أن نسكح المرأة بالثوب 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 ناس من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يرفضوا الدنيا ويتركوا النساء ويترهبوا فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فغلظ فيهم المقالة ثم قال « إنما هاك من كان قبلكم بالشديد ، شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم ، فأولئك بقاياهم في الديار والصوامع ، فاعبدوا الله ولا تشركوا به ، وحجوا واعتمرُوا واستقيموا يستقم بكم » قال ونزلت فيهم (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) الآية

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

(١) هذا نكاح المتعة أجازة النبي (ص) في السفر ثم حرمه ، ثم أجازته ثم حرمه على التأييد . 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 تربية للفريقين وسيراً تدريجياً إلى الحياة الزوجية الكاملة التي يتحقق بها احصان كل من الزوجين الآخر ، 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 الناس من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ارادوا ان يتخلوا من الدنيا ويتركوا النساء وترهبوا، منهم علي بن ابي طالب وعثمان بن مظعون واخرج عبد بن حميد وابن جرير عن قتادة في قوله (يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) قال ذكر لنا ان رجلاً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه رفضوا النساء واللحم وارادوا ان يتخذوا الصوامع، فلما بلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم « قال ليس في ديني ترك النساء واللحم ولا اتخاذ الصوامع » وخبرنا ان ثلاثة نفر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم اتفقوا فقال احدهم : اما انا فأقوم الليل لا أنام. وقال احدهم أما أنا فأصوم النهار فلا أفطر. وقال الآخر : أما انا فلا آتي النساء. فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم اليهم فقال : « ألم أنبأ أنكم اتفقتم على كذا وكذا؟ - قالوا بلى يا رسول الله وما أردنا الا الخير. قل - لسكني أقوم وأنام وأصوم وأفطر وآتي النساء. فمن رغب عن سنتي فليس مني » وكان في بعض القراءة في الحرف الاول : 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 صلى الله عليه وسلم « لا آمركم أن تكونوا قسيسين ورهبانا »

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

(١) هذه الرواية ليس لها سند، وهي مروية من مجهول فان كان لها أصل فالمراد ان هذا حديث قدسي حسب الراوي آية قرآنية
(٢) الودك الدهن والدسم من اللحم والشحم

عليه وسلم: ما بالاك يا حولا، متزيرة اللون لا تمتشططين ولا تتطابين؟ فقالت: وكف تطيب وأمتشط وما وقع علي زوجي ولا دفع عني ثوبا منذ كذا وكذا، فجهلوا به فحكموا من كلامها: فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذلك مكان فقال: «مريض ما كن».

قالت بارسول الله الحولا، سألتها عن أمرها فقالت: ما دفع عني زوجي ثوبا منذ كذا وكذا، فأرسل اليه فدعاه فقال: «ما بالاك يا عثمان؟» - قال: لي تركته الله لكي أتجلى للعبادة. وقص عليه أمره - وكان عثمان قد أراد أن يحجب نفسه - فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أقسمت عليك إلا رجعت فواقعت أهلك» فقال: يا رسول الله اني صائم! - قال: أفطر - قال فأفطر وأتى أهله. فرجعت الحولا الى عائشة قدا كتحت وامتشطت وتطيت. فضحكت عائشة؛ فقالت ما بالاك يا حولا؟ فقالت انه أتاها أمس. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما بال أقوام حرّموا النساء والطعام والنوم - ألا اني أألم وأقوم، وفطر واصوم، وانكح 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» وامرهم ان يكفروا بآمانهم فقال (لا يؤخذكم الله بالغلو في آمانكم) الآية وأخرج ابن جرير وأبو الشيخ عن مجاهد قال: اراد رجال منهم عثمان بن مظعون وعبد الله بن عمرو ان يتبتلوا ويخصوا نفوسهم 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 ان عثمان بن مظعون وعلي بن ابي طالب وابن مسعود والمقداد بن الاسود وسالم مولى ابي حذيفة وقدامة تبتلوا فجلسوا في البيوت واعتزلوا النساء ولبسوا المسوح وحرّموا طيبات الطعام واللباس الا ما يأكل ويلبس اهل السياحة من بني اسرائيل، وهموا بالاختصاص وأجمعوا لقيام الليل وصيام النهار، فنزلت (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) الآية، فنزلت بهذا اليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: ان لا أنفسكم حقا، وان لا عينكم حقا، وان لا أهلكم حقا، فصلوا وناموا، وصوموا، وأفطروا فليس منا من ترك سنتنا» فقالوا: اللهم صدقنا واتبعنا ما نزلت مع الرسول.

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن زيد بن أسلم أن عبد الله بن رواحة ضافه ضيف من أهله وهو عند النبي صلى الله عليه وسلم . ثم رجع إلى أهله فوجدهم لم يراعوا ضيفهم انتظارا له ، فقال لامراته : 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 صلى الله عليه وسلم فأخبره . فقال النبي صلى الله عليه وسلم « قد أصبت » فأنزل الله (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم)

وأخرج البخاري والترمذي والدارقطني عن أبي جحيفة قال : آخى النبي صلى الله عليه وسلم بين سلمان وأبي الدرداء ، فزار سلمان أبا الدرداء فرأى أم الدرداء متبذلة ، فقال لها ماشأئك ؟ قالت : أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا . فجاء أبو الدرداء فصنع له طعاما فقال : كل فاني صائم ، قال : ما أنا بآكل حتى تأكل . فأكل ، فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم قال : نم ، فنام ، ثم ذهب يقوم فقال : نم . فلما كان من آخر الليل قال سلمان : قم الآن ، فصليا ، فقال له سلمان : ان لربك عليك حقا وانفسك عليك حقا ولا تهلك عليك حقا ، فأعط كل ذي حق حقه . فأثنى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له فقال « صدق سلمان »

وأخرج البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال : قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم « ألم أخبر أنك تصوم النهار وتقوم الليل ؟ - قلت بلى يا رسول الله . قال - فلا تفعل . صم وأفطر ، وقم ونم ، فان لجسدك عليك حقا ، وان لعينك عليك حقا ، وان لزوجك عليك حقا ، وان لزورك^(١) عليك حقا . وإن بحسبك 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 تزدد عليه - قلت وما كان صيام نبي الله داود ؟ قال - نصف الدهر^(٢) »

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

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

وفما 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 انهم كانوا في غاية التقشف وتعمد ترك الطيبات من الطعام والشراب وكذا اللباس الحسن ، فكيف تركوا ما زعمت انه الأفضل من إعطاء البدن حقه — كأعطاء الروح حقه — بالتمتع بالطيبات من غير اسراف ؟ فالجواب أن المأثور عن أهل اليسار من الصحابة انهم كانوا كما ذكرنا . وأهل الإقتار حالهم معلوم . والله تعالى يقول (لينفق ذو سعة من سعته ومن قدّر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله) الآية . وأما الخلفاء الثلاثة فكانوا يتعمدون التقشف ليكونوا قدوة لعالمهم ولسائر الفقراء والضعفاء . وقد كان المفروض لأبي بكر وعمر (رض) في بيت المال قدر المفروض لأوساط المهاجرين ، لا لأعلامهم كآل بيت الرسول (ع م) ولا لأدنائهم كالوالي . 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)

﴿ وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا ﴾ هذا تصرّح بالأمر بضد مقتضى النهي الذي قبله ، أي كلوا مما رزقكم الله تعالى إياه حال كونه حلالا في نفسه غير داخل فيما حرمه عليكم — من الميتة بأنواعها والدم المسفوح ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله — وحلالا في طريقة كسبه وتناوله ، بأن لا يكون ربّا أو سحتاً أو غصباً أو سرقة [ومن الناس من يقول ان الرزق في عرف الشرع ممالك ملكا صحيحاً ، لا كل ما انتفع به الانسان ، فلا يحتاج الى هذا القيد] وحال كونه مستلزما غير مستنذر في نفسه او لفساد طراً عليه كالطعام المتن

والمراد بالأكل التمتع فيدخل فيه الشرب مما كان حلالا غير مسكر ولا ضار . طيبا غير مستنذر في نفسه او بفساده او نجاسة طرأت عليه . وانما عبر بالاكل لأنه

هو الغالب . كما عبر به في مثل قوله (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) وهو يعم كل ما ينتفع به من طعام وشراب ولباس ومتاع وماوى . وكثيرا 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 الا بالاتفاق بها فعلا ، اذ ليس المراد بتحريمها المنهي عنه فحريمها بمجرد القول او بالاعتقاد ، بل المراد به أولا وبالذات الامتناع منها عمدا تقربا الى الله تعالى بتعذيب النفس وحرمانها ، أو إضعافا للجسد توها أن إضعافه يقوي الروح ، أو لغیر ذلك من الاسباب والعلل ، كمن يحرم على نفسه شيئا بنذر لجأ او يمين ، وكل هذا مما لا يزال يتلى به كثير من المسلمين . دع ما كانت تحرمه الجاهلية على أنفسها من الانعام أو نسلها تكریما لها لكثرة تاجها ، أو تعظيما لصنم تسيبها له . كما تراه مبينا في سورة الانعام التي بعد هذه السورة

وحكمة النهي عن ذلك ان الله تعالى يحب من عباده ان يقبلوا نعمه ويستعملوها فيما أنعم بها لأجله ، ويشكروا له ذلك ، ويكره لهم ان يجنوا على الفطرة التي فطرهم عليها ، فيمنعوها حقوقها ، وان يجنوا على الشريعة التي شرعها لهم فيعلموا فيها بتحريم ما لم يحرمه ، كما يكره لهم ان يفرطوا فيها باستباحة ما حرمه أو ترك ما فرضه . ولأجل هذه الحكمة لم يكتف بالنهي عن تحريم الطيبات ، حتى صرح بالامر باستعمالها والتمتع بها . وقد بين تعالى غاية ذلك وحكمته التي أشرنا إليها بقوله (١٧٢ : ٢) يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله ان كنتم إياه تعبدون) والشكر يكون بالتول والعمل ، ولذلك قارن النبي (ص) بين هذه الآية في خطاب المؤمنين ، وما في معناها من خطاب المرسلين ، فقال « ان الله طيب لا يقبل الا طيبا ، وان الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين . فقال (يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا اني بما تعملون عليم) وقال (يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم) ثم ذكر الرجل يطيل السفر اشعث أغبر يمد يديه الى السماء : يارب يارب -- وهطعنه حرام ومشربه حرام وملبسه حرام وغذي بالحرام ، فأنتى يستجاب له » رواه أحمد و مسلم

والترمذي وغيرهم . وفي الحديث تعريض بالعباد وأهل السياحة من الأمم السافرة الذين كانوا يرون أن روح العبادة التقشف والشعثة ، حتى إنهم على تقشفهم ما كانوا يتحرون الحلال كأنهم يرون التقشف وتعذيب النفس يبيحان لهم ما عداهما ، 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 تأكيذا للحلال ؟!

فإن مثال 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 مرضاته ومثوبته ، وأن مرضاته ومثوبته عليه تكون على حسب شهود المتفع للنعم وشكره للمنعم ، وأعني بالشهود أن يحضر قلبه أنه عامل بشرع الله . ومقيم لسنة فطرته التي فطر الناس عليها ، وأنه يجب أن يشكره ذلك بالاعتراف والحمد والثناء ، كما شكره بالاعتقاد والاستعمال ، وبذلك يكون عاملا بالكتاب والحكمة

فعل مما شرحنه أن امتناع امرئ من الطيبات التي رزقه الله إياها ، مع الداعية الفطرية للاستمتاع بها ، إثم يجنيه على نفسه في الدنيا . ويستحق به عقاب الله في الآخرة ، بزيادته في دين الله قربات لم يأذن بها الله ، وبما يترتب على ذلك من إضاعة بعض حقوق الله وحقوق عباد الله . كإضاعة حقوق امرأته أو عياله . وناهيك به إذا انتصب قدوة لغيره ، فكان سببا لعلو بعض الناس في الدين وتحريمهم على أنفسهم وعلى من يقتدي بهم ما أحله الله تعالى . والتحريم والتحليل تشريع ، وهو حق من حقوق الربوبية ، فمن اتحلله لنفسه كان مدعيا للربوبية أو كالمدعي لها . ومن اتبع في ذلك فقد اتخذ ربا ، كما يؤخذ من تفسير النبي (ص) لقوله تعالى (اتخذوا أبحارهم ورهبانهم أربابا من دون الله) وسيأتي في موضعه من التفسير

﴿ واتقوا الله الذي أنتم به مؤمنون ﴾ في الأكل وغيره فلا تفتاتوا عليه في تحريم ولا تحليل ، ولا تعتدوا حدوده فيما أحل ولا فيما حرّم ، فإن اتقاء سخطه في ذلك من لوازم إيمانكم به . ومن اعتداء حدوده في الأكل والشرب الإسراف

فيهما ، فانه قال (كلوا واشربوا ولا تسرفوا ، انه لا يحب المسرفين) فمن جعل شهوة بطنه أكبرهم فهو من المسرفين ، ومن بالغ في الشبع وعرض معدته وأمعاه للتخم فهو من المسرفين ، ومن أنفق في ذلك أكثر من طاقته ، وعرض نفسه لذل الدين أو أكل أموال الناس بالباطل ، فهو من المسرفين . وما كان المسرف من المتقين الامر بالتقوى في هذا المقام أوسع معنى وأعم فائدة من النهي عن الاسراف في آية الاعراف التي أوردناها آنفا . فهو من باب الجمع بين حقوق الروح وحقوق الجسد . وبه يدفع إشكال من عساه يقول : ان الدين شرع تزكية النفس ، والتمتع بالشهوات واللذات ، ينافي هذه التزكية وان اقتصر فيه على المباحات . وكم افضى التوسع في المباحات الى 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 الى أمر الشرع ، وهو مستغنى عنه باقتضاء الطبع ؟ وبيان الدفع ان تزكية النفس إنما تكون بإيقافها عند حد الاعتدال ، واجتناب التفريط والإفراط . وقد خلق الله الانسان مركباً من روح ملكية وجسد حيواني ، فلم يجعله ملكاً محضاً ، ولا حيواناً محضاً ، وسخر له بهذه المزية جميع ما في في عالمه الذي يعيش فيه من المواد والقوى والأحياء ، وجعل من سنته في خلقه ان تكون سلامة البدن وصحته من اسباب سلامة العقل وسائر قوى النفس . ولذلك حرم عليه ما يضر بجسده . كما حرم عليه ما يضر بروحه وعقله . ومن ضعف جسده عجز عن القيام بالصلاة والصيام والحج والجهاد والكسب الواجب عليه للنفقة على نفسه وعلى من تجب عليه نفقتهم ، وعلى مصالح امته العامة . فان لم يعجز عن القيام بها كلها ، عجز عن بعضها ، او عن الكمال فيها غالباً . كما انه يقل نسله ويحيي قبيشاً ضعيفاً او ينقطع البنة ، ويكون بذلك مسيئاً الى نفسه وإلى الامة . والتمتع بالطيبات من غير اسراف ولا اعتداء لحدود الله وسنن فطرته هو الذي يؤدي به حق الجسد وحق الروح ، ويستعان به على اداء حقوق الله وحقوق خلقه . فان صحبته التقوى فيه وفي غيره تتم به التزكية المطلوبة

لأنكر مع هذا ان منع النفس من الشهوات المباحة احياناً مما يستعان به على

تزكية النفس وتربية الإرادة . وحسبنا منه ما شرعه الله لنا من الصيام . وعو ما يدخل في عموم التقوى في هذا المقام ، فانه سبحانه وتعالى بين لنا ان حكمة الصيام وسبب شرعه كونه مرجواً لتحصيل ملكة التقوى اذ قال (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) وقد بينا هذا بالتفصيل في تفسير هذه الآية من الجزء الثاني وفي مواضع اخرى . فالصيام رياضة بدنية نفسية ، وجمع بين حرمان النفس من لذاتها بقصد التربية ، وبين تمتيعها بها توسلاً الى شكر النعمة والقيام بالخدمة اما ما قيل من استغناء الناس بداعية الطبع عن امر الشرع بهذا التمتع ، فهو مدفوع بما احدثه حب الفلوف في كثير من الناس من الجناية على ابدانهم وعقولهم وامهم بترك طيبات الطعام والنساء . واما ما يقال للكفار يوم القيامة (اذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا) فعناه انهم جعلوا كل همهم من حياتهم الدنيا التمتع الجسدي ولو بالحرام ، فلم يعطوا انسانيتهم حقها بالجمع بينه وبين تقوى الله التي هي سبب النعيم الروحاني . وقد بين تعالى ذلك بقوله (والذين كفروا يمتنعون وياكلون كما تأكل الانعام)

فتبين مما شرحناه في تفسير الآيتين أن هدي القرآن في الطيبات أي المستلذات هو ما تقتضيه الفطرة السليمة المعتدلة من التمتع بها مع الاعتدال ، والنزاهة الحلال ، كهديه في سائر الاشياء التي يسرف فيها بعض الناس ويقصر بعض . والاعتدال هو الصراط المستقيم الذي يقل سالكه ، فأكثر الناس ينحرفون عنه في التمتع الى جانب الإفراط والإسراف ، فيكونون كالانعام بل أضل لما يجنون به على أنفسهم ، حتى قال بعض الحكماء : ان أكثر الناس يحفرون قبورهم بأنسانهم . يعني انهم لا يسرافهم في الطعام يصابون بأمراض تكون سبباً لقصر آجالهم ، وإسراع الحرمان فيهم . والقليل من الناس ينحرفون عنه الى جانب التفريط والتقصير ، إما اضطراراً كلملة تربن البائسين ، وإما اختياراً كالزهاد المتقشفين ، والنزاهة صراط الاعتدال المستقيم أعسر 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 شرعاً أن يدعي أنه لم يتجاوز

حد ما أباحه الله له . وإذا قصد المعتدل اتباع الشرع باقامة سنة الفطرة وإعطاء كل ذي حق حقه من جسده ونفسه وأهله ، وشكر الله على نعمه باستعمالها كما ينبغي ، فقلما يفتن الناس لذلك منه ، ولا يكاد أحد يعمده به كامل الدين معتصما بالفضيلة ، فهي فضيلة لارياء 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 الاحوال من سيرة فقراء السلف الصالح على نصريحهم بأن وقائع الاحوال في السنة لا يستدل بها لإجمالها ونطرق الاحتمال اليها ، فكيف اذا كانت وقائع من لا يحتاج بقول أحد منهم ولا بفعله ؟

عقد أبو حامد الغزالي في احبائه 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 وذم الشبع) فبدأه بأحاديث أكثرها لا يعرف المحدثون له أصلا قط ، وبعضها ضعيف أو موضوع . فمن هذه الأحاديث ما نذكره غير مسند الى النبي (ص) وهي :

(١) جاهدوا أنفسكم بالجوع والعطش فإن الاجر في ذلك كأجر المجاهد في سبيل الله ، وأنه ليس من عمل أحب الى الله من جوع وعطش (٢) لا يدخل ملكوت السماء من ملأ بطنه (٣) قيل يا رسول الله أي الناس أفضل ؟ قال : من قل مطعمه وضحكه ورضي بما يستر به عورته (٤) سيد الاعمال الجوع ، وذل النفس لبس الصوف (٥) البسوا واشربوا وكثروا في أنصاف البطون فإنه 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 نووم وشروب (٨) لا تميموا القلب بكثرة الطعام والشراب فإن القلب كالزرع يموت اذا كثرت عليه الماء

قال الحافظ العراقي في تخریج أحاديث الإحياء عند كل حديث من هذه الأحاديث انه لم يجد له أصلا . وأقره المرنضی الزبيدي شارح الاحياء 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 ، الأتقيا ، الاتقيا ، (ومنه) أكلوا العُلقى ، ولبسوا الخرق . شعثا غبرا ، يراهم الناس فيظنون أن بهم داء . وما بهم داء . ويقال أنهم قد خوطوا فذهبت عقولهم وما ذهبت عقولهم (وفي آخره) وإن استطعت أن يأتيك الموت وبطنك جائع وكبدك ظمآن فأنك بذلك تدرك شرف المنازل وتحمل مع النبيين » الخ فهذا رواه أحمد في الزهد وابن الجوزي في الموضوعات وفي اسناده حبان بن عبد الله ابن جبلة أحد الكذابين وهو منقطع . وأكثر رجاله مجرولون ، وأسلوبه بعيد من أسلوب الرسول (ص) وهو في الكتب أطول منه في الأحياء ، وفي الأوصاف تقديم وتأخير

وجملة القول انه لم يورد في جملة تلك الأحاديث كلها من الصحاح الحديث « المؤمن يأكل في معنى واحد والكافر يأكل في سبعة أمعاء » هو في البخاري بلفظ « يأكل المسلم في معنى واحد والكافر في سبعة أمعاء » وفي مسلم والترمذي والنسائي بلفظ « المؤمن يشرب في معنى واحد » الخ وله قصة حملت الطحاوي وابن عبد البر على القول بأنه خاص بكافر واحد لا عام . وإغيرهما فيه بضعة أقوال منها انه مثل العبالة في هم الكافر بالتمتع . وحديث عائشة « ما شبع رسول الله (ص) ثلاثة أيام تباعا من خبز الخطة حتى فارق الدنيا » وهو في الصحيحين

أما المعروف من سيرة الرسول (ص) فهو انه كان يأكل ما وجد ، فتارة يأكل كل أطيب الطعام كالحموم والأنعام والطير والدجاج ، وتارة يأكل أخشنه كخبز الشعير بالملح أو الزيت أو الخل ، وتارة يجوع وتارة يشبع ليكون قدوة للمعسر والموسر ، ولكنه ما كان يهتم أمر الطعام . وإنما كان يعنى بأمر الشراب . ففي حديث عائشة في الشائل للترمذي « كان أحب الشراب الى رسول الله (ص) الخلو البارد » وفي سنن أبي داود انه كان يستعذب له الماء من بيوت السقيا (بضم السين عين أو قرية بينها وبين المدينة يومان) قال العلماء يدخل في ذلك الماء القراح والماء المحلى بالعسل أو قيع التمر والزبيب ونحو ذلك . والتفصيل في كتب السنة

(٩٢) لَا يُوَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ۚ وَمَا أَطْعَمُوكُمْ مِنْ ثَمَرِهِمْ أَنْ يَقُولُوا هَذَا مِمَّا رَزَقَنَا اللَّهُ فَإِنَّ يَوْمَئِذٍ يُكْفَرُ بِهِ عَنْكُمُ أَيْمَانُكُمْ الَّتِي نَذَرْتُمْ مِنْهُ فَسِرِّمُوا مِنْهُ ۚ

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 نضع بأيماننا التي حلفنا عليها ؟ فأنزل الله تعالى « لا يواخذكم الله باللغو في أيمانكم » وأخرج أبو الشيخ عن يعلى بن مسلم قال سألت سعيد بن جبيرة عن هذه الآية . . . قال اقرأ ما قبلها فقرأت « يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم — الى قوله — لا يواخذكم الله باللغو في أيمانكم » قال : اللغو أن تحرم هذا الذي أحل الله لك وأشباهه ، تكفر عن يمينك ولا تحرمه ، فهذا اللغو الذي لا يواخذكم به ، ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان ، فان مت عليه أوخذت به . وأخرج عبد بن حميد عن سعيد بن جبيرة « لا يواخذكم الله باللغو في أيمانكم » قال هو الرجل يحلف على الحلال أن يحرمه فقال الله « لا يواخذكم الله باللغو في أيمانكم » أن تركه وتكفر عن يمينك ، « ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان » قال : ما أقمت عليه . وأخرج عبد بن حميد عن مجاهد « لا يواخذكم 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 ابراهيم قال : اللغو أن يصل الرجل كلامه بالحلف : والله لتجئن ، والله لتأكلن ، والله لتشربن — ونحو هذا ، لا يريد به يمينا ولا يتعمد به حلفا ، فهو

«تفسير المائدة» «٥» «الجزء السابع»

لغو اليمين ليس له كفارة

أورد ذلك السيوطي في الدر المنثور. وأصح منه وأظهر في تفسيره ما أورده في تفسير هذه الجملة في سورة البقرة عن مالك في الموطأ والشافعي في الأم والبخاري ومسلم في صحيحهما والبيهقي في سننه وأشهر مصنفي 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 هذا : 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 الحلف على ترك المأكل والمشرب والملبس ونحو ذلك . واستدلوا بقوله (لا تحرموا طيات 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 الفاظ 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 ما لا يكون بقصد من القائل أو الفاعل الى غرض له منه . قال الراغب . اللغو من الكلام ما لا يعتد به ، وهو الذي يورد لاعن روية وفكر ، فيجري مجرى اللغا وهو صوت العصافير ونحوها من الطيور —

الى أن قال — ومنه اللغو في الايمان أي مالا عقد عليه ، وذلك ما يجري وصلا للكلام بضرب من العادة. ثم ذكر عبارة الآية وبيت 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 وعقده ، وتعاقدا وعقدت يمينه . قال (عاقدت أيمانكم) وقرئ (عقدت أيمانكم) وقال (بما عقدتم الايمان) وقرئ (بما عقدتم الايمان) اهـ وأقول التشديد قراءة الجمهور والتخفيف قراءة حمزة والكسائي وابن عياش عن عاصم . وقرأ ابن عامر في رواية ابن ذكوان (عاقدتم) من المعاقدة ، وكتابة الكل في المصحف واحدة — هكذا « عقدتم » بدون ألف .

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

ولست بمأخوذ بقول تقوله اذ لم تعمّد عاقدات العرائم

ثم أقول ان مافسر 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 ، فعقد 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 ان قال — ٩٢ ولا تكونوا كآتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا تتخذون أيمانكم دخلا بينكم) فاستعمل في الايمان النقض الذي هو ضد الابرام ، وهما في الاصل للاخيوط والحبال ، وكذلك النكث الذي هو ضد القتل فيها ، وكلاهما قريب من الحل الذي هو ضد العقد . فمجموع الآيات في المائدة والبقرة والنحل يدل على أن المؤاخذة في الايمان انما تكون في المؤكد الموثق منها بالقصد الصحيح والنية

كما قال في سورة البقرة في مقابلة نفي المؤاخذة بالغزو (ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم) وذلك بأن يحمل اليمين وينقضها بتعمد الخنث بعد توكيدها بما يشبه العقد والإبرام . وكثيرا ما سمعت العوام في بلدنا يقولون في الخلف « والله بكسر الهاء وعقد اليمين ... » للإعلام بأنها يمين متعمدة مقصودة وليست لغوا يجري على اللسان بمقتضى العادة، وهم لا يحركون به الهاء بل ينطقون بها ساكنة . فهذه هي اليمين التي يأتهم من بحث 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 مبالغة من الكفر وهو السر والتغطية . ثم صارت في اصطلاح الشرع اسما لأعمال تكفر بعض الذنوب والمؤاخذات أي تغطيها وتخفيها حتى لا يكون لها أثر يؤخذ به في الدنيا ولا في الآخرة ، فالذي يكفر عقد اليمين اذا نقض أو أريد نقضه بالخنث به أحد هذه المبرات الثلاثة على التخيير . وأدناها إطعام عشرة مساكين وجبة واحدة لكل منهم من غالب الطعام الذي تطعمون به أهل بيوتكم لا من أدناه الذي تتشفون به أحيانا، ولا من أعلاه الذي تتوسعون به أحيانا كطعام العيد وما تكرمون به من تدعون أو تضيفون من كرام الناس ككثرة الألوان وما يتبعها من العبقة (الحلوى والفاكهة) فمن كان أكثر طعام أهله خبز البر وأكثر أدامه اللحم بالخضر أو دونه فلا يجزئه مادونه إنما يأكلونه قليلا في بعض الايام اذا طسبت أنفسهم (أي قرفت من كثرة أكل الدسم) ليعود اليها نشاطها . ولكن الأعلى يجزئ على كل حال لأنه من الوسط وزيادة ، وربما كان هو المراد بالأوسط أي من نوع يكون من أمثل طعام أهليكم . وقد روي ما يدل على هذا عن عطاء فانه فسر الاوسط بالا مثل . وفسره ابن عباس وسعيد بن جبير وعكرمة بالا عدل ، وهو ما بيناه أولا . وعن ابن عباس في رواية أخرى انه قال : من عسرهم ويسرهم . وعن ابن عمر انه قال في تفسيره : الخبز واللحم والخبز واللبن والخبز والزيت والخبز والخل . وفي رواية أخرى عنه نحو ما تقدم الا أنه ذكر بدل الخل التمر ثم

قال : ومن أفضل ما تطعمون أهليكم الخبز واللحم . ومن الناس من جعل الاوسط بالنسبة الى طعام البلد لا طعام الافراد الذين يجب عليهم الكفارة ، ففي 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 أظهر ، 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 التمر أوسط طعام أهل المدينة في العصر الاول وقد روي ان النبي (ص) كفر بصاع من تمر وأمر الناس به ، رواه ابن ماجه ولكنه ضعيف وجهور السلف على ان العدد واجب ، واجاز ابو حنيفة اطعام مسكين واحد عشرة أيام

وأما الكسوة فهي اللباس وهي فوق الاطعام ودون العتيق ، ولم يقل فيها مما تكسون أهليكم أو من أوسطه ، فيجزئ اذاً كل ما يسمى كسوة ، وأدناه ما يلبسه المساكن عادة وهو المتبادر من الآية . والظاهر المختار عندي أنه يختلف باختلاف البلاد والازمنة كالطعام ، فيجزئ في مصر التميمص السابغ الذي يسمونه (الجلابية) مع السراويل أو بدونه ، فهو كالازار 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 يجزئ 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 إجزاء كل ما تقول العرب فيه كساة كذا ، أو ما يطلق عليه لفظ الكسوة ، وهو مذهب الشافعي . وروى ابن ابي حاتم عن محمد بن الزبير عن أبيه قال : سألت عمران بن الحصين (رض) عن قوله (أو كسوتهم) قال : لو أن وفدا قدموا على أميركم وكساهم قلنسوة قلنسوة قلنسوة : قد كسوا . ولكن هذا أثر واه جدا لان محمد بن الزبير متروك ليس بشيء . وفيه بحث لفظي وهو أن إضافة الكسوة الى المساكن كإضافة الاطعام اليهم ، فإن

كان يكفي في الإطعام تمر أو نفاحة لأنه يقال لغة : أطعمه تمر أو نفاحة - يكفي ما ذكر من الكسوة، والاول باطل بالاجماع والثاني مثله وان اختلف فيه، وقد اختلف في لفظ الكسوة هل هو مصدر كالإطعام أو اسم لما يلبس، والمراد لا يختلف. ثم ان 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 يشمل القلتسوة والعمامة لم يكن ذلك من الترتي ولم يظهر لجعل الكسوة بعد الاطعام وقبل الاعتاق نكتة

وروي عن الحسن وابن سيرين ان 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 وطاوس وابراهيم النخعي وحماد بن أبي سليمان وأبي مالك والحسن في رواية عنه ثوب ثوب. والمراد به كما صرح به ابراهيم النخعي ثوب جامع كاللحفة والرداء، وكان لا يرى الدرع والقميص والخمار ونحوها جامعا. وعن مجاهد أعلاه ثوب وأدناه ما شئت . وروي العوفي عن ابن عباس : عباءة لكل مسكين أو شملة . وعن مالك وأحمد : يدفع الكل مسكين ما يصح أن يصلي فيه ان كان رجلا أو امرأة كل بحسبه . وهذا يوافق ما اخترناه لأن الناس يصلون عادة بثيابهم التي يلقون بها الناس ، وكذا ما قبله الا قول مجاهد

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

الاسير مع من يأسره، وكانوا يضعون الاغلال في أعناق الاسرى. واذا أمر السيد عبده بأمر يخفي رقبته إذعانا لأمره. ويقال في مقابل ذلك : فلان لا يرفع بهذا الامر رأسا، أو لا يرفع زيد رأسه أمام عمرو. ولو أطلق لفظ الرقبة على الحر المطلق لقلت إن وجهه كون قطع الرقبة يزيل الحياة فعبر به عن الانسان لانه يزول بقطعها. وعلل الاستعمال في لسان العرب بشرف الرقبة وهو غير ظاهر.

وقد اختلف الفقهاء في الرقبة المجزئة في كفارة اليمين هل يشترط أن تكون مؤمنة كما يشترط ذلك في كفارة القتل أم لا؟ فقال أبو حنيفة وأبو ثور وابن المنذر : لا يشترط، فيجزي عتق الكافرة عملا باطلاق الآية. وقال الجمهور ومنهم الاوزاعي ومالك والشافعي وأحمد واسحق يشترط ذلك حملا للمطلق هنا على المقيد في كفارة القتل والظهار اذ قال (فتحرير رقبة مؤمنة) كما يحمل المطلق في قوله تعالى (وأشهدوا إذا تباعتم) على المقيد في قوله (وأشهدوا ذوي عدل منكم) واحتجوا أيضا بما ورد في فضل عتق الرقبة المؤمنة من الاحاديث الصحيحة ، وبأنها عبادة يتقرب الى الله بها، فوجب ان تكون خاصة بأهل عبادته من المؤمنين كمال زكاة وذبايح النساك ، ولهذا المعنى اشترط من اشترط ان يكون العشرة المساكين من المساكين 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 انما يرجى بما في العتق من اعانة العتيق على طاعته تعالى. ومن قال بأجزاء عتق الكافرة لا ينكر الاحتياط بتقديم المجمع عليه المتيقن إجزاؤه على المظنون المختلف فيه ان وجدا ، ولكنه يرى ان لا يصوم اذا استطاع عتق رقبة كافرة

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

يعول. وعن قتادة أنه من عنده خمسون درهما، وعن إبراهيم النخعي من عنده عشرون درهما، وعن الحسن من عنده درهما. واشترط الحنفية والمناطقة صوم الثلاثة الأيام متتابعة لقراءة شاذة في الآية، وأجاز غيرهم التفرق لأن القراءة الشاذة ليست قرآنا، ولم تصح هنا حديثا فيقال أنها كتفسير من النبي (ص) للآية

﴿ ذلك كفارة أيمانكم إذا حلقتم ﴾ بالله أو بأحد أسمائه وصفاته فحشتم أو أوردتم الحنث. وقيل « إذا » هنا مجرد الظرفية ليس فيها معنى الشرط فلا يقدر لها جواب. وتقديم الكفارة على الحنث جائز وسيأتي دليله من السنة

﴿ واحفظوا أيمانكم ﴾ فلا تبدلوها في كل أمر، ولا تكثروا من الإيمان الصادقة فضلا عن الإيمان الكاذبة، وهو وجه في قوله تعالى (ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم) وتقدم تفسيره في سورة البقرة — وإذا حلقتم فلا تنسوا ما حلقتم عليه، ولا تحنثوا فيه الا 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 الى شكر نعمه المادية والمعنوية على الوجه الذي يحبه ويرضاه، ويكون سببا للمزيد عنده

(مباحث في الإيمان)

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

قال (ص) « من كان حالفا فلا يحلف الا بالله » رواه الشيخان في صحيحيهما من حديث ابن عمر. وروى عنه أيضا أن النبي (ص) سمع عمر وهو يحلف بأبيه فقال « ان الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم، فمن كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت » وروى أحمد والنسائي وصححه وابن ماجه عن قتيلة بنت صيفي أن يهوديا أتى النبي (ص) فقال انكم تنددون (أي تتخذون لله أندادا) وانكم تشركون — وتقولون : ماشاء وشئت، وتقولون : والكعبة . فأمرهم النبي (ص) اذا ارادوا أن

يحلّفوا أن يقولوا ورب الكعبة، ويقول أحدكم: ما شاء 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 . وروي بهما . وروى أحمد والبخاري وأصحاب السنن عن ابن عمر قال: كان أكثر ما يحلف به النبي (ص) يحلف « لا ومقلب القلوب » وثبت في الصحيحين الحلف بعزة الله تعالى . فاذا لافرق بين صفات الذات وصفات الأفعال .

وحكى الحافظ ابن عبد البر الإجماع على عدم جواز الحلف بغير الله تعالى . قالوا ومراده به ما يشمل القول بالكراهة، إذ اختلف الفقهاء في حكمه فقليل 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 ، فالأول المحرم بل هو الذي يصح أن يحمل عليه حديث « فقد كفر » كالذين يحلفون بمن يعتقدون عظميتهم من الصالحين ويلتزمون البر بقسمهم بهم ويخافون عاقبة الخث . ومن هؤلاء من يحلف بالله كاذبا ولا يحلف بالبدوي ولا بالمتبوي وأمثالهما 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 الأحاديث المتفق عليها أن النبي (ص) نهى عن الحلف بغير الله . ونقل الحافظ ابن عبد البر الإجماع على عدم جوازه قال بعضهم : أراد بعدم الجواز ما يشمل التحريم والكراهة فإن بعض العلماء قال إن النهي للتحريم وبعضهم قال إنه للكراهة . وبعضهم فصل فقالوا: إذا تضمن الحلف تعظيم المحلوف به كما يعظم الله

«تفسير المائدة» «٦» «الجزء السابع»

تعالى كان حراما والا كان مكروها . أقول وكان الاظهر أن يقال ان المحرم أن يحلف بغير الله تعالى حلفا يلتزم به فعل ما حلف عليه والبر به ، لأن الشرع جعل هذا الالتزام خاصا بالحلف به أي بأسمائه وصفاته ، فمن خالفه كان شارعا لشيء لم يأذن به الله . وبهذا يفرق بين اليمين الحقيقية وبين ما يجيء بصيغة القسم من تأكيد الكلام وهو من أساليب اللغة . وقد قالوا بمثل هذه التفرقة في الجواب عن قول النبي (ص) للعرابي « أفلح وأبيه ان صدق » فقد ذكروا له عدة أجوبة منها نحو ما ذكرناه ، قال البيهقي ان ذلك كان يقع من العرب ويجري على ألسنتهم من دون قصد للقسم ، والنهي إنما ورد في حق من قصد حقيقة الحلف . قال النووي في هذا الجواب : انه هو الجواب المرضي . وأجاب بعضهم بقوله ان القسم كان يجري في كلامهم على وجهين للتعظيم وللتأكيد والنهي إنما وقع عن الاول . وأقول ان هذا عندي بمعنى قول البيهقي ، وقيل انه نسخ ، وقيل انه خصوصية للنبي (ص) وقد ردوها . والظاهر ان ما كان من حلف قريش بآبائهم كان يقصد به التعظيم والالتزام ما حلف عليه ، ولذلك كان من أسباب النهي ، والا فلا أنهم مشركون غالبا . روى أحمد والشيخان في صحيحهما عن ابن عمر أن النبي (ص) سمع عمر وهو يحلف بأبيه فقال « ان الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم فمن كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت » وفي لفظ « من كان حالفا فلا يحلف الا بالله — فكانت قريش تحلف بآبائهم فقال — لا تحلفوا بآبائكم » رواه مسلم والنسائي . وروى الشيخان عنه أيضا « من كان حالفا فلا يحلف الا بالله » رفعه الى النبي (ص) وهو حصر ، وفي معناه حديث أبي هريرة عند أبي داود والنسائي وابن حبان والبيهقي مرفوعا « لا تحلفوا الا بالله ولا تحلفوا الا وأنتم صادقون »

فهذه الاحاديث الصحيحة ولا سيما ما ورد 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 تعظيما يليق به ، ولا يجوز أن يعظم شيء

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

﴿ ٢ - جواز الخنث للمصلحة الراجحة والتكفير قبله ﴾

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

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

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

(٢) ان يحلف على ترك واجب أو فعل محرم، فهذا يحجب عليه الحنث. لان يمينه معصية، ومنه الحلف على ايذاء 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) ان يحلف على ترك مندوب أو فعل مكروه، فيستحب له الحنث ويكره التامد، كذا قالوا، وظاهر الحديث وجوب الكفارة والحنث مطلقا أو بالتفصيل الآتي فيما بعده

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

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

(٣ - أقسام الايمان بحسب صيغتها وأحكامها)

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

(المائدة . س ٥) أقسام الايمان بحسب صيغتها ومنها الطلاق وأحكامها ٤٥

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

« قال شيخ الاسلام: اذا حلف الرجل يميناً من الايمان فالإيمان ثلاثة أقسام (أحدها) ما ليس من أيمان المسلمين وهو الخلف بالخلقوات كالكعبة والملائكة والمشايخ والملوك والآباء وتربتهم ونحو ذلك ، فهذه يمين غير منعقدة ولا كفارة فيها باتفاق العلماء بل هي منهي عنها باتفاق أهل العلم ، والنهي نهى تحريم في أصح قولهم » ففي الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « من كان حالفاً 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 اذا حنث فيها باتفاق المسلمين

و(الثالث) أيمان المسلمين التي هي في معنى الخلف بالله مقصود الخلف بها تعظيم الخالق لا السلف بالخلقوات كالحلف بالنذر والحرام والطلاق والعناق كقوله: ان فعلت كذا فعلي صيام شهر أو الحج الى بيت الله، أو: الحل علي حرام لأفعلن كذا، أو ان فعلت كذا فكل ما أملكه حرام، أو الطلاق يلزمني لأفعلن كذا أو لا أفعله، أو ان فعلته فأساني طواقي وعبيدي. أحرلو وكل ما أملكه صدقة ونحو ذلك، فهذه الايمان للعلماء فيها ثلاثة أقوال - - قيل اذا حنث لزمه ماعلقه 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 أيمانكم اذا حلقتم) وقال تعالى (قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم) وثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه » فاذا قال: الحل

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

٤ — مدارك الفقهاء في مقدار الكفارة من الطعام

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

استنبط من الآثار والعمل المروي عن بعض الصحابة والتابعين
(قال) « والقول الثاني أن ذلك مقدر بالعرف لا بالشرع فيطعم أهل كل بلد
من أوسط ما يطعمون أهلهم قدرا ونوعا . وهذا معنى قول السماعيل بن اسحق كان
مالك يرى في كفارة اليمين أن المد يجزئ في المدينة . قال مالك : وأما البلدان فإن
لهم عيشا غير عشنا فأرى أن يكفروا بالوسط من عيشهم لقوله تعالى (من أوسط
ما تطعمون أهلهم) وهو مذهب داود وأصحابه مطلقا .

« والمنقول عن أكبر الصحابة والتابعين هذا القول ، ولهذا كانوا يقولون
اللاوسط : خبز ولبن ، خبز وسمن ، خبز وتمر ، والا على 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 يقدره
الشارع فإنه يرجع فيه إلى العرف . وهذا لم يقدره الشارع فيرجع فيه إلى العرف ، لا سيما
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 ، وإن
العبرة بالعرف في كل حال من أحوال الرخص والغلاء والإعسار والإيسار والصف
والشتاء وغير ذلك ، وذكر أن من جمع عشرة مساكين وعشاهم خيراً أو أدماً من
أوسط ما يطعم أهله أجزاءه ذلك عند أكثر السلف ، وهو مذهب أبي حنيفة ومالك
واحمد 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 مقدارا معيناً فيقال أنه ربما لم يستوفه في
في عشائه ، وإنما أوجب الله التملك في صدقة الزكاة لأنه ذكرها بلام المائتين إلا
ما كان في الرقاب وفي سبيل الله . وإذا ملك المسكين مداً من نهر أو غيره فربما باعه
واشترى بشئ لا يؤكل فلا يكون المكفر مطعماً له كما أمره الله تعالى . اهـ بالمعنى .

﴿ ٥ — أمر الإيمان يبنى على العرف والنية ﴾

أمر الإيمان مبني على العرف العام بين الناس بالاجماع لا على مدلولات اللغة واصطلاحات الشرع فمن حلف لا يأكل لحماً فأكل سمكاً لا يحنث وإن سماه الله لحماً طرياً إلا أن نواه أو كان يدخل في عموم اللحم في عرف قومه، ومن حلف على شيء ونوى معنى مجازياً غير الظاهر فالعبرة بنيته لا بلفظه . وأما من يحلفه غيره يمينا على شيء فالعبرة بنية المحلف لا الخالف، والا 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 الخالف من غير استحلاف ومن غير تعلق حق بيمينه له نيته ويقبل قوله . وأما إذا كان لغيره حق عليه فلا خلاف أنه يحكم عليه بظاهر يمينه، سواء حلف متبرعاً أو باستحلاف غيره له . وظاهر هذا أنه لا فرق بين الحقوق الشخصية الخاصة والحقوق العامة المتعلقة بمصلحة الأمة والملة، وأن المستحلف الظالم الذي لا حق له إذا أكره أمراً على الخلف بأنه ينصره ويعينه على ظلمه وورى الخالف ونوى غير الظاهر فله العمل بنيته . فاسم الله لا يجعل وسيلة للظلم والاجرام، ولا مانعاً من البر والتقوى والإصلاح .

واليمين الغموس والصابرة التي يهضم بها الحق أو يقصدها الخيانة والغش، لا يكفرها عتق ولا صدقة ولا صيام، بل لا بد من التوبة وأداء الحقوق والاستقامة . قال تعالى (ولا تتخذوا أيمانكم دخلاً بينكم فتنزل قدم بعد ثبوتها وتذوقوا السوء بما صددتم عن سبيل الله ولكم عذاب عظيم) وقال النبي (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 : أومال ذمي ونحوه . وهذا مجمع عليه بين المسلمين . وفي الاطلاق حديث أبي هريرة مرفوعاً 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 مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (٩٤) إِنَّمَا
رِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ 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 وَأَحْسِنُوا ، وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

تقدم في تفسير آية البقرة (٢ : ٢١٩ يسألونك عن الخمر والميسر) أن الله تعالى حرم الخمر بالتدريج وصدرنا الكلام هناك بحديث أبي هريرة عن الإمام أحمد في ذلك كما رواه السيوطي في أسباب النزول مختصراً . وروي في سبب نزول آيات المائدة أن سعد بن أبي وقاص (رض) قال : في نزل تحريم الخمر — صنع رجل من الأنصار طعاماً فدعانا فأتاه ناس فأكلوا وشربوا حتى انتشوا من الخمر وذلك قبل تحريم الخمر ، فتناخروا فقالت الأنصار : الأنصار خير . وقالت قريش : قريش خير . فأهوى رجل بلحي جزور ^(١) فضرب على انفي ففرزه — فكان سعد مفزور الانف — قال فأثبت 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 بفتح فسكون منبت الاسنان والجزور ما يحزر من النعم أي يذبح ويحزأ . أي ضربه بفك رأس الجزور ، وفي رواية طويلة عند ابن جرير أنه لحي بعير .

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

وعن ابن عباس قال : انما نزل تحريم الخمر في قبيلتين من قبائل الانصار :
شربوا فلما ان ثمل القوم عبث بعضهم ببعض ، فلما ان صحوا جعل يرى الرجل منهم
الآخر بوجهه وبرأسه ولحيته فيقول : صنع بي هذا أخي فلان — وكانوا أخوة ليس
في قلوبهم ضغائن — والله لو كان رءوفا رخصا ما صنع بي هذا . حتى وقعت الضغائن
في قلوبهم فأنزل الله هذه الآية « يا أيها الذين آمنوا انما الخمر والميسر — الى قوله —
فهل أنتم متهون » فقال ناس من المتكلمين : هي رجس وهي في بطن فلان قتل
يوم بدره وفي بطن فلان قتل يوم أحد ؟ فأنزل الله « ليس على الذين آمنوا وعلوا
الصالحات جناح فيما طعموا » رواه عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابو الشيخ
والحاكم وصححه وابن مردويه والبيهقي

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

والحكمة في تحريم الخمر بالتدرج ان الناس كانوا مفتونين بها حتى انها لو
حرمت في أول الاسلام لكان تحريمها صارفا 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 للاجتهد لتركها من لم تتمكن
فتنتها من نفسه (راجع ٣٣١ ج ٢) وذكرها في سورة النساء بما يقتضي تحريمها في
الافاق القريبة من وقت الصلاة ، اذ نهى عن قرب الصلاة في حال السكر . فلم
يبق للمصر على شربها الا الاغتياق بعد صلاة العشاء وضرره قليل . وكذا الصبح
من بعد صلاة الفجر لمن لا عمل له ولا يخشى ان يمتد سكره الى وقت الظهر ، وقليل
مامم . وكان شيخنا يرى ان آية النساء نزلت قبل آية البقرة . ثم تركهم الله تعالى على

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

أخرج ابن المنذر عن سعيد بن جبير قال : لما نزلت في البقرة (يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس) شربها قوم لقوله « منافع للناس » وتركها قوم لقوله « إثم كبير » منهم عثمان بن مظعون . حتى نزلت الآية التي في النساء (٤ : ٤٣) لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى (فتركها قوم وشربها قوم يتركونها بالنهار حين الصلاة ويشربونها بالليل ، حتى نزلت الآية التي في المائدة « إنما الخمر والميسر » الآية قال عمر : أقرنت بالميسر والانصاب والارلام ؟ بعداً لك وسحقاً . فتركها الناس ، ووقع في صدور اناس من الناس منها ، فجعل قوم يمر (?) بالراوية من الخمر فتخرق فيمر بها أصحابها فيقولون : قد كنا نكرمك عن هذا المصروع . وقالوا ما حرم علينا شيء أشد من الخمر ، حتى جعل الرجل يلقي صاحبه فيقول : ان في نفسي شيئاً . فيقول صاحبه : لعلك تذكر الخمر ! فيقول نعم ، فيقول ان في نفسي مثل ما في نفسك ، حتى ذكر ذلك قوم واجتمعوا فيه فقالوا : كيف نتكلم ورسول الله (ص) شاهد (أي حاضر) وخافوا ان ينزل فيهم (أي قرآن) فأتوا رسول الله (ص) 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 فان شاء أجابكم » فأنزل الله « إنما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم متتهون ؟ » فقالوا انتهينا . ونزل في الذين ذكروا حمزة وأصحابه « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا » الآية ، ولا أصحاب التفسير المأثور روايات أخرى في سبب النزول وما كان من اجتهد بعض الصحابة في آتي البقرة والنساء . وقد بينا وجهه في تفسير آية البقرة . ومنه حديث لابي هريرة وآثار سيأتي بعضها في سياق تفسير الآيات :

(يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والانصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان) (الخمر) كل شراب مسكر ، وهذه التسمية لغوية وشرعية . وقيل شرعية

فقط . وهو قول ضعيف ، وقيل ان الخمر ما اعتصر من ماء العنب اذا 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 الكوفيين القائلين بأن الخمر لا يكون الا من العنب ، وما كان من غيره لا يسمى خرا ولا يتناول اسم الخمر . وهو قول مخالف للغة العرب والسنة الصحيحة وللصحابة ، لانهم لما نزل تحريم الخمر فهموا من الامر بالاجتناب تحريم كل ما يسكر ولم يفرقوا بين ما يتخذ من العنب وبين ما يتخذ من غيره ، بل سوا بينهما وحرما كل ما يسكر نوعه ولم يتوقفوا ولم يستفصلوا ولم يشكل عليهم شيء من ذلك . بل بادروا الى إتلاف ما كان من غير عصير العنب ، وهم أهل اللسان ، وبلغتهم نزل القرآن ، فلو كان عندهم تردد لتوقفوا عن الازالة حتى يستفصلوا ويتحققوا التحريم . وقد أخرج احمد في مسنده عن ابن عمر عن النبي (ص) قال : « من الخنطة خمر ومن الشعير خمر ومن التمر خمر ومن الزبيب خمر ومن العسل خمر » وروى أيضا انه خطب عمر على المنبر وقال : ألا ان 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 ان يكون بيانا للاسم الشرعي لا اللغوي ، وهذا التعقيب ضعيف ولا يفتي عن الحنفية شيئا ، لانهم لا يقولون ان المسكر من غير عصير العنب خمر داخل في عموم الآية شرعا . ووجه ضعفه ان لفظ الخمر ليس اسما لعمل شرعي لم يكن معروفا قبل الشرع فلما جاء به الشرع اطلق عليه كلمة من اللغة تتناوله بطريق المجاز ، 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 جوابا عن سؤال سألوه عن الخمر ، ولم يقل أحد من مفسري السلف ولا الخلف ولا خطر على بال أحد انهم سألوه (ص) عن خمر عصير العنب خاصة ، وانها هي المقصودة بالجواب بأن فيها إنما كبيرا ومنافع للناس ، وان غيرها ألحق بها في التحريم

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

روى البخاري في صحيحه عن ابن عمر أنه قال : نزل تحريم الخمر وإن بالمدينة
يومئذ خمسة أشربة مافيها من شراب العنب شيء . وروى أحمد والبخاري ومسلم في
صحيحهما عن أنس قال : كنت أسقي أبا عبدة بن الجراح وأبي بن كعب وسهيل بن
بيضاء ونفراً من أصحابه عند أبي طلحة (هو زوج أم أنس) حتى كاد الشراب يأخذ
منهم فأتى آت من المسلمين فقال : أما شعرت أن الخمر قد حرمت ؟ فقالوا حتى ننظر
ونسأل . فقالوا يا أنس اسكب ما بقي في إنائك ، فوالله ما عادوا فيها، وما هي إلا التمر
والبسر، وهي خمرهم يومئذ. هذا نلفظ أحمد. وزاد أنس في رواية أخرى أبا دجانة ومعاذ
ابن جبل في رهط من الأنصار. وفي روايات الصحيحين أنه كان يقيمهم الفضيخ، وهو
شراب البسر والتمر يفضخان أي يشدخان^(١) وينبذان في الماء، فإذا اشتدوا ختم كان
خمرًا وكان هذا أكثر خمر المدينة كما صرح به أنس. وفي رواية لمسلم عنه : كنت ساقى
القوم يوم حرمت الخمر في بيت أبي طلحة . وما شرابهم إلا الفضيخ البسر والتمر . فإذا
منادينا دي، فقال أخرج فانظر، فخرجت فإذا مناد ينادي : ألا إن الخمر قد حرمت .
قال فخرجت في سكك المدينة . فقال أبو طلحة : أخرج فأهرقها ، فهرقتها . الحديث
نعم قد روى النسائي بسند رجاله ثقات عن ابن عباس مرفوعاً « حرمت الخمر
قليلاً وكثيرها والسكر من كل شراب » وقد اختلف في وصله وانقطاعه وفي رفعه ووقفه .

(١) الفضيخ كسر الشيء الأجوف والشدخ كسر الشيء الرطب والأجوف وبإيهما منع

وبين النسائي عله ومن خالف فيه. ومعناه على تقدير صحته والاحتجاج به أن
الاشربة التي شأنها أن يسكر قليلا وكثيرا 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 ينبذ من تمر أو زبيب
أو غيرها في الماء حتى ينضح ويحلو ماؤه فشر به حلال ما لم يصل الى حد الاسكار ،
ومن المعلوم ان الانبذة يسرع اليها الاختمار في بعض البلاد كالخارة وبعض الاواني
كالقرع والمزفت ، وأن من الناس من يسكر بها عند أدنى تغير يعرض لها أو اذا أكثر
منها وان لم تختمر ، ولاجل هذا اختلف العلماء في النبيذ فذهب الجمهور الى انه اذا صار
يسكر الكثير منه فشرب القليل منه يكون حراما لسد ذريعة السكر ، وهو انما يسكر
كثيره اذا تغير ولو بمحموضة قليلة . وذهب بعضهم الى انه لا يحرم منه حينئذ الا
المقدار المسكر ، لانه لا يسمى خمر فيتناوله النص ، فاذا 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 للآية ومن تعليل عمر في خطبته لتسمية الخمر بأنها ما خامر العقل ،
أو شرعا فقط ، ودلالة الحقيقة الشرعية أقوى من دلالة الحقيقة اللغوية في الاحكام .
وقد قال النبي (ص) « كل مسكر خمر وكل مسكر حرام » رواه مسلم وأبو داود والترمذي
من حديث ابن عمر . وفي رواية لمسلم والدارقطني « كل مسكر خمر وكل خمر حرام »
وقد غلط ابن سيده في اقتصاره على قول صاحب العين : الخمر عصير
العنب اذا أسكر ، واعمل سبب ذلك ان 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 اطلع من الحنفية على الاحاديث السابقة ونحوها تفصيا 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 بالنقوع - والصواب النقع -
واما 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 ان يكون بعض الناس قد ذكر خمرة العنب فقال ابن عمر ما معناه ان الخمر لما حرمت لم يكن يوجد في المدينة شيء من خمرة العنب وانما كانت خمر أهلها من التمر والبسر في الغالب . ويحتمل ان 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 ، والا 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 تأتي أن تكون تشبيها كقول عمر في خطبته : ونزل تحريم الخمر وهي من خمسة - العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير ، والخمر ما خامر العقل . فهل يمكن ان 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 إن هذا لا يقوله أحد يفهم العربية ، وان كان يجيز الجمع بين الحقيقة والمجاز ، وهو ما لا يجيزه الحنفية

اطلنا هذه الاطالة في بيان حقيقة الخمر ، لانه قد ظهر في الناس من عهد بعيد مصداق ماورد في الحديث من استحلال أناس اشرب الخمر بتسميتها بغير اسمها . وقد اخترع الناس بعد زمن التزليل أنواعا كثيرة من الخمر أشد من خمرة العنب ضررا في الجسم والعقل باتفاق الاطباء ، وأشد ايقاعا في العداوة والبغضاء ، وهذا عن ذكر الله وعن الصلاة . والقول بأنه لا يحرم منها قطعا الا ما كان من عصير العنب ، وأنه إنما يحرم القدر المسكر منه فقط . يجرئ الناس على شرب القليل من تلك السموم المهلكة ، والقليل يدعو الى الكثير فالادمان فالاهلاك ، ففي هذا القول مفسدة عظيمة ، وليس في تضعيفه وترجيح قول جمهور السلف والخلف عليه الا المصلحة الراجحة ، وسد ذرائع شرور كثيرة .

وأما الميسر فهو في أصل اللغة القمار بالقдах في كل شيء كما نقله لسان العرب عن عطاء ثم غلب في كل مقامرة . وقد بينا الاقوال في اشتقاقه في تفسير آية البقرة (ص ٣٣٢ ج ٢) وبيننا هنالك معنى القдах التي كانوا يتقامرون بها وهي

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

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

ثم ذكر حديث أبي موسى الأشعري عند أبي حاتم « اجتنبوا هذه الكعاب الموسومة التي يزجر بها زجرا فانها من الميسر » وقال حديث غريب وفسر الكعاب بالترد. 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 بالترد شير فكلنا ما صبح يده في لحم خنزير ودمه » رواه مسلم: وأعل الحكمة في تشبيه اللعب به بما ذكر ان المقامرة به كالمقامرة على لحم الخنزير لا على لحم الانعام التي كانت العرب تقامر عليه في الجاهلية. وأيد هذا بحديث أبي موسى عند مالك وأبي داود وابن ماجه « من لعب بالترد فقد عصى الله ورسوله » وقد روى مرفوعا وموقوفا على أبي موسى من قوله

ثم ذكر ان ابن عمر قال في الشطرنج انه من الترد، وان عليا قال انه من الميسر، (١) رشدين بكسر الراء وسكون الشين المعجمة كان رجلا صالحا فأدر كته غفلة الصالحين فخلط في الحديث فحكموا بضعفه لذلك

قال : ونص على تحريمه مالك وأبو حنيفة واحد وكرهه الشافعي رحمه 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 . ويؤيده التشبيه الذي بينا حكمته في حديث مسلم . والظاهر ان من حرم الشطرنج حرمه من حيث كونه قمارا ، ومن كرهه كرهه لكونه مدعاة الغفلة عن ذكر الله لان أكثر لاعبيه يفرطون في الاكثار منه ، وسنزيد المسألة بيانا في تفسير الآية التالية وأما الانصاب فقال ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير والحسن وغير واحد : هي حجارة كانوا يذبحون قرابينهم عندها . ذكره ابن كثير أيضا . 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 قدام أي قطع رقيقة من الخشب بهيئة السهام كانوا يستقسمون بها في الجاهلية لاجل التفاؤل أو التشاؤم وقد شرحنا معناها وطريقة الاستقسام بها في أوائل السورة (ص ١٤٧ - ١٥٣ ج ٦) وبيننا الفرق بين خرافة الاستقسام وسنة الاستخارة فراجع هنالك

وأما الرجس فهو المستقدر حسا أو معنى . وقال الزجاج الرجس في اللغة اسم لكل ما استقدر من عمل ، فبالغ الله في ذم الاشياء المذكورة في الآية فسمها رجسا . أقول وقد ذكر في تسع آيات من القرآن ليس فيها موضع بظهر فيه معنى القذارة الحسية الا قوله تعالى (٦ : ١٤٥ قل لا أجد فيما أوحى اليّ محرّما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فانه رجس) بناء على أن قوله « فانه رجس » عائد الى جميع ما ذكر ، أي فان ذلك أو . ا ذكر رجس . ومثله « وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب وفجرنا فيها من العيون ليأكلوا من ثمره » أي من ثمر ذلك أو ما ذكر ، واستشهد الزمخشري لهذا الاخير بقول رؤبة :

فيها خطوط من سواد وبلق كأنه في الجلد توليع البهق

وذ كر ان رؤبة سئل عن ذلك فقال: أردت كأن ذلك . ويحتمل ان يراد بالرجس انها قدر معنوي من حيث كونها ضارة ومحتقرة تعافها النفس . وقد فسر بعضهم الرجس

في الآية التي نفسرها بالثأم وهو ما كان ضارا . 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 : اما من حيث الطبع وإما من جهة العقل واما من جهة الشرع ، وإما من كل ذلك ، كالميتة فان الميتة تعاف طبعا وعقلا وشرعا . والرجس من جهة الشرع الخمر والميسر ، وقيل ان ذلك رجس من جهة العقل . وعلى ذلك نبه بقوله « وإيهما أكره من نفعهما » لان كل ما يوفي إيمه على نفعه فالعقل يقتضي تجنبه . وجعل الكافرين رجسا من حيث ان الشرك بالعقل أقبح الاشياء ، قال تعالى « وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم » الخ

وقوله تعالى « رجس من عمل الشيطان » نص في كون الرجس معنويا ، وهو محمول على جميع ما ذكر 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 فتكلفوا كل التكلف اذ زعموا ان « رجس » خبر عن الخمر وخبر ما عطف عليها محذوف . ولو سلم لهم هذا لما كان مفيدا لنجاسة الخمر لنجاسة حسية . فان نجس العين ما كان شديد القذارة كالبول والغائط ، والخمر ليست قذرة العين ، والصواب ان « رجس » خبر عن الخمر والميسر والانصاب والازلام كما قلنا تبعا للجمهور ، لان هذا هو المتبادر الى الفهم من العبارة ، ولانه الاصل في الاخبار عن المبتدئ وما عطف عليه ، ولأنه في الانصاب والازلام يوافق قوله تعالى (فاجتنبوا الرجس من الاوثان) وأما إفراده مع كونه خبرا عن متعدد فلا أنه مصدر يستوي فيه القليل والكثير ، كقوله تعالى (أما المشركون نجس) أولان في الكلام مضافا تقديره ان تعاطي ما ذكر رجس من عمل الشيطان . فقوله تعالى « من عمل الشيطان » تفسير وايضاح لكون ما ذكر رجسا . ومعنى كونها من عمل الشيطان انها من الاعمال التي زين لاعدائه

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

﴿ فاجتنبوه لعلكم تفلحون ﴾ أي فإذا كان الأمر كذلك فاجتنبوا هذا الرجس كله - أو فاجتنبوا ما ذكرناه ، 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 :

﴿ إِنَّمَا يَرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ ﴾ بين حظ الشيطان من الناس في الخمر والميسر دون ما قرن بهما في الآية الأولى من 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 وتكون 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 ؟ بعدا 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 بأهل الحنيفية

والعداوة ضرب من التجاوز الذي هو أصل معنى مادة (عدا يعدو) وهو تجاوز الحق إلى الإيذاء . قال في لسان العرب : والعادي الظالم ، يقال : لا أشمت الله بك عاديك - أي عدوك الظالم لك ، قال أبو بكر : قول العرب : فلان عدو فلان . - معناه فلان يعدو على فلان بالمكروه ويظلمه . 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 الانسان - أي يمنعه من الاقوال والاعمال القبيحة التي تسوء الناس - ويستولي عليه حب الفخر الكاذب ، ويسرع اليه الغضب بالباطل ، وقد جرت عادة محبي الخمر على الاجتماع للشرب ، فقلما تكون رذائلهم قاصرة عليهم ، غير متعدية الى غيرهم ، وكثيرا ما تتعدى الى غير من يشرب معهم ، كالأهل والجيران ، والخلطاء والعشراء . وقد تقدم في أسباب نزول الآيات بعض الشواهد على ذلك . ومن أغرب أخبار شذوذ السكر الذي يفضي مثله عادة الى العداوة والبغضاء والهرج والقتال ، حديث علي كرم الله وجهه مع عمه حمزة (رض) وملخصه انه كان له شارقان (ناقتان مستتان) أراد أن يجمع عليهما - الإذخر (نبات طيب الرائحة) مع صائغ يهودي ويبيعه للصواعين يستعين بثمنه على ولية فاطمة عليها السلام عند ارادة البناء بها ، وكان عمه حمزة يشرب الخمر مع بعض الانصار ومعه قينة تغنيه - فأنشدت شعرا حسنه به على نحر الناقتين وأخذ أطايبهما لياكل منها الشرب ، فثار حمزة وجب اسنمتها وبتر خواصرهما وأخذ من أكبادهما . فلما رأى علي ذلك تألم ولم يملك عينيه ، وشكا حمزة الى النبي (ص) فدخل النبي على حمزة - ومعه علي وزيد بن حارثة - فتغيط عليه وطفق يلومه ، وكان حمزة نملا قد احمرت عيناه ، فنظر الى رسول الله (ص) وقال له ولمن معه : وهل أنتم الا عبيد لأبي ؟ فلما علم النبي (ص) انه ثمل نكص على عقبيه القهقري وخرج هو ومن معه . والحديث في الصحيحين . ولولا حلم الرسول وعصمته وعقله ، وأدب علي وفضله ، وبلاء حمزة في إقامة الاسلام وقربه ، لما وقفت هذه الحادثة عند الحد الذي وقفت عنده .

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

وأما الميسر فهو مثار للعداوة والبغضاء أيضا ولكن بين المتقامين ، فان تعدادهم فالى الشامتين والعائنين ، ومن تضيع عليهم حقوقهم من الدائنين وغير الدائنين ، وان

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

وأما كون كل من الخمر والميسر يصد عن ذكر الله وعن الصلاة - وهو مفسدتها الدينية - فهو أظهر من كونهما ماثارا للعداوة والبغضاء - وهو مفسدتها الاجتماعية - لأن كل سكرة من سكرات الخمر ، وكل مرة من لعب القمار ، تصد السكران واللاعب وتصرفه عن ذكر الله الذي هو روح الدين ، وعن الصلاة التي هي عماد الدين ، اذ السكران لا عقل له يذكرك به آلاء الله وآياته ، ويشتي عليه بأسمائه وصفاته ، أو يقيم به الصلاة التي هي ذكر لله ، وزيادة أعمال تؤدي بنظام لغرض وقصد ، ولو ذكر السكران ربه ، وحاول الصلاة لم تصح له ، والمقامر تتوجه جميع قواه العقلية الى اللعب الذي يرجو منه الربح وبخشي 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 ما سواه ويحصر همه فيه مثل هذا القمار ، حتى ان المقامر ليقع الحريق في داره ، وتنزل المصائب بأهله وولده ، ويستصرخ ويستغاث فلا يصرخ ولا يفيث ، بل يمضي في لعبه ، ويكل أمر الحريق الى جند الإطباء ، وأمر المصابين من الاهل الى الموسين أو الاطباء ، وما زال الناس يتناقلون النوادر في ذلك عن المقامرين ، من الاولين والمعاصرين

على ان المقامر اذا تذكر الصلاة أو ذكره غيره بها ، وترك اللعب لاجل أدائها ، فانها لا يكاد يؤدي منها الا الحركات البدنية بدون أدنى تدبر أو خشوع ، ولا سيما اذا كان يريد ان يعود الى اللعب . نعم إنه قد يأتي بأفعال الصلاة تامة فيفضل السكران بهذا اذ لا يكاد يأتي منه ضبط أفعالها ، ولكن السكران قد يفضل بأعمال القلب والخشوع ولو بغير عقل . فكم من سكران يذكر الله تعالى ويذكر ذنوبه حتى سكره ويكي ويدعو

الله تعالى أن يتوب عليه؟ لقيت مرة سكرانا في أحد شوارع القاهرة فأقبل علي يقبل يدي ويبيكي ويقول ادع الله لي أن يتوب علي من السكر ويغفر لي ، أذت ابن الرسول ، ودعاؤك مقبول . وأمثال هذا الكلام ، وإذا كان الله تعالى لا يقبل صلاة السكران لأنه لا يعقل ما يقول وما يفعل ، فهو بالأولى لا يقبل صلاة المقامر الذي يقف بين يديه ، وقلبه مشغول عنه بما حرمه عليه ، فلا يتدبر القرآن ، ولا يخشع للرحمن ، وهو عاقل مكلف قادر على مجاهدة نفسه ، وتوجيهها إلى مراقبة ربه . ولا يفيد مثل هذا المصلي الساهي عن صلاته إفتاء الفقهاء بصحتها ، إذا كملت شروطها وفروضها ، فما كل صحيح عند علماء الرسوم بمقبول ، (فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون)

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

وأقول إن اللعب بالشطرنج إذا كان على مال دخل في عموم الميسر وكان محرما بالنص كما تقدم ، وإذا لم يكن كذلك فلا وجه للقول بتحريمه قياسا على الخمر والميسر إلا إذا تحقق فيه كونه رجسا من عمل الشيطان ، موقعا في العداوة والبغضاء ، صادقا عن ذكر الله وعن الصلاة ، بأن كان هذا شأن من يلعب به دائما أو في الغالب . ولا سبيل إلى إثبات هذا ، وإنما نعرف من لاعبي الشطرنج من يحافظون على صلواتهم وينزهون أنفسهم عن اللجاج والحلف الباطل ، وأما الغفلة عن الله تعالى فليست من لوازم الشطرنج وحده ، بل كل لعب وكل عمل فهو يشغل صاحبه في أثنائه عن الذكر والفكر فيما عداه الا قليلا ، ومن ذلك ما هو مباح وما هو مستحب أو واجب . كلعب

الخيل والسلاح والاعمال الصناعية التي تعد من فروض الكفايات ، ومما ورد النص فيه من اللعب لعب الحبشة في مسجد النبي (ص) بحضرته . وإنما عيب الشطرنج من أنه أشد الاعاب إغراء باضاعة الوقت الطويل ، ولعل الشافعي كرهه لاجل هذا ، ونحمد الله الذي عافانا من اللعب به وبغيره ، كما نحمده حمدا كثيرا أن عافانا من الجرأة على التحريم والتحليل ، بغير حجة ولا دليل .

ولما بين جل جلاله علة تحريم الخمر والميسر وحكمته أكد بقوله ﴿ فهل أنتم متهون ﴾ فهذا استفهام يتضمن الامر بالانتهاء . قال الكشاف : من أبلغ ما ينهى به ، كأنه قيل قد تلي عليكم ما فيهما من أنواع الصوارف والموانع فهل أنتم مع هذه الصوارف متهون؟ أم أنتم على ما كنتم عليه كأن لم توعظوا ولم ترجروا ؟ -

قال هذا بعد بيان ما أكد الله تحريم الخمر والميسر في هاتين الآيتين من سبعة وجوه وتبعه في ذلك الرازي وغيره ، ونحن نبين المؤكداث بأوضح مما ينوها به وأوسع فنقول (أحدها) أن الله تعالى جعل الخمر والميسر رجسا وكلمة الرجس تدل على منتهى القبح والخبث ولذلك اطلقت على الاوثان كما تقدم فهي أسوأ مفهوما 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 عبدالله ابن عمرو . وقال « الخمر أم الفواحش وأكبر الكبائر ، ومن شرب الخمر ترك الصلاة ووقع على أمه وخالته وعمته » رواه الطبراني في الكبير من حديث عبدالله ابن عمر ، وكذا من حديث ابن عباس بلفظ « من شربها وقع على أمه » الخ وليس فيه ترك الصلاة . وقد علم السيوطي على هذه الاحاديث في جامعه بالصحة (ثانيها) أنه صدر الجملة بإنما الدالة على الحصر للمبالغة في ذمها ، كأنه قال ليست

الخمر وليس الميسر الا رجسا فلاخير فيهما البته

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

وهل يكون عمل الشيطان ، الا موجبا لسخط الرحمن ؟

(خامسها) انه جعل الامر بتركها من مادة الاجتناب وهو ابلغ من الترك لانه يفيد الامر بالترك مع البعد عن المتروك بأن يكون التارك في جانب بعيد عن جانب المتروك كما تقدم . ولذلك نرى القرآن لم يعبر بالاجتناب الا عن ترك الشرك والطاغوت الذي يشمل الشرك والاثوثان 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 الاثم والفواحش الا اللطم)

(سادسها) انه جعل اجتنابها معدا للفلاح ومرجاة له ، فدل ذلك على ان ارتكابها من الخسران والخيبة في الدنيا والآخرة

(سابعها وثامنها) انه جعلها ماثرا للعداوة والبغضاء وهما شر المفاسد الدنيوية المتعدية الى أنواع من المعاصي في الاموال والاعراض والانفس ، ولذلك سميت الخمر بأم الخبائث وأم الفواحش . وقد قيل ان امرأة فاسقة راودت رجلا صالحا عن نفسه فاستعصم فسقته الخمر فزنا بها وأغرته بالقتل فقتل . حكوا هذا عن بعض الامم الغابرة ، ومثله كثير في هذا الزمان . وقد قال بعض الفساق في مصر : انه لولا السكر لقل ان يوجد في الناس من يقرب من هؤلاء البغايا العموميات . وقد علم مما تقدم ان هاتين مفسدتان منفصلتان ، لان العداوة غير البغضاء فيجتمعان ويفترقان ،

(تاسعها وعاشرها) انه جعلها صادين عن ذكر الله وعن الصلاة وهما روح الدين وعماده ، وزاد المؤمن وعقاده ، وقد علم مما تقدم أيضا ان 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 وغيرها ، كما تجتنبون الانصاب

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

(ثالث عشرها) قوله عز وجل ﴿ واحذروا ﴾ أي احذروا عصيانها ، أو ما يصيبكم إذا خالقم أمرهما من فتنة الدنيا وعذاب الآخرة ، فانه ما حرم عليكم الا ما يضركم في دنياكم وآخرتكم ، قال تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره ان تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم)

(رابع عشرها) الانذار والتهديد في قوله ﴿ فان توليتم فاعلموا انما على رسولنا البلاغ المبين ﴾ أي فان توليتم وأعرضتم عن الطاعة ، فاعلموا انما على رسولنا ان يبين لكم ديننا وشرعنا ، وقد بلغه وأبانه ، وقرن حكمه بأحكامه ، وعلينا نحن الحساب والعقاب وسترونه في إبانته ، كما قال (فانما عليك البلاغ وعلينا الحساب) وانما الحساب لأجل الجزاء

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

بل تجرأ بعض غلاة الفساق على القول بأن هذه الآيات لا تدل على تحريم الخمر لان الله قال « فاجتنبوه » ولم يقل حرمة فتركوه ، وقال « فهل أنتم متتهون » ولم يقل فانتهاه عنه ، وقال بعضهم : سألنا هل أنتم متتهون ؟ فقلنا : لا ، ثم سكت وسكتنا . ويصدق على هؤلاء قوله تعالى (اتخذوا دينهم هزوا ولعبا) ويمكن ان يقال ان هذا الغلو قلما يصدر عن كان صحيح الايمان — والعياذ بالله تعالى

أما المؤمنون فقد قالوا : اتيننا ربنا . وقال بعضهم : اتيننا اتيننا . أكدوا الاستجابة

والطاعة كما أكد عليهم التحريم وكان فيهم المدمنون للخمر من عهد الجاهلية، حتى شق عليهم تحريمها فكان أشد من جميع التكاليف الشرعية. وكانوا قد اجتهدوا في آية البقرة لأن الدلالة على التحريم فيها ظنية غير قطعية كما بيناه غير مرة، فلما جاء الحق اليقين والتحريم الجازم، انتهوا وأهرقوا جميع ما كان عندهم من الخمر في الشوارع والأزقة، حتى ظل أثرها وريحها زمنا طويلا، وقد قدح بعض أذكائهم زناد الفكر عسى أن يهتدوا إلى شيء يجدون فيه بعض الرخصة من النبي (ص) فلم يجدوا إلا أن من قدمات من أهل بدر وأحد كسيد الشداء حمزة عم الرسول (ص) 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 زائدا على ما أوردنا من قبل

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

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

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

وأتم سكارى) الآية فقال بعض الناس نشر بها ونجس في بيوتنا ، وقال آخرون :
لاخير في شيء يحول بيننا وبين الصلاة مع المسلمين ، فمزات (يا أيها الذين آمنوا
إنما الخمر والميسر) الآية فنهاهم فانتبهوا . وأخرج أيضا عن قتادة في تفسير آية
النساء انه قال : ذكر لنا ان نبي الله (ص) قال حين نزلت هذه الآية « ان الله قد
تقرب في تحريم الخمر » ثم حرمها بعد ذلك في سورة المائدة بعد غزوة الاحزاب ،^(١)
وعلم أنها تسفه الاحلام ونجسد الاموال وتشغل عن ذكر الله وعن الصلاة .

وروى احمد عن أبي هريرة قال : حرمت الخمر ثلاث مرات . ثم ذكر
نزول الآيات الثلاث وما كان من شأن الناس عند كل واحدة منهن ، وقال في
آية النساء : ثم انزل الله آية اغلظ منها . اي من آية البقرة ، وقال مثل ذلك في
آية المائدة

فهذه الاخبار والآثار وغيرها مما تقدم في التصريح بالقطع بتحريم الخمر
تدل دلالة قاطعة على ان النبي (ص) والصحابة كافة فهموا من آية المائدة ان
الله تعالى حرم الخمر تحريما باتا لا هوادة فيه ، وأن الخمر عندهم كل شراب من
شأنه ان يسكر شاربه ، وقد صرحوا فيها بلفظ التحريم ، وانه كان تعريضا ، فجعلته
آية المائدة تصريحاً ، وأن آتي البقرة والنساء كانتا مقدمة لتحريمها او مفيدتين
له افادة ظنية كما قلنا من قبل . وان جميع المؤمنين أهرقوا ما كان عندهم من
الخمر عند نزول الآية ، وكان كلها أو أكثرها من التمر والبسر الذي يكثر في
المدينة ، وانهم لم يجدوا لهم مخرجا من ذلك بتأويل ولا رخصة .

نعم انهم كانوا يسمون بعض الانبذة بأسماء خاصة وقد سألوا عنها النبي (ص)
ماحكمها اذا صار يسكر كثيرها أو مطلقا . قال أبو موسى الاشعري : قلت يا رسول

(١) كانت غزوة الاحزاب سنة أربع كما قال موسى بن عقة ومال اليه
البخاري . وقال ابن اسحق في شوال من سنة خمس وعليه أهل المغازي أي بعد
غزوة أحد بسنة كاملة . وذكر ابن اسحق ان 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 - والمزور - وهو من الذرة والشعير ، ينبذ حتى يشتد . قال وكان رسول الله (ص) قد أوتي جوامع الكلم بخواتمه فقال « كل مسكر حرام » رواه احمد والشيخان . وفي حديث علي كرم الله وجهه : ان رسول الله (ص) نهام عن الجمعة . رواه أبو داود والنسائي وغيرهما . والجمعة بكسر ففتح نبيذ الشعير . وتسمى بالافرنجية « بيرا »

والاصل في النبيذ ان ينقع الشيء في الماء حتى ينضج فيشرب بعد يوم أو يومين أو ثلاثة ولم يقصد به ان يترك ليختمر ويصير مسكرا كما تقدم ، ونزيد عليه ان النبي (ص) نهى عن النبيذ في الاواني التي يسرع اليها الاختمار لعدم تأثير الهواء فيها كالختم أي جرار الفخار المطلية ، والتقير أي جذوع النخل المنقورة ، والمزفت وهو المقير أي المطلي بالقار وهو الزيت ، والدباء وهو القرع الكبير . ثم بين ان الظروف لا تحل ولا تحرم وأذن بالنبيذ في كل وعاء مع تحريم كل مسكر . رواه مسلم واصحاب السنن

وعن ابن عباس ان النبي (ص) كان ينبذ له الزبيب فيشربه اليوم والغد وبعد الغد الى مساء الثالثة ، ثم يؤمر به فيسقى الخادم أو يهراق . رواه احمد ومسلم . أي بصير بعد ثلاثة أيام مظنة لاسكار ، فهذه نهاية المدة التي يحل فيها النبيذ غالباً . وفي آخرها كان يحتاط النبي (ص) فلا يشربه بل يسقيه الخادم أو يريقه لئلا يختمر ويشتد فيصير خمرًا والعبرة بالاسكار وعدمه

(فائدة تتبعها قاعدة) علم من الروايات التي أوردناها آنفا ان بعض الصحابة فهم من آتني البقرة والنساء تحريم الخمر فتركها ، ولكن عشاقها وجدوا منهما مخرجا بالاجتهاد . وكان من سنة النبي (ص) ان يعذر المجتهدين في اجتهدهم وان كان بعضهم مخطئا فيه ، وقد يجبره له اذا كان قاصرا عليه؛ أجنب رجل فأخر الصلاة اذ لم يجد الماء فذكر ذلك للنبي (ص) فقال « أصبت » وأجنب آخر فتيمة وصلى اذ لم يجد الماء فذكره له كالاول ، فقال له ما قال للاول « أصبت » رواه النسائي . واجاز عمل عمرو بن العاص إذ تيمم للجنازة مع وجود الماء خوفا من البرد وصلى اماما فسأله عن ذلك فاحتج بقوله تعالى (ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة) رواه

(المائدة - س ٥) قاعدة في كون التكليف العام مقصورا على النص التقاطع ٦٩

احمد 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 نصا صريحا ، فان النبي (ص) لم يكلف الناس إراقة ما كان عندهم من الخمر الا عند ما نزلت آية المائدة الصريحة بذلك ، مع كونه فهم من آتي البقرة والنساء تحريم الخمر بالتعريض ، والمراد من التعريض عين المراد من التصريح ، الا ان التعريض حجة على من فهمه خاصة ، والتصريح حجة على المكلفين كافة . ومن هنا تعرف سبب ما كان من تساهل السلف في المسائل الخلافية وعدم تضليل أحد منهم لمخالفه ، وتعلم ايضا ان ما قال العلماء بتحريمه اجتهدا منهم لا يعد شرعا يعامل الناس به ، وانما يلتزمه من ظهر له صحة دليلهم من قياس او استنباط من آية او حديث دلالتها عليه غير صريحة . وان في تعريض كلام الله ورسوله حكما ، وسيأتي لهذا المبحث تنمة في تفسير (لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم)

ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا واحسنوا ، والله يحب المحسنين ﴿ ورد في عدة روايات تقدم بعضها ان 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 واحد ، وكان امر الخمر عندهم اهم ، ومنهم من كلم النبي (ص) في ذلك . وفي رواية انهم سألو عمن ماتوا وعن الغائبين الذين لم تبلغهم آية القطع بالتحريم . وان هذه الآية نزلت جوابا لهم ، وقيل ان الآية نزلت فيمن كانوا يشددون على انفسهم في الطيبات من الطعام والشراب ، ختما للسياق بما يتعلق بحال من بدى بهم ، والروايات المأثورة على الاول

الطعام مايؤكل ، والطعم (بالفتح) ما يدرك نذوق الفم من حلاوة ومرارة وغيرها . يقال : طعم (كلم وغنم) فلان بمعنى أكل الطعام - وطعم الشيء يطعمه ذاق طعمه أو ذاقه فوجد طعمه منه ، استعمل في ذوق طعم الشيء من طعام وشراب

بأخذ قليل منه بمقدم الفم . ومن الاول قوله تعالى (فاذا طعمتم فانثشروا) أي
أكلتم ، ومن الثاني (فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني) أي لم يذق
طعم مائه . قال الجوهري : الطعم بالفتح ما يؤديه الذوق ، يقال طعمه مر أو حلو . وقال :
طعم يطعم طعاما (بالضم) فهو طاعم اذا أكل أو ذاق . - مثل غم يغتم غما فهو غام -
فالطعم بالضم مصدر . وأنشد ابن الاعرابي :

فأما بنو عامر بالنسار غداة لقونا فكانوا نعاما

نعاما بخرطة صعر الخدو د لا تطعم الماء الا صياما

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

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

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

قال الآكوسي في تفسيره : وأما استعماله (أي طعم الماء) بمعنى شربه واتخذه
طعاما فقيح الا ان يقتضيه المقام ، كما في حديث « زمزم طعام طعم وشفاء سقم »
فانه تنبيه على انها تغذي بخلاف سائر المياه . ولا يخدش هذا ما حكى ان خالدا
القسري قال على منبر الكوفة وقد خرج عليه المغيرة بن سعيد : اطعموني ماء .
فعابت عليه العرب ذلك وهجوه به ، وحملوه على شدة جزعه وقيل فيه :

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

وألحن الناس كل الناس قاطبة وكان يولع بالتشديق في الخطب

لان ذلك إنما عيب عليه لانه صدر عن جزع فكان مظنة الوهم وعدم قصد

المعنى الصحيح ، والا فوقع مثله في كلامهم مما لا ينبغي ان 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 الا ان يريد به اذيقوني
طعم الماء - مبالغة في طلب القليل منه . ولا يقع مثله في كلام الفصحاء الا بهذا

المعنى . فاذا لا يمكن ان يكون طعم في القرآن بمعنى الشرب مطلقا ، ولا يجوز ان يفيد هذا المعنى إلا بالتبع لمعنى الاكل تغليبا له ، فيجعل « طعموا » هنا بمعنى أكلوا الميسر وشربوا الخمر . كتغليب الاكل في كل استعمال في مثل النهي عن أكل أموال اليتامى وعن أكل أموال الناس بالباطل . ولم أر أحدا هدي الى هذا الايضاح بهذا التدقيق

والجناح ما فيه مشقة او مؤاخذة . أنشد ابن الاعرابي :

ولا قيت من جمل وأسباب حبا جناح الذي لا قيت من تربها قبل
وقال ابن حنزة :

أعلمنا جناح كندة أن يغنم غايزهم ومنا الجزاء

ويفسرونه غالبا بالإثم وهو ما فيه الضرر ، والضرر يكون دينيا ودنيويا ، ولم يستعمل في القرآن الا في حيز النفي بمعنى رفع الحرج والمؤاخذة

ومعنى الآية على رأي الجمهور « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات » من الاحياء والميتين ، والشاهدين والغائبين « جناح » إثم ولا مؤاخذة « فيما طعموا » اكلوا من الميسر أو شربوا من الخمر فيما مضى قبل تحريمهما — ولا في غير ذلك مما لم يكن محرما ثم حرم « اذا ما اتقوا » أي اذا هم اتقوا في ذلك العهد ما كان محرما عليهم — ومنه الاسراف في الاكل والشرب من المباح « وآمنوا » بما كان قد نزل الله تعالى « وعملوا الصالحات » التي كانت قد شرعت كالصلاة والصيام والجهاد « ثم اتقوا » ما حرمه الله تعالى بعد ذلك عند العلم به « وآمنوا » بما نزل فيه وفي غيره — كما قال (واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايمانا ، فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وهم يستبشرون . واما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم) وكما قال (ويزداد الذين آمنوا ايمانا) « وعملوا الصالحات » التي هي من لوازم الايمان ، « ثم اتقوا » أي ارتقوا عن ذلك فاتقوا الشبهات تورعا وابتعادا عن الحرام ، « واحسنوا » أعمالهم الصالحات بان أتوا بها على وجه الكمال ، وتمموا نقصها بنوافل الطاعات « والله يحب المحسنين » فلا يبقى في قلوبهم أثر 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 والايمان المثني والاحسان الموحد ، وطالما ضربوا في بيداء التأويل واستنباط
الآراء ، وطالما رد بعضهم بما قاله الآخرون في ذلك ، وسبب ذلك اتفاقهم على
ان الله تعالى لا يواخذ يوم القيامة أحدا بعمل عمله قبل تحريمه كما قال تعالى بعد
ذكر محرمات النكاح (الا ما قد سلف) فقل ان ما ذكر ليس بشرط لرفع
الجناح بل لبيان حال من نزلت فيهم الآية . واما تكرار التقوى فقل إنه لمجرد
التأكيد ، أو للازمدة 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
جوابا عنها . وبيانها من وجهين : (احدهما) 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 . واما كمال الدين
ومناط الجزاء في الآخرة ما يكون من تأثير الايمان والعمل الصالح في تزكية النفس ،
وإنارة القلب .

(ثانيهما) ان الله تعالى قد عرض بتحريم الخمر قبل نزول آيات المائدة بما بينه
في سورة البقرة والنساء — واللييب تكفيه الإشارة — فكان من لم يظن لذلك
مقصرا في اجتهاده ، وربما كان ذلك لا يثار الهوى أو الشهوة

هذا وجه الشبهة ، وتلخيص الجواب عنها أن من صح ايمانه وصلح عمله وعمل
في كل وقت بالنصوص القطعية المنزلة ، وبحسب ما اداه 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 محرما عليه بحسب اعتقاده ،
وان كان في ذلك من الإثم ما حرم بعد لاجله

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

المال أو العرض ، والضرر يختلف باختلاف الاشخاص والاوقات والاحوال وقد يتخلف أحيانا ، اذ يكفي في التحريم أن يكون ضارا في الغالب ، فمن عمل عملا من شأنه الضرر في الجسم فربما ينجو من ضرره بقوة مزاجه اذا هو لم يسرف فيه ، ومن عمل عملا 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 ، الا ما يكون من اللطم والهفوات التي لا يصر المؤمن عليها . فالجناح العظيم والخطر الكبير من ارتكاب المعصية بعد العلم بتحريمها ليس فيما عساه يصيب مرتكبها من ضررها الذاتي التي حرمت لأجله فقط لان هذا قد يتخلف أو يكون ضعيفا أو مغلوبا ، بل الجناح 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 الدنيوي أيضا ، لانهم لم يسرفوا فيها ولا سيما بعد نزول آية سورة النساء التي لم تبق لهم الا وقتنا ضيقا لشرها . والآية تدل على ذلك . ويؤيده ان الله تعالى قد ألف بين قلوبهم فكانوا بنعمته اخوانا . بل كان ذلك شأن الصحابة عامة ، كان يكاد الشقاق يقع بينهم كما مر في أسباب نزول الآيات ، ولكن لا يلبث ان يغلبه الايمان ، فيكونوا مصداقا لقوله تعالى (ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون) فالمعصية لا تفسد الروح الا اذا كان فاعلها غير مبال بجرمة 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 وإذلال أنفسهم وإضعاف بأسهم وعدم تأثيره في اليابانيين مثل هذا التأثير ؟ فأجبت على الفور : إن اليابانيين لا يدينون الله بجرمة الزنا كالمصريين ، فمعظم ضرره فيهم بدني وأقله اجتماعي ، ولكن

ليس له ضرر روحي فيهم . وأما المصريون فمعظم ضرره فيهم روحي لانهم يقدمون على شيء يعتقدون ديناً وعرفاً بقبحه وفحشه ، فهم بذلك يوطنون أنفسهم على دنية الفحش والاتصاف بالقبح ، فلذلك كان من أسباب المهانة والفساد فيهم . فأعجب بالجواب وأذعن له

شبهة لعشاق الخمر ودحضها

قال 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 اذا لم يحصل معه شيء من تلك المفسدات بل حصل معه أنواع المصالح من الطاعة والتقوى والاحسان الى 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 أعمالكم) ولكنه لم يقل ذلك بل قال (ليس على الذين آمنوا وعموا الصالحات جناح - الى قوله - اذا ما اتقوا وآمنوا) ولا شك ان « اذا » للمستقبل لا للماضي . واعلم ان هذا القول مردود باجماع كل الامة . وقولهم ان كلمة اذا للمستقبل لا للماضي - 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 ان الله حرم الخمر وهم يطعمونها ؟ فأنزل الله هذه الآيات [الصواب الآية] وعلى هذا التقدير فالحل قد ثبت في الزمان المستقبل عن وقت نزول هذه الآية لكن في حق الغائبين الذين لم يبلغهم هذا النص . اه كلام الرازي بحروفه

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

و (ثانيا) ان قول المشتهين : لو كان المراد من الآية بيان حكم الذين ماتوا لقال « ما كان جناح على الذين طعموا » - باطل ، وقوله تعالى (وما كان ليضيع إيمانكم) الذي احتجوا به لا يدل على ما زعموا ؛ فان مثل هذا التركيب يدل على نفي الشأن لا على نفي حديث مضى ، فمعناه : ما كان من شأنه تعالى ولا من مقتضى سنته وحكمته أن يضيع إيمانكم . وقد بينا هذا من قبل غير مرة ونقلناه عن الكشاف ، فهو يعم الماضي والمستقبل ، ومثله (ما كان لنا ان نشرك بالله) ويشبه 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 تعم نفيه في الحال والاستقبال وهو موضع الفائدة له (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 وإغاث فيما أكلوا [وان شئت قلت أوشربوا] من اللذائذ - كما توهم الذين كانوا حرموا على أنفسهم طيبات ما أحل الله لهم مبالغة في النسك - اذا كانوا معتصمين بعرى التقوى في جميع الاوقات والاحوال ، راسخين في الايمان متحلين بصالح الاعمال محسنين فيها ، لان الله تعالى لم يحرم عليهم شيئا من الطيبات ، وانما حرم عليهم الخبائث ، كاللينة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله والخمر والميسر . وا كل اموال الناس بالباطل ، واما الجناح والخرج في الطعام والشراب على الكافرين والفاسقين ، الذين يسرفون فيها ، ويعملونهما اكبر همهم من حياتهم الدنيا ، ولا يجتنبون الخيث منها . فالعبرة في الدين بالايمان والتقوى والعمل الصالح والاحسان فذلك هو النسك كله ، لا بالطعام والشراب وتعذيب النفوس وارهاقها . ولعل شيخنا لو فسر الآية لجزم بان 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 العمدة في الدين هو التقوى لا أمر الطعام والشراب الذي لا يحرم منه شيء الا لضرره
 واذا لم يراع سبب النزول في تفسير الآية فلا يمكن ان يقال ان معناها « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات إثم فيما يشربون من الخمر » بعد القطع بتحريمها وتأكيده بما في سياق آيات التحريم من المؤكدات : لأن كلمة [طعموا] لامدلول لها في اللغة الا على أكل الطعام في الماضي أو تذوق كل ما له طعم من طعام وشراب بمقدم الفم في الزمن الماضي أيضا ، ولوصح ان يكون معنى الآية ما ذكره لكان نسخا لتحريم شرب الخمر متصلا بالتحريم المؤكد ، أو تخصيصا 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 وردت 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 ان يكون معنى الآية رفع الحرج والمؤاخذة عن المؤمن اذا شرب قليلا من الخمر بالشروط الشديدة المينة فيها ، ويدخل في عموم التقوى منها ان لا يسكر ولا يكون بحيث توقع الخمر بينه وبين احد من الناس بغضا 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 إدراك طعمه من ذوقه بهذه الصفة كما حرره الجوهري وتبعه ابن الاثير في النهاية ، وقد مر بيان ذلك . وانت 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 ، الا من اغترف غرفة بيده . فشربوا منه الا قليلا 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 فكسرها سورة انظروا ولم يكرع فيروء . هذا ما جرينا عليه في تفسير الآية (ص ٤٧٨ ج ٢) وهو ما تعطيه

اللغة وجرى عليه جهابذتها في تفسير اللفظ كالزخشي وتبعه البيضاوي وأبو السعود والرازي والآكوسي وغيرهم، وقالوا إن قوله «الا من اغترف غرفة» استثناء من قوله «فمن شرب منه» إلا أن بعضهم خلط، وأدخل في تفسير الآية ما لا يدل عليها لفظها، تبعاً للروايات أو لاصطلاحات الفقهاء فيما يحث به من حلف أنه لا يشرب من هذا النهر مثلاً. وإذا كان هذا هو معنى طعموا فلا فائدة من اباحة تذوق طعم الخمر بمقدم الفم لأحد، فيكون لغوا ينزه كتاب الله عنه

ولو كان المراد من الآية ما ذكره لكان نصها: ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح في شرب القليل من الخمر — أو ما لا يسكر ولا يضر من الخمر — إذا ما اتقوا — الخ، ولكان أجدر الناس بفهم ذلك منها من أنزلت عليه (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 (ص) «كل مسكر حرام وما أسكر الفرق منه فملء 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 إلا 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 (ص) قال «ما أسكر كثيره فقليله حرام» وروى مثله أبو داود والترمذي وحسنه وابن ماجه من حديث جابر. قال الحافظ ابن حجر رواه ثقات، وفي أسناده داود بن بكر بن أبي الفرات قال في تقريب 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 (ص) قال «أنها كم عن قليل ما أسكر كثيره» وفي رواية أخرى: إن النبي (ص) 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 الا شيخ النسائي محمد بن عبدالله بن عمار نزيل الموصل . قال الحافظ في تريب التهذيب : ثقة حافظ ، فهذا حديث صحيح لا مطعن فيه . ولا عبرة بما يوجهه 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 لا أنفسهم بتحليلهم آخر الشربة وتحليلهم ما تقدمها الذي يشرب في الفرق قبلها ، ولا خلاف بين أهل العلم أن السكر بكليته لا يحدث على الشربة الآخرة دون الأولى والثانية بعدها ، وبالله التوفيق اه أي أن السكر يكون من مجموع ما يشرب لا من الشربة التي تعقبها النشوة .

(شبهة أخرى على تحريم قليل المسكر وعلة تحريمه)

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

بينا في تفسير آية البقرة التعليل العلمي الطبيعي لكون قليل الخمر يدعو الى كثيرها -- وكذلك الميسر -- وكون متعاطيها قلما يقدر على تركها (ص ٣٤١ ج ٢) ولهذا يقل أن يتوب مدمن الخمر ، لأن ما يبعثه على التوبة من وازع الدين أو خوف الضرر ، يعارضه تأثير سم الخمر -- الذي يسمى القول (أو 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 الأولى ، وإنما يرجح الاعتقاد عند الخواص وهم أصحاب الدين القوي ، والایمان الراسخ وأصحاب الحكمة والعزيمة القوية . وهذا الألم 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 ان الخمر شديدة الضرر في الجسم والعقل والمال وآداب الاجتماع ولم نر هذا الاعتقاد باعثا على التوبة منها الا للافراد منهم، حتى ان الأطباء منهم - وهم أعلم الناس بمضارها - كثيرا ما يعاقرونها ويدمنونها، واذا عذلوا في ذلك أجابوا بلسان الحال أو لسان المقال بما أجاب به طيب عذله خطيب على أكله طعاما غليظا كان ينهى عن أكله اذ قال : ان العلم غير العمل فكم أنك أيها الخطيب تسرد على المنبر خطبة طويلة في تحريم الغيبة والخوض في الأعراض ثم يكون جل سمرك في سهرك اغتيال الناس ، كذلك يفعل الطيب في نهيه عن الشيء لا ينتهي عنه اذا كان يستلذه

وقد مضت سنة الله تعالى بأن تكون قوة تأثير الدين على أشدها واكملها في نشأته الأولى ، كما يفيد قولة 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 يعترى الشارب بعد تنبه العصب بنشوة السكر ، من الفتور والخمود الداعي الى 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 ، مطهرا لهم من الذنب الديني عند الله تعالى ، ولا يبالون بعد ذلك ما تحملوا في سبيل الخمر من ايذاء وإهانة

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

تاب الى الله تعالى خوفا من عقاب الآخرة . ولم يترك سعد عقابه محاباة كما ظن بل لأن الحدود لا تقام في حال الغزو ولا في دار الحرب والتعزير يرجع الى الاجتهاد . والتحقيق ان عقاب السكر تعزير ، وأن سعداً أداه اجتهاده الى ترك تعزير أبي محجن بعد ان 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 ان الافرنج الذين يستيحيون شرب الخمر ديننا ويستحسنونه أدبا ومدنية ويصنعون منه أنواعا كثيرة يرجحون منها ألوف الألوف من الدنانير في كل عام - قد ألفوا جمعيات للنهي عن الخمر والسعي لإبطالها . وأقوى هذه الجمعيات نفوذا وتأثيرا في الولايات المتحدة الأمريكية ، ومن عجائب وقائع تقليد متفرنجي المسلمين للافرنج ميل بعضهم الى الدخول في هذه الجمعيات وتأليف الفروع لها في البلاد الاسلامية ، وما أغنى المسلمين عن تقليد غيرهم في هذا ! وما أجدرهم بأن يكونوا هم الأئمة المتبوعين

ومن آيات العبرة فيها ان العرب كانوا يعدون من منافع الخمر الحامسة في الحرب وقوة الاقدام فيها - وقد ثبت عند الافرنج ان السكر يضعف الجنود عن القيام بأعباء الحرب واحتمال أثقالها ، فقررت بعض الدول إبطال الخمر الوطنية الشديدة الرواج في بلادها - وأكثرت انتفاعها المالي منها - مدة الحرب ، ولعل الدول كلها تجمع على هذا بعد ، ومع هذا كله لا يزال بعض المسلمين الجغرافيين يتعلمون من تحريم الاسلام للخمر ، (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى تبين لهم أنه الحق)

﴿ استدراك كان ﴾

﴿ الاستدراك الاول ﴾ الخمر نوعان نوع بخمر تخميرا ، ونوع يقطر تقطيرا ، وأقوى الخمر سما وأشدّها ضررا ما كانت مقطرة ، ويعبرون عنها بالاشربة الروحية .

وهذا من مرجحات اختيارنا لقول سيدنا عمر بن الخطاب في تعليل تسمية الخمر ، وانه مخامرته العقل ، وقد بينا جميع ما قيل في ذلك في تفسير آية البقرة (ص ٣٣١ ج ٢) والمرجح الثاني كون هذا القول لا امام من أفصح العرب الخالص ، وأما غيره فهو مما استنبطه المولدون من كلام العرب الخالص . والثالث ان نقله أصح فهو مروي في الصحيحين وكتب السنن كما تقدم .

وقد استدل بعضهم على كون الخمر مما يعصر ، أي لا مما ينبذ ويقطر ، بقوله تعالى حكاية عن أحد صاحبي يوسف (ص) في السجن (اني أراني أعصر خمر) وهو استدلال ضعيف وسخيف ، فان اتخاذ الخمر من العصير لا ينافي اتخاذها من غيره ، وليس في العبارة ما يدل على العصر ، دع ما يمكن ان يقال من أن هذا القول حكاية عن أعجمي في بيان مارآه في نومه مما هو معهود في بلاده ، فليس بحجة في لغة العرب ولا صناعتهم وصناعة غيرهم للخمر ، وبالأولى لا يكون حجة في الشرع

وقد اشتبه على بعض الناس ما طبخ من العصير قبل وصوله إلى حد الاسكار أو بعده هل يسمى خمر أم لا ؟ كما اشتبه على الكثيرين أمر النبيذ . ومن المطبوخ الطلاء وهو الدبس ويسمى الميثا اذا اشترطوا أن يغلى العصير حتى يبقى ثلثه ، ومنه الباذق — وهو ما طبخ من عصير العنب أدنى طبخ حتى صار شديداً ، وهو اسم أعجمي ، وقيل أول من صنعه وسماه بذلك بنو أمية وانه مسكر ، وأظن أنه يكون قبل الطبخ مسكراً فلا يزال الطبخ القليل اسكاره ، 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 ان ابن عباس سئل عن الباذق فقال : سبق محمد (ص) الباذق ، فما أسكر فهو حرام . أي ان العبرة بما يسكر من الشراب ولا عبرة بالأسماء ، فالعسل حلال ولكنه يمزج بالماء ويترك حتى يختمر ويسكر فيصير خمرأ . وكل من عصير العنب ونبيذ الزبيب وغيره حلال ، فاذا اختمر وصار يسكر حرم قطعاً ، وسمي خمرأ ، لا عصيراً ولا نبيذاً ، ومتى علم انه صار مسكراً حرم شرب قليله وكثيره لا قبل ذلك

على ان من قال من أهل اللغة « ان الخمر هو المسكر من عصير العنب » إطلاقاً لما هو الغالب أو الالهي في عصر تدوين اللغة — لم يمنعهم ذلك ولا تسميتهم لبعض الخمر من غيرها بأسماء أخرى ان يطلقوا اسم الخمر على جميع الاشربة المسكرة . فهذا ابن سيده نقل ذلك الاطلاق في المحصن عن صاحب كتاب العين كما اشرنا اليه في موضعه ، وأطال في بيان أسماء الخمر بحسب صفاتها ، ثم عقد باباً للابنزة التي تتخذ من الثمر والحب والعسل قال فيه ما نصه :

«أبو حنيفة (اي الدينوري اللغوي) : فاما خمور الجبوب فما اتخذ من الحنطة فهو المزر وما اتخذ من الشعير فهو الجعة ، ومن الذرة السكركة والسقركة — عجمي ، ه أبو عبيد : الغبيراء السكركة — الى ان قال — ابن دريد : البتع ضرب من شراب العسل . وقد تقدم انها الخمر بعينها » اشار الى قوله في باب الخمر : « أبو علي عن السكري : البتع الخمر ، يمانية . وقد بتعنا بتعا — خمرنا خمرًا ، البتاع الخمار » اه (فائدة لغوية) ذكرنا فيما سبق من التفرقة بين الخمر والنبيذ أن أهل بلاد الشام يسمون النبيذ « تقوعا » وان الصواب ان يقال تقيع ، ثم رأيت في المحصن نقلاً عن صاحب العين : التقوع والتقيع (بفتح النون فيهما) شيء ينقع فيه الزبيب وغيره ثم يصفى ماؤه ويشرب

﴿ الاستدراك الثاني ﴾ يحتاج القائلون بكون الخمر المحرمة بنص القرآن هي ما كان من عصير العنب بأنه هو القطعي المجمع عليه ، وغيره ظني مختلف فيه ، وهذه العبارة قد تذكر في كثير من كتب الفقه وشروح الحديث مسلمة من غير بحث ؛ وفيها ان أول من قال بهذا القول (من الكوفيين) لاحتجاه فيه فان أهل الاجماع الذين لا خلاف في اجماعهم 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 (ص) بحضرة كبار علماء الصحابة وجمهورهم فقال « أيها الناس انه نزل تحريم الخمر وهي من خمسة — من العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير . والخمر ما خامر العقل » فصرح بأن الخمر كانت من هذه الخمسة عندهم ، وان مراد الشرع تحريم ما كان من غيرها أيضاً ، وان حقيقة الخمر ما خامر العقل ، اي خالطه فأفسد

عليه إدراكه وحكمه ، ومنه الداء الخامر ، ومن قال خامره غطاه فقد راعى اصل معنى خمر الشيء ، والمراد واحد . والحديث متفق عليه ، ولم ينقل ان أحدا من انصحابه أنكر على عمر قوله هذا ، ولذلك قال من قال من أهل الحديث والاصول ان هذا القول له حكم الحديث المرفوع الى النبي (ص) من حيث هو تفسير لحكم شرعي لا يقوله الصحابي برأيه ، فان قال قائل انه يمكن ان يقوله باعتبار فهمه للقرآن والسنة . قلنا اذا كان هذا ما فهمه هذا الامام في اللغة والدين وواقفه عليه جمهور الصحابة ولم ينقل عن أحد انه خالفه فيه - فهل يمكن ان نجد لنص شرعي تفسيراً أصح وأقوى من تفسير يصرح به أمير المؤمنين على منبر الرسول ويواقفه عليه علماء الصحابة وعامةهم ؟ وهل نقل عن الصحابة إجماع مستند الى دليله أقوى من هذا الإجماع ؟ فظهر بهذا ان كون كل شراب من شأنه الاسكار خمرًا ثابت بالكتاب والسنة وإجماع الصحابة المقرون بدليله وبالقياس . 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 إنكار - وان إقرار جمهور الصحابة لقول عمر في حكم الموافقة القولية ، وقوله على المذبح جدير بان ينقل ويشيع ، وان يراجع فيه البعيد اذا بلغه كالقريب ، ولو راجعه أحد في ذلك اعاد الى ذكر المسألة على المنبر كما فعل عند ما أنكرت عليه المرأة ما كان اراده 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 إثبات إجماع قولي قط

فالخلاصة ان أول من قال بهذا القول في الحجة له فيه ، بل هو من جعل الدليل عين المدلول ، فانه هو المخالف وحده فكيف تكون دعواه الخلاف حجة لخلافه ؛ هذه مصادرة بديهية . نعم يصح ان يقال ان هذه شبهة عرضت لمن لم يبلغه النقل عن الصحابة فهو معذور فيها الى ان يبلغه النقل ، فتى بلغه زالت الشبهة بالحجة وأما من جاء بعد المخالف الاول وبلغه خلافه فشبهته أقوى عند أهل التقليد ، وهؤلاء ليسوا من أهل الحجة والبصيرة في الدين ، فالكلام معهم لغو مالم 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 - الا اترمذي - من حديث ابن عمر ان النبي (ص) قال « من شرب الخمر في الدنيا ثم لم يتب منها حرمها في الآخرة » زاد مسلم في رواية « فلم يسقها »

قيل معناه انه لا يدخل الجنة فيشربها فيها ، وقيل لا يشربها فيها وان مات مؤمنا ودخلها لانه استعجل شيئا فجوزي بحرمانه ، قيل الا ان يعفو الله عنه . والقول الاول لا يصح الا بالحمل على المستحل لشربها لانه رادٌ للشريعة غير مذعن لها . ورواية مسلم « فلم يسقها » ظاهرة في رده

وروي هذا الحديث بلفظ « كل مسكر خمر وكل مسكر حرام ، ومن شرب الخمر في الدنيا فمات وهو يدمنها لم يتب لم يشربها في الآخرة » وقد عزاه الحافظ المنذري الى الشيخين وأبي داود والترمذي والنسائي والبيهقي - قال - ولفظه في احدى رواياته . قال رسول الله (ص) « من شرب الخمر في الدنيا ولم يتب لم يشربها في الآخرة وان دخل الجنة » وهذا يرد ذلك التأويل أيضا ولكنه لم يمنع المنذري من حكايته كغيره

وروى احمد والبخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي عن أبي هريرة ان رسول الله (ص) 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 الكمال الايمان ، وقيل هو خبر بمعنى النهي . وقيل ان الايمان يفارق مرتكب امثال 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 الادعائي بجرمة ذلك وكونه من أسباب سخط الله وعقوبته ، لأن هذا الايمان يستلزم اجتناب العصيان

وروى احمد بإسناد صحيح وابن حبان في صحيحه والحاكم — وقال صحيح الاسناد — عن ابن عباس قال سمعت رسول الله (ص) يقول « أتاني جبريل فقال : يا محمد ان الله لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها وشاربها والمحمولة اليه وبائعها ومبتاعها وساقيا ومستقاه » وروى أبو داود وابن ماجه عن ابن عمر حديثا بمعناه وليس فيه ذكر جبريل . والترمذي وابن ماجه من حديث أنس « لعن رسول الله (ص) 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 : ان دين الله في حقيقته وجوهره والحكمة منه واحد لا خلاف فيه بين الرسل المبلغين له ، وإنما يختلف بعض الشرائع في امرين أصليين (احدهما) ما يختلف باختلاف الزمان والمكان ، واحوال الشعوب والاجيال ، (وثانيهما) ما اقتضته حكمة الله تعالى من سبر أمور البشر كلها على سنة الترقى التدريجي الذي من مقتضاه ان يكون الآخر أكمل مما قبله ، وبهذه السنة أكمل الله تعالى دينه العام ، بانزال القرآن وعموم بعثة محمد عليه الصلاة والسلام . وقد قالت ان في الخمر من الضرر الذاتي ما كان سببا للقطع بتحريمها وما ذكرت من التشديد فيها ، وهذا يقتضي ان تكون محرمة على السنة جميع الانبياء عليهم السلام ، والمنقول عن أهل الكتاب انها لم تكن محرمة عليهم ، وان الانبياء انفسهم كانوا يشربونها — فبهذه شبهة على تحريم الخمر تحدث بها المحبون لها ، واستدل بها بعضهم على حل مادون القدر المسكر مما سوى خمرة العنب التي زعموا ان نص القرآن قاصر عليها تعبدا ، كما نقل ذلك صاحب العقد الفريد وأمثاله من الادباء الذين يعنون بتدوين أخبار الفساق والحجبان وغيرهم . وانت ترى أن هذه الشبهة أقوى من شبهة بعض الصحابة التي تقدمت ولا يدفعها جوابك عنها ، بل زعموا ان النبي (ص) 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 حاول إثبات حلّ شرب ما دون القدر المسكر من الخمر كلها — إلا ما اتخذ من عصير العنب وهو أقلها ضرا وشرا — مع نقل القرآن بالتواتر ، وحفظ السنة وسيرة أهل الصدر الاول بضبط واتقان لم يتفق مثله لأمة من الأمم في نقل دينها أو تاريخها — فهل يبعد أن يدعي أهل الكتاب مثل هذه الدعوى وينسبونها إلى أنبيائهم وهم لا يقولون بعصمتهم ؟

(الوجه الثاني) إنما إذا سلمنا ما يتولونه في العهدين القديم والجديد من الاخبار الدالة على حلّ الخمر وعدم التشديد الا في السكر ، نقول (أولا) ان هذا التحريم من إكمال الدين بالاسلام ، وقد مهد الانبياء له من قبل بتقييح السكر وذمه ، ولم يشددوا في سد ذريعته بالنهي عن القليل من الخمر لما كان من افئتان البشر بها ومنافعهم منها ، كما فعل الاسلام في أول عهده . — (وثانيا) ان الله تعالى ما اكمل دينه العام بالاسلام الا وهو يعلم أن البشر سيدخلون في طور جديد تتضاعف فيه مفاسد السكر ، وان مصالحتهم وخيرهم ان يتسلح المؤمنون بأقوى السلاح الأدبي لاتقاء شرور ما يستحدث من أنواع الخمر الشديدة الفتك بالاجساد والأرواح ، التي لم يكن يوجد منها شيء في عصور أولئك الانبياء عليهم السلام ، وما ذلك الا سد ذريعة هذه المفسدة بتحريم قليل الخمر وكثيرها . وهاك بعض ما يؤثر عن كتبهم في ذمها :

جاء في نبوة اشعيا عليه السلام (١١ : ٥) ويل للمبكرين صباحا يتبعون المسكر للمتأخرين في القمة تلهبهم الخمر ١٢ وصار العود والرباب والدف والناي والخمر ولائمهم . والى فعل الرب لا ينظرون ، وعمل يديه لا يرون ١٣ لذلك سبي شعبي — لعدم المعرفة ، وتصير شرفاؤه رجال جوع وعامته يابسين من العطش ١٤ لذلك وسعت الهاوية نفسها وفقرت فاها بلا حد) يشير الى ما استحقوه بذنوبهم تلك من عذاب الدنيا والآخرة

ثم قال (١ : ٢٨) ويل لاكيل فخرسكاري أفرايم والازهر الذابل جمال بهانه

الذي على رأس وادي سمائن المضر وبين بالخمر — الى ان قال — ولكن هؤلاء ضلوا بالخمر وتاهوا بالمسكر، الكاهن والنبي ترنحا بالمسكر، ابتلعتها الخمر، تاهوا من المسكر، ضلوا في الرؤيا — واعلم أن النبي عذاهم لا يشترط فيه ان يكون موحى اليه. ومن شواهد العهد الجديد في ذلك قول بولس في رسالته الى أهل افسس (٥ : ١٨) ولا تسكروا بالخمر الذي فيه الخلاعة) ونبيه عن مخالطة السكير (١ : ٥ : ١١) وجزمه بأن السكيرين لا يرثون ملكوت السموات (غلا ٥ : ٢١ و ١ كو ٦ : ١٠ و ٩)

نبينا « ص » لم يشرب الخمر

أما نبينا صلى الله عليه وآله وسلم فلم يكن يشرب الخمر في الجاهلية ولا الاسلام كما صرحوا به في سيرته . ولكنه كان يشرب النبيذ قبل تحريمها وبعده ، فاذا اشتهه في وصوله الى حد الاسكار لم يشرب منه كما تقدم . وقد روى الحميدي عن أبي هريرة ان رجلاً كان يهدي الى النبي (ص) راوية خمر فأهداها اليه عاماً وقد حرمت فقال النبي (ص) « انها قد حرمت » فقال الرجل : أفلا أبيعها ؟ فقال « ان الذي حرم شربها حرم بيعها » قال أفلاً كرم بها اليهود ؟ قال « ان الذي حرم شربها حرم ان يكارم بها اليهود » قال فكيف أصنع ؟ قال « شئها على البطحاء » وهذا الحديث لا شر به لها ، على أنه يصح هكذا ، ولكن له أصلاً في صحيح مسلم وسنن النسائي من حديث ابن عباس قال « ان رجلاً أهدى لرسول الله (ص) راوية خمر فقال له رسول الله (ص) « هل علمت ان الله تعالى حرمها ؟ » قال لا . فسار (اي الرجل) انساناً ، فقال له رسول الله (ص) « بم سارته » قال : امرته ببيعها فقال « ان الذي حرم شربها حرم بيعها » قال ففتح المزادة حتى ذهب ما فيها . ومن العجيب ان صاحب المنتقى أورد حديث أبي هريرة ترك حديث ابن عباس الصحيح ، وأن الشوكاني لم يتكلم على سنده .

وما روي في المسند من شر به (ص) من نبيذ السقاية بمكة وهو ما يشرب منه الناس في الحرم ومن كونه شمه أولاً (وقيل ذاقه) فقطّب وأمر بأن يزد فيه الماء — فهو ان صح لا يدل على كونه كان مسكراً ولا على كون شر به منه كان نسخاً لتحريم كل مسكر كما زعم بعض المفتونين بالنبيذ ، اذ لو كان الامر كذلك لكانت الرواية

دالة على أنهم كانوا مصرين على شرب المسكر وعلى إسقائه للحجاج جهرا في الحرم. وهذا زعم لم يقل به أحد بل هو منقوض بالروايات المتفق عليها وبما تواتر من أنهم تركوا بعد نزول آيات المائدة كل مسكر - وإنما يفسر ذلك ما قاله (ص) لو قد عتد القيس إذ أذن لهم بالانتباز في الاسقية (أي قرب الخلد) قال «فان اشتد فاكسروه بالماء فان أعياكم فأهريقوه» وفي رواية ابن عباس أنهم سأله 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 فعلم أنه بدا فيه التغير وقرب أن يصير خمرًا . وكما أنه لم يصح شربه (ص) من النبيذ المسكر لم يصح أيضا مارواه الدارقطني وابن أبي شيبة من أن رجلا شرب من إداوة عمر فرجلده وقال : جلدناك للسكر ، أي لا لمجرد 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 يجرى الحجاز وإنما روي أنه رأى النبي (ص) مع عمه أبي طاب وغيره من تجار مكة في بصرى بالشام ولما اختبر حاله علم أن سيكون هو النبي الذي بشر به عيسى والانبيا (عليهم السلام) وأوصى به عمه وحذره من اليهود أن يكيدوا له . وكانت سن النبي (ص) اثني عشرة سنة . ولم يثبت أن بحيرا أدرك البعثة . وليس النبي (ص) هو الذي حرم الخمر كما حرم صيد المدينة وخلاتها . بل كان ذلك بوحي 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 رفوعا : أن الله أنزل الداء والدواء وجعل لكل داء دواء فتداؤوا ولا تداؤوا

بحرام » رواه أبو داود من طريق اسماعيل بن عياش - وهو ثقة في الشاميين كما هنا ضعيف في الحجازيين - وثبت في الصحيحين اذن النبي (ص) للعربيين بالتداوي بأبوال الابل . قال بعضهم بعدم الجواز مطلقا ، وقال آخرون : يجوز بشرط عدم وجود دواء من الخلال يقوم مقام احرام . وقال شيخنا محمد عبده : يشترط في التداوي بالخمر أن لا يقصد التداوي بها الاثذة والنشوة ولا يتجاوز مقدار ما يحدده الطبيب ، وقد جاء في فتاوى المجلد السابع عشر من المنار السؤال واجواب الآتين : (السؤال) هل يحل التداوي بالخمر اذا ظن نفعها بخبر طبيب أخذا من آية (وما جعل عليكم في الدين من حرج) ومن القاعدة المتفق عليها : الضرورات تبيح المحظورات ؟ واذا جوزتم فماذا ترون في حديث « إنها داء وليست بدواء » أو كما ورد ؟

[الجواب]

التداوي بالخمر لمن ظن نفعها شيء . والاضطرار الى شربها شيء آخر . فاما الاضطرار فانهما 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) وبنفى الحرج والعسر وغير ذلك من الادلة (أي كالنهي عن الإلقاء بالنفس الى التهلكة) . وقد مثل الفقهاء له في شرب الخمر بمن غص ببقمة فكاد يخنق ولم يجد ما يسيغها به سوى الخمر . ومثله من دنفق من البرد وكاد يهلك ولم يوجد ما يدفع به الهلاك برذا سوى جرعة أو كوب من خمر ، ومثله أو أولى منه من أصابته نوبة ألم في قلبه كادت تقضي عليه وقد علم أو أخبره الطبيب بأنه لا يجد ما يدفع عنه الخطر سوى شرب مقدار معين من الخمر القوية كالنوع الافرنجي الذي يسمونه (كونيكا) فاننا نسمع من الاطباء أنه يتعين في بعض الاحيان العلاج ما يعرض من مرض القلب ودفع الخطر وقد ثبت ذلك بالتجربة . وهذا النوع من العلاج لا يكاد يكون شر با للخمر وإنما يؤخذ منه نقط قليلة لا تسكر . واما التداوي المعتاد بالخمر لمن يظن نفعها ولو بإخبار الطبيب كتقوية المعدة أو الدم ونحو ذلك مما نسمعه من كثير

من الناس فهذا هو الذي كان الناس يفعلونه قبل الاسلام ونهى عنه النبي (ص) ونص الحديث الذي أشار اليه السائل « انه ليس بدواء ولكنه داء » رواه احمد ومسلم وابو داود والترمذي وسببه ان طارق بن سويد الجعفي سأل النبي عن الخمر وكان يصنعها فنهاه عنها ، فقال إنما اصنعها للدواء . فقال . وقوله « ولكنه داء » هو الحق وعليه اجماع الاطباء ، فان المادة المسكرة من الخمر سم تتولد منه امراض كثيرة يموت بها في كل عام الوف 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 يغترن مسلم بأمر أحد من الاطباء بالتداوي بها لمثل ما يصفونها له عادة ، والله الموفق اه هذا ما أجبنا به عن ذلك السؤال ونزيد في إيضاحه بالقواعد الشرعية واعتبار القياس فنقول : ان المقدار المسكر من الخمر محرم لذاته أي لما فيه من الضرر والمفاسد التي بينا أنواعها في تفسير آية البقرة — وما دون ذلك محرم لسد الذريعة كما بيناه في تفسير هذه الآيات . والقاعدة ان ما حرم لذاته يباح للضرورة ان كان مما يضطر اليه كأكل الميتة ولحم الخنزير ، ومنه شرب الخمر كما تقدم في الفتوى آتفا (وليس منه مثل الزنا كما لا يخفى) ويعبرون عن هذه القاعدة بقولهم « الضرورات تبيح المحظورات » واذا وصل التداوي بالخمر الى حد الاضرار اليه بشهادة الثقة من الاطباء يجب ان يراعى فيه قاعدة « الضرورات تقدر بقدرها » فلا يجوز الزيادة على ما يقوله الطبيب حتى اذا حدده بالنقط امتنع زيادة نقطة واحدة . وأما المحرم لسد الذريعة فقد يباح للحاجة كروية الطبيب لعورات الرجال والنساء لأجل التداوي ، فالتداوي بالخمر على هذا جائز مطلقا أو اذا لم يوجد غيره يقوم مقامه ، وعده بعضهم كتداوي العربيين بأبوال الإبل بناء على أن علة المنع أن كلامهما نجس عند القائلين بذلك من الفقهاء كالشافعية . وظاهر حديث طارق بن سويد ان الخمر لا يجوز ان يكون دواء فيكون مستثنى من القاعدة ولا قياس مع النص . هذا اذا كان التداوي بالخمر مباشرة لغير اضرار ، أما دخول نقط من الخمر في علاج مركب تكون أجزاء الخمر فيه مغلوقة غير ظاهرة ولا من شأنها أن تسكر فلا يدخل في ذلك فهو كالقليل من الخمر يرفي الثوب

(اسباب ترجيح شرب الخمر الضار على حفظ الصحة والعقل والدين)

ثبت بالاختبار والاحصاء الذي عني به الافرنج ان أكثر من يتلون بشرب الخمر لا يقدمون على شربها الا باغراء القرناء والمعشرين من الاهل والاصحاب، وانهم لا يحتسونها في أول العهد الا كرها ، لبشاعة طعمها ولاعتقاد الكثيرين منهم أنهم يقدمون على عمل منكر أو ضار، ولكن غريزة التقليد في الانسان وضعف ارادة أكثر الناس عن مخالفة العشراء والخلان ، هما اللذان يمهدان السبيل اطاعة الشيطان .

أما الشبهة التي يرجح بها العالمون بضرر الخمر داعيتي التقليد ومواتاة العشراء أولاً — وطاعة غول الخمر آخرأ — على داعية المحافظة على صحة الجسم والعقل، فهي ظنهم ان الضرر المتيقن إنما يكون بالاسراف في الشرب ، والانهماك في السكر، وأن شرب القليل من الخمر إما ان ينفع وإما ان لا يضر، فلا ينبغي ان يترك ما فيه من لذة النشوة والذيول عن المكدرات ومن مجاملة الاخوان ، لتوهم ضرر نجا منه فلان وفلان ، ولو سأل هؤلاء المددوعون من سبقهم الى هذه المحنة واسرفوا في السكر حتى أفسد عليهم صحتهم وعقبتهم وبيوتهم وثروتهم : هل كنتم يوم بدأتهم بشرب الاثم تنوون الاسراف فيه وادمانه؟ لاجابهم جميع من سألهم أو أكثرهم : لا لا ، إنما كنا ننوي ان نشرب القليل ، وما كنا لنعلم ان القليل يقسرنا على الكثير، ويرميننا بعد ذلك بالداء الويل . حتى لا نجد الى الخروج من سبيل . ومن هنا تعلم ان ما ذكرناه من قبل في تعليل شرب بعض المتعلمين والاطباء للخمر من ان العلم لا يستلزم العمل — مبني على التسامح والاخذ بالظاهر ، فالعلم يستلزم العمل ما لم يعارضه ما هو أرجح منه

وأما المؤمنون بتحريم الخمر فلم يشبهات متعددة لاشبهة واحدة ، — فمنهم من تعلق بقول من ذهب الى ان الخمرة المتخذة من عصير العنب هي المحرمة لذاتها وان ماعداها من المسكرات لا يحرم منه الا 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 بينا رد هذا فيما سبق وان لفظ مسكر في تلك الاحاديث

اسم جنس يعم كل شراب من شأنه الاسكار ولذلك ورد في الصحيح مقررنا بكل كقوله (ص) « كل مسكر خمر وكل مسكر حرام » كما تقدم ، ولا يمكن ان يكون المعنى كل مقدار مسكر بالفعل يسمى خمر ، كما هو بديهي عند كل من له شمة من هذه اللغة ، وكما يعرف بالعقل ، لما يترتب عليه من التناقض أيضا ، فان المقدار المسكر لزيد ربما لا يكون مسكرا لعمرو . ولا يزال بعض الناس يبحث عن بعض الاخبار والآثار حتى الضعيفة والموضوعة ليستدل بها على ان شرب العليل من المسكر غير محرم وان كانت وقائع أحوال لا يحتاج بها على فرض صحتها ، ويجعل ذلك مرجحا على نص القرآن والاحاديث المنفق عليها وعمل أهل الدين من السلف والخلف ، وقد تقدم تفنيد المزاعم ودحض الشبهات التي يتوكل عليها هؤلاء الناس وأمثالهم كالذين زعموا ان تحريم كل مسكر قد نسخ . نعم روى الطحاوي من طريق حجاج بن أرطاة ان 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 ان نشير الى تعاللات من يقدمون على شرب أي نوع من أنواع الخمر لأجل السكر وهم يعتقدون ان ذلك من كبائر المعاصي ، فقد فات زمن الذين كانوا يفسون أنفسهم والناس بترك الببذ الذي هو نقيع الزبيب والتمر ونحوهما زمنا يسكر فيه كثيره ثم قليله ويشربونه على توهم أنه حلال ، فان سكروا أحالوا على غفلتهم عن السكر أو على جور السقااة عليهم ، وكابروا أنفسهم بأنهم لم يكونوا يقصدون السكر ، كما كان يقع من بعض المترفين في القرون الأولى ، حتى عزي الى بعض خلفاء العباسيين ، وبعض رجال العلم والدين^(١)

من اختبر حال المبتدئين بشرب الخمر على اعتقاد ضررها في الدنيا والمبتدئين بشربها على اعتقاد ضررها في الآخرة يرى بينهما شبهة في ان كلا منهما ينوي في أول الامر أن يقتصر على القليل الذي لا يترتب عليه فساد يذكر . فأما الذين

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

يقلدون من قالوا ان القليل من غير خمر العنب ليس كالكثير فيكون اطمئنانهم اشد ، وأما الذين يتبعون النصوص ويوافقون الجمهور في تحريم قليل ما أسكر كثيره فمنهم المتفقه وغير المتفقه — فالمتفقه يعااون أنفسهم أولاً 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 عند ما يعلمون بالاختبار والعمل ان قليل الخمر يفضي الى كثيرها ، ويرون أنفسهم قد انعمت في شرورها ومفاسدها .

فالتسكاة الاخيرة لمن يشرب الخمر من أهل الدين هي تسكاة 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 ما له أصل في السنة ومنها ما لا أصل له ، وما له أصل قيوده بالصغائر أو بمقارنة التوبة له ، وقد فندنا جهل هؤلاء ، وغرورهم في مباحث التوبة والكفارة من تفسير سورة النساء [راجع تفسير (٤ : ٦) أما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب (في ص ٤٥٠ 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 وينظمه 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 استعاقبه بالخمر على الفجور بغلام نصراني هرب منه الى دير وترهب فيه :

ورجوت عفو الله معتمدا على خير الأنام محمد المبعوث

ولو صح ما يهذي به هؤلاء الفجار ، لكان الدين كله لغواً وعبثاً لا حاجة اليه

— وحاش لله —

(توضيح واستدراك وتصحيح)

في بحث عدم شرب نبينا (ص) للخمر (*)

حديث إهداء الخمر الى النبي (ص) المنعز الى الحميدي في (ص ٨٧) من حديث أبي هريرة — والى 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 انه كان يتجر في الخمر وانه أقبل من الشام فقال يا رسول الله اني جئتكم (في الاصابة جئت) بشراب جيد فقال (ص) « يا كيسان انها حرمت بعدك » قال أفأبيعها ؟ قال « انها حرمت وحرم ثمنها » وفي توثيق ابن لهيعة وسليمان وتضعيفهما مقال معروف

وروى أحمد وأبو يعلى من حديث تميم الداري انه كان يهدي لرسول الله (ص) كل عام راوية خمر فلما كان عام حرمت جاء براوية فقال « أشعرت انها قد حرمت بعدك ؟ » قال أفلا أبيعها وانتقم بثمنها ؟ فنهاه .

ذكر الحافظ ابن حجر الحديثين في الفتح وقال أولا : ان في حديث أحمد الاول ان المهدي كان من ثقيف 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 الى الحميدي) ومن حديث تميم تأييد الوقت المذكور فان اسلام تميم كان بعد الفتح . اهـ

وأقول : قد اتضح من مجموع الروايات ان تيمما هو الذي قالوا انه كان يهدي

(*) سبب ما جاء في مباحث تحريم الخمر في تفسيرنا للآيات من الاستدراكات وتشيت المسائل أننا كتبنا ما كتبناه أولا فطبع ثم تذكرنا بعض شبهات الذين فرقوا بين المسكرات في الحكم فبيننا بطلانها بما طبع عقب كتابته ، ثم سألنا بعض أهل العلم عن بعض الاحاديث الواردة في التبيذ فكان سؤاله منها لنا الى زيادة البحث بياننا وايضا حاشا . هذا واننا نكتب التفسير دائما في وقت ضيق ونعطي ما نكتبه للمطبعة من غير قراءة ولا مراجعة ثم لا نراه الا عند تصحيح ما يجمع في المطبعة ، وكلما جمع شيء بطبع وان لم تتم كتابته ما يتعاق به . وقد طبعت الكراسة التي قبل هذه قبل ان نصححها كلها

للنبي (ص) راوية خمر في كل عام دون كيسان . وتميم هذا قد أسلم سنة تسع من الهجرة كما نقله الحافظ في الاصابة وأشار اليه في الفتح ، فهو لم يدرك من حياة النبي (ص) الا سنة واحدة كانت الخمر محرمة فيها باتفاق الروايات فهاذؤله الراوية اليه في كل عام كما قيل متعذر - فهذا حديث ينقض نفسه بنفسه فلا يحتاج به ، على فرض قوة سنده ، على انه لو صح متنا وسندا لا يدل على ان النبي (ص) كان يشرب من تلك الخمر ولم ينقل ذلك أحد . وانه ليوجد كثير من الناس يقتنون الخمر ولا يدينون الله بحرمتها وهم مع ذلك لا يشربونها ، وقد يشربها بعض أهل البيت منهم دون بعض ويقدمونها للضيوف ، فالأقناء لا يدل على الشرب

واما حديث شربه (ص) من نبيذ السقاية الذي أشرنا في ص ٨٧ بهزوه الى المسند فقد رواه النسائي ايضا من طريق يحيى بن يمان عن أبي مسعود قال : عطش النبي (ص) حول الكعبة فاستسقى فأتى بنبيذ من السقاية فشربه فقطب فقال « علي 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 خطئه . وقال ابن عدي : عامة ما يرويه غير محفوظ وهو في نفسه لا يعتمد الكذب الا انه يخطئ ويشبهه عليه . وقال غيرهم كان سريع الحفظ سريع النسيان . كان يحفظ في المجلس الواحد خمس مئة حديث . وقال الحافظ في الفتح : وقد ضعف حديث أبي مسعود المذكور النسائي وأحمد وعبد الرحمن بن مهدي وغيرهم بتفرد يحيى بن يمان برفعه وهو ضعيف

وفي معنى حديث السقاية حديث ابن عمر : رأيت رجلا جاء الى رسول الله (ص) بقدر فيه نبيذ وهو عند الركن ودفع اليه القدح فرفعه الى فيه فوجده شديدا فردّه على صاحبه فقال له رجل من القوم يارسول الله : أحرام هو ؟ فقال « علي بالرجل » فأتى به فأخذ منه القدح ثم دعا بماء فصبه فيه ثم رفعه الى فيه فقطب ثم دعا بماء أيضا 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 قليلا 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 ليرجوا 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 مسكرا ولا يمكن موافقته للروايات الصحيحة الا 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 قر به الى فيه كرهه فدعا به فكسره بالماء فقال : هكذا فافعلوا . ثم روى عن عتبة بن فرقد قال : كان النبيذ الذي قد شر به عمر قد خلل (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 تخال : وعن عتبة بن فرقد قال كان النبيذ الذي شر به عمر قد تخال . وروى الأثرم عن الاوزاعي وعن العمري ان عمرا انما 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 ما ورد من كسر النبيذ بالماء يدل مجموعه على أنه يكسر اذا اخذ في الاشتداد والتغير خشية ان يصير مسكرا ، فاما اذا صار مسكرا فلا علاج له الا إراقة كما ورد في الحديث المرفوع اذ لا يباح حينئذ قليلا ولا كثيرا ولو أزيل تأثيره بالماء . والمراد بالاشتداد الذي ورد في الاخبار والآثار اشتداد الحموضة أو الحلاوة كما قاله البيهقي ومثله الاغتلام .

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

تسكروا» قال النسائي هذا حديث منكر غلط فيه أبو الاحوص سلام بن سليم ولا نعلم ان أحدا من أصحاب سمالك تابعه عليه وسمالك ليس بالقوي وكان يقبل التلقين . وخطأه فيه أحمد أيضا . ومثله حديث عائشة « اشربوا ولا تسكروا » قال النسائي وهذا غير ثابت أيضا . وقال في قرصافة راويته عن عائشة : لا يدري من هي ، والمشهور عن عائشة خلاف ما روته عنها قرصافة . ثم ذكر الروايات عنها في ذلك كقولها : لأحل مسكرا وان كان خبزا وان كان ماء — وقولها للنساء : وان أسكركن ما جبن فلا تشربنه . أقول كذبوا على عائشة كما كذبوا على ابن عمر بخلاف ما صح عنهما

وجملة القول انه لم يصح في هذا المعنى شيء . على أنه يمكن حل معناه على ما يوافق سائر النصوص وهو الاذن بشرب النبيذ (النقيع) اذا علم انه لم يختمر فيصير مسكرا لئلا يسكر به . وأما حل الاحاديث الكثيرة في تحريم كل مسكر وفي تسميته خمر على المسكر بالفعل فهو تحريف للغة وإفساد لها كما تقدم ، واني لا عجب كيف يقول عاقل ان النبي (ص) يأمر الصحابة بأن يشربوا من المسكر وان لا يسكروا . هل يتيسر لواحد من ألف من الناس ان يشرب من المسكر ولا يسكر ??

ومن الغلط المطبعي الذي ينبغي تصحيحه بالقلم . اجاء في أول السطر الخامس عشر من ص ٨٧ وصوابه هكذا : —

(الحديث لا يدل على شربه لها ، على انه لم يصح هكذا)

﴿ عقوبة شاربي الخمر ﴾

ثبت في أحاديث الصحيحين مجتمعين ومنفردين انه كان يؤتى بالشارب في عهد النبي (ص) فيضرب بالأيدي والجريد وبالثياب والنعال ، وفي حديث أنس عند أحمد ومسلم وأبي داود والترمذي ان النبي (ص) أتى برجل قد شرب الخمر فجلد بمجريدتين 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 لاقم على أحد حدا فيموت وأجد في نفسي شيئا الا صاحب الخمر

فانه لو مات وديته (أي دفعت ديته) وذلك ان رسول الله (ص) لم يسنه وفي صحيح مسلم أن عثمان أتى بالوليد وقد صلى الصبح ركعتين وقال أزيدكم . فشهد عليه حمران انه شرب الخمر وشهد آخر أنه رآه يتقيؤها . فقال عثمان انه لم يتقيأها حتى شربها ، وأمر بجلده فجلده عبد الله بن جعفر وعلي يعد ، حتى بلغ أربعين فقال : أمسك . ثم قال : جاهد النبي وأبو بكر أربعين وعمر ثمانين ، وكل سنة ، وهذا أحب الي . اقول يعني الأربعين الذي أمر به ، وقوله وكل سنة معناه انه جرى به العمل ، وهذا لا يعارض قوله في رواية الصحيحين ان النبي (ص) لم يسن حد الخمر ، لان ضربه أربعين مرة واحدة لا يعد سنة محدودة له ، مع مخالفته له غير مرة ، وانما صار سنة عملية بحري أبي بكر عليه . ويستفاد من مجموع الروايات ان المشروع في العقاب على شرب الخمر هو الضرب المراد منه إهانة الشارب وتنفير الناس من الشرب . واز ضرب الشارب أربعين وثمانين كان اجتهدا من الخلفاء فاختر الاول أبو بكر لانه أكثر ما وقع بين يدي النبي (ص) واختار عمر الثمانين بموافقة لاجتهاد عبد الرحمن بن عوف بتشبيهه بحد قذف المحصنات . وروى الدارقطني هذا الاجتهاد عن علي أيضا قال : اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى اقترى ، وعلى المقترى ثمانون جلدة . ورواه عنه غيره بروايات فيها مقالات تراجع في كتب الحديث لاهله ، فمنها يعرف الصحيح وغير الصحيح لامن كتب الفقهاء التي يورد أهل كل مذهب منها ما يقوي مذهبه ، ويضعف مذهب مخالفهم .

﴿فائدة في المشروع من المسابقة والرماية﴾

ذكرنا في الكلام على الميسر ان أخذ المال في المسابقة والرماية جائز شرعا . وقد يتوهم بعض العامة منه ان مسابقة الخيل المعروفة في مصر وغيرها من ذلك الجائز ، وما هي الا من القمار المحرم ، أما الجائز شرعا فحكمته انه من الاستعداد للقتال في سبيل الله . وقد اشترط فيه ان يكون السبق (بفتح السين والباء) - وهو الجعل الذي يكون لصاحب الفرس السابق - إما من الإمام (أي الخليفة) وهذا لا خلاف فيه ، وإما من أحد المتسابقين ، وعليه الجمهور - ولا يجوز أن يكون مال السبق من

كل منهما ، وإذا دخل بينهم ثالث اشترط أيضا أن لا يخرج من عنده شيئا . وبهذا الشرط تخرج المسابقة من معنى الميسر وانقار . وما اشترطه الفقهاء من كون المسابقة معروفة الابتداء والانتها ، وكون الجعل والمسافة التي يستحق بها معلومين ، وكون الفرسين أو الافراس معينة ، وكون كل منهما أو منها يحتمل ان يسبق - كل ذلك مما يشترطه المقامرون أيضا ويزيدون عليه

روى أحمد بسند رجاله ثقات عن ابن عمر ان النبي (ص) سَبَقَ بالخيل وراهن . وفي لفظ : سابق بين الخيل وأعطى السابق . وروى بسند رجاله ثقات أيضا من حديث أنس - وقيل له : أ كنتم تراهنون على عهد رسول الله (ص) أ كان رسول (ص) يراهن ؟ قال : نعم والله لقد راهن على فرس يقال له (سَبَحة) فسبق الناس ، فبهش^(١) لذلك وأعجبه . وروى الشافعي وأحمد وأصحاب السنن الاربعة والحاكم من طرق عن أبي هريرة قال قال رسول الله (ص) « لا سبق الا في خوف أو نصل أو حافر » ولم يذكر ابن ماجه « أو نصل » صححه ابن القطان وابن حبان وحسنه الترمذي . والمراد بالنصل السهام عبر عن السهم بحديثه الجارحة . ويقاس على الرمي بالسهم الرمي ببندق الرصاص وقذائف المدافع . وأجاز الشافعية المسابقة على الاقدام بعوض وهذا من الرياضة المقوية للابدان على القتال وغيره من الاعمال

(٩٧) يَاءُ يَهُرَّاءَ الَّذِينَ آمَنُوا لِيَبْلُوَنَّكُمْ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِنَ الصَّيْدِ تَنَالَهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ . فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ (٩٨) يَاءُ يَهُرَّاءَ الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ ، وَمَن قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَذِيًّا بَلِغَ الْكَعْبَةِ ، أَوْ كَفِّرَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ ، أَوْ عَدْلٌ

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

ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ . عَفَا اللَّهُ عَنْمَا سَلَفَ ، وَمَنْ عَادَ
فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ (٩٩) أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ
وَطَعَامُهُ مَتَّعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ ، وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ
حُرُمًا . وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ

بيننا في تفسير الآية (٩٠) ان هذه السورة افتتحت بآيات من أحكام الحلال
والحرام في الطعام واحكام النسك (ومنها الصيد في أرض الحرم او في حال الاحرام)
وتلاها سياق طويل في بيان أحوال أهل الكتاب ومحاجتهم ، ثم عاد الكلام الى
شيء من تفصيل تلك الاحكام الحرج ونقول الآن : إن الله جلت آلاؤه نهى عباده
المؤمنين عن تحريم الطيبات وعن الاعتداء فيها وفي غيرها ، وأمرهم بأكل الحلال
الطيب ، ولما كان بعض المبالغين في النسك قد حلفوا على ترك بعض الطيبات ،
بين لهم بهذه المناسبة كفارة الايمان ، ثم بين لهم تحريم الخمر والميسر لأنهما من
أخبث الخبائث ، فكان هذا وذاك متما لما في أول السورة من أحكام الطعام
والشراب . وناسب ان يتم أحكام الصيد في الحرم والإحرام أيضا : فجاءت هذه
الآيات في ذلك

وقال الرازي في مناسبة هذا لما قبله مانصه : ووجه النظم انه 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 خيث

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيُؤْخَذَ مِنْكُمْ بَشِيرٌ ، مَنْ صَيْدَ تَنَالَهُ أَيْدِيكُمْ وَرَمَاهُكُمْ ﴾
الابتلاء الاختبار ، والصيد مصدر أطلق على ما يصطاد من حيوان البحر
مطلقا ومن حيوانات البر الوحشية اتوكل ، وقيل مطلقا فيدخل فيه غير الماء كقول لحمه
الا ما أبيع قتله كما يأتي . وتقدم تفصيل الكلام في الصيد في تفسير أول السورة .
وسياتي في تفسير الآية التالية الخلاف فيما يكفر به المحرم عن صيده . ووصف الصيد

بكونه تناله الأيدي والرماح يراد به كثرتة وسهولة أخذه ، وامكان الاستخفاء بالتمتع به . وروي عن ابن عباس ومجاهد ان مايؤخذ بالأيدي صغاره وفراخه وبالرماح كباره . وقال مقاتل بن حيان : انزلت هذه الآية في عمرة الحديبية فكانت الوحش والطير تغشاهم في رحالهم لم يروا مثله قط فيما خلا ، فنهاهم الله عن قتله وهم محرمون ووجه الابتلاء بذلك ان الصيد ألد الطعام وأطيبه وناهيك باستطابته وبشدة الحاجة اليه في السفر الطويل كالسفر بين الحرمين ، وسهولة تناول اللذيذ تغري به ، فترك ما لا ينال الا بمشقة لا يدل على التقوى والخوف من الله تعالى كما يدل عليه ترك ما ينال بسهولة ، وقد قيل ان من العصمة ان لا تجرد ، وهل يعد ترك الزنا ممن لا يصل اليه الا بسعي وبذل مال وتوقع فضيحة كترك يوسف الصديق له إذ غلقت امرأة العزيز الابواب دونه وقالت : هيت لك ؟

والمعنى يا أيها الذين آمنوا ان الله تعالى يقسم بأنه سيختبركم بارسال شيء كثير من الصيد — أو ببعض من أنواعه — يسهل عليكم أخذ بعضه بأيديكم وبعضه برماحكم ﴿ ليعلم الله من يخافه بالغيب ﴾ أي يتليكم به وأتم محرمون ليعلم من يخافه غائبا عن نظر الناس غير مرء لهم ولا خائف من انكارهم ، فيترك أخذ شيء من الصيد ، ويختار شطف العيش على لذة اللحم ، خوفا من الله تعالى وطاعة له في سره — أو يخافه حال كونه متلبسا بالايمن بالغيب الذي يقتضي الطاعة في السر والجهر ، فاذا وقع ذلك منكم علمه الله تعالى لأن علمه يتعلق بالواقع الثابت ، وترتب على علمه به رضاه عنكم وإثابتكم عليه ، كما يعلم حال من يعتدى فيه ، وقد بين جزاءه في الجملة الآتية فدل ذلك على ما حذف من جزاء من يخافه . والمشهور ان المراد بمثل هذا التعبير انه تعالى يعاملكم معاملة المختبر الذي يريد ان يعلم الشيء وان كان علام الغيوب ، لان هذا من ضرور تربيته لكم ، وعنايته بزيارتكم ، 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 والإعلام الذي أخبركم الله تعالى به قبل وقوعه فله

عذاب شديد الألم في الآخرة — قيل وفي الدنيا بالتعزير والضرب — لانه لم يبال باختبار الله له ، بل سجل على نفسه انه لا يخاف الله تعالى بالغيب ، ولكنه قد يخاف لوم المؤمنين وتعزيرهم ، اذا هو اخذ شيئا من الصيد بمراى منهم ، وهذا شأن المنافقين الذين هم في الدرك الاسفل من النار ، لا شأن المؤمنين الصادقين الابرار ،

﴿ يا ايها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد واتم حرم ﴾ هذا يبان لما يجب على المحرم المعتدي في الصيد من الجزاء والكفارة في الدنيا ، سبق في أول السورة تحريم الصيد على من كان محرما بحج أو عمرة ومن كان في أرض الحرم ، وقد اعاده هنا ليرتب عليه جزاءه . وتقدم هنالك ان الحرم بضمين جمع حرام وهو الحرم بحج أو عمرة وان كان في الحل

﴿ ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم ﴾ أي ومن قتل شيئا من الصيد وهو محرم قاصدا لقتله فجزاؤه — او فعله جزاء — من الانعام مماثل لما قتله في هيئته وصورته ان وجد ، والا ففي قيمته ، وقيل في قيمته مطلقا . وسيأتي تحقيق الخلاف في ذلك . قرأ عاصم وحمزة والكسائي « فجزاء » بالرفع والتنوين ، و « مثل » بالرفع والاضافة لما بعده وهو ظاهر . وقرأ الباقر باضافة جزاء الى مثل ، وهو مخرج على ان مثل الشيء عينه على حد « ليس كمثله شيء » او هو من قبيل خاتم فضة أي من فضة ، وأن المعنى فعليه جزاء الذي قتله أي جزاء عنه . وقال الزمخشري : أصله « فجزاء مثل ما قتل » بنصب مثل بمعنى فعليه أن يجزي مثل ما قتل من النعم ، ثم أضيف كما نقول : عجبت من ضرب زيدا ، ثم من ضرب زيدا اه

قتل المحرم بحج أو عمرة للصيد حرام بالاجماع لنص الآية . ولكن أكل المحرم مما صاده من ليس بمحرم مختلف فيه فقليل يحرم مطلقا عملا بظاهر الآية الآية وحديث الصعب بن جثامة عند احمد ومسلم وغيرهما . وقيل يجوز مطلقا لما ورد من ان النبي (ص) والصحابة أكلوا مما أهدي اليهم 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

(المائدة . سر ه) الخلاف في اشتراط تعمد قتل الصيد في الكفارة ١٠٣

وغيرهما وهو الذي صاد الحمار الوحشي را كل منه النبي (ص) واصحابه 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 الإذن في حديث عائشة في الصحيحين وغيرهما بقتلها في الحل والحرم — وهي الغراب والحدأة والعقرب والقارة والكلب العقور . وأخرجاه أيضا من طريق مالك وايبوب عن نافع عن ابن عمر . قال أيوب : قلت لنافع فالحية ؟ قال الحية لا شك فيها ولا يختلف في قتلها . وألحق مالك وأحمد وغيرهما بالكلب العقور الذئب والسبع والنمر والفهد لأنها أشد ضررا منه . وقال زيد بن أسلم وسفيان بن عيينة : الكلب العقور يشمل هذه السباع العادية كلها . وذهب أبو حنيفة الى وجوب الجزاء في قتل كل حيوان الا الفواسق الخمس وجعل الذئب منها لانه كلب بري . والمراد بالغراب الأبقع الضار لا الاسحم الذي يؤكل فانه صيد . والحاصل ان 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 الا 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 (ص) انه سئل عما يقتل المحرم فقال « الحية والعقرب والفويسقة (اي القارة) — ويرمي الغراب ولا يقتله — والكلب العقور والحدأة » رواه أبو داود عن احمد بن حنبل والترمذي عن احمد بن منيع كلاهما عن هشيم » ثم ذكر ان الترمذي حسنه .

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

والجمهور على ان المتعمد هو القاصد لقتله مع ذكره لاحرامه وعلمه بجرمه قتل ما يقتله . ومنهم من يشترط نسيان الإحرام . ولم نر للجهمور حديثا مرفوعا يدل على تغريم المخطئ ولا رواية صحيحة صريحة في كون ذلك كان من عمل النبي (ص)

وخلفائه الراشدين ، الا ما رواه الحكم عن عمر انه كتب بذلك . وروى الشافعي وابن المنذر عن عمرو بن دينار قال : رأيت الناس أجمعين يغرمون في الخطأ ، وما قاله الزهري أصرح منه . ولكن لا يعد مثل هذا دليلاً شرعياً . ولذلك احتج الشافعي بالقياس على قتل الخطأ لا بالروايات . ويشبه ان 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 صيدا خطأ إنما يحكم على من أصابه عمداً ، والله ما قال الله الا « 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 ان يكون بياناً لسبب الخلاف لولا اجمال فيه ، وذلك قوله : إنما كانت الكفارة فيمن قتل الصيد متعمداً ، ولكن غلط عليهم في الخطأ كي يتقوا . اهـ ولم يبين من أين جاء التعليل ، فان صحت الرواية عن عمر انه : كتب أن يحكم عليه في الخطأ والعمد — جاز ان يكون هذا اجتهداً منه في أحوال خاصة لسد ذريعة صيد العمد في حال الاحرام ، كما فعل في امضاء الطلاق الثلاث باللفظ الواحد لمنع الناس منه ، ثم تبعه الجمهور في هذا وذاك من غير بحث في السبب الباعث له على ذلك ومراعاة المصلحة التي أرادها وعدم تعديها . ومن لم يتبعه في ذلك يقول إن اجتهداه ليس شرعاً ولا دليلاً من أدلة الشرع ، فكيف يؤخذ على علته فيما كان كسألتنا من المسائل المنصوصة في القرآن أو التي مضت فيها السنة قبله وفي صدر خلافته كمسألة الطلاق الثلاث ؟ هذا مع علمنا بأنه كان بخطئ فيراجع فيعترف بخطئه ويرجع عنه .

فان قيل ان العلماء المجتهدين قد اتبعوه في ذلك لإقرار الصحابة إياه عليه وعدم معارضتهم له كما دلتهم فيما يروونه خطأ — قلنا انه لم يثبت أنه عرض مسألة تعزيم من قتل الصيد خطأ على الصحابة وأقروه عليه . وانما قال الحكم انه كتب ، ولم يقل لمن

كتب ، والظاهر — ان صح — أنه لبعض عماله ، ويحتمل ان يكون في واقعة حال اقتضت ذلك ، ونص كتابته لم يذكر في الرواية . والحكم الذي روى هذا الاثر هو ابن عتية الكندي الكوفي كما يظهر من اطلاق اسمه وهو على توثيق الجماعة له من المدلسين كما قال ابن حبان في الثقات . وقال فيه ابن مهدي : الحكم بن عتية ثقة ثبت ولكن يختلف معنى حديثه . ولم تقف على رجال السند اليه عند الذين رووا الاثر عنه — وهم ابن أبي شيبة 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 ما تقدم 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 أولسد الذريعة وحفظ حرمان الله أي بالقياس — ثم قال :

« والصواب من القول في ذلك عندنا ان يقال : إن الله تعالى حرم قتل صيد البر على كل محرم في حال احرامه مادام حراما بقوله (يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) ثم بين حكم من قتل ماقتل من ذلك في حال احرامه متعمداً لقتله — ولم يخص المتعمد قتلته في حال نسيانه إحرامه ولا المخطئ في قتله في حال ذكره إحرامه ، بل عم في إيجاب الجزاء على كل قاتل صيد في حال احرامه متعمداً ، وغير جائز إحالة ظاهر التنزيل الى باطن من التأويل لا دلالة عليه من نص كتاب ولا خبر لرسول الله (ص) ولا إجماع عن الامة ، ولا دلالة من بعض هذه الوجوه — فاذا كان كذلك فسواء كان قاتل الصيد من المحرمين عامداً قتلته ذا كرا لاحرامه و عامداً قتلته ناسيا لاحرامه ، او قاصداً غيره فقتله ذا كرا لاحرامه ، في أن على جميعهم من الجزاء ما قال ربنا تعالى وهو (مثل ما قتل من النعم) الخ »

أقول هذا هو الاستدلال الصحيح البين ولكن لا يظهر دخول القسم الاخير من التفصيل فيه ، وهو قوله « او قاصدا غيره فقتله ذا كرا لاحرامه » لان هذا من قتل الخطأ لا العمد الا أن يريد صورة معينة وهي ان يقصد قتل صيد فيصيب صيدا غيره وهو ذا كرا لاحرامه ، اذ يصدق عليه حينئذ انه قصد قتل الصيد باطلاق وأنه متنبه لحرمة الاحرام. ولعل هذا هو المراد ، ويقرب منه ما اذا قصد رميه لجرحه لا لقتله. وأما اذا رمى غرضا لا حيوانا او حيوانا يباح قتله كالكلب العقور فاصاب سهمه او رصاصه صيدا لم يكن يراه مثلا — فلا جزاء عليه في هذا بمقتضى الدليل الذي قرره ، وسيأتي ان عمر قال في مثله أنه أشرك فيه العمد بالخطأ

ثم قال ابن جرير : وأما ما يلزم بالخطأ قاتله فقد بينا القول فيه في كتابنا (كتاب لطيف القول في أحكام الشرائع) بما أغنى عن ذكره في هذا الموضع ، وليس هذا الموضع موضع ذكره ، لان قصدنا في هذا الكتاب الابانة 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 (ص) وحكم علماء الصحابة . روى أحمد واصحاب السنن الاربعة وابن حبان والحاكم عن جابر قال : جعل رسول الله (ص) في الضبع يصيبه المحرم كبشا وجعله من الصيد . اي لانه يؤكل لحمه كما ثبت في غيره هذا الحديث أيضا . وقد روي مرفوعا وموقوفا. وذكر الترمذي أنه سأل البخاري عن هذا الحديث فصحيحه . ورواه الدارقطني عن الاجلح بن عبد الله عن أبي الزبير عن جابر عن النبي (ص) قال « في الضبع اذا أصابه المحرم كبش وفي الظبي شاة وفي الارنب غنق وفي البربوع جفرة » قال والجفرة التي قد ارتعت . والاجلح هذا قال أبو حاتم لا يحتج بحديثه وثقه يحيى بن معين وقال ابن عدي صدوق . وقال الحافظ في تريب 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 موقوفا على جابر وصحح وقفه الدارقطني من هذا الوجه . وقال السيوطي في الدر المنثور : وأخرج ابن أبي شيبة والحاكم وصححه عن جابر قال قال رسول الله (ص) « الضبع صيد فاذا أصابه المحرم ففيه جزاء كبش مسن وتوكل »

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

﴿ يحكم به ذوا عدل منكم ﴾ أى يحكم بالجزاء من النعم ، وكونه مثل المقتول من الصيد ، رجلان من أهل العدالة والمعرفة منكم أيها المؤمنون . ووجه الحاجة الى حكم العدلين ان المائلة بين النعم — وهي الابل والبقر والغنم بأنواعها — وبين الصيد الوحشي — وأنواعه كثيرة — مما يخفى على أكثر الناس . قال ابن جرير : ووجه حكم العدلين اذا أرادوا ان يحكما بمثل المقتول من الصيد من النعم على القاتل ان ينظرا الى المقتول أو يستوصفاه فان ذكر انه أصاب ظيبا صغيرا حكما عليه من ولد الضأن بنظير ذلك الذي قتله في السن والجسم ، فان كان الذي أصاب من ذلك كبيرا حكما عليه من الضأن بكبير — وان كان الذي أصاب حمار وحش حكما عليه ببقرة ، ان كان الذي أصاب كبيرا فكبيراً من البقر وان كان صغيراً فصغيراً ، وان كان المقتول ذكراً فقتله من ذكور البقر ، وان كان أنثى فقتله 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 ان تكون القصة متعددة ، وقد حكى بشاة ، وسيأتي

وأما مالا 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 ان ابن مسعود قرأ : « فجزاؤه مثل ما قتل من النعم » (*) وفي قوله « فجزاء مثل ما قتل من النعم » على كل من القرائتين دلائل لما ذهب اليه مالك والشافعي واحمد والجمهور من وجوب الجزاء في مثل ما قتله المحرم اذا كان له مثل من الحيوان الانسي خلافا (*) لم تثبت هذه القراءة بالتواتر فلعله قال الجملة على طريقة التفسير فظنها السامع قراءة

لابي خيفة رحمه الله حيث أوجب القيمة سواء كان الصيد المقتول مثليا أو غير مثلي . قال وهو مخير ان شاء تصدق بقيمته وان شاء اشترى به هديا . والذي حكم به الصحابة في المثلي أولى بالاتباع ، فانهم حكموا في النعامة بيدنة وفي بقرة الوحش ببقرة وفي الغزال بعنز . وذكر قضايا الصحابة وأسانيدها مقرر في كتاب الاحكام . وأما اذا لم يكن الصيد مثليا فقد حكم ابن عباس فيه بثمنه يحمل الى مكة . رواه البيهقي ثم قال وقوله تعالى : « يحكم به ذوا عدل منكم » يعني انه يحكم بالجزاء بالمثلي أو بالقيمة في غير المثلي عدلان من المسلمين . واختلف العلماء في القاتل هل يجوز أن يكون أحد الحكمين على قولين (أحدهما) لاء لانه قد يتوهم في حكمه على نفسه وهذا مذهب مالك (والثاني) نعم ، لعموم الآية وهو مذهب الشافعي واحد . 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 ان اعرابيا أتى أبا بكر فقال : قتل صيدا وأنا محرم فما ترى علي من الجزاء ؟ فقال أبو بكر رضي الله عنه لأبي بن كعب وهو جالس عنده : ما ترى فيما قال الاعرابي ؟ فقال الاعرابي أتيتك وأنت خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أسألك وأنت تسأل غيرك ؟ فقال أبو بكر وماتتكر ؟ يقول الله تعالى (فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم) فشاورت صاحبي اذا اتفقنا على أمر أمرناك به . وهذا اسناد جيد لكنه منقطع بين ميمون والصدّيق . ومثله يحتمل ههنا . فبين له الصديق الحكم برفق وتؤدة لما رآه أعرابيا جاهلا وأما دواء الجبل التعليم . فاما اذا كان المعارض منسوباً الى العلم فقد قال ابن جرير : حدثنا هناد وأبو هشام الرفاعي قالا حدثنا وكيع بن الجراح عن المسعودي عن عبد الملك بن عمير عن قبيصة بن جابر قال : خرجنا حجاجا فكنا اذا صلينا الغداة أقدنا رواحلنا فتماشي نتحدث ، قال فبينما نحن ذات غداة اذ سنع 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 فقص عليه القصة ، قال والى جنبه رجل كأن وجهه قلب فضة . يعني عبد الرحمن بن عوف . فالتفت عمر الى صاحبه فكلّمه ،

قال ثم أقبل على الرجل فقال أعمدا قتله أم خطأ ؟ فقال الرجل لقد تعمدت رميه وما أردت قتله فقال عمر : ما أراك إلا أشركت بين العمد والخطأ ، أعمد إلى شاة فاذبحها وتصدق بلحمها وانتفع باهابها . قال فقمتا من عنده فقلت لصاحبي أيها الرجل عظم شعائر الله فما درى أمير المؤمنين ما يقتيك حتى سألت صاحبه ، أعمد إلى ناقتك فأنحرها ففعل ذلك ، يعني أن يجزئ عنك ^(١) قال قبيصة : ولا أذكر الآية من سورة المائدة « يحكم به ذوا عدل منكم » فبلغ عمر مقاتلي فلم يفجأنا منه إلا ومعه الدرة قال فعلا صاحبي ضربا بالدرة ^(٢) أقتلت في الحرم وسفئت في الحكم ^(٣) قال ثم أقبل علي ، فقلت يا أمير المؤمنين : لا أحل اليوم شيئا يحرم عليك مني . فقال يا قبيصة بن جابر أبي أراك شاب السن ، فسيح الصدر ، بين اللسان ، وإن الشاب يكون فيه تسعة أخلاق حسنة وخلق سيئ فيفسد الخلق السيئ الأخلاق الحسنة ، فإياك وعثرات الشباب . ثم ذكر ابن كثير طرقا أخرى لأثر قبيصة . ثم نقل عن ابن جرير الطبري أن ابن جرير البجلي قال : أصبت ظبيا وأنا محرم فذكرت ذلك لعمر فقال انت رجلان من اخوانك فليحكما عليك فأثيت عبد الرحمن وسعدا فحكما علي بتيس أعفر . ثم نقل عنه أيضا أن رجلا رمى ظبيا فقتله 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 « ففعل ذلك » بحذف خبر لعل وهي كذلك في الدر المنثور . وفي نسخة ابن جرير المطبوعة بالمطبعة الميمنية « ففعل ذلك » — بدل « ففعل ذلك » وهذه الطبعة كثرة الغلط (٢) سقط من هنا قوله « وجعل يقول » كما في تفسير ابن جرير . أو « وهو يقول » كما في الدر المنثور (٣) وفي ابن جرير « وسفئت الحكم » وعبارة الدر المنثور « أقتلت الصيد في الحرم وسفئت القتيا » (٤) في العبارة تحريف وسقط ويقرب أن يكون الأصل : 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 استدلل الحنفية بتحكيم العدلين على كون المراد بالمثل القيمة قالوا لأن التقويم هو الذي يحتاج الى النظر والاجتهاد دون المائثلة . والظاهر خلاف ذلك لان قيم هذه الاشياء مما يعرفه كل الناس في الغالب ، وانما يحتاج الى الاجتهاد والنظر في دقائق المشابهة بين الحيوانات الوحشية على كثرتها واختلاف صورها وطباعها وبين الانعام على قتلها وتقارب صفاتها . ومال الآلوسي الى جعل كل من القولين محتاجا الى هذا الاجتهاد من الحكمين ، جمعا بين مذهبه الاول ومذهبه الثاني ، إذ كان من فقهاء الشافعية، ثم صار مقتي الحنفية .

أما قوله تعالى ﴿ هديا بالغ الكعبة ﴾ فمعناه أن ذلك الجزاء الواجب على قاتل الصيد يجب ان يكون هديا يصل الى الكعبة ويذبح هنالك أي في جوارها حيث تؤدي المناسك ويفرق لحمه على مساكين الحرم . وقد تقدم في أول تفسير الآية الثانية من السورة ان الهدى لا يكون الا من الانعام فهو يؤيد ما ذهب اليه الجمهور من كون المائثلة في الجزاء انما تعتبر في الصفات والهيئات . وكلمة (هديا) حال من (جزاء) بناء على انه خبر، أو من الضمير في قوله (يحكم به) أو منصوب على المصدر أي يهدي هديا

﴿ أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما ﴾ قرأنا فع وابن عامر بإضافة « كفارة » الى « طعام » أي كفارة طعام لا كفارة هدي ولا صيام، والباقون بتنوين كفارة . أي فعلى من قتل الصيد وهو محرم معتمدا 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 كالفراريتين من الاحمال على جانبي البعير يسمى كل منهما عدلا ، هذا معنى ما قاله الراغب . وقال الزمخشري بعد ذكر القراءة الشاذة بالكسر : والفرق بينهما ان عدل الشيء ما عادله من غير جنسه كالصوم

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

وهذه الانواع الثلاثة هي التي ذكرت في فدية الخلق بقوله تعالى (١٩٦:٢) فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك) فالنسك هناك بمعنى الهدي هنا، وقد ثبت في الصحيح ان النبي (ص) أمر كعب بن عجرة بحلق رأسه لما آذته القمل وان يطعم ستة مساكين أو يهدي شاة أو يصوم ثلاثة أيام. فعلم بذلك أن صيام اليوم الواحد يعدل اطعام مسكينين. وان اطعام ستة مساكين وصيام ثلاثة أيام يعدل ذبح شاة في النسك، فان قيل ان هذا مخالف لجعل صيام ثلاثة أيام معادلة لإطعام عشرة مساكين في كفارة اليمين — قلنا ان الصيام في كفارة اليمين لم يجعل مساويا للطعام بل تخفيفا على من لم يستطع الاطعام والا لخير بينهما. وقد علم من كفارة الظهار ان صيام شهرين أعظم من اطعام ستين مسكينا، اذ فرض الاطعام، على من لم يستطع الصيام، وهي على الترتيب لا التخيير. وفي حديث أبي هريرة المتفق عليه جعل كفارة الحجاج في نهار رمضان كفارة الظهار والمروي عن ابن عباس في تفسير الآية موافق لما أمر به النبي (ص) كعب ابن 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 يرويه عن ابن عباس. وعلى هذا القول جمهور الفقهاء ومنهم أبو حنيفة وصاحبه ومالك والشافعي وأحمد في إحدى الروايتين عنهما.

روى ابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن عباس انه قال: اذا قتل المحرم شيئا من الصيد فعليه فيه الجزاء، فان قتل ظبيا أو نحوه فعليه ذبح شاة تذبح بمكة، فإن لم يجد فاطعام ستة مساكين، فان لم يجد فصيام ثلاثة أيام. فان قتل أيلًا أو نحوه فعليه بقرة، فان لم يجدها صام عشرين يوما. وان قتل نعامة أو حمار وحش أو نحوه فعليه بدنة من الابل، فان لم يجد أطعم ثلاثين مسكينا^(١) فان لم يجد صام ثلاثين (١) هكذا وجدنا الرواية في تفسير ابن جرير وابن كثير والقياس ان تكون العبارة: ستين مسكينا، والا فهي على غير القياس

يوما . والطعام مد مد يشبعهم

وروى ابن جرير عن ابن عباس أيضا انه قال : اذا أصاب المحرم الصيد حكم عليه جزاءه من النعم فان وجد جزاءه ذبحه فتصدق به، وان لم يجد جزاءه قوم الجزاء دراهم ثم قومت الدراهم حنطة ثم صام مكان كل صاع يوما .

ثم ذكر في رواية أخرى عنه انه قال : فان لم يجد جزاء قوم عليه الجزاء طعاما ثم صام لكل صاع يومين . والظاهر ان رواية صيام يوم عن كل صاع مبنية على القول بأن يطعم كل مسكين نصف صاع أي مدين وهو المروي عن تلميذه مجاهد — وان رواية صيام يومين عن كل صاع مبنية على القول بأن يُطعم كل مسكين مد واحد كما سبق في الرواية الاولى عنه .

واختار ابن جرير ان كل مسكين يطعم مدا . وعليه علماء الحجاز كمالك والشافعي . وأبو حنيفة وأصحابه يوجبون مدين لكل مسكين . وقال احمد مدين حنطة ، ومدان من غيره . وقد أطال الشافعي في بيان التفرقة بين كفارة الصيد وفدية الاذى وتكلم في سائر الكفارات واثبت بدقائق القياس التي لا يفوض عليها الامثلة ان صيام يوم يعدل طعام مد . وقد عقد الربيع بابا خاصا لهذه المسألة في الام كما أطال في جميع فروع هذه المسائل ، مقرونة بالشواهد والدلائل .

وذهب الجمهور الى 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 الى ان التخيير بينها هو قاتل الصيد . وقيل بل التخيير للحكمين ، وحكى هذا عن محمد بن الحسن

واختلفوا في مكان الاطعام فقال بعضهم مكانه مكان الهدي اي مكة لانه بدله وقال آخرون بل هو مخير فيه

﴿ليذوق وبال أمره﴾ هذا تعليل لايجاب الجزاء . وفسر الوبال بسوء العاقبة وهو من الوبل والوايل الذي هو المطر الثقيل . قال الراغب ولمراعاة الثقل قيل للامر الذي يخاف ضرره وبال . ويقال طعام وبيل . والذوق مستعمل في الاداك العام ، غير خاص بادراك اللسان ، وقد استعمله القرآن في ادراك ألم العذاب

والوبال ولم يستعمله في ادراك الطعوم الا في قوله تعالى (فلما ذاقا الشجرة) وفي قوله (لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا الا حميا وغساقا) وكل استعماله فيما يكره ويذم . ولا شك في أن الجزاء والعقوبة من أثقل الاشياء وأشقها على الناس سواء كانت مالية أو بدنية

﴿ عفا الله عما سلف ﴾ اي لا يؤاخذكم الله تعالى بما سلف قبل التحريم أو قبل الجزاء ، وقيل عما سلف في الجاهلية لان الاسلام يجب ما قبله ويظهر نفس صاحبه من الادران السابقة فلا يبقى لها أثرا في النفس تترتب عليه مؤاخذه

﴿ ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام ﴾ أي ومن عاد الى قتل الصيد بعد تحريمه وإيجاب الجزاء والكفارة عليه — أو من عاد الى قتله مرة ثانية بعد ان كفر عنه في المرة الاولى — فان الله ينتقم منه في الآخرة ، لان الجزاء في الدنيا لم يزعه ولم يزجره عن الاصرار على المخالفة . والله عزيز أي غالب على أمره فلا يغلبه العاصي ، ذو انتقام ممن أصر على الذنب . والانتقام المبالغة في العقوبة . وظاهر الآية ان الجزاء في الدنيا انما يمنع العقاب في الآخرة اذا لم يتكرر الذنب ، فان تكرر استحق صاحبه الجزاء في الدنيا والعقاب في الآخرة ، وبهذا قال الجمهور . وروي عن سعيد بن جبير وعطاء ان الانتقام هنا هو الكفارة . وهو خلاف الظاهر . وروي عن ابن عباس ان من قتل شيئا من الصيد خطأ وهو محرم يحكم عليه فيه كلما قتله ، فان قتل عمدا يحكم عليه مرة واحدة فان عاد يقال له : ينتقم الله منك ، كما قال الله عز وجل . والمراد انه لا تجتمع عليه عقوبتا الدنيا والآخرة ، وبهذا قال شريح ومجاهد وسعيد بن جبير والحسن البصري وابراهيم النخعي كما رواه ابن جرير

﴿ أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة ﴾ المراد بالبحر الماء الكثير المستبحر الذي يوجد فيه السمك وغيره من الحيوانات المائية التي تصاد فيدخل فيه الانهار والآبار والبرك ونحوها . وصيد البحر ما يصطاد منه مما يعيش فيه عادة وان أمكن ان يعيش خارجه قليلا او كثيرا كالسرطان والسلحفاة . وقيل هو ما لا يعيش الا فيه . وطير الماء ليس منه فيما يظهر على القولين ، لانه ليس من الحيوانات

المائية وانما يلزم الماء ليصيد طعامه منه . قال الشافعي في الام بعد بيان معنى البحر بمعنى ما تقدم : ومن خوطب باحلال صيد البحر وطعامه عقل انه انما أحل له ما يعيش في البحر من ذلك وانه أحل كل ما يعيش في مائه لانه صيده . وطعامه عندنا ما ألقى وطفا عليه والله أعلم ، ولا أعلم الآية تحتل الا هذا المعنى . او يكون طعامه في دواب تعيش فيه فتؤخذ بالأيدي من غير تكلف كتكلف صيده ، فكان هذا داخلا في ظاهر جملة الآية والله أعلم اه .

وعن أبي هريرة ان النبي (ص) قرأ الآية وقال « ما أظله ميتا فهو طعامه » رواه ابن جرير عنه . وروى مثله عن أبي بكر وعمر وابن عباس ، وذكر ان أبا بكر قاله على المنبر . وفي لفظ لابن عباس : ما قذف به ميتا . وقال جابر بن عبد الله : ما حسر عنه . وعن أبي أيوب : ما لفظ البحر فهو طعامه وان كان ميتا . فهو لاء يرون ان المراد بطعامه في الآية ما لا عمل للانسان ولا كلفة في اصطیاده كالذي يطفو على وجهه والذي يقذف به الى الساحل والذي ينحسر عنه الماء في وقت الجزر أو لأسباب أخرى ، لا فرق بين حيه وميته . وعن ابن عباس في رواية أخرى قال : صيده الطري وطعامه المالح للمسافر والمقيم . وأخذ بهذا بعض العلماء . ولولا هذه الروايات لكان المتبادر من الآية عندي — أحل لكم أن تصطادوا من البحر وان تأكلوا الطعام المتخذ من حيوانه سواء صدموه أنتم أو صاده لكم غيركم أو ألقاه البحر اليكم . وسواء كنتم حلالا أو محرمين . وأما قوله « متاعا » فعناه لاجل تمتعكم به او متعكم الله به متاعا حسنا . والسيارة جماعة المسافرين يتزودون منه ، فهو متاع للمقيم والمسافر

﴿ وحرم عليكم صيد البر ما دتم حراما ﴾ هذا أعم من تحريم قتل الصيد فانه يشمل أخذه من غير قتل . وقيل يشمل أكله وان صاده غير المحرم مطلقا ، والتحقيق التفصيل ، فما صاده غير المحرم لاجل المحرم او باعائه او اذنه لا يحل للمحرم الاكل منه ، وما صاده غير المحرم لنفسه او لمثله ثم أهدي منه للمحرم فهو حل له . وقد قلنا في تفسير الآية السابقة ان هذا ما يجمع به بين الروايات . وفيه أنه تخصيص للكتاب بأخبار الآحاد . وقد أجاز الجمهور ومنعه بعض الحنابلة مطلقا . ولبعض العلماء تفصيل فيه لا محل لذكره هنا

روى احمد والشيخان عن أبي قتادة قال : كنت يوما جالسا مع رجال من أصحاب النبي (ص) في منزل في طريق مكة ورسول الله (ص) امامنا والقوم محرمون وأنا غير محرم عام الحديبية ، فأبصروا حمارا وحشيا وأنا مشغول اخصف نعلي فلم يؤذوني وأحبوا لو أني أبصرته ، فالتفت فأبصرته فقامت الى الفرس فأسرجته ثم ركبت ونسيت السوط والرمح ، فقالوا : والله لانعينك عليه . فغضبت فقتلت فأخذتهما ثم ركبت فشددت على الحمار ففقرته ثم جئت به وقد مات ، فوقعوا فيه يأكلونه ، ثم إنهم شكوا في أكلهم اياه وهم حرم ، فرحنا وخبأت العضد معي فأدركنا رسول الله (ص) فسألناه عن ذلك فقال « هل معكم منه شيء ؟ » فقلت نعم . فناولته العضد فأكلها وهو محرم . وفي رواية لهم « هو حلال فكلوه » وفي رواية لمسلم « هل أشار اليه انسان او أمره بشيء ؟ » قالوا : لا . قال « فكلوه » ولفظ البخاري « هل اشار اليه أحد ان يحمل عليها أو أشار اليها ؟ » قالوا لا . قال « فكلوا ما بقي من لحمها » ورواية التائينث مبنية على أن ماصاده ابو قتادة كان أتانا لاحمارا . ففي رواية البخاري : فرأينا حمر وحش فحمل عليها أبو قتادة ففقر منها أتانا الخ وهذا هو الصواب الا ان تكون الواقعة متعددة خلط الرواة بعضها ببعض . وفي رواية لأحمد وابن ماجه والدارقطني والبيهقي وابن خزيمة أن أبا قتادة قال للنبي (ص) : وإني انما صدته لك . فأمر أصحابه فأكلوا ولم يأكل . وسنده جيد وقد استغربوا هذه الزيادة وشكوا في كونها محفوظة ، لمخالفتها رواية الصحيحين ، وحاول بعضهم الجمع بكونه أكل قبل ان يخبره بأنه اصطاده له وامتنع بعد العلم بذلك . وهو تكلف ظاهر ، ولا يظهر الجمع الا اذا ثبت أو احتمل تعدد الواقعة . وفي هذه الرواية شذوذ آخر وهو ان أبا قتادة قال : خرجت مع رسول الله (ص) زمن الحديبية فأحرم أصحابي ولم أحرم فرأيت حمارا فحملت عليه فاصطدته فذكرت شأنه لرسول الله (ص) وذكر اني لم أكن أحرمت واني انما اصطدته لك الخ ما تقدم . واستشكلوه بأنه كيف جاز ان يترك الاحرام وهو معهم . والصواب - كما قال ابن عبد البر - ان النبي (ص) كان وجهه على طريق البحر مخافة العدو فلذلك لم يكن محرما . فعلى هذا لا يكون تعبيره عن خروجه وعدم إحرامه هنا وجه ظاهر .

وروى احمد والشيخان عن الصعب بن جثامة انه اهدى الى رسول الله (ص) حمارا وحشيا وهو بالأبواء أو بؤدان (كلاهما في طريق مكة) فردّه عليه . فلما رأى ما في وجهه قال « انا لم نردّه عليك الا أنا حرّم »

وروى الشافعي وأحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وغيرهم من حديث جابر ان النبي (ص) 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 وأقيس ﴿ واتقوا الله الذي اليه تحشرون ﴾ فلا تحلوا ما حرمه عليكم من الصيد وغيره مخافة ان يعاقبكم يوم تحشرون اليه اي تجمعون وتساقون اليه يوم الحساب

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

هذه الآية تنمى السياق السابق، وقد ذكر الله تعالى فيه ان جزاء الصيد يكون هديا بالغ الكعبة . وأريد بالكعبة هناك حرمها وجوارها الذي تؤدي فيه المناسك كما تقدم ، ثم ذكر الكعبة هنا واراد به عينها ولذلك بينها بالبيت الحرام ، وذكر الهدي أيضا .

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

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

المرتفع من كعب الرمح وهو طرف الانبوب الناشئ، أو كعب الرجل وهو الناقى عند مفصل الساق، ومنه كعبت الجارية (البنت) وكعب ثديها يكعب اذا تنا 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 لتريمها . 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 « قياما » وقد تقدم مثله في أول سورة النساء و [الشهر الحرام] ذو الحجة الذي تؤدي فيه مناسك الحج في تلك المعاهد المقدسة . وقيل المراد به جنس الاشهر الحرم التي كانوا يتركون فيها القتال. و [الهدى] ما يهدى الى الحرم من الانعام للتوسعة على فقرائه . و [القلائد] هنا ذوات القلائد من الهدى وهي الانعام التي كانوا يقلدونها اذا ساقوها هدياء خصها بالذكر لعظم شأنها . وقيل هي على معناها الاصلي وهو ما يقلد به الهدى من النبات ، وكذا ما كان يقلد به مريدو الحج والراجعون منه الى بلادهم ليأمنوا على انفسهم في عهد الجاهلية . وتقدم تفصيل القول في ذلك أول السورة

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

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

والمعنى على الوجه الثاني انه جعلها قياما للناس في أمر دينهم المذهب لآخلاقهم المزكي لانفسهم ، بما فرض عليهم من الحج الذي هو من أعظم أركان الدين لانه عبادة روحية بدنية مالية اجتماعية — وتقدم بيان بعض حكمه وسيأتي لهامزيد ان شاء الله تعالى — وما شرع في مناسك الحج من الصدقات والذبايح التي تطهر فاعلها من رذيلة البخل وتحببه وتحجب اليه الفقراء والمساكين ، ويتسع بهارزق أهل الحرم . وهذا هو الجعل الامر التشريعي . دع ما تستلزمه كثرة الناس هنالك من جلب الارزاق وعروض التجارة التي تقوم بها أمور المعيشة

روى ابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن عباس (رض) انه فسر القيام هنا بقوله : قياما لدينهم ومعالم لحجهم ، وفي رواية أخرى عنه قال : قيامها أن يأمن من توجه اليها . 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 ، لان أهل الحرم وحجاجه ما كانوا ليجدوا فيه ما يعيشون به من الغذاء ، وما يأمنون به على أنفسهم الهلاك ، لولا ان جعل الله الكعبة والشهر الحرام والهدي والقلائد قياما لأمر المعيشة ، كما جعلها قياما لأمر الدين ، ولكن خص بعضهم القيام الدنيوي بزمان الجاهلية

روى ابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن زيد قال : كان الناس فيهم ملوك يدفع بعضهم عن بعض ولم يكن في العرب ملوك يدفع بعضهم عن بعض ، فجعل الله لهم البيت الحرام قياما يدفع بعضهم عن بعض به — والشهر الحرام كذلك يدفع الله بعضهم عن بعض بالاشهر 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 الاولى لا يخاف بعضهم بعضا حين يلقونهم عند البيت أو في الحرم أو في الشهر الحرام

وروى عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وأبو الشيخ عن قتادة : « جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدي والقلائد » قال حواجز أبقاها الله في الجاهلية بين الناس ، فكان الرجل لو جرّ 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 مقلدا وهو يأكل العصب ^(١) من الجوع لم يعرض له ولم يقربه ، وكان الرجل إذا أراد البيت تقلد قلادة من شعر فأحتمته ومنعته من الناس . وكان إذا نفر (أي عاد من الحج) تقلد قلادة من الإذخر أو من السم ^(٢) فنعته من الناس ^(٣) حتى يأتي أهله — حواجز أبقاها الله بين الناس في الجاهلية اهـ

والختار أن جعل الله تعالى هذه الأشياء قياما للناس هو جعل تكويني تشريعيّ معا ، وهو عام شامل لما تقوم به وتتحقق مصالح دينهم ودنياهم ، 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 لشرعية إبراهيم واسماعيل (ص) الإقليميا من مناسك الحج مزجوها بالوثنية والخرافات الوضعية كانت 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 الأرض وأن الله بكل شيء عليم ﴾ أي فعل ذلك لجعل لاجل أن تعلموا منه إذا تأملتم فيه أنه تعالى يعلم ما في العالم العلوي والسفلي وأن علمه محيط بكل شيء . وذلك أنه عز وجل جعل في قلوب العرب في طور جاهليتها وغلظتها وتفانيها في الغزو والسلب والنهب تعظيما لهذا المكان وللأعمال التي تعمل فيه وللزمان التي فيه تؤدي هذه الأعمال هنالك منهم من اعتداء بعضهم على بعض ، وكان سببا لحقن الدماء وسعة الرزق ، وقد عجزت جميع أمم الحضارة

(١) العصب بالتحريك أطناب المفاصل التي تلائم بينها وتشدها وهي لا تمضغ ولا تهضم فلا تغذي (٢) الإذخر نبات عطر يكثر في الحرمين ، والسم بالتحريك شجر معروف (٣) منعته حمته وحفظته فلا يعتدي عليه أحد لاجلها

والمدينة في القديم والحديث — بَلَهَ أُمُّ الْبَدَاوَةِ — عن تأمين الناس في قطر من الاقطار وزمن معين من كل سنة بحيث لا يمكن ان يقع فيها قتال ولا قتل ولا عدوان ، وكذلك جعل في أحكام الحج ومناسكه أعظم الفوائد والمنافع الروحية والجسدية ، والدينية والدنيوية ، كما علم مما مر آنفا بالاجمال ، ومما بيناه في غير هذا المكان من حكم الحج بالتفصيل ، وقد ثبتت هذه المنافع والفوائد التي عليها مدار قيام أمر الناس ثبوتا قطعيا بالمشاهدة والتجربة ، فدل ما ذكر على أن جعل البيت الحرام والشهر الحرام والهدي والقلائد قياما للناس لم يكن الا 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 وغيرهما بحسبان ، وفي عالم الجماد والنبات والحيوان ، لا يعتريها من الشبهات ما يعتري السنن المتعلقة بنوع الانسان ، ولكن الناس يغفلون عنها

(١٠١) اَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (١٠٢)
مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ ، وَاللَّهُ يَكْلَمُ مَا يُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ
(١٠٣) قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ
فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

أرشدنا جل شأنه في الآية التي قبل هذه الى بعض آيات علمه في خلقه وأمره ، وارشدنا في هذه الى العلم بأن العليم بكل شيء ، الذي ظهرت آيات علمه وحكمته في خلق السموات والارض ، كما ظهرت في جعل البيت الحرام قياما للناس — لا يمكن ان يترك الناس سدى ، كما انه لم يخلقهم عبثا ، فلا يليق بحكمته وعدله أن يجعل الذين اجتروا السيئات ، كالذين آمنوا وعملوا الصالحات ، ولا ان يسوي بين الطيب

والخبيث كالمؤمن والكافر ، والبر والفاجر ، والمصلح والمفسد ، والمظلوم والظالم ، فلا بدّ اذاً من الجزاء بالحق ، ولا يملك الجزاء الا من يقدر على العقاب الشديد ، وعلى المغفرة والرحمة ، لذلك قال ﴿ اعلموا أن الله شديد العقاب ﴾ لمن دسّ نفسه بالشرك والفسوق والعصيان ﴿ وان الله غفور رحيم ﴾ لمن زكى نفسه بالاعمال الصالحة مع التوحيد والايمان ، فلا يؤاخذ به بما سلف قبل الايمان ، ولا بما يعمل به من سوء بجهالة اذا بادر الى التوبة والاصلاح . ولا باللم ، اذا اجتنب كبائر الاثم والفواحش . بل يستر ذنبه ويمحوه ، فيضمحل في ايمانه وعمله الصالح ، كما يستر القدر القليل ، ويضمحل بما يغمره من الماء الكثير ، ويخصه فوق ذلك برحمة منه ورضوان .

فالآية متضمنة للترغيب والترهيب ، والوعد والوعيد ، فهي وعيد لمن كفر وتولى عن العمل بكتاب الله ، ووعد لمن آمن به وعمل الصالحات . وقد تقدم تفسير المغفرة والرحمة في كثير من الآيات . ولعل في تقديم ذكر العقاب وتأخير ذكر المغفرة والرحمة اشارة الى ان العقاب قد ينتهي بالمغفرة والرحمة فلا يدوم ، لان رحمته تعالى سبقت غضبه كما ثبت في الحديث الصحيح ، ولذلك يغفر كثيراً من ظلم الناس لانفسهم (ويعفو عن كثير) وأعاد اسم الجلالة في مقام الاضمار للدلالة على ان مغفرته ورحمته ثابتان له بالاصالة

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

والله وحده هو الذي يعلم ما تبدون وما تكتمون من عقائدكم واقوالكم وافعالكم فيجازيكم عليها بحسب علمه المحيط بكل ذرة منها ، فيكون جزاؤه حقا وعدلا ، ويزيد المحسنين كرما منه وفضلا . (من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها) فلا تطلبوا بسعادتكم الا انفسكم ، ولا تخافوا عليها الا منها .

ويؤيد تفسيرنا هذا قوله في سورة الرعد (١٣ : ٤٠) فانما عليك البلاغ وعلينا الحساب) وقوله في سورة الانعام (٦ : ٤٨) وما نرسل المرسلين الا مبشرين ومنذرين فمن آمن واصلاح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون (٤٩) والذين كذبوا بآياتنا يسهم العذاب بما كانوا يفسقون (٥٠) قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك ، ان اتبع الا ما يوحى الي . قل هل يستوي الاعمى والبصير ، افلا تتفكرون ؟ (٥١) وأنذر به الذين يخافون ان يحشروا الى ربهم ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع لعلهم يتقون)

وأما الشفاعة الواردة في الاحاديث فلا تناقض الشفاعة المنفية هنا وفي آيات أخرى — لانها عبارة عن دعاء مستجاب يظهر الله عقبه ماسبق به علمه واقتضته حكمته بحسب ما في كتابه ، تكريما للداعي الشفيع من غير ان يكون مؤثرا في علم الله ولا في ارادته ، لان الحادث لا يؤثر في القديم ، (هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم)

ثم انه تعالى لما بين الجزاء وكونه منوطا بالاعمال ، أراد ان يبين ما يتعلق به الجزاء من وصف الاعمال والعاملين لها ، فأثبت وجود حقيقتين متضادتين يترتب على كل منهما ما يليق بها ، وهما حقيقة الطيب وحقيقة الخيـث ، فقال ﴿ قل لا يستوي الخيـث والطيب ﴾ أي قل أيها الرسول مخاطبا كل فرد من أفراد أمة الدعوة : لا يستوي الخيـث والطيب ^(١) من الاشياء والاعمال والاموال — كاضرار والنافع ، والفاقد والصالح ، والحرام والحلال - ولا من الناس كالظالم والعاقل ، والجاهل والعالم ، والمفسد والمصلح ، والبر والفاجر والمؤمن والكافر . فلكل من الخيـث 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 (سيجزيهم وصفهم) وهو الحكيم العليم الذي يضع كل شيء في موضعه . ولعل نكتة تقديم الخييث في الذ كر كون السياق للاهتمام بإزالة شبهة المغترين بكثرته ولذلك قال ﴿ولو أعجبت كثرة الخييث﴾ الخطاب من الرسول لكل مكلف بلغته دعوته كما تقدم ، أي ولو أعجبت أيها السامع كثرة الخييث من الناس لقوتهم ، أو من الاموال المحرمة لسهولة تناولها ، والتوسع في التمتع بها ، كأ كل الربا والرشوة والغلول والخيانة ، أو لدعوى أصحابها انها دليل على حب الله لهم ورضاه عنهم ، اذ فضلهم بها على غيرهم ، (وقالوا نحن أ كثر أموالا وأولادا وما نحن بمعذبين) أي لا يستويان في انفسها ولا عند الله ولو فرض ان كثرة الخييث أعجبتك وغرتك فصرت بعيدا عن ادراك 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 ان القليل الجيد من الغذاء أو المتاع خير من الكثير الرديء الذي لا يغني غناه ولا يفيد فائدته . بل ربما يضر آكله ويفسد عليه معدته كذلك القليل الطيب من الناس خير من الكثير الخييث ، فالفتة القليلة من أهل الشجاعة والثبات والایمان ، تغلب الفتة الكثيرة من ذوي الجبن والتخاذل والشرك ، وان أفرادا 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 بكبرتهم ويعتزون بها (وقالوا نحن أ كثر أموالا وأولادا) فضرب الله تعالى لهم مثل الكافر الذي فخر المؤمن بقوله (أنا أ كثر منك مالا واعز نفرا) وكيف كانت عاقبة أمره خسرا . وقال لهم (١٩ : ٨) ولن تغني عنكم فتتكم شيئا ولو كثرت وأن الله مع المؤمنين) ثم قال للمؤمنين تثبثا لهم حتى لا تروهم كثرة المشركين في عددهم وعددهم (٢٦ : ٨) واذ كروا إذ أنتم قليل مستضعفون في الارض تخافون ان يتخطفكم الناس فأواكم وايدكم بنصره) وجاءت هذه الآية بالقاعدة العامة وهي ان العبرة بصفة الشيء لا بعدده ، وانما تكون العزة بالكثرة بعد التساوي في الصفات

ولما كان من دأب أهل الغفلة والجهول الغرور بالكثرة مطلقا قال تعالى تعقبا على ما أثبتته من تفضيل الطيب على الخبيث وإن كثر الخبيث ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ أَلَكُمْ تَفْلِحُونَ﴾ 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 لنظمكم في سلك الطيبين ، فيرجى لكم أن تكونوا من المفلحين ، أي الفائزين بخير الدنيا والآخرة

وإنما خص أولي الألباب بالذكر في عجز الآية بعد مخاطبة كل مكلف في صدرها لأن أهل البصيرة والروية من العقلاء هم الذين يعتبرون بعواقب الأمور التي تدل عليها أوائلها ومقدماتها ، بعد التأمل في حقيقتها وصفاتها ، فلا يصرون على الغرور بكثرة الخبيث ، بعد التنبيه والتذكير . وأما الأغرار الغافلون الذين لم يمرنوا عقولهم على الاستقلال في النظر ، والاعتبار بالتجارب والحكم ، فلا يفيدهم وعظ واعظ ولا تذكير مذكّر ، بل لا يعتبرون بما يرون بأعينهم ويسمعون بأذانهم من حوادث الأغنياء الذين ذهبت أموالهم الكثيرة المجموعة من الحرام ، والامم والدول التي اضمحلت كثرتها العاطلة من فضيائي العلم والنظام ، وكيف ورث هؤلاء وأولئك من كانوا أقل مالا ورجالا ، إذ كانوا أفضل أخلاقا وأعمالا ، (والعاقبة للمتقين) روي عن السدي أن المراد بالخبيث هنا المشركون وبالطيب المؤمنون . وروي عن أبي هريرة قال : كدرهم حلال أتصدق به أحب إلي من مئة ألف ومئة ألف حرام ، فإن شئتم فاقرأوا كتاب الله (قل لا يستوي الخبيث والطيب) وروي ابن أبي حاتم عن عبد الرحمن الاسكندراني قال : كتب إلى عمر بن عبد العزيز بعض عماله يذكر أن الخراج قد انكسر ، فكتب إليه عمر : أن الله يقول « لا يستوي الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث » فإن استطعت أن تكون في العدل والاصلاح والاحسان بمنزلة من كان قبلك في الظلم والفجور والعدوان فافعل . ولا قوة الا بالله .

(١٠٤) يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَسْئَلُوْا عَنْ اَشْيَآءٍ اِنْ تُبَدَّلْ لَكُمْ

تَسْؤُكُمْ، وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلَ الْقُرْآنُ تُبَدَّ لَكُمْ، عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ (١٠٥) قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ

قال الرازي : في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه (الاول) انه تعالى لما قال « ماعلى الرسول الا البلاغ » صار التقدير كأنه قال : ما بلغه الرسول اليكم فخذوه وكونوا متقادين له ، وما لم يبلغه الرسول اليكم فلا تسألوا عنه ولا تخوضوا فيه ، فانكم ان خضتم فيما لا تكليف فيه عليكم فر بما جاءكم بسبب ذلك الخوض الفاسد من التكاليف ما يثقل عليكم ويشق عليكم (الثاني) انه تعالى لما قال « ماعلى الرسول الا البلاغ » وهذا ادعاء منه للرسالة (؟) ثم ان الكفار كانوا يطالبونه بعد ظهور المعجزات بمعجزات أخر على سبيل التعنت كما قال تعالى حاكيا عنهم (وقالوا ان تؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا - الى قوله - قل : سبحان ربي ! هل كنت الا بشرا رسولا) والمعنى اني رسول أمرت 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 يسوءكم ، مثل انها لو ظهرت فكل من خالف بعد ذلك استوجب العقاب في الدنيا . ثم ان المسلمين لما سمعوا الكفار يطالبون الرسول صلى الله عليه وسلم بهذه المعجزات وقع في قلوبهم ميل الى ظهورها فعرفوا في هذه الآية أنهم لا ينبغي ان يطلبوا ذلك ، فر بما كان ظهورها يوجب ما يسوءهم (الوجه الثالث) ان هذا متصل بقوله (والله يعلم ما تبدون وما تكتمون) فأركوا الامور على ظواهرها ولا تسألوا عن أحوال مخفية ان تبد لكم تسؤكم . اه كلام الرازي بنصه

وأقول : ان مناسبة هاتين الآيتين لآية تبليغ الرسول للرسالة مناسبة خاصة قرينة ، ولها موقع من مجموع السورة ينبغي تذكره والتأمل فيه . ذلك ان هذه السورة آخر ما نزل من السور ، وقد صرح الله تعالى في أوائلها بإكمال الدين ، وإتمام النعمة

به على العالمين ، فناسب أن يصرح في أواخرها بأن الرسول قد أدى ما عليه من وظيفة البلاغ، وأنه ينبغي للمؤمنين أن لا يكثرُوا عليه من السؤال، لئلا يكون ذلك سببا لكثرة التكاليف التي يشق على الأمة احتمالها، فتكون العاقبة أن يسرع إليها الفسوق عن أمر ربها .

فإن قيل: إذا كان الأمر كذلك فلم طال الفصل بين هذا النهي وبين الخبر بأكمال الدين ، ولم يتصل به في النظم الكريم؟ قلت: تلك سنة القرآن في تفريق مسائل الموضوع الواحد من أخبار وأحكام وغيرها لما يبينه مرارا من حكمة ذلك، وهالك أقوى ماورد في أسباب نزول الآيتين :

روى أحمد والبخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن جرير وغيرهم عن أنس ابن مالك قال: خطب رسول الله (ص) خطبة ما سمعت مثله قط وقال فيها « لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا » قال فغطى أصحاب رسول الله (ص) 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 إن 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 فاء رأسه في ثوبه يبكي، فأنشأ رجل كان يلاحى فيدعى إلى غير أبيه فقال: يا بني الله من أبي؟ قال « أبوك حذافة » قال ثم قام عمر - أو قال فأنشأ عمر - فقال رضينا بالله ربنا وبالإسلام ديننا وبمحمد رسولا عاندا بالله - أو قال أعوذ بالله - من شر الفتن. قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لم أر في الخير والشر كالיום قط

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

صورت لي الجنة والنار حتى رأيتهما دون الخنيط » أخرجاه (أي الشيخان) من طريق سعيد ، ورواه معمر عن الزهري عن أنس بنحو ذلك أو قريباً منه . قال الزهري فقالت أم عبد الله بن حذافة : ما رأيت ولداً أعق منك (قالت) أ كنت تأمن أن أملك قد قارفت ما قارف أهل الجاهلية فتفضحها على رؤس الناس ؟ فقال والله لو الحقني بعبد أسود للحقته

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

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

« وقال الإمام أحمد : حدثنا منصور بن وردان الأسدي حدثنا علي بن عبد الأعلى عن أبيه عن أبي البختري وهو سعيد بن فيروز عن علي قال لما نزلت هذه الآية (والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) قالوا : يا رسول الله ! أفى كل عام ؟ فسكت . فقالوا : أفى كل عام ؟ فسكت . قال ثم قالوا : أفى 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 البختري لم يدرك عليا » اهـ

أقول منصور بن وردان ثقة كما قال ابن حبان وغيره . وأبو البختري هو سعيد ابن فيروز التابعي ثقة فيه تشيع روى عنه الجماعة كلهم ، ولكن مراسيله ضعيفة وقد عزا السيوطي في الدر المنثور حديث علي هذا الى احمد والترمذي « وحسنه » وابن ماجه وابن أبي حاتم والحاكم وذ كر نحوه عن ابن عباس عازيا إياه الى عبد بن حميد وابن المنذر والحاكم — قال « وصححه » — والبيهقي في سننه . وفيه ان السائل الاقرع بن حابس . وذ كر مثله أيضا عن الحسن من نخرج عبد ابن حميد وفيه « ذروني ما وذرتكم » ، الخ وهذه الزيادة من أحاديث الصحيحين وغيرهما عن أبي هريرة وألفظ البخاري « دعوني ما تركتكم » ، — ولفظ مسلم : دعوني ما تركتكم — فانما أهلك من كان قبلكم سوءهم واختلافهم على أنبيائهم ، فاذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه ، واذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم »

قال القسطلاني في شرحه له تبعاً للحافظ ابن حجر : وسبب هذا الحديث على ما ذكره مسلم [أقول وكذا النسائي] من رواية محمد بن زياد عن أبي هريرة (رض) قال : خطبنا رسول الله (ص) فقال « يا أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا » ، فقال رجل : أكل عام يا رسول الله ؟ فسكت حتى قالها ثلاثا فقال رسول الله (ص) « لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم — ثم قال — ذروني ما تركتكم » الحديث وأخرجه الدارقطني مختصراً وزاد فيه فنزلت (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء 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 (ص) عليه وسلم الناس فقال « ان 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 قتم بها . ذروني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سوءهم 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 أتسمعون ولا تطيعون ولكنه حجة واحدة» وفي فتح الباري أن ابن عبد البر نقل عن رواية مسلم أن السؤال عن الحج كان يوم خطب (ص) وقال «لا يسألني أحد عن شيء إلا أخبرته» وقال ابن جرير: حدثني اسحق 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 فنوها عن ذلك ثم قال (قد سألتها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين) قال فقلت قد حدثني مجاهد بخلاف هذا عن ابن عباس فما لك تقول هذا؟ فقال : هية

ثم روى ابن جرير مثل قول مجاهد عن سعيد بن جبير . ثم قال : وأولى الأقوال بالصواب في ذلك قول من قال: نزلت هذه الآية من أجل كثار السائلين رسول الله (ص) المسائل ، كمسألة ابن حذافة إياه من أبوه ، ومسألة سائله إذ قال «إن الله فرض عليكم الحج» أفي كل عام؟ وما أشبه ذلك من المسائل، لتظاهر 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 مستسكراً أن تكون المسألة عن البحيرة والسائبة والوصيلة والحامي كانت فيما سألوا النبي (ص) 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 راوينا عنه قد ضعفه الإمام أحمد وقال مرة: ليس بقوي . وقال أبو حاتم : تكلم في في سوء حفظه . ولكن قال ابن معين فيه مرة صالح ومرة ثقة

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

يشمل كل ماورد في سبب نزولها وكل ماهو في معناه ، وليس كل ماروي في أسباب النزول كان سببا حقيقيا ، بل كانوا يقولون في كل مايدخل في معنى الآية ويشمله عمومها إنها نزلت فيه ، وكثيرا ما ينقلون كلام الرواة بمعناه فيجيء منطوقه متعارضاً ، وقد بينا هذه المسألة مرارا . وأبعد ما قيل في أسباب نزول هذه الآية ان بعضهم كان يسأل النبي عن الشيء امتحانا أو استهزاء ، وهذا لا يصدر الا من كافر صريح أو منافق ، والخطاب في الآية للمؤمنين فلا يمكن ان يكون نهيا لهم عن سؤال الامتحان أو الاستهزاء ، وانما يجوز ان يكون في الآية تعريض بالكافرين والمنافقين وفي بعض روايات حديث أنس بن مالك : ان الناس سألوا نبي الله (ص) حتى أحفوه بالمسألة الخ الحديث المتقدم . وفي حديث لأبي موسى الاشعري في الصحيحين بمعناه « قلما أكثروا عليه المسألة غضب وقال : سلوني » فبعض العلماء يرى ان النهي عن السؤال في الآية لهذا الاحفاء والاعصاب الذي آذوا به الرسول (ص) ولكن ما شرط في النهي وما علل به ينافي ذلك . والقول الجامع للروايات والمتبادر من اللغة في معنى الآية ما يأتي

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تَبَدَّلَ لَكُمْ تَسْوُكُمْ ﴾ [أشياء] اسم جمع أو جمع لكلمة [شيء] وهي أعم الالفاظ . طلقا أو الالفاظ الدالة على الموجود ، فتشمل السؤال عن الاحكام الشرعية ، والعقائد والاسرار الخفية ، والآيات الكونية ، اذا تحقق فيما ذكر معنى الجملتين الشرطيتين ، والمقصود أولا وبالذات النهي عن سؤال الرسول (ص) عن أشياء من أمور الدين ودقائق التكاليف ، وبإيه السؤال عن الامور الغيبية أو الاسرار الخفية المتعلقة بالاعراض ، وغير ذلك من الاشياء التي يحتمل ان يكون اظهارها سببا للمساءة ، إما بشدة التكاليف وكثرتها ، وأما بظهور حقائق تفصح أهلها . ولكن حذف مفعول « تسألوا » يدل على العموم ، أي ولا تسألوا غير الرسول عن أشياء . يحتمل ان يكون إبداءها سببا لمساءة تكلم ، فهي تتضمن النهي عن الفضول وما لا يعني المؤمن .

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

أبدت لكم تسوءكم ، دالاً على ان احتمال إبدائها وكونه يسوء كلف في وجوب الانتهاء عن السؤال عنها .

وبهذا يسقط قول من يقول ان أمثلة المسائل المنهي عنها الواردة في أسباب النزول مما لا يمكن العلم بكون إبدائها يسوء السائلين عنها ، بل يحتمل عندهم ان يكون مما يسر ، وقد كان جواب من سأل عن أبيه ساراً له . وكذلك من سأل عن الحج ، اذ كان جوابه التخفيف عنه وعن الامة ببيان كون الحج يجب على كل مستطيع مرة واحدة لا في كل عام . ويمكن ان 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 بان على احتمال وقوع شرطها لا على القطع بوقوعه ويدل على هذا الذي قررناه قول النبي (ص) للأعرابي الذي سأله عن الحج « ويحك ماذا يؤمنك أن أقول نعم ؟ ولوقلت نعم لوجبت » الخ ماتقدم ، وفي رواية لابن جرير « ولو وجبت لكفرتم . إلا انه 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 ، أتأمن أن تكون أمك قارفت ما قارف أهل الجاهلية ففضحها على رؤس الناس ؟ وسيأتي رأينا في جوابه (ص) لابن حذافة

(وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم) أي وان تسألوا عن جنس تلك الأشياء التي من شأنها ان يكون إبدؤها مما يسوءكم حين ينزل القرآن في موضوعها لاجل فهم ما نزل اليكم فان الله بيديه لكم على لسان رسوله . وبنحو هذا القول قال شيخ المفسرين ابن جرير الطبري ، فانه بعد ايراد الوجوه السابقة في السؤال عند تفسير صدر الآية قال في تفسير هذه الجملة مانصه :

« يقول تعالى ذكره للذين نهاهم من أصحاب رسول الله (ص) عن مسألة رسول الله (ص) عما نهاهم عن مسألتهم اياه عن فرائض لم يفرضها عليهم ، وتحليل أمور لم يحللها لهم ، وتحريم أشياء لم يحرمها عليهم — قبل نزول القرآن بذلك — : يا أيها المؤمنون السائلون عما سألوا عنه رسولي مما لم أنزل به كتاباً ولا وحياً لا تسألوا عنه ،

فأنكم إن أظهر ذلك لكم تبيانٌ بوحى وتنزيلٍ ساءكم ، لأن التنزيل بذلك إذا جاءكم فأنما يجيئكم بما فيه امتحانكم واختباركم ، إما بإيجاب عمل عليكم ولزوم فرض لكم ، وفي ذلك عليكم مشقة ولزوم مؤنة وكلفة ، وإما بتحريم ما لو لم يأت به بتحريمه وحي كنتم من التقديم عليه في فسحة وسعة ، وإما بتحليل ما تعتقدون تحريمه وفي ذلك لكم مساواة ، لنقلكم عما كنتم ترونه حقا إلى ما كنتم ترونه باطلا . ولكنكم إن سألتهم عنها بعد نزول القرآن بها ، وبعد ابتدائكم شأن أمرها في كتابي إلى رسولي اليكم ، بين عليكم ما أنزلته إليه من إتيان كتابي ، وتأويل تنزيل وحيي .

« وذلك نظير الخبر الذي روي عن بعض أصحاب رسول الله (ص) الذي حدثنا به هنا د بن السري قال حدثنا أبو معاوية عن داود بن أبي هند عن مكحول عن أبي ثعلبة الخشني قال « إن الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها ، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها ، وحدّ حدودا 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 أنه قال : لا تسألوا عن أشياء إن نزل القرآن منها بتغليظ ساءكم ذلك ، ولكن انتظروا فإذا نزل القرآن فأنكم لا تسألون عن شيء إلا وجدتم تبيانه اه وظاهر كلامه أن الحديث موقوف على أبي ثعلبة وستعلم أنه مرفوع

وقال الحافظ ابن كثير في بيان هذا الوجه « أي لا تسألوا عن أشياء تستأنفون السؤال عنها فلعلة قد ينزل بسؤالكم تشديدا أو تضييق . وقد ورد في الحديث « أعظم المسلمين جرما من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسأله » ولكن إذا نزل القرآن بها مجملة فسألتهم عن بيانها بينت لكم حينئذ لاحتياجكم إليها (عفا الله عنها) أي ما لم يذكره في كتابه فهو مما عفا عنه ، فاسكتوا أنتم عنها كما سكوت عنها . وفي الصحيح عن رسول الله (ص) أنه قال « ذروني ما تركتكم فإنما أهلك من كان قبلكم كثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم » وفي الحديث الصحيح أيضا « إن الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها ، وحدّ حدودا فلا تعتدوها ، وحرّم 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 الى الصحيح أيضا ولم يسنده ولا أشار الى من خرجه . وهو في سنن الدارقطني . وأورده صاحب مشكاة المصابيح عنه في الفصل الثاني من كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة قال : وعن أبي ثعلبة الخشني قال قال رسول الله (ص) « ان الله فرض فرائض فلا تضيعوها ، وحرم حرمت فلا تنتهكوها ، وحد

حدودا فلا تعتدوها ، وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها »
ورويناه في الاربعين النووية^(١) عنه بلفظ « ان الله فرض فرائض فلا تضيعوها ، وحدّ 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 .
وتم وجه ثان في معنى الجملة وهو أنه يقول : ان تسألوا عن تلك الاشياء في زمن نزول القرآن وعهد التشريع يظهرها الله لكم — ان كانت اعتقادية ببيان ما يجب ان يعلم فيها ، وان كانت عملية ببيان حكمها ، لان لكل شيء حكما يليق به في علم الله وحكمته ، والله تعالى يبين لعباده بنص الخطاب ما لا بد لهم منه اصلاح أمري معادهم ومعاشهم — وبفحوى الخطاب أو الاشارة ما يفتح لهم باب الاجتهاد في كل ماله علاقة بأمور مصالحهم ، فيعمل كل فرد أو هيئة حاكمة منهم بما ظهر انه الحق والمصلحة ، وينتهي عما يظهر له انه الباطل والمفسدة ، فيكون الوازع للفرد في المسائل الشخصية من نفسه بحسب درجته في العلم والفضيلة ، وللمجموع في الاحكام والسياسة من أنفسهم أيضا ، لانه يتقرر بتشاوري الامر منهم ، وفي ذلك منتهى السعة واليسر . واذا كان الامر كذلك فالواجب ان يترك أمر التشريع اليه تعالى لانه أعلم بمصالح العباد من أنفسهم ، فلا تسألوا عن أشياء ان أبديت لكم احكامها تسوكم ومخرجكم ، ومتى سأتم عنها في عهد التشريع لا بد ان تجابوا وتبين لكم ، ولكن هذا البيان قد يسد في وجوهكم باب الاجتهاد الذي فوضه

(١) كتاب الاربعين النووية أول كتاب تلقيته عن الشيوخ ، قرأته في بلدنا (القلمون) على استاذنا وشيخ شيوخنا علامة الديار السورية بل العربية الشيخ محمود نشابة (رحمه الله تعالى) واجازني به وذلك قبل ان ابدأ بطلب العلوم

١٢٤ ضعف تفسير ما وعد باظهاره من المسائل بالآيات والاخبار (المائدة . س ٥)

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

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

وحاصل الوجه الاول تحريم السؤال عن الاشياء التي من شأن ابدائها ان يسوء السائلين الا في حالة واحدة وهي أن يكون قد نزل في شأنها شيء من القرآن فيه إجمال وأردم السؤال عن بيانه ليظهر لكم ظهوراً لامراً 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 . وانما يدل هذا على جواز السؤال عن تلك الاشياء بشرطه لا على وجوبه ، فالسؤال عما ذكر غير مطلوب باطلاق

وكل من هذين الوجهين ظاهر في السؤال عن الاشياء التي تقتضي أجوبتها تشريعاً جديداً وأحكاماً تزيد في مشقة التكليف . ولا يظهر البتة في سؤال الآيات الكونية لما يعارض ذلك من النصوص الدالة على عدم إجابة مقترحي الآيات لعنادهم ومشاغبتهم ، وكون الإجابة تقتضي هلاكهم اذا لم يؤمنوا بها ، كما هي سنة الله فيمن قبلهم (فان قيل) انما هذا الوعد للمؤمنين ، وانما كانت تلك الاقتراحات من الكافرين (قلنا) لو أن المؤمنين فهموا من الآية أنهم يجابون الى ما يقترحون من الآيات لوجد كثير منهم يقترح ذلك لما للنفوس من الشوق الى رؤية الآيات . وأما السؤال عن الأمور الواقعة التي تقتضي أجوبتها أخباراً عن أسرار خفية وأمور غيبية ، فلا يظهر فيه كل من الجوابين مثل ظهوره في طلب الاحكام ، ولا سيما الاشياء الشخصية كسؤال بعضهم عن أبيه ، فاذا صح انه مراد من الآية فوجهه - والله أعلم - أن زمن نزول القرآن هو زمن بيان المغيبات ، واظهارها للرسول عند الحاجة الى معرفتها ، ومنه وقت السؤال عنها ، فانه ان سئل عنها يخبره الله بها مزيداً في إثبات نبوته ورسالته ، كما أخبره بالجواب عن الروح وعن أصحاب الكهف وذي القرنين حين سأله اليهود عنها . وعندى ان جوابه صلى الله عليه وآله وسلم 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 ماورد في تفسير (يسألونك عن الالهة قل هي موافيت للناس والحج) وقد تقدم في تفسير سورة البقرة (ج ٢)

وهذه الآية تدل على عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة أو على انه لا يقع — وقد غفل جمهور الاصوليين عن الاستدلال بها — وبيان ذلك ان مايسئل عنه إما ان يكون مما يطلب العلم به كالعقائد والاخبار ، وإما ان يكون مما يطلب العمل به وهو الاحكام . وتأخير البيان — دع تركه وعدمه — يقتضي الاقرار على الاعتقاد الباطل ، أو العمل بغير الوجه المراد للشارع . ولا يدخل في هذا ولا ذاك السؤال عن الامور الشخصية كسؤال من سأل عن ناقة ، ولذلك جعلنا هذا النوع من السؤال غاية في خفاء دخوله في عموم (وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم) فان كان داخلا فيها فخيمته — والله أعلم — ان عدم إبداء الجواب للسائل المؤمن ربما كان مشككاً له في رسالة الرسول (ص)

وذهب أبو السعود مذهبا غريباً في الآية وتعامل إبداء الاشياء المسؤل عنها بما يوجب المساءة في كل من نوعها فقال : والمراد بها ما يشق عليهم ويعمهم من التكاليف الصعبة التي لا يطيقونها ، والاسرار الخفية التي يفتضحون بظهورها ، ونحو ذلك مما لاخير فيه ، فكما ان السؤال عن الامور الواقعة مستتبع لإبدائها ، كذلك السؤال عن التكاليف مستتبع لإيجابها عليهم بطريق التشديد لإسألتهم الادب ، واجترأهم على المسألة والمراجعة ، وتجاوزهم عما يليق بشأنهم من الاستسلام لأمر الله عز وجل ، من غير بحث فيه ولا تعرض لكيفيته وكميته . اهـ

ثم أورد على ما قرره — بعد ان استشهد عليه بما ورد في سبب نزول الآية — ثلاثة إرادات وأجاب عنها فقال :

(إن قلت) تلك الاشياء غير موجبة للمساءة البتة ، بل هي محتملة لايجاب المسرة أيضاً ، لان إيجابها للاولى ان كان من حيث وجودها فهي من حيث عدمها موجبة للآخرى قطعاً ، وليست إحدى الحثيتين محققة عند السائل ، وانما غرضه

من السؤال ظهورها كيف كانت ، بل ظهورها بحيثية ايجابها للمساءة ؟
(قلت) لتحقيق المنهي عنه كما ستعرفه مع ما فيه من تأكيد النهي وتشديده .
لأن تلك الحثية هي الموجبة للانتها والانزجار لاحتية ايجابها للمسرة ، ولا حثية
تردها بين الايجابين

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

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

(ان قيل) ما ذكرته انما يتمشى فيما اذا كان السؤال عن الامور المترددة بين
الوقوع وعدمه كما ذكر من التكاليف الشاقة . وأما اذا كان عن الامور الواقعة قبله
فلا يكاد يتمشى ، لان ما يتعلق به الابداء هو الذي وقع في نفس الأمر ولا مرد له ،
سواء كان السؤال قبل النهي أو بعده ، وقد يكون الواقع ما يوجب المسرة كما في مسألة
عبدالله بن حذافة ، فيكون هو الذي يتعلق به الابداء لا غيره ، فيتعين التخلف حتما
(قلنا) لا احتمال للتخلف فضلا عن التبعين ، فان المنهي عنه في الحقيقة انما هو

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

وحاصل ما ذهب اليه أن المراد من الآية نهى المؤمنين عن السؤال عما يعلمون
أن الجواب عنه بسوءهم من الاخبار والاحكام دون ما يعملون انه يسرهم أو يكون
محتملا للمسرة والمساءة . 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 الا
بالتشديد عقوبة له ولجميع الامة على اساءة أدبه . وان هذا المذهب بعيد عن العقل
والنقل ، غير منطبق على عموم الرحمة ويسر الشرع ، وقد غفل قائله عفا الله عنه عند
كتابته عن ذلك فلم يفكر الا في ضواهر مدلول اللفظ . ولا توسع في بسط الاعتراض

عليه ، ا كتفاء بتقرير الصواب الذي هدانا الله تعالى اليه

أما قوله تعالى ﴿ عفا الله عنها والله غفور حلیم ﴾ 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 ان هذه الاشياء التي نهيتهم عن السؤال عنها هي مما عفا الله عنه بسكوته عنه في كتابه وعدم تكليفكم اياه ، فاسكتوا عنه أيضا . وأيدوا هذا القول بحديث أبي ثعلبة الخشني اذ قال (ص) « وسكت عن أشياء رحمة بكم من غير نسيان فلا تسألوا عنها » والجملة على هذا صفة لاشياء كما قال بعضهم، أو هي استئناف يأتي يتضمن تعليل النهي، وهو يناسب كون النهي عن المسائل المتعلقة بالتشريع

(ثانيهما) ان معناه عفا الله عما كان من مسألتكم قبل النهي فلا يعاقبكم عليها لسهة مغفرته وحلمه ، فهو كقوله فيما يشابه هذا السياق (عفا الله عما سلف) وقوله (الا ما قد سلف) ولا مانع عندنا يمنعنا من ارادة المعينين معاً فان كل ما تدل عليه عبارات القرآن من المعاني الحقيقية والمجازية والكناية يجوز عندنا ان يكون مراداً منها مجتمعة تلك المعاني أو منفردة، ما لم يمنع مانع من ذلك كأن تكون تلك المعاني لا يمكن اجتماعها شرعاً أو عقلاً، فحينئذ لا يصح ان 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 ، وتركوها شرعهم لاستقلالهم العمل به ، وأدى ذلك الى استنكاره واستتباعه ، أو الى جحود كونه من عند الله تعالى ، وكل ذلك من الكفر به . والذين سألوا الآيات كقوم صالح لم يؤمنوا بعد اعطائهم إياها بل كفروا واستحقوا الهلاك في الدنيا قبل الآخرة - والخبار انفية 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 اللذين قررناهما آنفاً واستشهدنا لهما
بمسألة السؤال عن الحج. ولا بد من الجمع بينهما لتكون هذه الآية تنمة لما قبلها،
وبياناً لسبب ذلك النهي الجامع للمعنيين كما تقدم. ويؤيد الأول ما ورد في
حديث السؤال عن الحج من كون فرضه كل عام يفضي إلى الكفر، وإنما يظهر ذلك
بالوجه الذي قررناه وبيناه، ولم نر أحداً سبقنا إليه.

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

علاوة في بيان كون كثرة الزيادة على نصوص الشارع والتنطع في الدين
باستعمال الرأي في العبادات وأحكام الحلال والحرام — مغل يسر الاسلام
ومناف لمقصده

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

(١) أن الله سبحانه وتعالى قد أكمل دينه وأتم به نعمته على المؤمنين بما أنزله
من القرآن على خاتم رسله، وبما قام به الرسول (ص) 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) أن هذا الدين يسر قد رفع الله تعالى منه الخرج 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 الأعلى (ونيسرك ليسرى) — أي الشريعة التي تفضل

غيرها باليسر ، ولذلك سماها الرسول (ص) بالحنيفية السمحة ، ووصفها بقوله ليها كنهارها ، وجعل الدين عين اليسر مبالغة في يسره فقال « ان هذا الدين يسر ولن يشاد الدين أحد الا غلبه » اخ رواه البخاري وابن حبان من حديث أبي سعيد المقبري . وقال (ص) « أحب الدين -- وفي لفظ الاديان -- الى الله الحنيفية السمحة » رواه احمد والبخاري في الادب المفرد - وذكره البخاري في ترجمة أحد أبواب الصحيح تعليقا - والطبراني من حديث ابن عباس . وقال (ص) « يسروا ولا تعسروا . وبشروا ولا تنفروا » رواه الشيخان من حديث انس . وقال « لقد تركتم 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 وعلى آله وسلم فهو المبلغ له والمبين لمراد الله تعالى مما جاء فيه مجعلا ، قال تعالى مخاطباً له (إن عليك الا 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 الاحكام التي لا ذكر لها في القرآن هل هي من رأي النبي (ص) واجتهاده فيه؟ أم بوحي آخر غير القرآن؟ أم أذن الله له باستئناف التشريع ؟ والخلاف مشهور ورجح الامام الشافعي القول الثاني . وفي صحيح البخاري [باب ما كان النبي (ص) يستل بما لم ينزل عليه الوحي فيقول « لا أدري » أو لم يُجب حتى ينزل عليه الوحي ، ولم يقل برأي ولا قياس ، لقوله تعالى (بما أراك الله)] ويليه فيه [باب تعليم النبي (ص) أمته من الرجال والنساء مما علمه الله ليس برأي ولا تمثيل]

ونقول: لا يتجه الخلاف الا في الاحكام الدينية المحضة ، وأما المصالح المدنية والسياسية والحربية فقد أمر بالمشاورة فيها ، وكان يرى الرأي فيرجع عنه لرأي أصحابه ، وعاتبه الله تعالى على بعض الاعمال التي عملها برأيه (ص) كما ثبت ذلك

في غزوات بدر وأحد وتبوك . ولا يتأتى شيء من ذلك فيما كان بوحي ﴿٥﴾
(٤) الرسول (ص) معصوم من الخطأ فيما يبلغه عن الله عز وجل ، وفيما يبينه
للناس من أمر دينه . ولذلك قال في مسألة تلقيح النخل حين ظن انه لا ينفع فتركه
بعضهم اظنه فحسر موسمه «انما ظننت ظنا فلا تأخذوني بالظن ، ولكن اذا حدثكم
عن الله شيئا فخذوا به فاني ان اكذب على الله » وقال أيضا «انما انا بشر مثلكم
اذا أمرتكم بشيء من أمر دينكم فخذوا به واذا أمرتكم بشيء من رأيي فانما انا
بشر » وقال أيضا « انتم أعلم بأمر دنياكم » رواه مسلم

(٥) ان الله تعالى قد فوض الى المسلمين أمور دنياهم الفردية والمشاركة الخاصة
والعامة ، بشرط ان لا يتجني دنياهم 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
الامر — وهم أهل الخل والعقد ورجال الشورى — بالتبع لطاعة الله ورسوله ،
وأرشد الى ردّ أمور الامن والخوف المتعلقة بالسياسة والحرب والادارة الى الرسول
والى أولي الامر ، كما تقدم بيان ذلك في سورة النساء [راجع تفسير « اطيعوا الله
وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم » ^(١) وتفسير « ولو ردوه الى الرسول والى أولي
الامر 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 باجتهدهم في تطبيق الاقضية
على النص والعدل والمصلحة

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

﴿٥﴾ 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) ان الله تعالى جعل الاسلام صراطه المستقيم لتكميل البشر في أمورهم الروحية والجسدية ، ليكون وسيلة للسعادة الدنيوية والاخرية ، ولما كانت الامور الروحية التي تنال بها سعادة الآخرة من العقائد والعبادات لا تختلف باختلاف الزمان والمكان — أممها الله تعالى وأكملها أصولا وفروعا . وقد أحاطت بها النصوص فليس لبشر بعد الرسول ان يزيد فيها ولا ان ينقص منها شيئا

وأما الامور الدنيوية من قضائية وسياسية فلما كانت تختلف باختلاف الأزمنة والامكنة — بين الاسلام أهم أصولها ، وما مست اليه الحاجة في عصر التنزيل من فروعها ، وكان من إعجاز هذا الدين وكلامه ان ما جاءت به النصوص من ذلك يتفق مع مصالح البشر في كل زمان ومكان ، ويهدي الامر الى أقوم الطرق لإقامة الميزان ، بما تقدم ذكره من الشورى والاجتهاد^(٢)

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

(٨) من أجل ذلك ان الذي تقدم كان السلف الصالح يذمون الإحداث والابتداع ،

(١) الحديث في ذلك رواه احمد وابو داود والترمذي من طريق ابي عون محمد بن عبد الله الثقفي عن الحارث بن عمرو عن جماعة من أصحاب معاذ الحمصيين . وهو مرسل ضعيف صرح الترمذي بعدم اتصاله . والحارث هذا قال البخاري لا يصح حديثه . وبالغ الجوزقاني فجعل الحديث موضوعا ، وبالغ ابن القيم في إثبات الاحتجاج به لتلقيه بالقبول (٢) راجع الفرق بين الدين والشريعة في تفسير (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) 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 الفتوى ويتحامونها ولا سيما اذا سئلوا عما لم يقع ، ولكن بعض الذين اقتطعوا العلم الشريعة فتحوا باب القياس والرأي فيها ، وأكثروا من استنباط الفروع الكثيرة في العبادات والمعاملات جميعا ، فجاء بعض الفروع مخالفا للسنة القولية أو العملية مخالفة بينة ، وبعضها غير موافق ولا مخالف ، إلا أنه يدخل فيما عفا الله عنه فسكت عن بيان رحمة لانسائنا كما ورد ، وقد وضعوا للاستنباط أصولا وقواعد منها الصحيح الذي تقوم عليه الحجة ، ومنها ما لا تقوم عليه حجة البتة ، ومنهم من لم يلتزم تلك الاصول والقواعد في استنباطه للحكام ، وقوله هذا حلال وهذا حرام ، وذهبوا في ذلك مذاهب بددا ، وسلكوا اليه طرائق قددا ، فكثرت التكاليف حتى تعسر تعلمها ، فما القول في عسر العمل بها ؟ فتسلل منها الافراد والجماعات ، وتفصت من عقلمها الحكومات ، وكثرت على المسلمين بها الشبهات ، وكانت في طريق الدعوة الى الاسلام أصعب العقبات . ولو سلك المتأخرون طريق السلف حتى أئمة أهل الرأي منهم في منع التقليد والرجوع الى صحيح المأثور ، ورد المتنازع فيه الى الله والرسول - لما وصلنا الى هذا الحد الذي وصفناه

(٩) ان الاسلام دين توحيد واجتماع ، وقد نهى أشد النهي عن التفرق والاختلاف ، قال تعالى (واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا) وقال (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات) وقال (ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء) وقال (ولا تكونوا من المشركين . من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون) ولم تكن هذه النصوص من الكتاب وأمثالها منه ومن السنة برادة للمسلمين عن التفرق ، وما كان التفرق الا من الرأي الذي اتبعوا فيه سنن من قبلهم شبرا بشبر وذراعا بذراع ، حتى دخلوا حجر الضب الذي دخلوه قبلهم ، مصداقا للحديث المتفق عليه . وروى ابن ماجه والطبراني من حديث ابن عمر عن النبي (ص) قال « لم يزل أمر بني اسرائيل معتدلا حتى نشأ فيهم المولدون وأبناء سبايا الأمم التي كانت بنو اسرائيل تسبها فقالوا بالرأي فضلو وأضلو » وقد علم عليه السيوطي بالحسن . ونهل هذا المعنى غير

مرفوع عن غير واحد من علماء التابعين في أهل الكتاب عامة كما زواه الحافظ ابن عبد البر في كتاب العلم
ولما كثرت القول بالرأي قام أهل الاثر يردون على أهل الرأي وينفرون الناس
منهم ، فكان علماء الاحكام قسما من أهل الاثر والحديث ، وأهل الرأي ، وكان أئمة
الفريقين من المؤمنين المخلصين ، الناهين عن تقليد غير المعصوم في الدين ، ثم حدثت
المذاهب ، وبدعة تعصب الجماعة الكثيرة للواحد ، وفشا بذلك التقليد بين الناس ،
فضاع العلم من الجهور بترك الاستقلال في الاستدلال ، فكان هذا أصل كل شقاء
وبلاء لهذه الامة في دينها ودنياها

(١٠) ما اجتمعت هذه الامة على ضلالة قط ، أما أهل الصدر الاول فلم يفتن
بالبدع التي ظهرت في عصرهم الا القليل منهم ، وكان السواد الاعظم على الحق ، ولما
ضعف الحق وارتفع العلم بكثرة الموت في العلماء المستقلين ، وفشو الجهل بتقليد الجماهير
حتى لامثالهم من المقلدين ، كان يوجد في كل عصر طائفة ظاهرة على الحق مقيمة
للسنة ، خاذلة للبدعة ، واغربة 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 مقاديرهم أصلا في الدين ، يردون اليه أو لاجله نصوص الكتاب والسنة
حتى بالتحريف والتأويل ، ويضعفون الصحيح ويصححون السقيم ، لعميت السبيل
الموصلة الى دين الله القويم

انما أعني بأهل الحق وأنصار السنة من عرفوا الحق ودعوا اليه وأنكروا على
مخالفه ، وقرروه بالتدريس والتأليف ، فهؤلاء 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 غربا
وسيعود غربا كما بدأ فطوبى للغرباء » وفي رواية للترمذي 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 مخالفه ،

لضعف في عزائمهم ، أو خوف على جاههم وكرامتهم عند الناس . ومنهم من عرف بعض الحق ولم يوفق لتمحيصه ، وكتبوا في ذلك كتباً ، خلطوا فيها عملاً صالحاً وآخر سيئاً وجملة القول ان أنصار السنة ثلثة من الاولين وقليل من الآخرين ، منهم القوي والضعيف ، ولين القول وخشنه ، والمبالغ والمقتصد ، وقد فضلت الاندلس الشرق بعد خير القرون بإمام جليل منهم قوي المعارضة ، شديد المعارضة ، بليغ العبارة ، بالغ الحججة ، ألا وهو الامام المحدث الفقيه الاصولي مجدد القرن الخامس أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم . ألف كتباً في أصول الفقه وفروعه هدم بها القياس ، وبين احاطة النصوص بالاحكام أبلغ بيان ، وأنحى بها على أهل الرأي أشد الانحاء ، ولكنه جاء في القرن الخامس الذي تمكنت فيه المذاهب القياسية في جميع الاقطار ، بتقليد الجماهير وتأييد الحكومة لها وما حبس على أهلها من الاوقاف ، حتى صار المنتسبون الى كل مذهب منها يقدمون قول كل مؤلف منتسب اليها ، على نصوص الشارع التي اتفق ثقلة الدين على صحتها ، فما استفاد من كتب ابن حزم الا الاقلون ، وعندى أن الصارف الا كبر للناس عن كتبه هو شدة عبارته في تجهيل فقهاء القياس حتى الائمة المتبوعين منهم . وقد كان أكابر العلماء في كل عصر يستفيدون من كتبه وينسخونها بأقلامهم ويتنافسون فيها ، ولكن قلما كانوا ينقلون عنها ، الا ما يجدونه من هفوة يردون عليها . ولذلك يعد من مناقب الشيخ عز الدين ابن عبد السلام ، الذي اعترفوا له بالاجتهاد المطلق ولقب بسلطان العلماء ، قوله لمن سألته عن خير كتب الفقه في الاسلام : (المحلى) لابن حزم ، و (المغنى) 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 يجئ بعد الامام ابن حزم من يساويه في سعة علمه وقوة حجته وطول باعه وحفظه للسنة وقدرته على الاستنباط الا شيخ الاسلام مجدد القرن السابع أحمد تقي الدين ابن تيمية ، وهو قد استفاد من كتبه واستدرك علمه عليها ،

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

وكان الامام أبو عبد الله محمد بن القيم وارث علم استاذ ابن تيمية وموضحه ،
وكان أقرب من استاذة الى الدين ، والرفق بالمبطلين والمخطئين ، فلذلك كانت
تصانيفه أقرب الى القبول ، ولم يلق من المقاومة والاضطهاد ما لقي استاذة بتعصب
مقلدة المتفهمين ، وجعل الأحكام الظالمين

وان أنفع ما كتب بعدهم لأنصار السنة كتاب (فتح الباري) شرح
صحيح البخاري ، لقاموس السنة المحيط الحافظ أحمد ابن حجر العسقلاني شيخ
الحفاظ والفقهاء بمصر 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 أنفع ما 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 الدين في القرن الثاني عشر ،
محمد بن علي الشوكاني ، رحمهم الله ونفع بهم أجمعين

فهؤلاء أشهر اعلام المصلحين في الاسلام من علماء الحديث والفقه الذين
تعد كتبهم أعظم مادة للاصلاح فيما نحن بصدد ، ومن دونهم كثير من العلماء
والحفاظ في كل عصر وكل قطر ، وقد اكتفينا بذلك من اعتمادنا على كتبهم في هذا
البحث ، وهي أمتع الكتب فيه ، وان حسن اختيار الكتب نصف العلم

•

اذا تم 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 ،

ثم خلاصة ما حرره العلامة ابن القيم من كلام شيخه ابن تيمية وما فتح الله عليه في مسألة القياس والرأي ، ثم ما اعتمدته العلامة الشوكاني فيها . ثم تأتي بخلاصة الخلاصة التي عقدنا لها هذا الفصل

احاديث البخاري في كراهة السؤال

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

(الثاني) حديث زيد بن ثابت : ان النبي (ص) أخذ حجرة في المسجد من حصر فصلى رسول الله (ص) فيها ليالي حتى اجتمع اليه ناس ففقدوا صوته ليلة فظنوا انه قد نام فجعل بعضهم يتنحنح ليخرج اليهم فقال : « ما زال بكم الذي رأيتم من صنيعكم حتى خشيت ان يكتب عليكم . ولو كتب عليكم ماقتم به ، فصلوا أيها الناس في بيوتكم فان أفضل صلاة المرء في بيته الا المكتوبة »

(الثالث) حديث أبي موسى الاشعري الذي تقدم ذكره في سبب نزول النهي عن السؤال . وهو في معنى حديث أنس في ذلك

(الرابع) حديث المغيرة بن شعبة الذي كتب به الى معاوية لما سأله ان يكتب اليه ما سمعه من النبي (ص) ومنه : وكتب اليه انه (ص) كان ينهى عن قيل وقال وكثرة السؤال واضاعة المال .

(الخامس) قول عمر « نهينا عن التكلف » فهو في حكم المرفوع ، وسببه كما أخرجه رواية التفسير المأثور أنه سئل عن الاب في قوله تعالى (وفاكهة وأبا) فقال . وفي رواية لابن جرير انه قال بعده : ما بين لكم فعليكم به ومالا فدعوه . وروى أيضا ان ابن عباس فسر الاب عند عمر بما تأكل الانعام أي من النبات فلم ينكر عمر عليه . قيل ان كلمة الاب غير عربية فلذلك لم يعرفها عمر ولا أبو بكر كما روي بسندين منقطعين . والاولى ان يقال انها غير قرشية أو غير حجازية ، ولذلك عرفها

(المائدة . س ٥) 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 « لاتسألوا عن
أشياء » الآية

(الثامن) حديث أنس مرفوعا « ان يبرح الناس يتساءلون حتى يقولوا :
هذا الله خالق كل شيء ، فن خلق الله ؟ » ورواه هو ومسلم في باب وسوسة الشيطان
وغيره عن غير واحد من الصحابة .

وقد قفى البخاري على هذا الباب بباب الاقتداء بأفعال النبي (ص) فباب
ما يكره من التعق والتنازع ، فباب إثم من آوى محدثا أي مبتدعا ، فباب ما يذ كر
من ذم الرأي وتكلف القياس

خلاصة الاحاديث وأقوال العلماء في المسألة

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

« ويدخل في معنى حديث سعد^(١) ما أخرجه البزار وقال سنده صالح وصححه
الحاكم من حديث أبي الدرداء رفعه « ما أحل الله في كتابه فهو حلال ، وما حرم فهو
حرام ، وما سكت عنه فهو عفو ، فاقبلوا من الله عافيته ، فان 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 ، وحدد حدودا فلا تعتدوها ، وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان فلا
تبحثوا 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 أحاديث الباب (٢) حديث سلمان - أخرجه ابن ماجه أيضا
- قال : سئل رسول الله (ص) عن السمن والجبن والفراء فقال « الحلال ما أحله الله
في كتابه ، والحرام ما حرمه الله في كتابه ، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه » والفراء
(بالفتح) هنا حمار الوحش ، يمد ويقصر

عن أنس قال : كنا نهينا أن نسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شيء ، وكان يعجبنا أن يجيب الرجل الغافل من أهل البادية فيسأله ونحن نسمع ، فذكر الحديث — ومضى في قصة اللعان من حديث ابن عمر — : فكره رسول الله صلى الله عليه وسلم 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 اذا هاجر لم يسأل النبي صلى الله عليه وسلم . ومراده انه قدم وافدا فاستمر بتلك الصورة ليحصل المسائل خشية ان يخرج من صفة الوفد الى استمرار الإقامة فيصير مهاجرا فيمتنع عليه السؤال ، وفيه اشارة الى ان المخاطب بالنهي عن السؤال غير الاعراب وفودا كانوا أو غيرهم

• وأخرج أحمد عن أبي امامة قال لما نزلت (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء) الآية كنا قد اتقينا ان نسأله صلى الله عليه وسلم فأتينا أعرابيا فرشناه برداء وقلنا سل النبي صلى الله عليه وسلم

• ولا ينبغي لعلي عن البراء : ان كان يأتي علي السنة أريد أن أسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الشيء ، فأنهيب ، وإن كنا لنتمنى الاعراب — اي قدومهم — ليسألوا فيسمعهم أجوبة سوالات الاعراب فيستفيدوها

« وأما ما ثبت في الأحاديث من أسئلة الصحابة فيحتمل أن يكون قبل نزول الآية . وبمحتمل أن النهي في الآية لا يتناول ما يحتاج اليه مما تقرر حكمه أو ما لم يعرفه حاجة راهنة ، كالسؤال عن الذبح بالقصب ، والسؤال عن وجوب طاعة الامراء اذا أمروا بغير الطاعة ، والسؤال عن أحوال يوم القيامة وما قبلها من الملاحم والفتن ، والاستئلة التي في القرآن كسؤالهم عن الكلاله والحرق والميسر والقتال في الشهر الحرام واليتامى والمحيض والنساء والصيد وغير ذلك . لكن الذين تعلقوا بالآية في كراهية كثرة المسائل عما لم يقع أخذوه بطريق اللاحق من جهة ان كثرة السؤال لما كانت سببا للتكليف بما يشق فحقها ان تحتجب

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

الصحابة والتابعين آثارا 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 دعوه حتى يكون، وعن أبي بن كعب وعن عمار نحو ذلك «وأخرج أبو داود في المراسيل من رواية يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة مرفوعا ومن طريق طاوس عن معاذ رفعه «لا تعجلوا بالبلية قبل نزولها فانكم ان تفعلوا لم يزل في المسلمين من اذا قال سدد أو وفق، وان عجلتم تشئت بكم السبل» وهما مرسلان يقوي بعضُ بعضا. ومن وجه ثالث عن أشياخ الزبير بن سعيّد مرفوعا «لا يزال في أمتي من اذا سئل سدد وأرشد حتى يتساءلوا عما لم ينزل» الحديث نحوه « قال بعض الائمة: والتحقيق في ذلك أن البحث عما لا يوجد فيه نص على قسمين (أحدهما) ان يبحث عن دخوله في دلالة النص على اختلاف وجوهها، فهذا مطلوب لا مكروه، بل ربما كان فرضا على من تعين عليه من المجتهدين (ثانيهما) ان يدقق النظر في وجوه الفروق فيفرق بين متماثلين بفرق ليس له أثر في الشرع، مع وجود وصف الجمع، أو بالعكس بأن يجمع بين متفرقين بوصف طردي مثلا، فهذا الذي ذمه الساف، وعليه ينطبق حديث ابن مسعود رفعه «هلك المتطعون» أخرجه مسلم. فأروا أن فيه تضيق الزمان بما لا طائل تحته. ومثله الا كثار من التفرع على مسألة لا أصل لها في الكتاب ولا السنة ولا الاجماع، وهي نادرة الوقوع جدا، فيصرف فيها زمانا كان صرفه في غيرها أولى، ولا سيما ان ازم من ذلك اغفال التوسع في بيان ما يكثرو وقوعه

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

خلق الله « وهو ثامن أحاديث هذا الباب

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

« واذا 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 يندر، ولا سيما ان كان الحامل على ذلك المباحة والمغالبة - فانه يذم فعله ، وهو عين الذي كرهه السلف

« ومن أعمن في البحث عن معاني كتاب الله محافظا على ما جاء في تفسيره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه الذين شاهدوا التنزيل ، وحصل من الاحكام ما يستفاد من منطوقه ومفهومه ، وعن معاني السنة ومادلت عليه كذلك، مقتصر على ما يصلح للحجة منها، فانه الذي يحمد وينتفع به .

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

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

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

أقول لله در الحافظ فانه أتى بخلاصة الآثار وصفوة مآفسرها به أهل التحقيق من العلماء ، ولولا عموم افتتان الجماهير بالكتب الفقهية - المملأى بما ذكر من الفروع التي نهى الشرع عن الخوض في مثلها ، وأجمع السلف على ذم الاشتغال بها ، - لا كتفينا بما رواه البخاري وما حرره الحافظ في الشرح ، وقلنا كما قال الامام الشوكاني : لا هجرة بعد الفتح ، ولكن ما أشرنا اليه من جهود الجماهير ، على التقليد ، لا يزلله هذا القول الوجيز المختصر المفيد ، فلا بد اذاً من تفصيل القول في مسأله الرأي والقياس ، التي هي منشأ كل هذا البلاء في الناس . وهالك ما قاله الامام علي ابن 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 من أمره الله تعالى بالرد اليه ، وفي هذا ما فيه

(قال علي) وقول الله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وقوله تعالى (تبينا لكل شيء) وقوله تعالى (لتبين للناس ما نزل اليهم) وقوله تعالى (اليوم اكملت لكم دينكم) ابطال للقياس والرأي ، لانه لا يختلف أهل القياس والرأي في أنه لا يجوز استعمالهما مادام 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 : فإذا 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) ، لأن المقاييس تتعارض ويبطل بعضها بعضا ، ومن المحال ان يكون الشيء وضده 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

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

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

ولا كيف نقيس ، ولا على ماذا نقيس . هذا ما لا سبيل اليه ، لانه ليس في وسع أحد أن يعلم شيئاً من الدين الا بتعليم الله تعالى اياه على لسان رسوله (ص) وقد قال تعالى (لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً اِلا وُسْعَهَا)

فإن ذكروا أحاديث وآيات فيها تشبيه شيء بشيء ، وأن الله قضى وحكم بأمر كذا من أجل امر كذا ، قلنا لهم : كل ما قاله الله عز وجل ورسوله (ص) من ذلك فهو حق ، لا يحل لأحد خلافه ، وهو نص به نقول ، وكيف ما تريدون أنتم أن تشبهوه في الدين ، وأن تعلقوه مما لم ينص عليه الله تعالى ولا رسوله عليه السلام فهو باطل وافك ، وشرع لم يأذن الله تعالى به . وهذا يبطل عليهم تمويههم بذكر آية جزاء الصيد ، « وأرأيت لومضمت » و (من أجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل) وكل آية وحديث موهوا بإيراده ، وهو مع ذلك حجة عليهم على ما بيناه في (كتاب الأحكام لاصول الأحكام) 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 ، فوه منهم موهون . فإن قالوا انتم دأبنا^(١) تبطلون القياس بالقياس ، وهذا منكم رجوع الى القياس واحتجاج به ، وانتم في ذلك بمنزلة المحتج بحجة العقل لبطل حجة العقل ، وبدليل من النظر لبطل به النظر

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

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

بالقياس في إبطال 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 يُعذبكم بذنوبكم؟) فليس هذا تصحيحاً لقولهم إنهم أبناء الله وأحباؤه ، ولكن إلزاماً لهم ما يفسد به قولهم . ولسنا في ذلك كمن ذكرتم ممن يحتج في إبطال حجة العقل بحجة العقل ، لأن فاعل ذلك مصحح القضية العقلية التي يحتج بها ، فظهر تناقضه من قرب ، ولا حجة له غيرها ، فقد ظهر بطلان قوله . وأما نحن فلم نحتج قط في إبطال القياس بقياس نصحه ، ولكننا نبطل القياس بالنصوص وبراهين العقل . ثم نزيد بيانا في فساد منه نفسه بأن أرى تناقضه جملة فقط . والقياس الذي نعارض به قياسكم نحن نقر بفساده وفساد قياسكم الذي هو مثله أو أضعف منه ، كما نحتج على أهل كل مقالة من معتزلة ورافضة ومرجئة وخوارج ويهود ونصارى ودهرية من أقوالهم التي يشهدون بصحتها ، فترهم فسادها وتناقضها ، وأنتم تحتجون عليهم معنا بذلك . ولسنا نحن ولا أنتم ممن يقرّ بتلك الأقوال التي نحتج عليهم منها ، بل هي عندنا في غاية البطلان والفساد ، كاحتجاجنا على اليهود والنصارى من كتبهم التي بأيديهم ، ونحن لانصححها ، بل نقول انها محرفة مبدلة ، لكن لئيرهم تناقض أصولهم وفروعهم ، لاسيما وجميع أصحاب القياس مختلفون في قياساتهم ، لا تكاد توجد مسألة الا وكل طائفة منهم تأتي بقياس تدعي صحته تعارض به قياس الأخرى .

وهم كلهم مقرون بمعمون على انه ليس كل قياس صحيحا ، ولا كل

رأي حقا ، فقلنا لهم فهاتوا حدّ القياس الصحيح والرأي الصحيح الذين ^(١) يتميزان به من القياس الفاسد ، وهاتوا 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 .

فإن أتوا في شيء من ذلك بنص قلنا : النص حق ، والذي يريدون أنتم إضافته الى النص بآرائكم باطل ، وفي هذا خولتكم ، وهكذا أبدا فان ادعوا ان 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 انه 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 الا عبد الملك بن الوليد بن معدان عن أبيه ، وهو ساقط بلاخلاف ، 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 حنفيتهم ومالكيتهم وشافعيهم ، فان كان قول عمر لو صح في تلك الرسالة

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

في القياس حجة ، فقوله 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 ان 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) فمن الباطل المحال أن تكون الصحابة رضي الله عنهم يعلمون هذا ويؤمنون به ثم يردون عند التنازع إما الى قياس أو رأي . هذا ما لا يظنه بهم ذو عقل

فكيف وقد ثبت عن الصديق رضي الله عنه انه قال « أي أرض تقلني ، أو أي سماء تظاني ، ان قلت في آية من كتاب الله برأيي ، أو بما لا أعلم » وصح عن الفاروق رضي الله عنه انه قال « اتهموا الرأي على الدين . وإن الرأي منا هو الظن والتكاف » 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 اتهموا رأيكم على دينكم » وعن ابن عباس رضي الله عنه « من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من جهنم » وعن ابن مسعود رضي الله عنه « سأقول فيها بمحمد رأيي ، فان كان صوابا فمن الله وحده ، وان كان خطأ فني ومن الشيطان والله ورسوله بري » وعن معاذ بن جبل في حديث « تبدع كلاما ليس من كتاب الله عز وجل ولا من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأياكم وایاه فانه بدعة وضلالة » فلي هذا النحو هو كل رأي

وروي عن بعض الصحابة رضي الله عنهم لا على انه إلزام ولا أنه حق ولكنه إشارة بغفو أو صلح أو تورع فقط لا على سبيل الإيجاب .. وحديث معاذ الذي فيه: أجتهد رأيي ولا آلو . لا يصح لانه لم يروه أحد الا الحارث بن عمرو وهو مجهول لا يدرى من هو، عن رجال من أهل حمص لم يسمهم عن معاذ . وقد تفحصنا 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 عبد الله بن المبارك ، نا عيسى بن يونس ، نا أبي اسحق السبيعي ، نا جرير بن عثمان ، نا عبد الرحمن بن جبير بن نصير ، نا أبيه عن عوف بن مالك الاشجعي قال: قال رسول الله (ص) «تفترق أمتي على بضعة وسبعين فرقة أعظمها فتنة على أمتي قوم يقيسون الامور برأيهم ، فيحلون الحرام ويحرمون الحلال» قال علي : والشريعة كلها إما فرض يعصي من تركه ، وإما حرام يعصي من فعله ، وإما مباح لا يعصي من فعله ولا من تركه . وهذا المباح ينقسم ثلاثة أقسام : إما مندوب اليه يؤجر من فعله ولا يعصي من تركه ، وإما مكروه يؤجر من تركه ولا يعصي من فعله ، وإما مطلق لا يؤجر من فعله ولا من تركه ، ولا يعصي من تركه ولا من فعله . وقال الله عز وجل «خلق لكم مافي الارض جميعا» وقال تعالى «وقد فصل لكم ما حرم عليكم» فصيح أن كل شيء حلال الا ما فصل تحريمه في القرآن والسنة . حدثنا عبد الله 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 هرون ، 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 أوجبت ولما استطعتم ، ذروني ما تركتكم ، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم ، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه »

قال علي : لجمع هذا الحديث جميع أحكام الدين أولها عن آخرها : ففيه 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) فإنما يلزمنا منه ما نستطيع فقط ، وإن تفعل مرة واحدة تؤدي ما ألزمنا ، ولا يلزمنا تكراره . فاي حاجة بأحد إلى القياس أو رأي مع هذا البيان الواضح ، ونحمد الله على عظيم نعمه

— فان قال قائل منهم : لا يجوز إبطال القول بالقياس الا حتى توجدونا تحريم القول به نصاً في القرآن . قلنا قد أوجدناكم البرهان نصاً بذلك بأن لا تردوا التنازع الا الى القرآن والسنة فقط ، قال الله تعالى (اتبعوا ما أنزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء) وقال تعالى (فلا تضربوا لله الامثال ان الله يعلم وأنتم لا تعلمون) والقياس ضرب أمثال في الدين لله تعالى

ثم يقال لهم : ان عارضتم الروافض بمثل هذا فقالوا لكم لا يجوز القول بإبطال الإلهام ، ولا بإبطال اتباع الامام ، الا حتى توجدونا تحريم ذلك

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

﴿ ملخص ماحققه ابن القيم في الرأي والقياس ﴾

عقد في أول كتابه (أعلام الموقعين عن رب العالمين) فصلا في تحريم الافتاء في دين الله بالرأي المخالف للنصوص ، صدره بآيات أولها قوله تعالى (فان لم يستجيبوا لك فاعلم أنما يتبعون أهواءهم ، ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله ؟ أن الله لا يهدي القوم الظالمين) قال : فقسم الامر الى أمرين لا ثالث لهما - إما الاستجابة لله والرسول وما جاء به ، وإما اتباع الهوى ، فكل ما لم يأت به الرسول فهو من الهوى . وقفى على الآيات بطائفة من الاحاديث أولها حديث عبدالله بن عمرو مرفوعا واللفظ للبخاري « ان الله لا ينزع العلم بعد اذ أعطاكموه انتزاعا ولكن ينزعه مع قبض العلماء بعلمهم ، فيبقى ناس جهال يُسْتَفْتَوْنَ فيفتنون برأيهم فيضلون ويضلون » وحديث عوف بن مالك الاشجعي « تفرق أمتي على بضع وسبعين فرقة أعظمها فتنه قوم يقيسون الدين برأيهم يحرمون به ما أحل الله ويحلون ما حرم الله » رواه الحافظ ابن عبد البر وغيره

ثم أورد فصلا بل فصلين فيما روي عن علماء الصحابة كالخلفاء الاربعة والعبادة وغيرهم في ذم الرأي ومنها قول عمر : إياكم وأصحاب الرأي فانهم أعداء السنن ، أعيتهم الاحاديث ان يعوها ، وتفلت منهم ان يحفظوها ، فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا . وللأثر ألفاظ أخرى ، قال المصنف : وأسانيد هذه الآثار عن عمر في غاية الصحة .

ثم عقد فصلا آخر ذكر فيه ما احتج به أهل الرأي من إفتاء بعض هؤلاء الصحابة ومن بعدهم من التابعين وقضاةهم بالرأي ، كقول عمر لسكاتبه : قل هذا ما رأى عمر بن الخطاب ، وقول عثمان في الامر بإفراد العمرة عن الحج : انما هو رأي رأيته ، وقول علي في أمهات الاولاد : اتفق رأيي ورأي عمر على ان لا يُبْعَن .

وما نقل عن أبي بكر وعمر من القول والعمل على القضاء بكتاب الله أن وجد فيه الحكم والا فبسنة رسول الله (ص) 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 اصحاب مشورة عمر ، وكان وقفا عند كتاب الله تعالى

ومنه ما في كتاب عمر الى شريح : اذا وجدت شيئا في كتاب الله فاقض به ولا تلتفت الى غيره ، وان اتاك شيء ليس في كتاب الله فاقض بما سن رسول الله (ص) فان اتاك ما ليس في كتاب الله ولم يسن رسول الله (ص) فاقض بما اجمع عليه الناس ، وان اتاك ما ليس في كتاب الله ولم يسنه رسول الله (ص) ولم يتكلم فيه احد قبلك فان شئت ان تجتهد رأيك فتقدم ، وان شئت ان تأخر فتأخر ، وما ارى التأخر الا خيرا لك . وفي رواية لابن جرير الاقتصار على امره بأن يجتهد رأيه عند عدم النص . وعن ابن مسعود كلام بمعنى هذا الا انه قال في الحالة الثالثة لمن عرض عليه القضاء فان جاءه امر ليس في كتاب الله ولا يقضى به نبيه (ص) فليقض بما يقضى به الصالحون - وقال في الحالة الرابعة - فليجتهد رأيه ولا يقلبني ارى وإني اخاف ، فان الحلال بين والحرام بين ، وبين ذلك مشبهات ، فدع ما يريبك الى ما لا يريبك اه ومراد ابن مسعود بالصالحين هو عين مراد عمر بما اجمع عليه الناس في كتابه الى شريح كالذين كان يستشيرهم (رض)

اقول هذا زبدة ماورد في هذا الفصل وغيره بمعناه . وكاه يتعلق بأمر القضاء الا رأي عثمان في افراد العمرة عن الحج فانه في مسألة دينية ، وهو شاذ ولا حجة في مثل هذا بقول صحابي وهو لم يأمر أحدا بالعمل به ، بل تركه الى الناس ، وهم يخبرون فيه شرعا . واما القضاء بما ذكر من المراتب الأربعة فهو ليس برأي صحابي واحد ، وانما تلك سنتهم التي جروا عليها ، واهتدى بهم فيها سائر المسلمين فكانت اجماعا صحيحا . ولكن المتأخرين تركوا جمع العلماء لاستشارتهم فيما لا نص فيه اكتفاء بتقليد مذاهبهم . ولا حجة في هذه الطريقة ولا في اقوالهم فيها على جواز استخراج أحكام لم يرد بها قرآن ولا سنة في العبادات والحلال

والحرام كما فعل المؤنفون 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 يبين بالفرق بين الرأي الباطل الذي ليس من الدين . والرأي الحق الذي لا مندوحة ^(١) عنه لاحد من المجتهدين ، فنقول وبالله المستعان :

«الرأي في الاصل مصدر رأى الشيء يراه رأياً، ثم غلب استعماله على المرئي نفسه : من باب استعمال المصدر في المفعول كالهوى في الاصل مصدر هويه ^(٢) يهواه هوى ، ثم استعمال في الشيء الذي يهوى فيقال : هذا هوى فلان . والعرب تفرق بين مصادر فعل الرؤية بحسب محالها فتقول : رأى كذا في النوم رؤياً، ورآه في اليقظة رؤية، ورأى كذا لما يعلم بالقلب ولا يرى بالعين - رأياً، ولكنهم خصوه بما يراه القلب بعد 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 ايضاً للامر المعقول الذي لا تختلف فيه العقول ولا تتعارض فيه الامارات انه رأي، وان احتاج الى فكر وتأمل ، كدقائق الحساب ونحوها .

« وإذا عرف هذا فالرأي ثلاثة أقسام: رأي باطل بلا ريب، 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 السنتهم بذمه وذم أهله

(١) المندوحة السعة كذا في القاموس وقال في الصحاح: لي عن هذا الامر مندحة ومنتدح أي سعة (٢) هويه كرضيه احبه . قاموس

« والقسم الثالث سَوَّغُوا العمل والفتيا والقضاء به عند الاضطرار اليه حيث لا يوجد منه بدٌّ، ولم يلزموا أحدا العمل به، ولم يحرموا مخالفته، ولا جعلوا مخالفته مخالفا للدين، بل خيروا بين قبوله ورده، فهو بمنزلة ما أبيح للمضطر 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 ويفرعوه ويولدوه ويوسعوه كما صنع المتأخرون بحيث اعتاضوا به عن النصوص والآثار، وكان أسهل عليهم من حفظها، كما يوجد كثير من الناس يضبط قواعد الافتاء لصعوبة النقل عليه وتعسر حفظه، فلم يتعدوا في استعماله قدر الضرورة ولم يبنوا بالعدول اليه مع تمكنهم من النصوص والآثار، كما قال تعالى في المضطر الى الطعام المحرم (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم) فالباغي الذي يتبغي الميتة مع قدرته الى التوصل الى المذكور، 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 فسادُه وبطلانه ، ولا تحل الفتيا به ولا القضاء ، وان وقع فيه من وقع بنوع تأويل وتقليد

(النوع الثاني) هو الكلام في الدين بالحرص والظن مع التفریط والتقصير في معرفة النصوص وفهمها واستنباط الاحكام منها . فان من جهلها وقاس برأيه فيما سئل بغير علم بل لمجرد قدر جامع بين الشيئين الحق أحدهما بالآخر ، أو لمجرد قدر فارق يراه بينهما يفرق بينهما في الحكم من غير نظر في النصوص والآثار - فقد وقع في الرأي المذموم الباطل

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

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

(قل) فهذه الانواع الاربعة من الرأي ^(١) الذي اتفق سلف الامة وأئمتها على ذمه واخراجه من الدين

(النوع الخامس) ما ذكره أبو عمر ابن عبد البر عن جمهور أهل العلم أن الرأي المذموم في هذه الآثار عن النبي (ص) وعن أصحابه والتابعين (رض) أنه القول في شرائع الدين بالاستحسان والظنون ، والاشتغال بحفظ المعصلات والاغلوطات ، ورد الفروع بعضها على بعض قياسا دون ردها الى أصولها والنظر في عللها واعتبارها الخ

(أقول) ثم ذكر أن في هذا تعطيل السنن ، واستشهاد على بطلان هذا الرأي وما فسره به بالاحاديث الواردة في نهى الرسول (ص) عن الاغلوطات وعن عضل المسائل وعن كثرة المسائل ، وقد أورد ابن عبد البر في هذا الفصل أكثر ما أوردناه آنفا عن فتح الباري ، ومنه ماورد في سبب نزول الآية التي نحن بصدد تفسيرها

آثار علماء السلف في الرأي والقياس

ثم عقد ابن القيم فصلا لآثار التابعين ومن بعدهم من علماء الامصار في ذم القياس والنهي عنه ، وبيان كون القائلين به لم يريدوا ان يجعله الناس ديناً يدين به وشرعاً متبعاً للأمة ، وكون المتعصيين لهم من بعدهم انحرفوا عن طريقهم وخالفوا مذهبهم غلوفاً فيه ، ومنه قول القعنبى : دخلت على مالك بن أنس في مرضه الذي مات فيه فسلمت عليه ثم جلست فرأيت يبيكي ، فقلت له يا أبا عبدالله ما الذي يبكيك ؟ فقال لي : يا ابن قعنب ومالي لا أبكي ؟ ومن أحق بالبكاء مني ؟ والله لو ددت أني ضربت بكل مسألة افيتت فيها بالرأي سوطاً ، وقد كانت لي السعة فيما قد سبقت اليه ، وليني لم أفت بالرأي . ومنه قول الشافعي : مثل الذي ينظر في الرأي ثم يتوب منه مثل المجنون الذي عولج حتى برى فأنقل 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 ، وانما قال من الرأي لان هنالك نوعاً آخر وهو الخامس . ويمكن ان يقال ان هذه الانواع متداخلة يمكن ارجاع بعضها الى بعض كارجاع الثالث الى الرابع

أبي حنيفة الاخذ بحديث القهقهة في الصلاة وحديث الوضوء بنبيذ التمر في السفر وحديث قطع السارق في أقل من عشرة دراهم وحديث جعل أكثر الحيض عشرة أيام والحديث في اشتراط المصر لإقامة الجمعة - وكل هذه 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 ، ويسهل طريق الاستنباط منها وقد بين له الشواهد مما ورد عن الصحابة من الرأي في التفسير . ثم أورد على هذا ما ورد في الصحيح من قول أبي بكر : « وأي سما تظني وأي أرض تقني ان 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 ونخمين . 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 ما عدا 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 ، - إلا ان يؤتي الله عبدا فهما في القرآن

(ثالثها) رأي جماعة الشورى . وقد فصلت القول فيه بما لم أسبق اليه - فيما أعلم -

في الكلام على أولى الامر من تفسير سورة النساء^(٢)

(رابعها) الاجتهاد الذي أجازته الصحابة فيما لانص فيه من كتاب الله ولا سنة رسوله ولا ما قضى به الخلفاء الراشدون ، وكان الاولى ان يقول وما أجمع عليه

(١) رواه أبو داود والترمذي وحسنه والنسائي . وفي لفظ « بغير علم » مكان « برأيه »

واللفظان بمعنى واحد اذ المراد بالرأي ما كان بهوى لا بعلم كما تراه في جوابه

(٢) راجع ص ١٨٠ - ٢١٦ و ٢٩٩ ج ٥ تفسير

الصحابة منه ، وفي حكمه ما قضى به الراشدون . وشرط هذا الاجتهاد أن يكون في مسائل القضاء والمعاملات ، لا في العقائد والعبادات ، وتقدم بيان هذا من قبل ، وسيعاد القول فيه ان شاء الله تعالى . وقد استشهد لهذا النوع بكتاب عمر (رض) في القضاء الى أبي موسى الاشعري ، وقد شرحه شرحا طويلا ، وابن حزم ينكر هذا الكتاب كما تقدم

ثم أطال ابن القيم فيما عد من قبيل القياس في القرآن المجيد والاحاديث النبوية ، وذكر طائفة من اقيسة الصحابة ، بناء على التوسع في معنى القياس ، ولكن لا تنطبق تلك الامثلة كلها على القياس المصطلح عليه في علم أصول الفقه ، وليست كلها في الاحكام العملية ؛ وانما أراد ان يستوفي كل ما يمكن ان يلوذ به ويلجأ اليه القائلون بالقياس ، فكان منه ما علمه 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 الامثلة الكثيرة للاقيسة الباطلة من كتب الفقه ، وقد تقدم بعض تلك الآيات . وأما الاحاديث فما ذكرناه منها أكثر مما ذكره في هذا السياق ، وزاد هو انكار النبي (ص) على عمر وأسامة محض القياس في الخطين الحريريتين اللتين أهداهما اليهما - اذ لبسها أسامة قياسا للبس على التملك والانتفاع والبيع ، وردها عمر قياسا لتملكها على لبسها المحرم بالنص . (قال) فأسامة أباح وعمر حرم قياسا ، فأبطل رسول الله (ص) كل واحد من القياسين وقال لعمر « إنما بعثت بها اليك لتستمع بها » وقال لأسامة « إني لم أبعثها اليك لتلبسها ولكن بعثتها اليك لتشققها » فخرا لئسالك « والنبي (ص) إنما تقدم

اليهم في الحرير بالنص على تحريم لبسه فقط ، فقياسا قياسا أخطأ فيه ، فأحدهما قياس اللبس على الملك ، وعمر قياس التملك على اللبس . والنبي (ص) بين أن ما حرمه من اللبس لا يتعدى إلى غيره . وما أباحه من التملك لا يتعدى إلى اللبس ، وهذا عين إبطال القياس ، اهـ

أقول ولكن هذا لم يمنع بعض الفقهاء بعد ذلك من قياس كل استعمال للحرير على اللبس ، ومن قياس كل استعمال للذهب والفضة على ماورد من نهيه (ص) عن الأكل في صحافهما والشرب من آنيتهما . وهكذا شأنهم في أمثلة ذلك ثم عقد فصلين في ذم الصحابة والتابعين للقياس وابطالهم له ، وفصلا في تعارض الاقيسة وتناقضها ، وفصلا آخر في فساد القياس وبطالانه وتناقض أهله فيه واضطرابهم تأصيلا وتفصيلا ، وذكر أنواع القياس الاربعة عند غلاتهم كفقهاء ماوراء النهر — وهي قياس العلة والدلالة والشبه والطرء . وذكر أمثلة كثيرة من اقيستهم الفاسدة واضطرابهم في التأصيل والتفصيل . وهذا الفصل من أجل الفصول وأطولها ، وفيه كثير من الاقيسة التي جمعوا فيها بين ما فرقت النصوص أو الميزان المستقيم ، وفرقوا فيها بين ما جمعت ، وبيان ذلك بالدلائل العقلية والنقلية ، وتبعه عدة فصول تفرعت منه

﴿ الحكم بين مثبتي القياس ومنكريه ﴾

بعد ان أطال (ابن القيم) في بسط أدلة الفريقين تصدى لبيان الحكم بينهما باثبات القياس الموافق للنصوص وابطال القياس الاصطلاحي . ومهد لذلك تمهيدا مفيدا بين فيه ان هذه المسألة فرع لمسألة الحكمة والتعليل والاسباب ، وقد انقسم الناس في كل منهما الى غلاة في النفي وغلاة في الاثبات ومعتدلين فيه قال :

« وسبب ذلك خفاء الطريقة المثلى والمذهب الوسط الذي هو في المذاهب

كالا سلام 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 الى ثلاث فرق في هذا الاصل انقسموا في فرعه وهو القياس الى ثلاث فرق : فرقة أنكرته بالكلية ، وفرقة قالت به وأنكرت الحكيم 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 كثيرا من الأحكام لاسبيل الى إثباتها الا به .

خطأ نقاة القياس ومثبته باطلاق

« والصواب وراء ما عليه الفرق الثلاث . وهو أن النصوص محكمة بأحكام الحوادث ، ولم يُحَلِّث الله ولا رسوله على رأي ولا قياس ، بل قد بين الأحكام كلها ، والنصوص كافية وافية بها ، والقياس الصحيح حق مطابق ^(١) للنصوص ، فهما دليلان للكتاب والميزان ، وقد تخفى دلالة النص ولا يبلغ العالم ^(٢) فيعدل الى القياس . ثم قد يظهر موافقا للنص فيكون قياسا صحيحا . وقد يظهر مخالفا له فيكون فاسدا . 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 انفسهم طريقا من طرق الحق فاضطروا الى توسعة طريق أخرى أكثر مما تحتمله : فنقاة القياس لما سدوا على نفوسهم باب التمثيل والتعليل واعتبار الحكم والمصالح . وهو من الميزان والقسط الذي أنزله الله . احتاجوا الى توسعة الظاهر والاستصحاب فحملوها فوق الحاجة ، ووسعوها أكثر مما يسعانه . فحيث فهموا من النص حكما 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 الاقيسة الباطلة وبيانهم تناقض أهائها في نفس القياس وتركهم له واخذهم بقياس وتركهم ما هو أولى منه ولكن أخطأوا من أربعة اوجه

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

بيان ما أخطأ فيه نفاة القياس

(أحدها) رد القياس الصحيح ولا سيما المنصوص على علته التي يجري النص عليها مجرى التنصيص على التعميم باللفظ. ولا يتوقف عاقل في أن قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم لمن آمن بالله 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) فانه رجس» بمنزلة قوله «ينهيانكم عن كل رجس» وفي أن قوله تعالى (الا ان 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 لغيره: لا تأكل من هذا الطعام فانه مسموم، نهى له عن كل طعام كذلك. وإذا قال: لا تشرب هذا الشراب فانه مسكر. نهى له عن كل مسكر. ولا تنزوج هذه المرأة فانه فاجرة وأمثال ذلك

(الخطأ الثاني) تقصيرهم في فهم النصوص فكم من حكم دل عليه النص ولم يفهموا دلالاته عليه. وسبب هذا الخطأ حصرهم الدلالة في مجرد ظاهرها للفظ دون إيمائه وتنبهيه وإشارته وعرفه عند المخاطبين، فلم يفهموا من قوله (ولا تقل لها أف) ضرباً ولا سباً ولا اهانة غير لفظة (أف) فتصروا في فهم الكتاب كما قصرنا في اعتبار الميزان (الخطأ الثالث) تحميل الاستصحاب فوق ما يستحقه، وجزمهم بموجبه لعدم علمهم بالناقل، وليس عدم العلم علماً بالعدم، وقد تنازع الناس في الاستصحاب ونحن نذكر أقسامه ومراتبها، فالاستصحاب استعمال من الصحة وهي استدامة اثبات ما كان ثابتاً أو نفي ما كان منغياً وهو ثلاثة أقسام: استصحاب البراءة الأصلية، واستصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعي حتى يثبت خلافه، واستصحاب حكم الاجماع في محل النزاع (أقول: وهاهنا 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 يقم عندهم دليل على صحة شرط أو عقد (١) حمار لقبه (٢) جمع حمار ككتاب وكتب. والمراد الحمير الانسية التي تتركب

أو معاملة استصحبوا بطلانه ، فأفسدوا بذلك كثيرا من معاملات الناس وعقودهم
 وشروطهم بلا برهان من الله بناء على هذا الاصل ، وجهود الفقهاء على خلافه ، وأن
 الاصل في العقود والشروط الصحة ، الا ما أبطله الشارع أو نهى عنه . وهذا القول
 هو الصحيح فإن الحكم يبطلانها حكم بالتحريم والتأثم . ومعلوم أنه لا حرام الا
 ما حرمه الله ورسوله ، ولا تأثم 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 الا بما شرعه على السنة رسوله ، فان العبادة حقه على عباده ، وحقه
 الذي أحقه هو ورضي به وشرعه ، وأما العقود والشروط والمعاملات فهي عفو
 حتى يحرمها . ولهذا نعى الله سبحانه على المشركين مخالفة هذين الاصلين ، وهو
 تحريم ما لم يحرمه ، والتقرب اليه بما لم يشرعه ، وهو سبحانه لو سكت عن اباحة ذلك
 وتحريمه لكان ذلك عفو لا يجوز الحكم بتحريمه وإبطاله ، 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 صرحت 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 لاماناتهم وعهدهم راعون) وقال تعالى
 (والموفون بعهدهم اذا 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 الخائذين) وهذا كثير في القرآن إله
 (أقول) : ثم إنه أورد بعد هذا كثيرا من الاحاديث النبوية في هذا
 الموضوع وفيها ما هو عام وما هو خاص . منها حديث أبي رافع الذي أرسله
 المشركون الى النبي (ص) فأسلم وأبى أن يرجع اليهم فقال له النبي (ص) « اني لا
 » تفسير القرآن الحكيم « ٢٢ » « الجزء السابع »

أحبس بالعهد ولا أحبس البرد ولكن ارجع اليهم فان كان في نفسك الذي في نفسك الآن فارجم » فذهب ثم عاد فأسلم . رواه أبو داود . وحديث حذيفة وأبي حنبل اللذين أخذهما المشركون فلم يطلقوهما الا بعد أن أخذوا عليهما عهد الله وميثاقه لينصرفان الى المدينة ولا يقاتلان مع النبي (ص) وذلك قبيل غزوة بدر . فلما أخبرا النبي (ص) بذلك قال « انصرفا ، نفي لهم بهمهم ونستعين الله عليهم » فلم يأذن لهما بالقتال معه . وقد استوفينا الكلام على مسألة الشرط في تفسير (أوفوا بالعقود) من أول السورة

بيان ما أخطأ فيه مثبتو القياس

ثم ان ابن القيم بين أنواع الخطأ الذي وقع فيه مثبتو القياس والرأي في الاحكام الشرعية وقفى على ذلك بما هو فصل الخطاب عنده في المسألة فقال : «(فصل) واما أصحاب الرأي والقياس فانهم لما لم يعتنوا بالنصوص ولم يعتقدها وافية بالاحكام ولا شاملة لها ، وغلاتهم على انها لم تف بعشر معشارها ^(١) فوسعوا ^(٢) طرق الرأي والقياس ، وقالوا بقياس الشبه ، وعلقوا الاحكام بأوصاف لا يعلم ان الشارع علقها بها ، واستنبطوا عللاً لا يعلم ان الشارع شرع الاحكام لاجلها . ثم اضطرم ذلك الى أن عارضوا بين كثير من النصوص والقياس ، ثم اضطربوا فتارة يقدمون القياس وتارة يفرقون بين النص المشهور وغير المشهور ، واضطرم ذلك أيضاً الى ان اعتقدوا في كثير من الاحكام انها شرعت على خلاف القياس . فكان خطأهم من خمسة أوجه :

«أحدها ظنهم قصور النصوص عن بيان جميع الحوادث

«الثاني معارضة كثير من النصوص بالرأي والقياس

«الثالث اعتقادهم في كثير من احكام الشريعة انها على خلاف الميزان والقياس .

والميزان هو العدل فظنوا ان العدل خلاف ما جاءت به هذه الاحكام

«الرابع اعتبارهم عللاً وأوصافاً لم يعلم اعتبار الشارع لها ، وإلغاؤهم عللاً وأوصافاً

اعتبرها الشارع كما تقدم بيانه

(١) نقل هذا القول عن إمام الحرمين وعد من أكبر زلاته . (٢) لعل أصله « وسعوا »

« الخامس تناقضهم في نفس القياس كما تقدم أيضاً ، ونحن نعقد ههنا ثلاثة فصول
 الفصل الاول في بيان شمول النصوص للأحكام والاكتفاء بها عن الرأي والقياس
 « الفصل الثاني في سقوط الرأي والاجتهاد والقياس وبطلانها مع وجود النص
 « الفصل الثالث في بيان (أن) احكام 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 ، وان
 رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كاهو عام الرسالة الى كل مكلف فرساته عامة في
 كل شيء من الدين أصوله وفروعه ودقيقه وجليله ، فكما لا يخرج أحد عن رسالته
 فكذلك لا يخرج حكم يحتاج اليه الامة عنها وعن بيانها له ، ونحن نعلم انا لانوفي هذه
 الفصول حقها ولا تقارب وانها أجل من علومنا وفوق ادراكنا ، ولكن نبيه ادنى تنبيه
 ونشير أدنى اشارة الى ما نفتح أبوابها ^(٢) ونهيج طرقها والله المستعان وعليه التكلان » اه
 أقول : اننا لم نجد في الكتاب الا فصلين من هذه الثلاثة التي وعد بها ،
 الاول في شمول النصوص وإغنائها عن القياس ، والثاني في بيان ان أحكام الشرع
 كلها على وفق القياس الصحيح والميزان المستقيم والموافقة لعقول البشر ومصالحهم .
 ولا ندرى أسقط الفصل الذي بين فيه سقوط الرأي والاجتهاد والقياس مع وجود
 النص ؟ أم اغفل كتابته بعد الوعد به نسيانا للوعد واكتفاء باتفاق العلماء على المسألة ،
 وكون من يعتد بدينه وعلمه من أهل الرأي والقياس كربيعة وأبي حنيفة والشافعي
 لم يثبتوا حكما في مسألة فيها نص بالقياس الا اذا كانوا غير عالمين بالنص أو غير
 ثابت عندهم ، أو لم يفهموا الحكم منه .

شمول النصوص للأحكام وتفاوت الافهام فيها

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

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

النصوص فقال :

« (الفصل الاول) في شمول النصوص واغنائها عن القياس ، وهذا يتوقف على بيان مقدمة وهي : ان دلالة النصوص نوعان حقيقية و اضافية . فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم و ارادته ، وهذه الدلالة لا تختلف ؛ والاضافية تابعة لفهم السامع و ادراكه وجودة فكره و قريحته و صفاء ذهنه و معرفته الالفاظ و مراتبها ، وهذه الدلالة تختلف اختلافا متباينا بحسب تباين السامعين في ذلك ؛ وقد كان أبو هريرة و عبد الله بن عمر أحفظ الصحابة للحديث و أكثرهم رواية له . وكان الصديق و عمر و علي و ابن مسعود و زيد بن ثابت أقمه منها ، بل عبد الله بن عباس أيضا أقمه منها و من عبد الله بن عمرو .

« وقد أنكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم على عمر فهمه اتيان البيت الحرام عام الحديبية من اطلاق قوله « انك ستأتيه و تطوف به » فانه لا دلالة في هذا اللفظ على تعيين العام الذي يأتونه فيه
« وأنكر علي عدي بن حاتم في فهمه من الخيط الابيض و الخيط الاسود نفس العقالين

« وأنكر علي من فهم من قوله « لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة خردلة ^(١) من كبر » شمول لفظه لحسن الثوب و حسن الثعل ، و أخبرهم انه ^(٢) بطر الحق و غمط الناس

« وأنكر علي من فهم من قوله « من أحب لقاء الله أحب لقاءه و من كره لقاء الله كره لقاءه » انه كراهة الموت ، و أخبرهم ان هذا للكافر اذا احتضر و بشر بالعذاب فانه حينئذ يكره لقاء الله و الله يكره لقاءه ، و ان المؤمن اذا احتضر و بشر بكرامة الله أحب لقاء الله و أحب لقاءه

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

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

معارضته لقوله صلى الله عليه وآله وسلم « من نوقش الحساب عُدَّ ب » 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 انما 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 ايمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون) انه ظلم النفس بالمعاصي وبين انه الشرك ، وذ كر قول لقمان لابنه (ان الشرك لظلم عظيم) مع ان سياق اللفظ عند اعطائه حقه من التأمل يبين ذلك ، فان الله سبحانه لم يقتل ولم يظلموا أنفسهم بل قال (ولم يلبسوا ايمانهم بظلم) ولبس الشيء بالشيء تغطيته به واحاطته به من جميع جهاته ، ولا يغطي الايمان ويحيط به ويلبسه الا الكفر . ومن هذا قوله تعالى (بل من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) فان الخطيئة لا تحيط بالمؤمن أبداً فان ايمانه يمنعه من احاطة الخطيئة به ، ومع ان سياق قوله (وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون انكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطاناً فأي الفريقين أحق بالامن ان كنتم تعلمون) ثم حكم الله العدل حكم وأصدقه ان من آمن ولم يلبس ايمانه بظلم فهو أحق بالامن والهدى — فدل^(١) على ان الظلم الشرك

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

« وقد نهى النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن يوم الحمر الأهلية ففهم بعض الصحابة من نهيه انه لكونها لم تحمس ، وفهم بعضهم ان النهي لكونها كانت حمولة القوم وظهرهم ، وفهم بعضهم انه لكونها كانت حول القرية

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

(١) لعل أصله « يدل » لأن الجملة خبر أن في قوله : ومع أن سياق قوله

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

الله صلى الله عليه وآله وسلم بالنهي وصرح بعلمته من كونها رجسا
« وفهمت المرأة من قوله تعالى (وآتيتم أحداهن قطارا) جواز المغالة في
الصداق فذكرته لعمر فاعترف به ^(١) »

« وفهم ابن عباس من قوله تعالى (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) مع قوله
(والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين) ان المرأة قد تلد لستة أشهر ، ولم
يفهمه عثمان فهم رجم امرأة ولدت ^(٢) حتى ذكره به ابن عباس فأقر به
« ولم يفهم عمر من قوله « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا
قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها » قتال مانعي الزكاة حتى بين له الصادق
(ذلك) فأقر به . وفهم قدامة بن مظعون من قوله تعالى (ليس على الذين آمنوا
وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا 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 ممتقين له فيه ، وذلك انما يكون باجتناب ما حرمه من المطاعم ،
فلا آية لا تتناول المحرم بوجه ما

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

« وقال الصادق رضي الله عنه : ايها الناس انكم تقرأون هذه الآية وتضعونها
على غير مواضعها (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم)
واني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول « ان الناس اذا رأوا المنكر
فلم يغيروه أوشك ان يعمهم الله بالعقاب من عنده » فأخبرهم انهم يضعونها على غير
مواضعها في فهمهم منها خلاف ما اريد بها

« واشكل على ابن عباس أمر الفرقة الساكتة التي لم ترتكب ما نهيت

(١) أي اعترف به ورجع عما كان هم به من إلزام الناس ان 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 النساء كتيبن (واذ قالت أمة منهم لم تعظون قوما الله مهلكهم أو معذبهم عذابا شديدا) فأخبر أنهم أنكروا فعلهم ، وغضبوا عليهم ، وإن لم يواجهوهم بالنهي فقد واجههم به من أدى الواجب عنهم ، فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية ، فلما قام به أولئك سقط عن الباقيين فلم يكونوا ظالمين بسكوتهم ، وأيضا فإنه سبحانه إنما عذب الذين نسوا ما ذكروا به وعتوا عما نهوا عنه ، وهذا لا يقاoul النساء كتيبن قطعا ، فلما بين عكرمة لابن عباس أنهم لم يدخلوا في الظالمين المعذبين كساه برده وفرح به

ووقد قال عمر بن الخطاب لأصحابه 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 والظن 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 الأجل الذي من تمام نعمة الله على عبده توفيقه للتوبة النصوح والاستغفار بين يديه^(٢) ليلقى ربه طاهرا مطهرا من كل ذنب ، فيقدم عليه مسرورا راضيا مرضيا عنه. ويدل عليه (أيضا) فسبح بحمد ربك واستغفره وهو صلى الله عليه وآله وسلم كان يسبح بحمده دائما ، فعلم أن المأمور به من ذلك التسبيح بعد الفتح ودخول الناس في الدين أمر أكثر من ذلك المتقدم. وذلك مقدمة بين يدي انتقاله إلى الرفيق الأعلى ، وأنه قد بقيت عليه من عبودية التسبيح والاستغفار التي ترقيه إلى ذلك المقام بقية فأمره بتوفيتها ، ويدل عليه أيضا أنه سبحانه شرع التوبة والاستغفار في خواتيم الأعمال فشرعها في خاتمة الحج وقيام الليل ، وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم إذا سلم من الصلاة استغفر ثلاثا. وشرع للمتوضئ بعد كل وضوء أن يقول : اللهم اجعلني

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

من التوابين واجماني من المتطهرين. فلم ان 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 وأدامها فشرع له الاستغفار عقيبها

« والمقصود تفاوت الناس في مراتب الفهم في النصوص وان منهم من يفهم من الآية حكما أو حكمين، ومنهم من يفهم منها عشرة أحكام أو أكثر من ذلك، ومنهم من يقتصر في الفهم على مجرد اللفظ دون سياقه ودون إيمائه وإشارته وتنبيهه واعتباره، وأخص من هذا وألطف ضمه الى نص آخر متعلق به، فيفهم من اقترانه به قدرا زائدا على ذلك اللفظ بمفرده. وهذا باب عجيب من فهم القرآن لا يتنبه له الا النادر من أهل العلم، فان الذهن قد لا يشعر بارتباط هذا بهذا وتعلقه به، وهذا كما فهم ابن عباس من قوله (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) مع قوله (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين) ان المرأة قد تلد لسنة أشهر، وكما فهم الصديق من آية الفرائض في أول السورة وآخرها ان الكلاله من لا ولد له ولا والد، وأسقط الاخوة بالجدة، وقد أرشد النبي صلى الله عليه وآله وسلم عمر الى هذا الفهم حيث سأله عن الكلاله وراجع السؤال فيها مرارا فقال: « يكفيك آية الصيف » وانما أشكل على عمر قوله : (قل الله يفتيك في الكلاله ان امرؤ هلك ليس له ولد) الآية فدلله النبي صلى الله عليه وآله وسلم على ما بين له المراد منها، وهي الآية الاولى التي نزلت في الصيف فانه ورث فيها ولد الام في الكلاله السدس ولا ريب ان الكلاله فيها من لا ولد له ولا والد وان علا » اه المقدمة

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

مثال النصوص الكلية المعنية عن القياس

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

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

« ومن ذلك الا كتفاء بقوله (قد فرض الله لكم تحاة ايمانكم) في تناوله لكل يمين منعقدة يخلف بها المسلمون من غير تخصيص الا بنص واجماع، وقد بين ذلك سبحانه في قوله (لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين) فهذا صريح في ان كل يمين منعقدة فهذا كفارتها، وقد ادخلت الصحابة في هذا النص الحلف بالتزام الواجبات والحلف بأحب القربات المالية الى الله وهو العتق كما ثبت ذلك عن ستة منهم ، ولا يخالف لهم من أنفسهم ، وادخلت فيه الحلف بالبغيض الى 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 تجمع على خطأ البتة »

« ومن ذلك الا كتفاء بقوله صلى الله عليه وآله وسلم « من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد » في ابطال كل عقد نهى الله ورسوله عنه وحرمه وانه افو لا يعتد به، نكاحا كان أو طلاقا أو غيرهما، الا ان تجمع الامة اجماعا معلوما على ان بعض ما نهى الله ورسوله عنه وحرمه من العقود صحيح لازم معتد به غير مردود، فهي لا تجمع على خطأ وبالله التوفيق »

« ومن ذلك الا كتفاء 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، فان الله سبحانه قد فصل لنا ما حرم علينا، فما كان من « تفسير القرآن الحكيم » « ٢٣ » « الجزء السابع »

هذه الاشياء حراما فلا بد ان يكون تحريمه مفصلا، وكما انه لا يجوز اباحة ما حرمه الله، فكذلك لا يجوز تحريم ما عفا عنه ولم يحرمه وبالله التوفيق»
لا شيء في الشرع يخالف القياس الصحيح

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

﴿الفصل الثاني﴾ في بيان انه ليس في الشريعة شيء على خلاف القياس، وان ما يظن مخالفته للقياس فأحد الامرين لازم فيه ولا بد - اما ان يكون القياس فاسدا، 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 اذا 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 الاكل كل الناسي والمضي في الحج الفاسد - كل ذلك على خلاف القياس؛ قبل ذلك صواب أم لا؟ فقال: ليس في الشريعة ما يخالف القياس . وأنا أذكر ما حصلته من جوابه بخطه ولفظه وما فتح الله سبحانه لي بيمن ارشاده وبركة تعليمه وحسن بيانه وتفهمه :

«ان أصل هذا ان تعلم ان لفظ القياس لفظ مجمل يدخل فيه القياس الصحيح والفاسد . 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 ان تكون العلة التي علق بها الحكم في الاصل موجودة في الفرع من غير معارض في الفروع يمنع حكمها، ومثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه قط، وكذلك القياس بإلغاء الفارق وهو أن لا يكون بين الصورتين فرق مؤثر في الشرع، فمثل هذا القياس أيضا لا تأتي الشريعة بخلافه . وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الاحكام بحكم يفارق به نظائره فلا بد ان 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 ان يعلم صحته كل احد . فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفاً للقياس فأنما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه . ليس مخالفاً للقياس الصحيح الثابت في نفس الامر . وحيث علمنا أن النص بخلاف قياس علمنا قطعاً أنه قياس فاسد ، بمعنى ان صورة النص امتازت عن تلك الصور التي يظن أنها مثلها ، بوصف أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم . فليس في الشريعة . المخالف قياساً صحيحاً ، ولكن بخلاف القياس الفاسد وان كان بعض الناس لا يعلم فساد ، ونحن نبين ذلك فيما ذكر في السؤال ، اه المراد منه (أقول) ثم انه بعد هذا بين خطأ من قال ان تلك المسائل جاءت على خلاف القياس بيانا كافيا شافيا في عدة فصول ظهر به بطلان كثير من كلام فقهاء القياس وأصولهم وقواعدهم ، وتضمن ذلك فوائد نفيسة - منها انعقاد العقود بأي لفظ عرف به المتعاقدان ، مقصودهما ، وان الشارع لم يحدد لألفاظ العقود حدا لا النكاح ولا غيره - وان الكفاية مع القرينة كالصريح ، ومنها بيان أنواع المعاملات المالية وبطلان كثير من الشروط التي اشترطها فقهاء القياس فيها ، ومنه يعلم يسر الشريعة وسعتها وموافقتها للعدل والعقل

ثم أورد بعد هذا ما استشكله نفاة الحكمة والتعليل والقياس من تفريق الشريعة بين المتماثلين وجمعها بين المختلفين في عدة مسائل كثيرا ما يذكرونها ، كفرض الغسل من المني الطاهر دون البول النجس وما في حكمه ، وكذا إبطال الصيام بالاستمنا ، ونضح الثوب من بول الغلام وغسله من بول الجارية ، وقصر الصلاة الرباعية دون غيرها ، وإيجاب إعادة الصيام على الحائض دون الصلاة ، وتحريم النظر الى الحرة ولو عجوزا شوها ، دون الامة ولو شابة حسنا ، وقطع يد سارق ربع دينار دون مغتصب ألف دينار مع جعل دية اليد خمس مئة دينار - الى غير ذلك من المسائل الكثيرة في العبادات والمعاملات المالية والزوجية وفي العقوبات ، واعلم 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 مدة حنطة بمد وحنطة رجوز بيمه بقفيز من شعير (٥) فهذا تفريق بين التماثلين مخالف للقياس والعقل عندهم . وقد أطال في رد هذا بما بين به حكمة تحريم الربا في النقدين والبر والشعير والتمر والملح التي ورد بها الحديث ، فنلخص ذلك بجمل وجيزة :

الربا. موضوعه وعلة وحكمته

(١) قال « الربا نوعان جلي وخفي . فالجلي حرم لما فيه من الضرر العظيم ، والخفي حرم لأنه ذريعة إلى الجلي ، فتحريم الأول قصدا ، 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 المئة عنده آلاف مؤلفة ، وفي الغالب لا يفعل ذلك إلا لعدم محتاج ، فإذا رأى المستحق يؤخر مطالبته ويصبر عليه بزيادة يبذلها له تكلف بذلها ، ليفتدي من أسر المطالبة والحبس ، ويدافع من وقت إلى وقت ، فيشتد ضرره ، وتعظم مصيبته ، ويعلوه الدين حتى يستغرق جميع موجوده » الخ

(أقول) وهذا الربا الجاهلي هو الذي نزل فيه التشديد والوعيد . وقال الامام احمد 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 (ص) انه قال « لاربا 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 رجما عن ذلك ، وجزم الحافظ في الفتح برجوع الثاني والاختلاف في رجوع الاول . ويحتمل أن يكون مرادها بالربا ما نزل فيه وعيد *) القفيز مكيال يساوي أربع ويات 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 الى ما اعتمدته الجمهور من ان المراد به حصر السكال اي ان الربا التام الكامل لا يكون الا في النسيئة ، (قال) فان ربا الفضل انما سمي ربا تجوزا من 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 الى المرأة الاجنبية بشهوة . وانما حرم هذا النظر والخلو بالاجنبية لسد الذريعة كرها الفضل

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

(٢) بين ان 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 فاتهم جوزوه - وتنازعوا فيما عداها ، فطائفة قصرت التحريم عليها ، واقدم من يروى هذا عنه قتادة ، وهو مذهب أهل الظاهر ، واختيار ابن عقيل (هو من أئمة الحنابلة) في آخر مصنفاته مع قوله بالقياس ، قال : لان علل القياسيين في مسألة الربا ضعيفة ، واذا لم تظهر فيه علة امتنع القياس

(٣) بين ان 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 ان علة كونه مكايلا وموزونا فيجري الربا في كل مكيل وموزون . وذهب بعض آخر الى ان علة كونه طعاما . وهو مذهب سعيد بن المسيب والشافعي ورواية عن أحمد فيجري في كل ما يطعم . وذهب غيرهم الى ان علة ذلك كونها قوت الناس ، وعبرة 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 واحد في إحدى الروايتين عنه الوزن ، فيجري الربا على هذا في كل موزون وكل مكيل من المعادن كغيرها . وهذا أوسع الأقوال وأشدها 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 إسلامهما في الموزونات من النحاس والحديد وغيرهما ، فلو كان النحاس والحديد ربويين لم يجوز بيعهما إلى أجل بدراهم نقداً ، فإن ما يجري فيه الربا إذا اختلف جنسه جاز التفاضل فيه دون النساء ، والعلة إذا انتقضت من دون فرق مؤثر دل على بطلانها الخ ما قاله

(٤) بنى ابن القيم بيان حكمة تحريم الربا على الراجح المختار من تعليل حصره في الاجناس الستة ، ولا تظهر حكمة ذلك على قول من قال ان الربا يجري في كل ما يكال ويوزن ، بل هذا التضيق على العباد لا يعقل له حكمة ، ولا هو عبادة بالنص ، وقد بينا حكمة تحريم الربا في تفسير آياته من سورتي البقرة وآل عمران فيراجع هناك ^(١) وفي اعلام الموقعين

(٥) بين أيضاً أن ما حرم لذاته لا يباح شرعاً الا للضرورة ان كان مما يضطر اليه ، وما حرم لسد الذريعة يباح للحاجة والمصلحة ، وبنى على ذلك جواز بيع الحلية من الذهب والفضة بنقود منهما تزيد على وزنها في مقابلة ما فيها من الصنعة ، واستدل على هذا الجواز بأدلة منقولة ومعقولة أيضاً ، واستشهد على جواز ربا الفضل للمصلحة الراجحة بإباحة النبي (ص) بيع العرايا ^(٢) ، وذكر من نظائره إباحة نظر الخاطب والطبيب والشاهد إلى المرأة الأجنبية - حتى أن الطبيب ينظر كل عضو تنوقف

(١) (ص ١٠٦ من الجزء الثالث و ص ١٢٥ من الجزء الرابع من التفسير)

(٢) العرايا جمع عرية كقضايا جمع قضية . وهي النخل تعطى لمن يأكل ثمرها

ولا يملك رقبته . والمراد ببيعها بيع ما عليها من الرطب بما يحرص ويقدر به من الثمر ، لشدة حاجتهم الى ذلك اذ كان يكون للرجل عرية في حائط نخل فيكره أصحاب الحائط دخوله عليهم لأخذ 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 العالل البعيدة . فقتضى مذهب ابن حزم انه اذا وجد
أهل قطر لا قوت لهم الا الرزولا فقد لهم الا من النحاس فانه يباح لهم الربا في
تقدم وقوتهم . وهذا ينافي حكمة الشارع في تحريم ذلك وهو غلو في الاباحة .
ويقابله الغلو في الحظر وهو مذهب القائلين بجريان الربا في كل مكيل وموزون ،
والمذهب الوسط ان الاجناس الستة المذكورة في الحديث كانت ولا تزال معيار
الايمان وأصول الاقوات لا كثر البشر فكان ربا النفسية فيها — وهو الذي يتضاعف
اضافا كثيرة — مضرا بهم ضررا بليغا ، فكان من الرحمة والمصلحة تحريمه أشد
التحريم وجعله من الكبائر ، وتحريم ما كان ذريعة له تحريم الصغائر . فاذا وجدت
هذه العلة في نقد آخر غير الذهب والفضة ، وقوت آخر غير البر والشعير والتمر
والملاح ، صح قياسهما على الاجناس الستة لحلولها محلها ، وانطباق حكمة التشريع
على ذلك

(فان قيل) ان المعتدين في القياس من أهل الاثر لا يعتدون الا بالعلة الثابتة عن
الشارع بالنص كقوله تعالى في تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير (٦ : ١٤٥) فانه
رجس (أي خبيث مستقذر فهو داخل في عموم (ويحرم عليهم الغبائث) ولانص
على علة الربا (قلنا) انهم يريدون بالنص هنا ما ثبت بالمنطوق أو المفهوم أو
القرينة الواضحة ، كفحوى الخطاب ولحنه وما يقوم مقامه ، فنه 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
بجريان الربا فيها من هذا القبيل ، فان تخصيصها بالذكر لا بد ان يكون لمعنى فيها
اقتضاء والا 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 تكال فهو من صفاتها العامة ، ككونها تنقل وتحمل وتنظر وتلمس وتباع وتشتري ، ولو كانت هذه الصفات مقصودة للذي (ص) لما عبر عن الكثير الذي لا يحصر ببعض أفراد من غير بيان اعلمته ، بل كان البيان الصحيح يتوقف على ما يفهم به المراد من التعبير ، كان يقول : كل مايكال أو يوزن فحكمه كذا . وما قررناه واضح جدا وان خفي على بعض أئمة الفقهاء فقد رأيت أن أ كابر علماء الصحابة الذين كانوا أوسع علما وفهما للنصوص من أولئك الفقهاء بشهادة علماء الامة كلهم قد خفي على بعضهم ما هو مثل هذه المسألة في الوضوح أو أشد . والبشر عرضة للغفلة والذهول ، وان من أنهض الحجج على بطلان التزام تقليد فرد معين من العلماء ما ظهر كالشمس من خطأ أ كابر المجتهدين في بعض الاحكام ، إما بمخالفة النص الصريح ، وإما بتنسكب القياس الصحيح

ولم أر مثلاً لجعل الكيل والوزن علة للربا أظهر من جعل « الدخول في الجوف » 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 : اذا خرجت مقعدته عند الغائط فأخلها بيده - أي بعد الاستنجاء - فإنه يفطر !

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

ماحققه الشوكاني في مسألة القياس

بين الامام محمد بن علي الشوكاني في كتابه (ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول) الخلاف في القياس الفقهي هل يجوز التعبد به عقلا 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 الى

فريقين : فريق يقول لم يوجد في الشرع ما يدل عليه فوجب الامتناع من العمل به ، وفريق يستدل على نفيه بالكتاب والسنة واجماع الصحابة واجماع العترة وبالعقل ، ثم قال « وقد استدل المانعون من القياس بأدلة عقلية وتقليدية ولا حاجة بهم الى الاستدلال فالقيام في مقام المنع يكفيهم ، وايراد الدليل على القائلين به ، وقد جاؤا بأدلة عقلية لا تقوم بها الحجة فلا تطول بذكرها ، وجاؤا بأدلة عقلية فقالوا : دل على ثبوت التعبد بالقياس الشرعي الكتاب والسنة والاجماع »

ثم أورد ما قالوه وببحث فيه بحث الامام التحرير ملتزما بقواعد الاصول وآداب المناظرة فلخص ذلك بما يأتي مبتدئين بأدلتهم من القرآن :
استدلواهم بالقرآن على القياس

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

قال الشوكاني : ولا يخفاك ان غاية ما في آية الجزاء هو المجيء بمثل ذلك الصيد ، وكونه مثالا له موكولا الى العدلين ومفوض الى اجتهداهما ، وليس في هذا دليل على القياس الذي هو إلحاق فرع بأصل اعملة جامعة . وكذلك الامر بالتوجه الى القبلة فليس فيه الإيجاب تحري الصواب في أمرها ، وليس ذلك من القياس في شيء

﴿ الدليل الرابع ﴾ ما استدل ابن سريج وهو قوله تعالى (ولوردوه الى الرسول وإلى أولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم) قال الشوكاني قالوا :
« تفسير القرآن الحكيم » « ٢٤ » « الجزء السابع »

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

﴿الدليل الخامس﴾ ما استدلل ابن سريج، وهو قوله تعالى (إن الله لا يستحي ان يضرب مثلاً ما — 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 يثبته من تشبيه شيء بشيء يجب ان يكون صحيحا، واما 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 سقطه من أقبح السقطات، فانه — على كونه ليس من الموضوع في ورد ولا صدر — عبارة عن قياس العبد على الرب، وجعله أحق بالتشريع وأجدر. وقد أطال ابن القيم رحمه الله تعالى في مسألة أمثال القرآن من سياقه الذي اختصرناه فيراجع في كتابه ﴿الدليل السادس﴾ قوله تعالى في الرد على من أنكر إحياء العظام وهي رميم (قل يحييها الذي أنشأها أول مرة) 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 لازائدة، والمراد منع كونها تدل على المطلوب بوجه ما. وأما منع كونها لا تدل فهو من قبيل نفي النفي لإثبات وهو ليس بمراد

بالاثر السابق على الاثر اللاحق وكون المؤثر فيهما واحدا ، وذلك غير القياس الشرعي الذي هو ادراج فرع تحت أصل لعلة جامعة بينهما

﴿ الدليل السابع ﴾ قوله تعالى (ان الله يأمر بالعدل والاحسان) وقد نسبته الى ابن تيمية (قال) وتقريره ان العدل هو التسوية ، والقياس هو التسوية بين مثليين في الحكم ، فيتناوله عموم الآية . ويجاب عنه بمنع كون الآية دليلا 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 المحتملة . اهـ

أقول أخطأ الشوكاني ههنا وأصاب — أصاب فيما رمى اليه من كون الامر بالعدل ليس دليلا على القياس الفقهي المعروف الذي يجعل كل ما يوزن في حكم التقدين من الذهب والفضة وكل ما يكال في حكم البر والشعير والتمر والملح ، ويجعل مسبر الجراح مفطرا للصائم كالطعام والشراب . واخطأ مراد ابن تيمية من القياس والعدل اذ يظهر انه لم يطلع على ما كتبه هو ثم تلميذه ابن القيم في ذلك ، وسنعود الى ذكر مذهبهما فيه

الاستدلال على القياس بالحديث والاجماع

ثم أورد الشوكاني ما استدلوا به على حجية القياس من الحديث والاجماع ، وبدأ الكلام بحديث معاذ اذ أقره النبي (ص) على قوله « اجتهد رأيي ولا آلو » في القضاء بما لا يجده في كتاب الله ولا سنة رسوله . وقد تقدم تضعيف ابن حزم لهذا الحديث ، وقال الشوكاني : ان الكلام في اسناد هذا الحديث بطول ، وقد قيل انه 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 الحفية . ورد بأنه إنما قال « اجتهد رأيي » بعد عدم وجوده لذلك الحكم في الكتاب والسنة . وما دلت عليه النصوص الحفية 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 الاصلية ، أو باصالة الاباحة 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 الاخذ بتلك القياسات — لا القياسات المبنية على تلك المسالك التي ليس فيها الا مجرد الخيالات المختلة والشبه الباطلة

« وأيضا فعلى التسليم لادلالة للحديث الا على العمل بالقياس في أيام النبوة لان الشريعة اذ ذاك لم تكمل فيمكن عدم وجدان الدليل في الكتاب والسنة وأما بعد أيام النبوة فقد كمل الشرع لقوله (اليوم أكملت لكم دينكم) ولا معنى للاكمال 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 أيضا بما ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من القياسات كقوله « رأيت لو كان على أهلك دين ففضيته أكان يحزى عنه — قالت نعم قال — فدين الله أحق أن يقضى » وقوله لرجل سأله فقال أيتقضي أحدنا شهوته ويؤجر عليها؟ فقال « رأيت لو وضعها في حرام أكان عليه وزر؟ — قال نعم، قال — فكذلك اذا وضعها في حلال كان له أجر » وقال لمن أنكر ولده الذي جاءت به امرأته أسود « هل لك من إبل؟ — قال نعم، قال — فما ألوانها — قال حمراء قال فهل فيها من أورك؟ — قال نعم — قال فمن أين؟ — قال لعله نزع عرق، قال — وهذا لعله نزع عرق » وقال لعمر وقد قبل امرأته وهو صائم « رأيت لو تمضمضت بماء » 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 جزءا في أقيسته صلى الله

عليه وآله وسلم

« ويحاج عن ذلك بأن هذه الاقيسة صادرة عن الشارع المعصوم الذي يقول الله سبحانه فيما جاء به عنه (إن هو الا وحى يوحى) ويقول في وجوب اتباعه (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وذلك خارج عن محل النزاع فان القياس اندي كلامنا فيه انما هو قياس من لم تثبت له العصمة ولا وجب اتباعه ولا كان كلامه وحيا، بل من جهة نفسه الامارة وبعقله المغلوب بالخطأ، وقد قدمنا أنه قد وقع الاتفاق على قيام الحجة بالقياسات الصادرة عنه صلى الله عليه وآله وسلم استدلالهم على القياس بالاجماع

واستدلوا أيضا باجماع الصحابة على القياس. قال ابن عقيل الحنبلي: وقد بلغ التواتر المنعوي عن الصحابة باستعماله وهو قطعي. وقال الصفي الهندي: دليل الاجماع هو المعول عليه لجاهل 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 الا عند شذوذ متأخرين. قال وهذا أقوى الادلة

« ويحاج عنه بمنع ثبوت هذا الاجماع فان المحتجين بذلك انما جاؤنا بروايات عن أفراد من الصحابة محصورين 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 كما ذلك معروف ؟

« ويبانه انهم اختلفوا في الجد مع الاخوة على أقوال معروفة وانكر بعضهم على بعض، وكذلك اختلفوا في مسألة زوج وأم وأخوة لام وأخوة لاب وأم وانكر بعضهم على بعض، وكذلك اختلفوا في مسألة الخلع، وهكذا وقع الانكار من جماعة من الصحابة على من عمل بالرأي منهم. والقياس ان كان منه فظاهر وان لم يكن منه فقد أنكره منهم من أنكره كما في هذه المسائل التي ذكرناها. ولو سلمنا لكان ذلك الاجماع انما هو على القياسات التي وقع النص على عاتها والتي قطع فيها بنفي الفارق، فما الدليل على انهم قالوا بجميع أنواع القياس الذي اعتبره كثير

من الاصوليين وأثبتوه بمسالك تنقطع فيها أعناق الابل، وتسافر فيها الاذهان حتى تبلغ الى ما ايس بشيء، وتغلغل فيها العقول حتى تأتي بما ليس من الشرع في ورد ولا صدر، ولا من الشريعة السمحة السهلة في قبيل ولا دير؟ وقد صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال «ترككم على الواضحة ليلها كنهارها» وجاءت نصوص الكتاب العزيز بما قدمنا من اكمال الدين وبما يفيد هذا المعنى ويصحح دلالته ويؤيد براهينه

القياس الصحيح

«واذا 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 قياسا، وقد قدمنا انه من مفهوم الموافقة

» ثم أعلم ان نفاة القياس لم يقولوا باهدار كل ما يسمى قياسا وان كان منصوبا على علته أو مقطوعا فيه بنفي الفارق بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولاً عليه بدليل الاصل مشمولاً به مندرجا تحته وبهذا يهون عليك الخطب ويصغر عندك ما استعظموه، ويقرب لديك ما بعده، لان الخلاف في هذا النوع الخاص صار لفظياً، وهو من حيث المعنى متفق على الاخذ به والعمل عليه. واختلاف طريقة العمل لا يستتزم الاختلاف المعنوي لاعتقلا ولا شرعا ولا عرفا. وقد قدمنا لك أن ما جاؤا به من الادلة العقلية لا تقوم بالحجة بشيء منها، ولا تستحق تطويل ذيول البحث بذكرها * وبيان ذلك أن أنهض ما قالوه في ذلك أن النصوص لا تفني بالاحكام فانها متناهية والحوادث غير متناهية * ويجاب عن هذا بما قدمناه من إخباره عز وجل لهذه الامة بأنه قد أكل لها دينها، وبما أخبرها رسوله صلى الله عليه وآله وسلم من أنه قد تركها على الواضحة التي ليلها كنهارها *

» ثم لا يخفى على ذي لب صحيح وفهم صالح 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 اهـ

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 لفظيا . وعند ذلك يهون الخطب ويصغر ما استعظم من الخلاف في هذه المسألة . قال ابن قورك : ان الأخذ بالعلة المنصوصة ليس قياسا وإنما هو استمسك بلفظ نص الشارع ، فان لفظ التعليل اذا لم يقبل التأويل عن كل ما تجري العلة فيه كان المتعلق به مستدلا بلفظ قاض بالعموم . » اهـ

أقول: ان بعض الناس لا يعد كل تعليل في النصوص من قبيل العام فيجري كل ما تحققت فيه العلة مجرى أفراد العام في حكمه ؛ فالخلاف بين هؤلاء وبين الذين ينوطون 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 الاثر إنما يوافقان الجمهور على اثبات اقياس بهذا المعنى ؛ ويرى ان انه بهذا المعنى داخل في مفهوم كلمتي العدل والميزان . وهذا حق ، ومن مقتضاه انه خاص بأحكام المعاملات دون العبادات المحضة ، فان العبادات قد استوفتها النصوص وبينتها السنة العملية فلا وجه لازيادة فيها أو النقص منها ، ولا لايقاع شيء منها على غير ما كان عليه النبي (ص) وأصحابه . قال حذيفة (رض) : كل عبادة لم يتبعها أصحاب رسول (ص) فلا تعبدوها . والآثار عن الصحابة والتابعين وغيرهم من علماء السلف الصالحين في هذا كثيرة . ومن تتبع ما زاده بعض الفقهاء في أحكام العبادات بالقياس عما كان عليه أهل الصدر الأول لم ير لشيء منه حجة قيمة ولا 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 تشديدا في اتباع السنة ، وتدقيقا في انكار البدع والمحدثات في الدين ، حتى انه أنكر على عبد الرحمن بن

مهدي - وناهيك بعلمه وهديه - وضع ردائه في مسجد النبي (ص) من الحر
والمصلاة عليه ، - وأنذر على من استشاره في الإحرام من مسجد الرسول (ص)
من عند قبره، ونهاه عن ذلك وأمره بالإحرام 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 الى فضيلة
قصر عنها رسول الله (ص) ؟ أي سمعت الله يقول (فليحذر الذين يخالفون عن
أمره ان يصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) ومن أجل كلامه رضي الله عنه :
من أحدث في هذه الامة شيئاً لم يكن عليه ساقطاً فقد زعم ان رسول الله (ص)
خان الدين - وفي رواية الرسالة - لأن الله يقول (اليوم أكملت لكم دينكم)
فالم يكن يومئذ ديناً لا يكون اليوم ديناً . اهـ

نقل ذلك العلامة الشاطبي في عدة مواضع من كتاب الاعتصام ، وقال في
ص ١٢٣ من الجزء الثاني منه في مثل هذا المقام : ولذلك التزم مالك في العبادات عدم
الانقياد الى المعاني وان ظهرت لبادي الرأي ، وقوفاً مع ما فهم من مقصود الشارع
فيها من التسليم على ما هي عليه . فلم يلتفت في ازالة الاخبار ورفع الاحداث الى
مطلق النظافة التي اعتبرها غيره حتى اشترط في رفع الاحداث النية ، ولم يقم غير
الماء مقامه عنده وان حصلت النظافة حتى يكون بالماء المطلق . وامتنع من إقامة
التكبير والتسليم والقراءة بالعربية مقامها في التحريم والتحليل والجزاء^(١) ومنع
من اخراج القيم في الزكاة ، واختصر في الكفارات على مراعاة العدد وما أشبه ذلك
« ودورانه في ذلك كله على ما حده الشارع دون ما يقتضيه معنى مناسب
ان تصور - لقلّة ذلك في التعبدات وندوره ، بخلاف قسم العادات الذي هو جار
على المعنى المناسب الظاهر للعقول . فانه استرسل فيه استرسال المدلّ العريق في
فهم المعاني المصلحية . نعم مع مراعاة مقصود الشارع ان لا يخرج عنه ، ولا يناقض
أصلاً من أصوله » اهـ

(١) 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 قد حرر 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 المرسلّة تفرقة واضحة بينة ، وأثبت ان مالكا كان يقول بها على تشدده في نصر السنة ، ومبالغته في مقاومة البدع ، حتى قال أحمد بن حنبل فيه : اذا رأيت الرجل يبغي مالكا فاعلم أنه مبتدع . وقال عبد الرحمن بن مهدي : اذا رأيت الحجازي يحب مالكا بن أنس فاعلم انه صاحب سنة .

المشهور ان القول بالمصالح المرسلّة مذهب مالكا 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 او المعنى المناسب . وعدها بعضهم من انواع الاستدلال لامن أصول الاحكام ، فالأكثر يقولون بها ، ولكن يختلفون في اسمها . قال ابن دقيق العيد : الذي لاشك فيه ان لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع ، ويليّه أحمد بن حنبل . ولا يكاد يخاو 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 شاهداً بالاعتبار ، ولا نفي بالمصلحة المرسلّة الا ذلك . وقال إمام الحرمين : ذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة الى تعلق الاحكام بالمصالح المرسلّة بشرط الملازمة للمصالح المعتبرة 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 المرسلّة . ذكر ذلك كاه الشوكاني في ارشاد الفحول ، وقال : وقد اشتهر انفراد المالكية بالقول به — قال الزركشي : وليس كذلك فان العلماء في جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة . ولا معنى للمصلحة المرسلّة الا ذلك . اهـ

ماحرره الطوفي في مسألة المصالح

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

أما الطوفي فانه وفي الموضوع حقه في شرحه لحديث أبي سعيد الخدري في الاربعين النووية « لا ضرر ولا ضرار » (رواه ابن ماجه والدارقطني وغيرهما مسندا ومالك مرسلا وحسنوه) وقد قال هو وغيره انه يقتضي رعاية المصالح إثباتا ونفيا ، والمفاسد نفيا . ثم استدل على المسألة بعدة أدلة من الكتاب والسنة تفصيلية وإجمالية ، واجماع 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 : وإن خالفها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما ، لا بطريق الافتيات عليهما والتعطيل لهما .

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

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

« وانما اعتبرنا المصاحبة في المعاملات ونحوها ، دون العبادات وشبهها ، لأن العبادات حق للشارع خاص به ، ولا يمكن معرفة حقه كماً وكيفاً وزماناً ومكاناً الا من جهته ، فيأتي به العبد على ما رسم له ، ولأن غلام أحدنا لا يعد مطيعاً خادماً له الا اذا امثل ما رسم سيده وفعل ما يعلم انه يرضيه ، فكذلك هاهنا . ولهذا لما تعبدت الفلاسفة بعقولهم ورفضوا الشرائع اسخطوا الله عز وجل وضلوا وأضلوا . وهذا

المراد بالمقدرات ما قدره النص بقدر معين كالحدود والكفارات

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

« ولا يقال: إن الشرع أعلم بمصالحهم فلتؤخذ من أدلته . — لأننا نقول قد
قررنا أن المصلحة من أدلة الشرع وهي أقواها وأخصها فلنقدمها في تحصيل المصالح .
» ثم إن 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 متقاعدا عن إفادتها علمنا أنها أحلتنا في تحصيلها على
رعايتها » اه المراد منه هنا ومن أراد الاطلاع على سياقه برمته 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 المرسله والاستحسان . — فأما الاستحسان فاذا لم يرجع الى قياس
صحيح أو إلى رعاية المصالح ودفع المفساد فليس بشيء . وأما المصالح المرسله
فقد وافق الشاطبي الاصوليين على عدها 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 الصناعات ، وقول علي (رض) في ذلك :
لا يصلح الناس الا ذاك

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

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

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

(٧) الزيادة على سد الرمق اذا توالى ضرورة الاكل من المحرم كالميتة في الجماعات ، أو عم الحرام بلدا أو قطرا في جميع الاموال ، فحينئذ لا ينظر الى أصل المال ، بل يؤخذ من الوجه الشرعي كما لو كان أصله حلالا . 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 المرسله ، اذ لانص على عين المسألة ، ولكنه منقول عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، وهو مذهب مالك والشافعي

(٩) إقامة امام للمسلمين (خليفة) غير مجتهد في الشرع اذا فقد المجتهد . قال : « ان العلماء نقلوا الاتفاق على ان الإمامة الكبرى لا تنعقد الا لمن نال رتبة الاجتهاد والفتوى في علوم الشرع ، كما انهم اتفقوا أيضا أو كادوا يتفقون على ان القضاء بين الناس لا يحصل الا لمن رقي في ^(١) رتبة الاجتهاد . وهذا صحيح على الجملة . ولكن إذا فرض خلو الزمان عن مجتهد يظهر بين الناس وافتقروا الى امام يقدمونه ^(٢) لجريان الاحكام وتسكين ثورة الثائرين والحيطة على دماء المسلمين وأموالهم — فلا بد من اقامة الأمثل ممن ليس بمجتهد »

ثم بين وجه ذلك وصرح بأنه لا يتجه الا 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 أيضا (١٠) بيعة من لم تتوفر فيه شروط الامامة ابتداء أو استدامتها بعد وجود الكفو لها كالقرشي المجتهد الخ خوفا من الفتنة وتفرق الكلمة . وقد ذكر من الشواهد على هذا المثال مبايعة ابن عمر ليزيد وابعد الملك بن مروان على كونهما من أئمة الجور ، وأخذهما الملك بالسيف لا باختيار الامة ، ونهي مالك عن الخروج على أبي جعفر المنصور . وفي هذه المسألة أبحاث من وجوه كثيرة فلا تؤخذ على إطلاقها ، وقد سبق في تفسير آية المحاربين (البغاة) قول وجيز فيها ،

(١) لعل في زائدة (٢) لعل أصله يقيمونه

واشارة الى بعض مسائلها ، منه ان تحريرها لا يمكن الا بمصنف خاص . ومنه ان الرأي الغالب على الامم في هذا العصر ان المصلحة في الخروج على الملوك المستبدين الجائرين ، كما فعلت الامة العثمانية اذ كانت 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 المرسلة تبين له أن بعضها تدل عليه النصوص أو السنة العملية ، ومنها ما يدل عليه القياس . فمن الاول كتابة القرآن في مصحف يجمعه كله . فان تسمية الله تعالى آياه كتابا يدل على وجوب كتابته ، واتخاذ النبي (ص) الكتاب له يكتبون بأمره كل ما نزل في وقته يدل على ذلك . وسبب عدم جمع النبي (ص) له في المصحف ظاهر لا يحتاج الى اطالة الفكرة ، وهو احتمال المزيد 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 أصحاب المناصب العليا في مناصبهم . ومن الثاني حد السكر قيل انه قياس على القذف ، وقيل انه تعزيز لا يجب التزام العدد فيه والحق الجلي الظاهر أن مسائل المعاملات التي يرجع فيها الى الحكم من قضائية وسياسية وحرية ترجع كلها الى الاصل الذي بينه حديث « لا ضرر ولا ضرار » أي رفع الضرر الفردي والمشارك ، ومنه أخذت قاعدة دفع المفاسد وحفظ المصالح ، مع مراعاة ما علم من نصوص الشارع ومقاصده ، وأمثلة هذا في أعمال الخلفاء الراشدين المالية والادارية والحربية كثيرة جدا ، على أن جماهير الفقهاء يصرحون دائما بارجاع جميع الاحكام الى القاعدة المذكورة آنفا ، فقواعد العز بن عبد السلام الشافعي المشهود له بالاجتهاد المطلق أكثرها يدور على هذه القاعدة .

وانما فرأ أكثر علماء الامة من تقرير هذا الاصل تقريرا صريحا مع اعتبارهم كلهم له . كما قال القرافي - خوفا من اتخاذ أئمة الجور إياه حجة لاتباع أهوائهم وارضاء استبدادهم في أموال الناس ودمائهم ، فرأوا ان يتقوا ذلك بارجاع جميع الاحكام الى النصوص ولو بضرب من الاقيسة الخفية ، فجعلوا مسألة المصالح المرسلة من أدق

مسالك العلة في القياس ، ولم ينوطوها باجتهاد الامراء والحكام ، وهذا الخوف في محله والسكنة لم يق الا لمة من أهواء الحكم كما ينبغي ، اذ كان يوجد في عهد كل ظالم من علماء السوء من يمهّد له الطريق ولو لبعض ما يريد من اتباع الهوى .

والطريقة المثلى لحفظ الحق وإقامة ميزن 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 بإنكار أصل المصالح ، ولا بالتضييق في تفريع الاحكام عليها . فاذا نيط ذلك بأولي الامر (أي أهل الحل والعقد) الذين ينصبون الامام (الخليفة) ويكونون أهل الشورى له ويكون هو مقيدا بما يقررونه — فينبذ لا يخشى من جعل مراعاة المصالح ذريعة للمفاسد ما يخشى منه في حال اقرار كل متغلب على الحكم مع التضييق في مسالك استنباط الاحكام ، الذي جرى عليه جماهير الفقهاء . وانما مثار المفاسد كلها أن يوسد الامر الى غير أهله ، وان يقر على الملك كل متغلب ، ويرضى بتقليده كل جائر جاهل ، فهذا هو الذي أضاع على المسلمين دينهم ودنياهم

نتيجة ما تقدم

علم مما تقدم أن المسائل الدينية المحضة وهي العقائد والعبادات تؤخذ من نصوص القرآن وبيان السنة لها بقول أو العمل ، على الوجه الذي كان عليه الصدر الأول من الصحابة ، فما أجمعوا عليه فلا عذر لأحد في مخالفته ، وما اختلفوا فيه ينظر في دلائله ويرجح بعضه على بعض كما يأتي تفصيله في انقسم التلاث من أقسام أحكام المعاملات ، ولا يلتفت الى الشذوذ ، ولا يجوز بحال من الاحوال احداث عبادة جديدة أو الاتيان بعبادة ماثورة على غير الوجه الذي كان عليه النبي (ص) وجماهير أصحابه (رض) لا بقياس ، ولا بدعوى اجماع لمن بعدهم ، ولا لمصلحة ، ولا لغیر ذلك من العلل والنظريات ، لان الله تعالى قد اكمل الدين أصوله وفروعه بكتابه وبيان رسوله (ص) وأخبرنا ان ما سكت عنه فهو عفو منه سبحانه ، فن زاد من ذلك شيئا كان مراغما لنص القرآن أو طاعنا في بيان الرسول (ص) أو زاعما أنه اكمل منه علما وعملا

بالدين كما قال الامام مالك لمن أراد الاحرام بالحج من المسجد النبوي وقد تقدم (٥)

(*) اذا قيل : إن جمهور العلماء يجيزون الاحرام قبل الميقات خلافا لهذه الرواية عن مالك وبقول 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 بقوله تعالى (تلك حدود الله فلا تعتدوها) وبالزام النبي (ص) والصحابة الاحرام من الميقات ، وهذه شعائر لا تخفى تركها ان وقع ، فمن خالف فيها بصدق عليه آية (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) الخ (راجع ص ١٩٢) وحديث عائشة في مسند أحمد وصحيح مسلم مرفوعا . « من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد » وقد أنكر عثمان على من أحرم من خراسان ، فأما حديث أم سلمة في الاهلال من المسجد الأقصى وقد استدلت به بقول الجمهور فهو لا يصح . وما روي في تفسير اتمام الحج والعمرة « أن تحرم من ديرة أهلك » فعناه أن تنوي الحج منها كما يفسره ما روي عن ابن عباس وغيره من قوله « أن تحرم من ديرة أهلك لا تريد الا الحج والعمرة ، ونهل من الميقات ، ليس أن تخرج لتجارة ولا حاجة حتى اذا كنت قريبا من مكة قلت لو حججت أو اعتمرت : وذلك مجزئ ولكن اتمام أن تخرج له لا لغيره » ذكره الحافظ ابن كثير في تفسيره . وبهذا تتفق هذه الرواية مع تفسير الجمهور وظواهر النصوص والسنة العملية . والا لكان نسك النبي (ص) من حج وعمر ونسك أصحابه كلهم ناقصا . لأنه لم ينتقل ان أحدا منهم لبس ثياب الاحرام من ديرة أهله بالمدينة أو غيرها ، ولو كان هذا هو المراد باتمام الحج والعمرة لما خالفوه الا 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 علي غير قانون الاستدلال ، اه : ويقول صاحب المنار المتأخر في تأييد صاحب المنار المتقدم ، بل هو على أصح قوانين الاستدلال وهي الجزم بان النبي (ص) وأصحابه كانوا أكمل المؤمنين إيمانا وأتمهم عبادة فلو صح ما ذكر وكان معناه ما ذكر لما تركوه الا قليلا كما ذكرنا ، ولو عملوا به لتوفرت الدواعي على تقله عنهم لانه من الشعائر التي يشاهدها الجمل الغفير

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

الاول - ما فيه نص صحيح صريح في الحكم وارد مورد التكليف الشرعي العام ، فالواجب أن يعمل بذلك النص ما لم يعارضه ما هو أرجح منه من النصوص الخاصة بموضوعه أو العامة كنفى الحرج ونفي الضرر والضرار ، وكون الضرورات تبيح المحظورات بنص قوله تعالى (الا ما اضطررتم اليه) وفي هذه الحال يجب على أئمة المسلمين تنفيذه ومؤاخذه من تركه

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

الثالث - ما ورد فيه نص تكليفي غير صريح ، أو حديث غير واه ولا صحيح ، فاختلاف فيه الصحابة أو غيرهم من علماء السلف وأئمة الفقه ان كان مما وقع في زمنهم - فمثل هذا يعمل فيه كل مكلف باجتهاد نفسه ، ويعذر كل من خالفه فيما ظهر له انه الحق فلا يعيبه ولا ينتقده ، كما اختلف السلف في بعض أحكام الطهارة والنجاسة ولم يعب أحدهم مخالفه فيه ولم يمتنع من الصلاة معه لإماما 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 ان ذلك من الدين وان كلام الله تعالى أو سنة رسوله دالة (ص) عليه عمل به ، ومن لم يظهر له ذلك فلا يكلفه تقليدا لمن استنبطه ، وقد نقل عن أشهر المجتهدين من الفقهاء انه لا يجوز لاحد ان يقلدهم وان يأخذ بشيء من أقوالهم الا اذا عرف مأخذه وظهر له صحة دليله ، وعند ذلك يكون متبعا لما أنزل الله لا لأراء الناس ، فلا يكون مخالفا لقوله تعالى (اتبعوا ما أنزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء)

وأما ما يتعلق بالامور العامة من هذا القسم كلاحكام القضائية والسياسة ينبغي

أن ينظر أولو الامر ويثأروا فيه من حيث تصحيح النقل ، ومن حيث طريق الدلالة على الحكم ، فإذا ظهر لهم ما يقتضي إلحاقه بأحد الأقسام السابقة أحقوه به فكان له حكمه ، والا كان كالمسكوت عنه

الرابع — ما ورد فيه نص من الكتاب أو السنة غير وارد مورد التكليف كالأحاديث المتعلقة بالعادات من الأكل والشرب والطب ونحو ذلك ، فالأولى والأفضل للمسلم أن يعمل بها ما لم يمنع من ذلك مانع من الشرع أو المصلحة والمنفعة العامة أو الخاصة ، لأن المبالغة في الاتباع حتى في العادات مما يقوي الدين ، ويمكن الرابطة والوحدة بين المسلمين ، ولا ينبغي لحكام المسلمين في مثل هذا أن يجبروا أحدا على فعله ولا على تركه ، وإنما يحسن أن يكونوا قدوة صالحة في مثله

الخامس — ما سكت 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 عبدا من عبده تعالى فعل شي أو ترك شي . بغير إذن منه سبحانه ، وإن ما أمرنا الله تعالى به من طاعة أولي الامر منا خاص بأمر الدنيا ومصالحها ومشروط فيه أن لا يكون في معصية الله تعالى ، كما قال الرسول (ص) فيما رواه الشيخان في الصحيحين وأبو داود والنسائي من حديث علي كرم الله وجهه « لا طاعة لأحد في معصية الله إنما 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) وكما قال (ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها) والرسول (ص) 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 النصوص 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 تكرارا وإعادة لبعض ما تقدم ، « وفي الإعادة إفادة » كما قيل ، ولا سيما اذا

اختلاف الاسلوب وتنوع التعبير . ثم قال عز وجل :

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

وجه اتصال هاتين الآيتين بما قبلهما انه سبحانه وتعالى نهى في السياق الذي
قبلهما عن تحريم ما أحله الله وعن الاعتداء فيه — وان كان التحريم تركا يلتزم بالندر أو
بالحلف باسم الله بنفسكا وتعبدًا ، لا شرعا يدعى اليه ويعتقد وجوبه افتراء عليه تعالى ، —
وبين فيه كفارة الايمان ، وحرمة الجحر والميسر والانصاب والازلام ، وصيد البر على
المحرم بحج أو عمرة ، وبعد أن نهى عن تحريم ما أحله ، نهى ان يكون المؤمن سببا
لتحريم الله تعالى شيئا لم يكن حرمه ، أو شرع حكم يكن شرعه ، بأن يسأل الرسول
(ص) عن شيء مما سكت الله عنه عفوًا وفضلا ، فيكون الجواب عنه ان ورد تكليفا
جديدا ، فناسب بعد هذا ان يبين ضلال أهل الجاهلية فيما حرموه على أنفسهم ،
وما شرعوه لها بغير إذن من ربهم ، وما قلد به بعضهم بعضا على جهلهم ، مع بيان
بطلان التقليد ، وكونه ينافي العلم والدين ، — فقال :

﴿ ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام ﴾ هذه أربعة نعوت
لأربعة أنواع من محرمات الانعام التي حرمتها الجاهلية على أنفسهم :
(فالبحيرة) فعيلة بمعنى مفعولة وهي الناقة التي يبحرون أذنبا أي يشقونها شقا
واسعًا ، وكانوا يفعلون بها ذلك إذا تعجت خمسة أبطن وكان الخامس أنثى كما روي عن
ابن عباس ، وقيل اذا ولدت عشرة أبطن ، يفعلونه ليكون علامة على تحريم أكلها أو
ركبها أو الحمل عليها ، وهو مأخوذ من مادة (بحر) وهو في الاصل — كما قال الراغب —

« كل مكان 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 الا اضعف . فهي اسم فاعل من قولهم : ساب الفرس ونحوه ، أي ذهب على وجهه حيث شاء ، وساب الماء جرى ، فهو سائب . وقال محمد بن اسحق هي الناقة اذا ولدت عشر اناث ليس بينهما ذكر ، وقال مجاهد : هي من الغنم مثل البحيرة من الابل . وعن أبي روق والسدي : كان الرجل منهم اذا قضيت حاجته سبب من ماله ناقة أو غيرها لطواغيتهم وأوثانهم .
 (والوصيلة) الشاة التي تصل انثى بانثى في التاج ، وقيل : هي التي وصلت أخاها ، قال الراغب : وهو أن أحدهم كان اذا ولدت له شاته ذكرا أو انثى قالوا وصلت أخاها ، فلا يذبجون أخاها من أجلها . وعن ابن عباس : هي الشاة اذا نتجت سبعة أبطن فان كان السابع انثى استحيوها وان كان ذكرا أو انثى في بطن واحد استحيوها وقالوا : وصلته أخته فخرته علينا

(والحام) اسم فاعل من الحماية ، وهو فحل الضراب أي التلقيح ، قيل اذا أتم ضراب عشرة أبطن قالوا : حمى ظهره . وتركوه لا يحملون عليه شيئا . وروي انهم كانوا يجعلون عليه ريش الطواويس تميزا له . وقد اختلفت الروايات في تفسير هذه الالفاظ كما ترى ، وأقواها ما رواه البخاري ومسلم وغير واحد من رواة التفسير المأثور عن سعيد بن المسيب قال :

البحيرة التي يمنع درها للطواغيت ولا يحلبها أحد من الناس والسائبة كانوا يسيئونهم لآلهم لا يحمل عليها شيء . قال : قال أبو هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « رأيت عمرو بن عامر الخزاعي يجر قصبه في النار — كان أول من سب السواائب » قال ابن المسيب والوصيلة الناقة البكر تبكر في أول نتاج الابل ثم تنثى بعد بانثى وكانوا يسيئونهم لطواغيتهم ان وصلت احداها بالآخرى ليس بينهما ذكر ، والحامي فحل الابل بضرب الضراب المعدود فاذا قضى ضرابه ودعوه (أي تركوه) للطواغيت وأعفوه من الحمل فلم يحمل عليه شيء وسموه الحامي . وسيأتي في سورة الانعام بقية ما يتعلق بهذا البحث ومن ابتدعه للعرب وغير

شريعة ابراهيم صلى الله عليه وسلم، وما ابتدعه المسلمون مما يضاهي ذلك
أما معنى الجملة فهو ان الله تعالى لم يشرع لهم تحريم البحائر والسوائب
واخوانتهما، أي لم يجعله من أحكام الدين ﴿ولكن الذين كفروا يفترون على الله
الكذب﴾ بزعمهم أن هذه الاشياء محرمة سواء أسندوا تحريمها الى الله تعالى ابتداء،
أو ادعاء على سبيل الاستدلال — كما حكى عنهم بقوله (أو شاء الله ما أشركنا ولا
آبائنا ولا حرمانا من دونه من شيء) أي ولكنه شاء ذلك منا ففعلناه فهو راض به —
أم لم يسندوه اليه. أما كون اسناد تحريمه اليه بالتصريح اقتراءً عليه فظاهر بين، وأما
اسناده اليه ادعاءً واستدلالاً بالمشيئة فهو اقتراء أيضاً لان دليله باطل، فإن الله تعالى
لم يمنع الكفار من الكفر والفساق من الفسق ولا أكرههم عليهما بمحض المشيئة
والقدرة، بل جعل لهم اختيار الترجيح في أعمالهم ولم يجعلهم مجبورين عليها، فعدم اجبارهم
على الترك أو الفعل لا يدل على رضائه تعالى بما اختاروه لانفسهم من كفر وفسق، وأما
كونه اقتراءً عليه في حال السكوت عن اسناده اليه، فوجهه أن التحريم والتحليل من شأن
رب الناس وإلههم سبحانه فليس لاحد من خلقه أن يحرم عليهم شيئاً الا بأذنه والتبليغ
عنه، فمن تجرأ على ذلك كان مدعياً بفعله هذا إما الربوبية وإما الإذن من الرب
تعالى، وكلاهما اقتراء، والفعل فيه أبلغ من القول ﴿وأكثرهم لا يعقلون﴾ أنهم
يفترون على الله الكذب بتحريم ما حرموا على أنفسهم، وإن ذلك من أعمال
الكفر به، بل يظنون أنهم يتقربون به اليه ولو بالواسطة، لأن آلهتهم التي يسيبون
باسمها السوائب ويتركون لها ما حرموه على أنفسهم، ليست بزعمهم الا وسائط بينهم
وبين الله تعالى، تشفع لهم عنده، وتقربهم اليه زلفى. وهكذا شأن كل مبتدع في
الدين بتحريم طعام أو غيره، وتسييب عجل للسيد البدوي أو سواء، وسن ورد أو
حزب يضاهي به المشروع من شعائر دينه، 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 الا بما شرعه على لسان رسوله (ص) فلا عبادة ولا تحريم الا بنص
عام أو خاص، وليس لاحد ان يزيد أو ينقص برأي ولا قياس، ولذلك قال عز وجل

﴿واذا قيل لهم تعالوا الى ما أنزل الله وإلى الرسول - قالوا : حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا﴾ أي وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله تعالى في القرآن من الاحكام المؤيدة بالحجج والبيّنات ، المبنية على قواعد درء المفسد وجلب المصالح دون العبث والخرافات ، وإلى الرسول المبلغ لها ، والمبين لجميلها ، قالوا حسبنا ويكفيها ما وجدنا عليه آباءنا من عقائد وأحكام ، وحلال وحرام ، قال تعالى ردا عليهم ﴿أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون﴾ أي أيكفيهم ذلك ولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا من الشرائع الإلهية ، ولا يهتدون سبيلا إلى مصالحهم الدينية والدنيوية ؟ وإنما يُعرف ما يكفي الأفراد والامم وما لا يكفي بالعلم الصحيح الذي يميز به بين الحق والباطل ، والاهتداء إلى الاعمال الصالحة والفضائل ، وأين من هذا وذاك ، أولئك الاميون الجهلاء ، الذين كانوا يتخبطون في وثنية وخرافات ، وواد بنات ، وعدوان مستمر ، وقتال مستحرم ، وعداوة وبغضاء ، وظلم لليتامى والنساء ، على ما أوتوا من فطنة وذكاء ، وعزيمة ودهاء ، وحزم ومضاء ، وعزة وإباء ، واستقلال أفكار وآراء ، وغير ذلك من المزايا التي تؤهلهم لان يكونوا هم الأئمة الوارثين ، والخلفاء العاديين . لولا تقليد الآباء ، لولا تقليد الآباء ؟

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 شيئا ولا يهتدون) - هما أظهر وأوضح ماورد في الكتاب العزيز من الآيات في بطلان التقليد ، ولكن كثيرا من الناس قد ضلوا بالتقليد عن حجة القرآن ، وهدى النبي عليه الصلاة والسلام ، حتى عادوا وهم في حجر الاسلام ، شرا مما كانت عليه الجاهلية في حجر الاصنام .

﴿فصل في بيان بطلان التقليد وشبهات اهله﴾

الآيات القرآنية الدالة على بطلان التقليد في الدين كثيرة جدا ، وكذلك الاحاديث النبوية وأقوال علماء السلف الصالحين ، وإنما تقررت بدعة التقليد في القرن الرابع أي بعد القرون الثلاثة التي وصفها النبي (ص) بأنها خير القرون ، وشر

التقليد ما فرق الامة شيعة، وجعل الاختلاف في الدين عندها ديناً، بانتساب كل شيعة وطائفة الى رجل يلتزمون أقواله أو أقوال من يدعون اتباعه في كل مسألة وإن خالفت نصوص الكتاب والسنة وما كان عليه جمهور الصحابة والتابعين، هذا مع العلم بأن الله تعالى ذم المتفرقين المختلفين في الدين، وبرأ رسوله منهم وتوعدهم بالعذاب العظيم، وأمر بأن يرد ما تنازع فيه المؤمنون الى الله ورسوله لا الى أقوال الناس غير المعصومين، وجعل وظيفة الكتاب الحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، وبين أنه لا يحمل على الاختلاف فيه الا البغي والضلال،

ثم ان كتاب الله تعالى قد أوجب العلم بالدين، والتقليد ليس بعلم كما ثبت بالاجماع والعقل، وطالب بالدليل ولا سيما في القول على الله عز وجل، كقوله تعالى (هل عندكم من سلطان بهذا؟ انقولون على الله مالا تعلمون؟) السلطان البرهان وقد بينا بطلان التقليد وتناقض أهله في مواضع من التفسير والمنار وانا نذكر هنا ما حرره الامام الشوكاني في مسألة التقليد في الاحكام من كتابه (ارشاد الفحول، الى تحقيق الحق من علم الاصول) — قال رحمه الله تعالى :

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

وقد ذكرت نصوص الأئمة الاربعة المصراحة بالنهي عن التقليد في الرسالة التي سميتها « القول المفيد في حكم التقليد » فلا نطول المقام بذكر ذلك، وبهذا تعلم ان المنع من التقليد ان لم يكن اجماعاً فهو مذهب الجمهور. ويؤيد هذا ما سأتي في المسئلة

التي بعد هذه من حكاية الاجماع على عدم جواز تقليد الاموات، وكذلك ماسياتي من أن عمل المجتهد برأيه إنما هو رخصة له عند عدم الدليل ولا يجوز لغيره أن يعمل به بالاجماع. فهذان الاجماعان يجتثان التقليد من أصله، فالعجب من كثير من أهل الاصول حيث لم يحكوا هذا القول الا عن بعض المعتزلة. وقابل مذهب القائلين بعدم الجواز بعض الحشوية وقال يجب مطلقا ويحرم النظر، وهؤلاء لم يقنعوا بما هم فيه من الجهل حتى أوجبوه على أنفسهم وعلى غيرهم فان التقليد جهل وليس بعلم (والمذهب الثالث) التفصيل وهو أنه يجب على العامي ويحرم على المجتهد، وبهذا قال كثير من أتباع الائمة الاربعة، ولا يخفاك أنه إنما يعتبر في الخلاف أقوال المجتهدين وهؤلاء هم مقلدون فليسوا ممن يعتبر خلافه، ولا سيما وأئمتهم الاربعة بمنعوتهم من تقليدهم وتقليد غيرهم، وقد تعسفوا فحملوا كلام أئمتهم هؤلاء على أنهم أرادوا المجتهدين من الناس لا المقلدين ! فيالله العجب

وأعجب من هذا أن بعض المتأخرين ممن صنف في الاصول نسب هذا القول الى الاكثر، وجعل الحجة لهم الاجماع على عدم الانكار على المقلدين ! فان أراد اجماع خير القرون ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم فتلك دعوى باطلة، فانه لا تقليد فيهم البتة ولا عرفوا التقليد ولا سمعوا به، بل كان المقصر منهم يسأل العالم عن المسألة التي تعرض له فيفتيه بالنصوص التي يعرفها من الكتاب والسنة وهذا ليس من التقليد في شيء، بل هو من باب طلب حكم الله في المسألة والسؤال عن الحجة الشرعية، وقد عرفت في أول هذا الفصل أن التقليد إنما هو العمل 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 الا رجالا نوحى اليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر) وان أراد اجماع الائمة الاربعة فقد عرفت انهم قالوا بالمنع من التقليد ولم يزل في عصرهم من ينكر ذلك، وان أراد اجماع من بعدهم

فوجود المنكرين لذلك منذ ذلك الوقت الى هذه الغاية معلوم لكل من يعرف أقوال أهل العلم ، وقد عرفت مما نقلناه سابقا أن المنع قول الجمهور اذا لم يكن اجماعا . وان أراد اجماع المقلدين للأئمة الاربعة خاصة فقد عرفت مما قدمنا في مقصد الاجماع أنه لا اعتبار بأقوال المقلدين في شيء فضلا عن أن يعتمد بهم اجماع

والحاصل انه لم يأت من جواز التقليد فضلا عن أوجبه بحجة ينبغي الاشتغال بجوابها قط ، ولم نؤمر برد شرائع الله سبحانه الى آراء الرجال . بل أمرنا بما قاله سبحانه (فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول) أي كتاب الله وسنة رسوله . وقد كان صلى الله عليه وسلم يأمر من يرسله من أصحابه بالحكم بكتاب الله ، فان لم يجد فبسنة رسول الله فان لم يجد فبما 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 البحث ، واجتهاده المحض ، وعلى هذا كان عمل المقصرين من الصحابة والتابعين وتابعيهم . ومن لم يسعه ماوسع أهل هذه القرون الثلاثة الذين هم خير قرون هذه الامة على الاطلاق فلا وسع الله عليه . وقد ذم الله تعالى المقلدين في كتابه العزيز في كثير من [الآيات] (إنا وجدنا آباءنا على أمة) (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله) (إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا) وأمثال هذه الآيات . ومن أراد استيفاء البحث على التمام فليرجع الى الرسالة التي قدمت الاشارة اليها والى المؤلف الذي سميته «أدب الطلب ومقتضى الارب»

وما أحسن ما حكاه الزركشي في البحر عن المزي أنه قال : يقال لمن حكم بالتقليد : هل لك من حجة ؟ فان قال «نعم» أبطل التقليد لان الحجة أوجبت

(١) يعني ان الواجب في القضاء الذي يعرض هو النص والا فلا اجتهدا دلا التقليد . ولا يدل الحديث على الاذن في اجتهدا الرأي في العبادات لأنها لا تثبت الا بالنص ، ولكن قد يحتاج في بعضها الى الاجتهاد في طريقة إيقاعها على الوجه المشروع كالا جتهاد في القبلة ، وهو ماساه علماء الاصول تحقيق المناط ، وللا تفاق عليه أنكر الغزالي عده من القياس للاتفاق عليه والاختلاف في القياس ، حتى ما يسمى منه تنقيح المناط

ذلك عنده لا التقليد . وان قال بغير علم قيل له فلم أرقت الدماء وأبحت الفروج والاموال وقد حرم الله ذلك الا بحجة ؟ فان قال أنا أعلم اني أصبت وان لم أعرف الحجة لأن معلمي من كبار العلماء . قيل له تقليد معلم معلمك أولى من تقليد معلمك ، لانه لا يقول الا بحجة خفيت عن معلمك ، كما لم يقل معلمك الا بحجة خفيت عنك ، فان قال « نعم » ترك تقليد معلمه الى تقليد معلم معلمه ثم كذلك حتى ينتهي الى العالم من الصحابة ، فان أبى ذلك تقض قوله ، وقيل له كيف يجوز تقليد من هو أصغر وأقل علما ولا يجوز تقليد من هو أكبر وأغزر علما ، وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه حذر من زلة العالم ، وعن ابن مسعود انه قال لا يقلدن أحدكم دينه رجلا ان آمن آمن وان كفر كفر ، فانه لا أسوة في الشر ، انتهى

(قلت) تنميا لهذا الكلام وعند أن ينتهي الى العالم من الصحابة يقال له هذا الصحابي أخذ علمه من أعلم البشر المرسل من الله تعالى الى عباده ، المعصوم من الخطأ في أقواله وأفعاله ، فتقليده أولى من تقليد الصحابي الذي لم يصل اليه الا 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 انما هو رخصة له يجوز له العمل بها عند فقد الدليل ولا يجوز لغيره العمل بها بحال من الاحوال ، ولهذا نهى كبار الأئمة عن تقليدهم وتقليد غيرهم . وقد عرفت حال المقلد انه انما يأخذ بالرأي لا بالرواية ، ويتمسك بمحض الاجتهاد عن مطالب^(١) بحجة ، فمن قال ان رأي المجتهد يجوز لغيره التمسك به ويسوغ له ان يعمل به فيما كلفه الله ، فقد جعل هذا المجتهد صاحب شرع ، ولم يجعل الله ذلك لاحد من هذه الامة بعد نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ، ولا يتمكن كامل ولا مقصر ان يحتاج على هذا بحجة قط . واما مجرد الدعاوي والمجازفات في شرع الله تعالى فليست بشيء ، ولو جازت الامور الشرعية بمجرد الدعاوي لادعى من شاء ما شاء ، وقال من شاء بما شاء اه

« ١ » كذا في الاصل ولعل صوابه غير مطالب فحرف غير بعن والله أعلم
« تفسير القرآن الحكيم » « ٢٧ » « الجزء السابع »

هذا ما قاله الشوكاني — واننا سنعود ان شاء الله تعالى الى هذا البحث في مواضع أخرى فزيده بيانا وتفصيلا .

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

بعد أن بين الله تعالى بطلان التقليد — وهو أن يتبع المرء غيره من الناس في فهمه للدين ورأيه فيه بغير علم ولا حجة — أمر المؤمنين بصيغة الاغراء بأن يهتموا باصلاح انفسهم بالعلم الصحيح والعمل الصالح الذي يعد رשداً وهدياً ، وبين لهم أنهم اذا أصلحوا انفسهم وقاموا بما اوجب الله عليهم من علم وتعليم وعمل وارشاد ، 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 اصلاح أنفسكم ، وتزكيتها بما شرعه الله لكم ، لا يضرركم ضلال غيركم اذا اهديتم ، اذ لا تزر وازرة وزر أخرى . ومن أصول الهداية الدعوة الى الخير والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فاذا لا تكونون مهتدين الا اذا بلغتم دعوة الحق والخير ، وعلمتم الجاهلين ما اعطاكم الله من العلم والدين ، وامرتم بالمعروف ونهيتهم عن المنكر ، فلا تكتموا الحق والعلم كما كتبه من كان قبلكم ، فلعنهم الله على اسان انبيائهم ولسان نبيكم ﴿ الى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم تعملون ﴾ 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 ابن 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 : أيها الناس انكم تقرأون هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) — الى آخر الآية — وانكم تضعونها على غير موضعها ، واني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « ان الناس اذا رأوا المنكر ولم يغيروه ^(١) يوشك ان الله عز وجل أن يعذبهم بعقاب » ^(٢) قال وسمعت أبا بكر يقول : يا أيها الناس اياكم والكذب فان الكذب بجانب الايمان . وقد روى هذا الحديث أصحاب السنن الاربعة 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 الشعباني قال : أتيت أبا ثعلبة الخشني فقلت له ما تصنع في هذه الآية ؟ قال آية آية ؟ قلت قول الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) قال أما والله لقد سألت عنها خيرا ، سألت عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال « بل اثمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر حتى اذا رأيت شحا مطاعا وهوى متبعاً ودنيا مؤثرة واعجاب كل ذي رأي برأيه فعليكم بخاصة نفسك ودع عنك العوام ، فان من ورائكم أياما الصابر فيهن مثل القابض على الجمر ، للعامل فيهن مثل أجر خمسين رجلا يعملون كعمالكم » 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

(١) في الاصل المطبوع « ولا يغيرونه »

(٢) كذا في الاصل الرواية المشهورة في كتب المسانيد والسنن « اذا رأى الناس

المنكر فلم يغيروه أو شك ان يعذبهم الله بعقاب » وتفسير ابن كثير المطبوع كثير الغلط

(عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) فقال ان هذا ليس بزمانها انها اليوم مقبولة ، ولكنه قد يوشك أن يأتي زمانها تأمرون فيصنع بكم كذا وكذا ، أو قال فلا يقبل منكم ، خيفت 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 الى صاحبه فقال رجل من جلساء عبد الله ألا أقوم فأمرهما بالمعروف وأنهاهما عن المنكر ؟ فقال آخر الى جنبه عليك بنفسك ، فان الله يقول (عليكم أنفسكم) الآية ، قال فسمعها ابن مسعود فقال : مه لم يجئ تأويل هذه بعد ، ان القرآن أنزل حيث أنزل ومنه آي قد مضى تأويلهن قبل أن ينزل ، ومنه آي قد وقع تأويلهن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومنه آي قد وقع تأويلهن بعد النبي صلى الله عليه وسلم ببسبر ، ومنه آي يقع تأويلهن يوم الحساب ، ما ذكر من الحساب والجنة والنار ، فادامت قلوبكم واحدة وأهواؤكم واحدة ولم تلبسوا شيئا ولم يذق بعضكم بأس بعض فاءمروا وانهموا ، واذا اختلفت القلوب والاهواء ، وألبستم شيئا وذاق بعضكم بأس بعض فاءمر نفسك ، وعند ذلك جاءنا تأويل هذه الآية ، رواه ابن جرير

وقال ابن جرير حدثنا الحسن بن عرفة حدثنا شابة بن سوار حدثنا الربيع بن صبيح عن سفيان بن عقال قال قيل لابن عمر لو جلست في هذه الايام فلم تأمر ولم تنه فان الله قال (عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) فقال ابن عمر انها ليست لي ولا لأصحابي ، لان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «ألا ليبلغ الشاهد الغائب» فكنا 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 قالا حدثنا عوف عن سوار بن منبه قال كنت عند ابن عمر اذ أتاه رجل جليد في العين شديد اللسان فقال يا أبا عبد الرحمن نفر سمة كاهم قد قرأ القرآن فأسرع فيه ،

وكلهم مجتهد لا يألو ، وكلهم بغيض اليه أن يأتي دناءة الا الخير ، وهم في ذلك يشهد بعضهم على بعض بالشرك . فقال رجل من القوم وأي دناءة تريد أكثر من أن يشهد بعضهم على بعض بالشرك ؟ فقال الرجل اني لست اياك أسأل انما أسأل الشيخ . فأعاد على عبد الله الحديث ، فقال عبد الله : لعلاك ترى لا أبا لك أني سأمرك أن تذهب فتقتلهم ! عظامهم وانهمم فان عصوك فعليك بنفسك فان الله عز وجل يقول (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم) الآية

وقال أيضا حدثني أحمد بن المقدم حدثنا المعتمر بن سليمان سمعت أبي حدثنا قتادة عن أبي مازن قال انطلقت على عهد عثمان الى المدينة فاذا قوم جلوس فقرأ أحدهم هذه الآية (عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل) فقال اكبرهم لم يجز تأويل هذه اليوم .

وقال حدثنا القاسم حدثنا الحسن حدثنا ابن فضالة عن معاوية بن صالح عن جبير بن نفير قال كنت في حلقة فيها اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم واني لأصغر القوم فذا كروا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فقلت انا أليس الله يقول في كتابه (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم) فأقبلوا علي بلسان واحد وقالوا تنزع آية من القرآن لا تعرفها ولا تدري ما تأويلها؟ فتمنيت اني لم اكن تكلمت . وأقبلوا يتحدثون ، فلما حضر قيامهم قالوا اذك غلام حديث السن ، وانك نزع آية ولا تدري ماهي ، وعسى ان تدرك ذلك الزمان : اذا رأيت شحا مطاعا وهوى متبعا واعجاب 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 الا والى جنبه منافق يكره عمله . وقال سعيد بن المسيب : اذا أمرت بالمعروف ونهيت عن المنكر فلا يضرك من ضل اذا اهتديت . رواه ابن جرير وكذا روى من طريق سفيان الثوري عن ابي العميس عن ابي 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 هتديتم) قال إذا هدمت كنيسة مسجد دمشق فجعلت
مسجدا^(١) وظهر لبس العصب فحينئذ تأويل هذه الآية اه

أقول علم من هذه الروايات أن السلف اتفقوا على أن المؤمن لا يكون مهتديا
بمجرد إصلاحه لنفسه إذا لم يهتم بإصلاح غيره ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر،
ويفهم منه أن هذا فرض لازم دائم، ولكن بعضهم يقول أن فريضة الأمر والنهي
تسقط إذا فسد الناس فسادا لا يرجى معه تأثير الوعظ والارشاد، أو فسادا يخشى
أن يفضي إلى إيذاء الواعظ المرشد، وقد رجح ابن جرير وغيره من المحققين القول
الاول لقوة روايته، وسائر أدلته، والتحقيق أن من علم أو ظن ظنا قويا 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 صلحا والشرط الآخر فتح عنوة والتقى الفريقان من الصحابة
في كنيسة مرمم ثم اتفقوا على أن لكل شطر حكمه وبذلك كان شطر الكنيسة للمسلمين
فاتخذوه مسجدا وبقي الشطر الآخر كنيسة فكان عنوانا على عدل الاسلام، وقد
كان المسلمون يبذلون للنصارى السكرانم والنفائس في كنيستهم فلا يقبلون حتى أكرههم
بعض الأمويين على ذلك ثم ردها لهم عمر بن عبد العزيز. والمراد من الرواية أن المسلمين إذا
فسد أمرهم حتى ظلموا أهل الذمة بمثل أخذ كنيستهم الملاصقة للمسجد وبنائهم في الزينة
بلبس العصب فعند ذلك لا ينفع فيهم وعظ واعظ. والعصب بالفتح ضرب من برود الخمين
لا يجمع وإنما يقال العصب، وبرد عصب وبرود عصب، بالاضافة. قال في لسان العرب :
وفي الحديث « المعتدة لا تلبس المصبغة الا ثوب عصب » العصب برود عينية بعصب
غزلها - أي يجمع ويشد - ثم يصبغ وينسج فيأتي موشيا لبقاء ما عصب منه أبيض لم يأخذه
صبغ. وقيل هي برود مخططة، والعصب القتل. والعصاب الغزال، فيكون النهي
للمعتدة عما صبغ بعد النسج. وفي حديث عمر رضي الله عنه أنه أراد أن ينهى عن عصب
الخن وقال : نبئت أنه يصبغ بالبول، ثم قال : نهينا عن التعمق اه

حينئذ فضيلة لا فريضة، وهذا اذا رجع ان المنكر يزول بانكاره، فاذا رجع انه يؤذى ولا يترتب على نصحه فائدة، فحينئذ يكره له أو يحرم عليه اذا كان من الإلقاء باليد الى التهلكة، وقد فصل القول في ذلك أبو حامد الغزالي في كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من الاحياء فليراجعه من شاء.

ومن فوائد هذه الروايات تصريح بعض علماء الصحابة (رض) بأن في القرآن أحكاما لا يظهر تأويلها الا بعد عصر التنزيل، أي ان آيات الاحكام في ذلك كآيات الاخبار بالغيب، وكثيرا ما نبين في تفسيرنا ما يظهر تأويله في عصرنا، كما بين من قبلنا ما ظهر لهم من المعاني المتعلقة بعصورهم، ولا غرو فقد وصف القرآن في الآثار بأنه لا تنتهي عجائبه

(١٠٩) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهْدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ — إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصْبَحْتُمْ مَصِيبَةً لِمَوْتٍ — تَحْسِبُونَهُمَا مِنْ بَنَدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمُنِ بِاللَّهِ — إِنْ أَرْتَبْتُمْ — لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنْآ إِذَا لَمِنَ الْآثِمِينَ (١١٠) فَإِنْ عُرِيَ عَلَى أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَآخَرَانِ يَقُومُنِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأُولَانِ، فَيُقْسِمُنِ بِاللَّهِ: لَشَهَدَتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَدَتِيهِمَا وَمَا أَعْتَدْنَا إِنْآ إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ (١١١) ذَلِكَ أَذْنِي أَنْ يَأْتُوا بِالشَّهَادَةِ عَلَى وَجْهٍ أَوْ يَخَافُوا أَنْ تُرَدَّ أَيْمَنُهُمْ بَعْدَ أَيْمَنِهِمْ، وَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَسْمِعُوا 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 السكلي عن
 بإذن مولى أم هانئ عن ابن عباس عن تميم الداري في هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا
 شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت) قال برئ الناس منها غيري وغير عدي بن
 بداء وكانا نصرايين مختلفان إلى الشام قبل الإسلام فاتيا الشام لتجارتهما وقدم
 عليهما مولى لبني سهم يقال له بديل بن أبي مريم بتجارة ومعه جام من فضة يريد
 به الملك وهو أعظم تجارته فمضى فأوصى إليهما 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 دفننا إليهم ما كان معنا وقعدوا 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 فاخبرتهم الخبر وأدبت إليهم خمسمائة درهم
 وأخبرتهم أن عند صاحبي مثلها. فاتوا به رسول الله صلى الله عليه وسلم فسألهم البيعة فلم
 يحدوا، فأمرهم أن يستحلفوه بما يعظم به على أهل دينه فحلف، فانزل الله (يا أيها الذين
 آمنوا شهادة بينكم — إلى قوله — أن ترد إيمان بعد إيمانهم) فقام عمرو بن العاصي
 ورجل آخر فحلفا فنزعت 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 بارض ليس
 فيها مسلم فأوصى إليهما فلما قدما بتركته فقدوا جاما من فضة مخصوصا بالذهب فأحلفهما
 رسول الله صلى الله عليه وسلم بالله ما كتمتماها ولا اطلتما ثم وجدوا الجام بمكة فقبل
 اشتريناه من تميم وعدي، فقام رجلان من أولياء السهمي فحلفا بالله: شهادتنا أحق من
 شهادتهما وإن الجام لصاحبهم، وأخذوا الجام وفيه نزلت (يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم)
 وأخرج ابن جرير وابن المنذر عن عكرمة قال كان تميم الداري وعدي بن
 بداء رجلين نصرايين يتجران إلى مكة في الجاهلية ويطيلان الإقامة بها فلما هاجر

النبي صلى الله عليه وسلم حوَّلا متجرهما الى المدينة فخرج بديل بن أبي مارية مولى عمرو بن العاصي تاجرا حتى قدم المدينة فخرجوا جميعا تجارا الى الشام حتى اذا كانوا ببعض الطريق اشتكى بديل فكتب وصيته بيده ثم دسها في متاعه وأوصى اليهما فلما مات فتحا متاعه فاخذوا منه شيئا ثم حجراه كما كان وقدما المدينة على أهله فدفعوا متاعه، ففتح أهله متاعه فوجدوا كتابه وعهده وما خرج به، وفقدوا شيئا فسألوها عنه فقالوا هذا الذي قبضنا له ودفع الينا، فقالوا لهما هذا كتابه بيده، قالوا ما كتمنا له شيئا، فترافعوا الى النبي صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم اذا حضر أحدكم الموت - الى قوله - انا اذا لمن الاتمين) فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يستحلفوهما في دبر صلاة العصر بالله الذي لا اله الا هو ما قبضنا له غير هذا ولا كتمناه، فمكثا ماشاء الله أن يمكثا، ثم ظهر معهما على اناء 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 الى النبي صلى الله عليه وسلم فنزلت الآية الاخرى (فان عثر على انهما استحقا اثما) فأمر النبي صلى الله عليه وسلم عليه وسلم رجلين من اهل الميت ان يحلفا على ما كتما وغيبا ويستحقانه، ثم ان تميا الداري أسلم وبايع النبي صلى الله عليه وسلم وكان يقول صدق الله ورسوله أنا أخذت الاناء. ثم قال يا رسول الله ان الله يظهر لك على أهل الارض كلها فهب لي قريتين من بيت لحم وهي القرية التي ولد فيها عيسى فكتب له بها كتابا، فلما قدم عمر الشام أتاه نعيم 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 عن أبي طلحة عن ابن عباس (يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم اذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم) هذا لمن مات وعنده المسلمون أمره الله أن يشهد على وصيته عدلين من المسلمين ثم قال (أو آخران من غيركم ان أنتم ضربتم في » تفسير القرآن الحكيم « ٢٨ » « الجزء السابع »

الارض) فهذا لمن مات وليس عنده أحد من المسلمين أمره الله بشهادة رجلين من غير المسلمين فان ارتب بشهادتهما استحلها بالله بعد الصلاة ما اشترينا بشهادتنا ثمنا قليلا ، فان اطلع الاولياء على ان الكافرين كذبا في شهادتهما قام رجلان من الاولياء فحلفا بالله ان شهادة الكافرين باطلة، فذلك قوله تعالى (فان عثر على أنهما استحقا اثما) يقول ان اطلع على ان الكافرين كذبا قام الاولياء فحلفا انهما كذبا ، ذلك أدنى أن يأتي الكافران بالشهادة على وجهها أو يخافوا ان ترد ايمان بعد ايمانهم، فتترك شهادة الكافرين ويحكم بشهادة الاولياء ، فليس على شهود المسلمين أقسام انما الاقسام اذا 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 (فأخران يقومان مقامهما) قال من أولياء الميت (فيحلفان بالله لشهادتنا أحق من شهادتهما) يقول فيحلفان بالله ما كان صاحبنا ليوصي بهذا انهما لكاذبان، وفي قوله (ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها أو يخافوا ان ترد ايمان بعد ايمانهم) 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 انه 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 لأنا أجمل من الذي يترك الغسل يوم الجمعة: هذا رجل خرج مسافرا ومعه مال فأدكه 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 جحد استحلف بالله الذي لا اله الا هو دبر صلاة ان هذا الذي وقع الي وما غيبت شيئا، فاذا حلف برى، فاذا أتى بعد ذلك صاحب الكتاب فشهدا عليه ثم ادعى القوم عليه من تسميتهم ما لهم جعلت ايمان الورثة مع شهادتهم ثم اقتطعوا حقه، فذلك الذي يقول الله (ذوا

عدل منكم أو آخران من غيركم)

هذا ما ورد في سبب نزول هذه الآيات وتفسير بعضها من قوي وضعيف وأما وجه اتصالها بما قبلها مباشرة فقد قال الرازي فيه : انه تعالى لما أمر بحفظ النفس في قوله (عليكم أنفسكم) أمر بحفظ المال في قوله (يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم) اه وهذا قول غير ظاهر بل لا يصح على المعنى المعروف عند العلماء لحفظ النفس والمال إلا أن يحمل الكلام على لازم معناه . وأظهر منه أن يقال انه تعالى لما ذكرنا في آخر الآية السابقة بأن مرجعنا اليه بعد الموت وانه يحاسبنا ويجازينا ناسب أن يرشدنا في إثر ذلك الى الوصية قبل الموت والى العناية بالشهادة عليها لئلا تضعع واما مفرداتها التي يحسن التذكير بمعناها قبل تفسير النظم الكريم فمنها (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 وبلغظه ثقام الشهادة ويقال « أشهد بكذا » ولا يرضى من الشاهد أن يقول « أعلم » بل يحتاج أن يقول « أشهد » والثاني يجري مجرى القسم فيقول « أشهد بالله أن زيدا منطلق » فيكون قسما ، ومنهم من يقول : ان قال « أشهد » ولم يقل « بالله » يكون قسما ، ويجرى « علمت » مجراه في القسم فيجاب بجواب القسم ، نحو قول الشاعر * ولقد علمت لتأتين منيتي * اه ملخصا . وقد ترد بمعنى الاقرار بالشيء

(والبين) أمر اعتباري يفيد صلة أحد الشئيين 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 سافرتم وتقدم في سورة النساء . ومنها (تحبسونها) وهو من الحبس بمعنى امساك الشيء ومنعه من الانبعاث . والحبس مصنع الماء التي يمنع فيه من الجريان . ومنها (عثر) وهو من العثور على الشيء بمعنى الاطلاع عليه

بالاتفاق من غير سبق طالب له أو من غير حسابان ، وأعثره عليه — أوقفه عليه وأعلمه به من حيث لم يكن يتوقع ذلك . وأصله من عثر (كقعد) عثارا وعثورا اذا سقط وأما معنى الآيات وتفسير نظمها فبينه بما يلي :

﴿ يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم اذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم ﴾ 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 ايجاز الآية أن عبارتها تدل على الاشهاد والشهادة جميعا . والمراد بقوله « منكم » من المؤمنين وهو قول الجمهور وقيل من أقاربكم وروى عن الحسن والزهري وأخذ به كثير من الفقهاء ﴿ أو آخران من غيركم ان أنتم ضربتم في الأرض فأصابكم مصيبة الموت ﴾ أي أو شهادة شهيدين آخرين من غير المسلمين أو من الاجانب ان كنتم مسافرين ونزلت بكم مقدمات الموت وأردتم الايضاء . وفي الكلام تأكيد شديد للوصية والاشهاد عليها ﴿ تحبسونهما من بعد الصلاة ﴾ استئناف يبيّن كأن السامع لما تقدم يقول وكيف يشهدان؟ فأجيب بهذا الجواب أي تمسكون الشهيدين اللذين أشهدا على الوصية من بعد الصلاة . قال الاكثرون المراد صلاة العصر — لأن النبي (ص) حلف عديا وتما فيه ، ولأن العمل جرى عليه فكان التحليف فيه هو المعتاد المعروف ، ولأنه الوقت الذي يقعد فيه الحكماء للقضاء والفصل في المظالم والدعاوى لا اعتداله واجتماع الناس فيه إذ يكونون قد فرغوا من معظم أعمال النهار — أو لأن هذا الوقت وقت صلاة عند غير المسلمين أيضا فهو وقت ذكر الله الذي يرجى فيه اتقاء الكذب والخيانة منهم أيضا — أو لأن صلاة العصر هي الصلاة الوسطى ، أو لأنها تحضرها ملائكة الليل والنهار فيتحرى المؤمن ان يكون بعدها متصفا بالكمال . وقيل ان المراد جنس الصلاة المفروضة لأنها تنهى عن الفحشاء والمنكر فيكون

جديرا بالصدق من يكون قريب عهد بها ، وقال الحسن البصري المراد الظهر أو العصر لأن أهل الحجاز كانوا يقعدون للحكومة بعدها ، وروي عن ابن عباس أن الشهود إذا كانوا غير مسلمين فالمراد بالصلاة صلاة أهل دينهما ، أي لما ذكرنا من علة ذلك أننا ﴿ فيقسمان بالله أن ارتبتم ﴾ أي فيقسم الشاهدان على الوصية أن شككتم في صدقهما فيما يقران به ، أي ونستقسمونهما فيقسمان ، والأمين يصدق باليمين . وقال بعضهم : الغاء للجزاء أي تحبسونهما فيقدمان لأجل ذلك على القسم . قيل هذا خاص بالشهود من الكفار إذا اتهموا أي لأنه لم يشترط فيهم أن يكونوا عدولا . وقيل عام وقد نسخ ، والصواب أنه لا نسخ في الآيات . قال الرازي : وعن علي عليه السلام ، أنه كان يحلف الشاهد والرواي عند التهمة . ويجب أن يصرحا في قسمهما بقولهما ﴿ لا نشترى به ثمنا ولو كان ذا قربى ﴾ أي لا نشترى بيمين الله ثمنا . أي لا نجعل يمين الله كالسلعة التي تبذل لأجل ثمن ينتفع به في الدنيا ولو كان المقسم له من أقاربنا ، وصح أرجاع الضمير إلى المقسم لأجله للعلم به من لحوى الكلام كقوله تعالى (وإذا قاتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى) وهذا موافق لقوله تعالى (٤: ١٣٤) يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين) والمراد أن يقول المقسم أنه يشهد لله بالقسط ولا يصدده عن ذلك ثمن يتغيه لنفسه ، ولا مراعاة قريب له أن فرض أن له نفعاً في إقراره وقسمه ، أي ولو اجتمعت المنفعتان ككتاهما ﴿ ولا نكتم شهادة الله ﴾ ويقولان في قسمهما أيضا : ولا نكتم الشهادة التي أوجبها الله تعالى وأمر بأن تقام له أو المؤكدة بالخلف به (وأقيموا الشهادة لله) ﴿ إنا إذا لم نؤمن ﴾ أي إنا إذا اشترينا بالقسم ثمنا أو راعينا به قريبا بأن كذبنا فيه لمنفعة أنفسنا أو منفعة قرابة لنا ، أو كتمنا شهادة الله كلها أو بعضها بأن ذكرنا بعض الحق وكتمنا بعضا — لمن المتحاملين للآثم ، المتمكنين فيه المستحقين جزائه . والآثم في الأصل ما يقعد بصاحبه عن عمل الخير والبر من معصية وغيرها . وهذا التعبير أبلغ من « إنا إذا لا نؤمن »

﴿ فان عثر على انهما استحقا إتما فآخران 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 وحمة 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 إتما بالكذب أو الكتمان في الشهادة أو بالخيانة وكتمان شيء من التركة في حالة ائتمانها عليها — كما ظهر في الواقعة التي كانت سبب النزول — فالواجب أو فالذي يعمل لإحقاق الحق هو ان يرد اليمين الى الورثة بأن يقوم رجلان آخران مقامهما من أولياء الميت الوارثين له الذين استحق ذلك الإثم بالاجرام عليهم والخيانة لهم ، وهؤلاء الرجلان الوارثان ينبغي ان يكونا هما الاولين بالميت أي الاقربين اليه الاحقين بآثرته ان لم يمنع من ذلك مانع ، — كما تفيد قراءة الجمهور — أو غيرها منهم كما تفيد قراءة من قرأ (الاولين) وهو صفة للذين استحق عليهم أو منصوب على الاختصاص . وتحمل القراءة الاولى على طلب الاكمل وهو ان يشهد أقرب الورثة الى الميت . والقراءة الثانية على ما اذا منع مانع من إقسام أقرب الورثة أو كانت المصلحة في حلف غيره منهم لامتيازهم بالسنة أو الفضيلة ، هذا اذا أريد بالاوليين الاوليان بأمر الميت الموصي ، ويجوز ان يراد بهما الاوليان بالقسم في هذه الحالة ، أي أجدر الورثة باليمين لقربهما من الميت أو لعلمهما أو لفضلهما . وأما قراءة حفص عن عاصم — وبها يقرأ أهل بلادنا — فقال أكثر المفسرين في توجيهها 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 الاولين في هذه القراءة هما الوصيان قال : ووجهه

ان الوصيين اللذين ظهرت خيانتها هما أولى من غيرها — بسبب ان الميت عينهما للوصاية ولما خانا في مال الورثة صح ان يقال ان الورثة قد استحق عليهم الاوليان أي خان في مالهم الاوليان ، وقرأ الحسن الاولان ووجهه ظاهر مما تقدم اهـ ، أقول : الوجه عندي في ذلك أنهما الاوليان باليمين في الاصل لانهما منكران واليمين على من أنكر ، وكان المقام مقام الاضرار — بأن يقال : من الذين استحقا عليهم الاثم — فوضع المظهر وهو الاوليان موضع الضمير لافادة أن الاصل في الشرع أن تكون اليمين عليهما ولكن استحقاقهما الاثم بما ظهر من حشهما اقتضى ردها أي اليمين الى الورثة

﴿ فيقسمان بالله : لشهادتنا أحق من شهادتهما وما اعتدينا ﴾ أي بحلفان على ان ما يشهدان به من خيانتهما للشهيد اللذين شهدا على وصية ميتهما أحق وأصدق من شهادتهما بما كانا شهدا به ، وانهما ما اعتديا عليهما بتهمة باطلة أو ما اعتديا الحق فيما اتهموهما به ﴿ انا اذا لمن الظالمين ﴾ أي ويقولان في قسمهما إنا اذا اعتدينا الحق وقلنا الباطل لداخلون في عداد الظالمين لانفسهم بتعريضها لسخط الله تعالى وانتقامه ، والظالمين لمن ائتمنه ميتهم ، وظلمهما محرم عليهم

ثم بين تعالى حكمة شرعه لهذه الشهادة وهذه الايمان ، في هذا الامر المبني على الثقة والايمان ، فقال ﴿ ذلك أدنى ان يأتوا بالشهادة على وجهها أو يخافوا ان 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 الى ان يؤدي الشهداء الشهادة على وجهها بلا تغيير ولا تبديل ، تعظيما لله ورهبة من عقابه ورغبة في ثوابه ، أو خوفا من الفضيحة التي تعقب استحقاقهما الاثم في الشهادة برد أيمان الى الورثة بعد أيمانهم تكون مبطله لها ، فمن لم يمنعه خوف الله وتعظيمه ان يكذب أو يخون لضعف دينه يمنعه 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 ، فان لم تلتقوا ونسمعوا كنتم فاسقين عن أمر الله تعالى

محرومين من هدايته مستحقين لعقابه

﴿ إيضاح تفسير الآيات وبلاغتها والاستنباط منها ﴾

قال الرازي بعد تفسير الآية الثانية : اتفق المفسرون على أنها في غاية الصعوبة إعراباً ونظماً وحكماً ، وروى الواحدي رحمه الله في البسيط عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال : هذه الآية أعضل ما في هذه السور من الاحكام . اهـ

وأورد الآكوسي في روح المعاني عبارة الرازي عن المفسرين دون رواية الواحدي عن عمر ، ثم نقل مثلها عن السعد التفتازاني وعن الطبرسي في الآيتين — لا الثانية فقط — وقال ان الطبرسي افتخر بما أتى فيه ولم يأت بشيء .

(أقول) نحن لا يروغنا ما يراه المفسرون من الصعوبة في اعراب بعض الآيات أو في حكمها لان لهم مذاهب في النحو والفقه يزنون بها القرآن فلا يفهمونه إلا منها ، والقرآن فوق النحو والفقه والمذاهب كلها ، فهو أصل الاصول ، ما واقفه فهو مقبول ، وما خالفه فهو مردود مردول ، وإنما يهمننا ما يقوله علماء الصحابة والتابعين فيه ، فهو العون الا كبر لنا على فهمه ، ولم يرو عن أحد منهم ما يدل على وجدان شيء من الصعوبة في عبارة الآيتين . وما نقله الواحدي عن عمر (رض) في آية « فان عثر على أنها استحقا إنما » فليس مما يؤيد ما نقل عن المفسرين من استعصائها ، بل معناه أن أحكامها أشد من سائر أحكام السورة ، ولعله يعني بذلك ما فيها من التضيق في رد ايمان بعد ايمان ، واطهار فضاخ من كذب وخان ، قال في حقيقة الاساس : عضلت على فلان — ضيقت عليه أمره وحالت بينه وبين ما يريد . ومنه النهي عن عضل النساء أي منعهن من الزواج

ولكن أصحاب المذاهب الفقهية اضطرر بوا في عدة أحكام من أحكامها لمجيئها مخالفة لاقبيستهم 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 تخرج كل مسألة من تلك المسائل على الثابت عندهم كما تراه قريباً . حتى ادعوا في بعضها النسخ ، ورووه عن بعض الصحابة بسند لم يصح ، فلهذا

رأينا بعد تفسير الآيتين بما يفهم من ظاهر اللفظ بالاختصار أن نفصل ما اشتملنا عليه من الفوائد والاحكام ، ليظهر حتى للضعيف في علم العربية ما فيهما من إعجاز الإيجاز ، وما جتته المذاهب النحوية والفقهية على كثير من العلماء ، حتى قال ما قال في الآيتين أشهرهم بسعة الاطلاع أو بالدقة والذكاء .

أما دعوى النسخ فقد علم مما سلف و بما سيأتي قريبا ما عليه المحققون من انه ليس في سورة المائدة منسوخ ، وقد حرر المسألة الحافظ ابن كثير في تفسيره فقال :

« ومن الشواهد لصحة هذه القصة أيضا ما رواه أبو جعفر ابن جرير حدثني يعقوب حدثنا هشيم قال أخبرنا زكريا عن الشعبي أن رجلا من المسلمين حضرته الصلاة بدقوقا قال لحضرته الوفاة ولم يجد أحدا من المسلمين يشهده على وصيته فأشهد رجلين من أهل الكتاب — قال — فقدم الكوفة فأتيا الاشعري يعني أبا موسى الاشعري رضي الله عنه فأخبراه وقدا الكوفة بتركته ووصيته ، فقال الاشعري هذا أمر لم يكن بعد الذي كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم — قال — فأحلفهما بعد العصر بالله ما خانا ولا كذبا ولا بدلا ولا كنما ولا غيرا وإنما لو صية 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 . وهذا ان اسنادان صحيحان الى الشعبي عن أبي موسى الاشعري . فقله : هذا أمر لم يكن بعد الذي كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الظاهر — والله أعلم — انه إنما أراد بذلك قصة تميم وعدي بن بداء ، وقد ذكروا ان اسلام تميم بن أوس الداري رضي الله عنه كان سنة تسع من الهجرة ، فعلى هذا يكون هذا الحكم متأخرا يحتاج مدعي نسخه الى دليل فاصل في هذا المقام والله أعلم »

ثم قال الحافظ ابن كثير بعد ان أورد قول السدي في الآية الاولى :
« قال عبد الله بن عباس رضي الله عنه كآني أنظر الى العلجين حين اتهم بهما الى أبي موسى الاشعري في داره ففتح الصحيفة فأنكر أهل الميت وخوفوها فأراد أبو موسى أن يستحلفهما بعد العصر ، فقلت انهما لا يباليان صلاة العصر ، ولكن استحلفهما بعد صلاتهما في دينهما ، فيوقف الرجلان بعد صلاتهما في
« تفسير القرآن الحكيم » « ٢٩ » « الجزء السابع »

دينها فيحلفان بالله (لاشتري به ثمننا قليلا ولو كان ذا قربى ولا نكتم شهادة الله انا اذا لمن الآثمين) ان صاحبهم لهذا أوصى وان هذه تركته ، فيقول لها الامام (أي الحاكم) قبل أن يحلفا انكما ان كنتمما أو ختما فضحتكما في قومكما ولم تجز لكما شهادة وعاقبتكما . فاذا قال لها ذلك فان ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها) رواه ابن جرير اه المراد من كلام ابن كثير . وتأمل قوله « ولم تجز لكما شهادة » فالظاهر انه من كلام ابن عباس (رض) وسيأتي لبحث دعوى النسخ واستشكال الفقهاء 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 كثيرا من الناس يكتبون وصيتهم ولا يشهدون أحدا عليها فيكون ذلك في بعض الاحيان سببا لضياها

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

(٤) ان اشهاد غير المسلمين على الوصية جائز مشروع . فان وجبت الوصية وجب بشرطه والا فهو مندوب ، لان مقصد الشارع من اثبات الوصية لا يترك البتة اذا لم ينسر اقامته على وجه الكمال ، اذ اليسور لا يسقط بالمعسور ، والمقام هنا مقام اثبات الحقوق ، لامقام التعبد الذي يشترط فيه الايمان . ولا مقام التشریف والتكريم للاديان وأهل الاديان

(٥) ان الشهادة تشمل ما يقوله كل من الخصمين من إقرار في القضية أو إنكار . ونفي للمدعى به أو إثبات

(٦) شرعية اختيار الأوقات التي تؤثر في قلوب الشهود ومقسمي الايمان

ويرجى أن يصدقوا ويبروا فيها كما بيناه في تعليل القسم بعد الصلاة ، ومثله في ذلك اختيار المكان ؛ وهو مشروع أيضا . 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 مرفوعا « لا يحلف أحد عند منبري كاذبا الا تبوأ مقعده من النار » وعن أبي هريرة حديث بمعناه عند أحمد وابن ماجه . وروى النسائي باسناد 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 صرفا ولا عدلا » واستدل بالآية وبهذه الاحاديث جماهير الفقهاء على جواز التغليظ على الحالف بمكان معين ثبتت حرمة شرعا للمسجد الحرام ، وخاصة ما بين الركن ومقام ابراهيم عليه الصلاة والسلام ، والمسجد النبوي وخاصة ما كان منه عند منبره صلى الله عليه وسلم ، وبالزمان كيوم الجمعة وبعد صلاة العصر ، وقال بعضهم — ومنهم الحنفية — أن ما ذكر من النصوص لا يدل على ذلك . ولعله لا ينكر أحد التغليظ بما ورد فيها ، وإنما الخلاف في القياس عليها أو الأخذ بفحواها وقال الرازي في تفسير الآية : قال الشافعي رحمه الله الايمان تغلظ في الدماء والطلاق والعتاق والمال اذا بلغ مئتي درهم — في الزمان والمكان ، فيحلف بمكة بين الركن والمقام ، وبالمدينة عند المنبر ، وفي بيت المقدس عند الصخرة ، وفي سائر البلدان في أشرف المساجد ، وقال أبو حنيفة رحمه الله يحلف من غير أن يختص الحلف بزمان ومكان ، وهذا على خلاف الآية ، ولأن المقصود منه التهويل والتعظيم ، ولا شك أن الذي قاله الشافعي رضي الله عنه أقوى اهـ

هذه العبارة تشهد على نفسها بالتعصب فلا يقال أن أبا حنيفة خالف الآية الا اذا أجاز ترك العمل بمنطوقها في هذا الموضوع نفسه

(٧) التغليظ على الحالف بصيغة اليمين بأن يقول فيه ما يرجى أن يكون رادعا للحالف عن الكذب كالالفاظ التي وردت في الآية ، وأشد منها ما ورد في شهادة اللعان ، وقد جرى على هذا أصحاب الجمعيات السياسية في الاسلام وغيره فاخترعوا أيماننا وأقسامنا قديتحمي أفسق الناس وأجرأهم على الاجرام 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) ان الاصل في أخبار الناس وشهاداتهم التي هي أخبار موثقة صادرة عن علم صحيح أن تكون مقبولة مصدقة. ولهذا شرط في حكم تحليف الشاهدين الارتياح في خبرهما ، وصدر هذا الشرط بأن التي لا تدل على تحقق الوقوع ، اشارة الى أن الاصل في وقوعها أن يكون شاذاً

(٩) ان الاصل في الناس أن يكونوا أمناء ، وفي الموثمين أن يكون أمينا ، وأن يكون ما يقوله في أمر الامانة مقبولا . ولذلك قال « فان عمر على انهما استحقا انما » فأفادت أداة الشرط ان الاصل في هذا أن لا يقع ، وانه ان وقع كان شاذاً . وأفاد فعل « عمر » المبني للمفعول ان هذا الشذوذ ان وقع فشأنه أن يطلع عليه بالمصادفة والاتفاق ، لا بالبحث وتتبع العثرات

(١٠) شرعية تحليف الشهود اذا ارتاب الحكماء أو الخصوم في شهادتهم ، وهو الذي عليه العمل الآن في اكثر 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 الموثمين والعمل بيمينه

(١٣) شرعية رد اليمين الى من قام الدليل على ضياع حق له بيمين صار حالفها خصما له . ومن هذا القبيل شهادة المتلاعنين وأقسامهما ، فاذا شهد الرجل على امرأته بانزنا تلك الشهادة المشروعة في سورة النور المتضمنة للقسم المغلط — ترد الشهادة مع اليمين الى زوجه التي رماها بذلك ، فاذا شهدت بالله مثل شهادته سقط عنها الحد وبرئت من التهمة في شرع الله ، وبالنسبة الى غيره من عباد الله . ومنه أيمان القسامة في الدماء ، وقد اختلف الفقهاء فيمن يبدأ باليمين — المدعون ذوو القتل ؟ أم المدعى عليهم ذوو المتهم بالقتل ، وأيا ما كان البادؤن فان الايمان ترد الى الآخرين

(١٤) اذا احتيج الى قيام بعض الورثة لميت بأمر يتعلق بالتركة فالذي يجب تقديمه منهم للقيام به من كان أولاهم به . ومن بلاغة الایجاز إيهام الاولين بالقسم

في الآية لاختلاف الاولوية باختلاف الاحوال والوقائع كما أشرنا اليه . فاذا تعين أصحاب الاولوية بلا نزاع فذاك والا فالحكم هو الذي يقدم من يراه الاولى .

(١٥) صحة شهادة غير المسلم على المسلم والعمل بها في الجملة ، وأخبرناه ليتصل بما نوضحه به في الفصل الآتي

كل هذه الاحكام مفهومة من الآيتين فتأمل جمعهما لهذه المعاني الكثيرة على ايجازهما وايضا حهما للمعنى المقصود بهما بالذات

❦ فصل في حكم شهادة غير المسلمين على المسلمين ❦

هذا بحث شرعي يجب أن نعطيه حقه من الاستقلال في الاستدلال فنقول :
اعلم أن آيات القرآن في الإِشهاد والاستشهاد منها المطلق ومنها التقييد . قال تعالى في اللاتي يأتين الفاحشة من المسلمات (٤ : ١٤) فاستشهدوا عليهن أربعة منكم) الآية وقال تعالى في شأن المطلقات المغندات (٦٥ : ٢) فاذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذوي عدل منكم وأقيموا الشهادة لله ذلكم يوعظ 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 — وأشهدوا اذا تبايعتم) ولم يقل هنا « ذوي عدل منكم » ومثله في الاطلاق قوله تعالى في الايتام (٤ : ٥) فاذا دفعتم اليهم أموالهم فأشهدوا عليهم)

فاذا تأملنا في هذه الآيات مع آيتي المائدة اللتين نحن في صدد تفسيرهما وبحسنا عن حكمة الاطلاق والتقييد فهن كاهن نرى انه جل وعز اشترط في الاستشهاد أو الإِشهاد في الوقائع المتعلقة بامور المؤنات الشخصية ان يكون الشهداء من المؤمنين ، ولم يذكر هذا القيد في الاشهاد على دفع اموال اليتامى اليهم ، ولا في الاشهاد على البيع ، والفرق بين الاحكام المالية المحضة وأحكام النساء المؤنات جلي واضح ، واما قوله في آية الدين وهي في الاحكام المالية (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) فظاهر

اللفظ ان المراد به الرجال المؤمنون لانهم المخاطبون، وهو الذي عليه الجماهير، ويحتمل ان يكون هذا الوصف لاجل بيان تقديم صنف الرجال في الشهادة على ما يقابله من شهادة الصنفين، وان الاضافة فيه روعي فيها الواقع أو الغالب بقرينة 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 ان يقول لو اراد الله تعالى ان يبين لنا انه لا يجوز لنا ان نشهد في الاعمال المالية غير المؤمنين لجاء في كل نص من تلك النصوص بما يدل على ذلك وان تقاربت على حد قوله في الأمور العامة (٨٢:٤) ولوروده الى الرسول وإلى أولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم) وانما يدل مجموع الآيات على أن الاصل أو الكمال في الاشهاد أن يكون الشهود من عدول المؤمنين للثقة بشهادتهم، والاحتراز من الكذب والزور والخيانة التي يكثر وقوعها ممن لا ثقة بايمانهم وعدالتهم، وان يلتزم هذا هذا الاصل في الاشهاد على الأمور الخاصة بنساء المسلمين وبيوتهم اذ لا يحتاج فيها الى غيرهم، وليس من شأن سواهم ان يعرفها، ولوجوب الاحتياط فيها، ولذلك قال في آية الطلاق (ذلکم یوعظ به من کان یؤمن بالله والیوم الآخر) وورود نص القرآن فیمن یقذف امرأة بأن یجلد ثمانین 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 الكامل، 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 تکرهوا فقیاتکم على البغاء ان أردن تحصنا) ومن يرى رأي الحنفية في عدم الاحتجاج بمفهوم الشرط ومفهوم اللقب يمكنه أن يرجح هذا القول أي ترجيح، والكلام فيما تدل عليه آيات القرآن، دون ما يدعى فيه غير ذلك من قياس أو إجماع فقهاء

ودونك ماورد في ذلك عن علماء السلف وأئمة الفقه كالمختصه الحافظ ابن حجر في شرح البخاري — ونقله الشوكاني عنه في (نيل الأوطار) في شرح حديث

ابن عباس في قصة السهمي المتقدمة الذي رواه البخاري وأبو داود^(١) قال :

«استدل بهذا الحديث على جواز شهادة الكفار بناء على ان المراد بالغير في الآية الكريمة الكفار، والمعنى (منكم) أي من أهل دينكم (أو آخرا من غيركم) أي من غير أهل دينكم . وبذلك قال أبو حنيفة ومن تبعه . وتعقب بأنه لا يقول بظاهرها فلا يجوز شهادة الكفار على المسلمين وإنما يجوز شهادة بعض الكفار على بعض . وأجيب بأن الآية دلت بمنطوقها على قبول شهادة الكافر على المسلم ، وبإيمانها على قبول شهادة الكافر على الكافر بطريق الأولى . ثم دل الدليل على ان شهادة الكافر على المسلم غير مقبولة ، فبقيت شهادة الكافر على الكافر على حالها . وهذا الجواب على التعقب في غير محله لان التعقب هو باعتبار ما يقوله أبو حنيفة لا باعتبار استدلاله

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

«وقيل المراد بالغير غير العشيرة والمعنى منكم أي من عشيرتكم أو آخرا 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 الخ قال الحافظ في الفتح : انه يعبر بقوله « وقال لي » في الاحاديث التي سمعها لكن حيث يكون في اسنادها عنده نظر أو حيث تكون موقوفة . وقال في محمد بن أبي القاسم : وثقه يحيى بن معين وأبو حاتم وتوقف فيه البخاري مع كونه روى حديثه هذا هنا فروى النسفي عن البخاري قال لا أعرف محمد بن أبي القاسم هذا كما ينبغي . ثم قال الحافظ عند ذكر تميم الداري أحد أصحاب الواقعة : وذلك قبل أن يسلم وعلى هذا فهو من مرسل الصحابي لان ابن عباس لم يحضر هذه القصة اهـ . وقد علم بهذا محل النظر عنده فيه ، وهو لا ينا في 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 يشارك الذي قبله في الصفة حتى لا يسوغ أن يقول مررت برجل كريم ولثيم آخر ، فعلى هذا فقد وصف الاثنان بالعدالة فتعين أن يكون الآخران كذلك . وتعقب بأن هذا وإن ساع في الآية لكن الحديث دل على خلاف ذلك والصحابي إذا حكى سبب النزول كان ذلك في حكم الحديث المرفوع — اتفاقاً — وأيضاً ففيما قال رد المختلف فيه بالمختلف فيه، لأن اتصاف الكافر بالعدالة مختلف فيه وهو فرع قبول شهادته ، فن قبلها وصفه بها ومن لا فلا

» واعترض أبو حيان على المثال الذي ذكره النحاس بأنه غير مطابق، فلو قلت جاءني رجل مسلم وآخر كافر صريح ، بخلاف ما لو قلت جاءني رجل مسلم وكافر آخر، والآية من قبيل الاول لا الثاني، لأن قوله آخران من جنس قوله اثنان لأن كلا منهما صفة رجلان فكأنه قال فرجلان اثنان ورجلان آخران

» وذهب جماعة من الأئمة الى 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 ، وان الجمع بين الدليلين أولى من إلغاء أحدهما، وبأن سورة المائدة من آخر ما نزل من القرآن ، حتى صح عن ابن عباس وعائشة وعمرو بن شرحبيل وجمع من السلف ان 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 انه عمل بذلك بعد النبي صلى الله عليه وسلم (وساق الحافظ الحديث وقال ان حكمه لم ينكره أحد من الصحابة فكان حجة. وذكر رد الطبري والرازي لقول من قال انها في الاقارب والاجانب وقد تقدم ذلك كله ثم قال)

» وذهب الكرايسي والطبري وآخرون الى ان المراد بالشهادة في الآية اليمين، قالوا وقد سمي الله اليمين شهادة في آية اللعان ، وأيدوا ذلك بالاجماع على ان الشاهد لا يلزمه ان يقول أشهد بالله؛ وان الشاهد لا يمين عليه انه شهد بالحق، قالوا فالمراد

بالشهادة اليمين اقوله (فيقسمان بالله) أي يحلفان فإن عُرِفَ أنهما حلفا على الأثم رجعت اليمين على الأولياء . وتعقب بأن اليمين لا يشترط فيه عدد ولا عدالة بخلاف الشهادة ، وقد اشترطا في هذه القصة فتوي حملها على أنها شهادة

« وأما اعتلال من اعتل في ردها بأن الآية 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 الامساك لليمين ليحلف بعد الصلاة . وأما تحليف الشاهد فهو مخصوص بهذه الصورة عند قيام الريبة . وأما شهادة المدعي لنفسه واستحقاقه بمجرد اليمين فإن الآية تضمنت نقل الأيمان إليهم عند ظهور اللوث بخيانة الوصيين ، فيشرع لهما أن يحلفا ويستحقا ، كما يشرع للمدعي 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 » اهـ

قال الشوكاني بعد نقل ما تقدم عن الفتح : وهذا الحكم يختص بالكافر الذمي ، وأما الكافر الذي ليس بذمي فقد حكى في البحر الاجماع على عدم قبول شهادته على المسلم مطلقا . اهـ 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 المجوس وعبداء الاوثان وأهل كل دين

سعة أحكام الكتاب والسنة ونضيق الفقهاء

وبقي هنا بحث مهم وهو أن أحكام القرآن في هذه المسألة وفي غيرها أوسع مما جرى عليه الفقهاء ، وكذلك أحكام السنة ، وكل ما في الفقه من التشديد والتقييد فهو من اجتهاد الفقهاء ، ولا سيما المصنفين منهم الذين جاءوا بعد الصحابة والتابعين .

وأولى الأحكام الاجتهادية بالنظر والاعتبار ما اتفق عليه كبار المجتهدين ، وجرى عليه عمل حكام العصور الاولى من المسلمين ، ومنه عدم قبول شهادة الكافر على المسلم في القضايا الشخصية والمدنية والجنائية على حد 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 ؟ أو ليس الغرض من الشهادة أن تكون بينة يعرف بها الحق ، وقد يتوقف بيانه على شهادة شهداء من غير المسلمين يثق الحاكم بصدقهم وصحة شهادتهم ؟

الجواب عن هذا السؤال يعلم بالنظر فيما استدلوا به على منع شهادة الكافر وبمعرفة حال المسلمين مع الكفار في عصر التنزيل وعصر وضع الفقه والتصنيف فيه وعمل الحكام باجتihadهم ثم بأقوال علمائه

فأما الاستدلال فقد علم مما تقدم أن له من القرآن مأخذين (الاول) جعل قوله تعالى (وأشهدوا ذوي عدل منكم) مقيداً للاطلاق في قوله تعالى (وأشهدوا اذا تبايعتم) وفي هذا الاستدلال ابحاث (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 اتفقا فالاختلاف في عدم الحمل ضعيف والجمهور على الحمل ، وأما اذا اختلفا في السبب دون الحكم كما مثل الاشهاد على النساء واليتامى والبيع والوصية وكذا عتق الرقبة في كفارات القتل والظهار واليمين ، فالخلاف في الحمل وعدمه قوي والاقوال فيه متعددة فلم اتفق المختلفون فيها على منع شهادة غير المسلم مطلقاً أو فيما عدا الوصية أو الطاب ؟

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

الاشهاد ، ونحن الى التوسعة في الشهادة نفسها أحوج ، فان كثيرا من الجنايات والعقود والاقرار قد تقع من بعض المسلمين على مرأى ومسمع من غيرهم ، وقد يكون هؤلاء الذين سمعوا ورأوا من أهل الصدق والامانة، لان دينهم يحرم الكذب والخيانة ، فلماذا نضيع أمثال هذه الحقوق التي يمكن اثباتها بشهادتهم اذا تجرأ الذين أنكروها على اليمين كما تجرؤا على الكذب بالانكار ؟

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

أما النقل فقد جاء على خلافه فان الله تعالى يقول (ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون) فان حمل هذا على من كان قبل بعثة نبينا أو على من آمن به فلا يمكن أن يحمل عليهم قوله تعالى (ومن أهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك) فهذه شهادة لهم بالامانة ، وقد استشهد الرسول (ص) 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 مرارا عدل القرآن ودقته في الحكم بالفساد على الامم اذ يحكم على الأكثر أو يستثني بعد اطلاق الحكم العام . وما روي من قبول النبي (ص) ثم أبي موسى الأشعري (رض) لشهادتهم في الوصية عملا بالقرآن مبني على ان الاصل في خبر الانسان الصدق وان كان كافرا ، وانه لا يعدل عن هذا الاصل الا عند وجود التهمة ، وعليه جمهور السلف ، وهو يستلزم إثبات عدالتهم كما تقدم عن الحافظ ابن حجر (ص ٢٣٢) وبهذا يسقط قياس الكافر على الفاسق ، وقد قبل المحدثون رواية المبتدع الذي يحرم الكذب مطلقا وفيما عدا تأييد بدعته

وأما سيرة البشر المعلومة بنقل المؤرخين وبسنن الله في أخلاق البشر وطباعهم التي هي القانون العقلي لمن يريد الحكم الصحيح عليهم - فهي مؤيدة لحكم القرآن العادل على المشركين والكفار من العرب والعجم بمثل قوله (وما وجدنا لاكثرهم من عهد وان وجدنا اكثرهم لفاسقين) وقوله في عدة آيات (ولكن اكثرهم لا يعلمون - ولكن اكثرهم لا يشكرون - ولكن اكثرهم يجهلون - ولكن اكثرهم للحق كارهون - واكثرهم فاسقون - أم تحسب ان اكثرهم يسمعون أو يعقلون) ومثل هذا كثير. وهو خاص بأحوال الامم في طور الفساد وضعف الدين والاخلاق ، الذي كان عليه جميع أهل الملل عند ظهور الاسلام ، فننتقل اذاً الى بيان المسألة الثانية التي نراها هي السبب الاجتماعي الحقيقي لعدم قبول شهادة غير المسلم فنقول :

حال المسلمين مع غيرهم في العصر الاول

ان حالة الامم الاجتماعية والسياسية والادبية لها شأن كبير في تطبيق الاحكام على الوقائع وهو ما يسميه علماء الاصول « 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 للاسلام من الاستمسك بعروة الحق ، وإقامة ميزان العدل ، وعدم المحاباة والفرقة في ذلك بين مؤمن وكافر ، وقریب وبعید ، وصديق وعدو

(ثانيها) ما كانت عليه جميع الامم التي فتحوا بلادها ، وأقاموا شريعتهم فيها ، من ضعف وازع الدين ، وفساد الاخلاق والآداب ، وقد قرر ذلك مؤرخو الإفرنج وغيرهم وجعلوه أول الاسباب الاجتماعية لاسرعة الفتح الاسلامي في الخلفين

(ثالثها) ما جرى عليه الفاتحون من المسلمين من المبالغة في التوسعة على أهل ذمتهم في الاستقلال الديني والمدني ، اذ كانوا يسمحون لهم بأن يتحاكموا الى رؤسائهم في الامور الشخصية وغيرها - فكان من المعقول مع هذا أن لا يشهدوهم على قضايا

أنفسهم الخاصة ، وان يمنعهم نظرهم الى ما بينهما من التفاوت في الاحوال الدينية والادبية التي أشرنا اليها آنفاً 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 الفرنج 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 أمم المدينة من دونهم

وقد علم من حال البشر ان الغالب قلما يرى شيئاً من فضائل المغلوب وان كثرت ، فكيف يرجى ان يرى قليلاً الضئيل الخفي ؟ والجماعات الكبيرة والصغيرة كالافراد في نظر كل الى نفسه والى أبناء جنسه بعين الرضا والى مخالفه بعين السخط . مثال ذلك ان امرأة من فضليات نساء سويسرة دينا وأدبا وعلماً راقبت أحوال الاستاذ الامام وسيرته مدة طويلة اذ كان يختلف الى مدرسة (جنيف) لتلقي آداب اللغة الفرنسية ، وكلمته مرارا في مسائل من علم الاخلاق والتربية — وكانت بارعة ومصنفة فيهما — فأعجبها رأيه ، كما أعجبها فضله وهديه ، ثم قالت له بعد ذلك : انني لم أكن أظن قبل ان عرفتك ان القداسة توجد في غير المسيحيين

فمن تأمل ما ذكر تجلت له الاسباب المعنوية والاجتماعية التي صدت الاحكام 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 ، قترام 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 لاتبعهم 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 الازمان .

﴿ إعراب الآية الثانية الذي اضطرب فيه النحاة ﴾

قد تبين مما فصلناه ان الذين عدوا الايتين في غاية الصعوبة لخالفه مذاهبهم لها مخطئون ، وان الواجب رد المذاهب اليهما لا تأويلهما لتوافقا المذاهب ، وأما الذين استشكلوا اعراب جملة من الآية الثانية ، وعدوا لاجلها 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 ان نذكر ملخص ما قيل في إعراب تلك الجملة نقلا عن (روح البيان) الذي يلتزم بتحقيق المباحث النحوية في جميع الآيات ، عسى ان يستغني القارىء به عن مراجعة تفسير آخر . ونبدأ بجواب 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 احدى مسوغات الابتداء بالنكرة ولا محذور في الفصل بالخبر بين المبتدأ وصفته وهو قوله سبحانه (من الذين استحق عليهما الاوليان) وقيل هو خبر مبتدأ محذوف أي فالشاهدان آخران ، وجملة يقومان صفته والجار والمجرور صفة أخرى . وجوز أبو البقاء أن يكون حالا من ضمير يقومان ، وقيل هو فاعل فعل محذوف أي : فليشهد آخران . وما بعده صفة له . وقيل مبتدأ خبره الجار والمجرور والجملة الفعلية صفته وضمير « مقامهما » في جميع هذه الواجه مستحق للذين استحقا ، وليس المراد بمقامهما مقام اداء 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 الاوليين الاقربان اليه الوارثان له الاحقاق بالشهادة لقربهما وإطلاعهما ، وهما في الحقيقة الآخران القائم مقام اللذين استحقا اثما ، الا أنه أقيم المظهر مقام ضميرها للتنبيه على وصفهما بهذا الوصف ، ومفعول استحق محذوف

واختلفوا في تقديره فقدرة الزمخشري أن مجردوها للقيام بالشهادة ليظهروا بهما كذب الكاذبين، وقدرة أبو البقاء وصيتها . وقدرة ابن عطية ما لهم وتركهم، وقال الامام : ان المراد بالاوليان الوصيان اللذان ظهرت خيانتها وسبب أولويتها أن الميت عينها للوصية . فمعنى « استحق عليهم الاوليان » خان في ما لهم وجنى عليهم الوصيان اللذان عثر على خيانتهم، وعلى هذا لا ضرورة الى القول بحذف المفعول، وقرأ الجمهور « استحق عليهم الاوليان » بناء استحق للمفعول واختلفوا في مرجع ضميره والا كثرون انه الاثم والمراد من الموصول الورثة لان استحقاق الاثم عليهم كناية عن الجناية عليهم، ولا شك أن الذين جُني عليهم وارثك الذنب بالقياس اليهم هم الورثة، وقيل انه الايصاء، وقيل الوصية لتأويلها بما ذكر . وقيل المال . وقيل ان الفعل مسند الى الجار والمجرور، وكذا اختلفوا في توجيه رفع الاوليان فتبين انه مبتدأ خبره (آخران) أي الاوليان بأمر الميت آخران ، وقيل بالعكس ، واعترض بأن فيه الإخبار عن النكرة بالمعرفة وهو مما اتفق على منعه في مثله، وقيل خبر مبتدأ مقدراً أي هما الآخران على الاستئناف البياني، وقيل بدل من آخران، وقيل عطف بيان عليه، ويلزمه عدم اتفاق البيان والمبين في التعريف والتكبير 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 خلوتك الجملة الواقعة خبراً أو صفة عن الضمير على انه لو طرح وقام هذا مقامه كان من وضع الظاهر موضع الضمير فيكون رابطاً، وقيل هو صفة آخران، وفيه وصف النكرة بالمعرفة والاخفش أجازه هنا لأن النكرة بالوصف قربت من المعرفة ، قيل وهذا على عكس * ولقد أمر على اللثيم يسني * فانه يؤول فيه المعرفة بالنكرة . وهذا أول فيه النكرة بالمعرفة أو جعلت في حكمها للوصف، ويمكن - كما قال بعض المحققين - أن يكون منه بأن يجعل الاوليان لعدم تعيينهما كالنكرة، وعن أبي علي الفارسي انه نائب فاعل « استحق » والمراد على هذا استحق عليهم انتداب الاوليين منهم للشهادة كما قال الزمخشري ، أو اثم الاوليين كما قيل . وهو تنذية الاولى قلبت ألفه ياء عندها، وفي على في « عليهم » أوجه الاول أنها على بابها، والثاني انها بمعنى في ، والثالث انها بمعنى من . وفسر استحق بطلب الحق

وبحق وغلِب . وقرأ يعقوب وخلف وحمزة وعاصم في رواية أبي بكر عنه « اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ
الاولين » يبناء استحق 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 (يا أيها الذين
آمنوا) وقرأ الحسن « الاولان » بالرفع وهو كما قدمنا في الاوليان ، وقرأ « لاولين » بالثنية
والنصب ، وقرأ ابن سيرين « الاولين » بياءين ثنية أولى منصوبا وقرأ « الاولين »
بسكون الواو وفتح اللام جمع أولى كاعلين واعراب ذلك ظاهر

(١١٢) يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ ؟ قَالُوا لَا عِلْمَ
لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّمُ الْغُيُوبِ (١١٣) إِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَى ابْنُ مَرْيَمَ
اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَى وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ ،
تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا ، وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ
وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ، وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي
فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي ، وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ
بِإِذْنِي ، وَإِذْ تَخْرِجُ الْمَوْتَى 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

نَأْكُلُ مِنْهَا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَنَّ قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونُ عَلَيْهَا مِنَ
الشَّاهِدِينَ (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 مُنْزِلُهَا عَلَيْكُمْ
فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّي أَعَذِّبُهُ 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 الى هذا السياق الاخير منها^(١) وهو يتعلق بمحاجة
أهل الكتاب عامة، والنصارى منهم خاصة، وفيه ذكر المعاد والحساب والجزاء الذي
ينتهي اليه 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 أجبتم ﴾ 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 جمعه 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 الاهوال ما لا يفي ببيانه مقال — أو المعنى واذكر أيها

الرسول يوم يجمع الله الرسل فيقول ما ذا أجبتهم ، وهذا التقدير أظهر وله في التنزيل نظائر . والمراد من السؤال توبيخ أممهم ، وإقامة الحجة على الكافرين منهم ، والمعنى أي إجابة أجبتهم ؟ إجابة إيمان وإقرار ، أم إجابة كفر واستكبار ؟ فهو سؤال عن نوع الإجابة لا عن الجواب ماذا كان ، 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 وبشهودن على الامم بعد التفويض الآتي أو عقب سؤال غير هذا ، ويسأل الله تعالى الامم في موقف آخر أو في وقت آخر . كما هو شأن قضاة التحقيق في سؤال الخصم والشهود ، لتحقيق شرائط الحكم الصحيح كما هو المعهود ، قال تعالى (فلنسلأن الذين أرسل اليهم ولنسلأن المرسلين * فلتقصن 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 — إما لتقصان علمهم بالنسبة الى علمه تعالى كما نقل عن ابن عباس ، وإما لما يفاجئهم من فزع ذلك اليوم أو هوله أو ذهوله كما نقل عن الحسن ومجاهد والسدي . وذلك قوله تعالى

﴿ قالوا لا علم لنا انك انت علام الغيوب ﴾ جاء الجواب منصلا كسائر ما يأتي من أقوال المراجعة على طريقة الاستداف 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 وإنما هو نفي لعلم الإحاطة الذي هو خاص بالخالق العليم ، اذ الرسل كانوا يعلمون ظاهر ما أجبوا به من مخاطبتهم ولا يعلمون بواطنهم ، ولا حال من لم يروه من أممهم ، الا ما يوحيه تعالى اليهم من ذلك وهو قليل من كثير ، ولذلك قرنوا نفي العلم عنهم باثبات المبالغة في علم الغيب له تعالى ، فان صيغة علام معناها كثير العلم أي بكثرة المعلومات ، والا فعله واحد محيط بكل شيء ، إحاطة كاملة ، ولا يوصف تعالى بالعلامة ، ولعله لما فيه من تاء

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

ونقول: ان هذا رأي ضعيف وان بني على اصطلاح أهل الكلام والاصول في تفسير الظن والعلم، والصواب ما بيناه قبله. وذلك ان الرسل يعلمون كثيرا من الحقائق علما يقينيا، كاستكبار المجرمين عن إجابة دعوتهم واصرارهم على كفرهم. ومن علمهم بذلك ما شهد به التنزيل اذ أخبرهم الله أن أولئك المعاندين لا يؤمنون ولو جاءتهم كل آية، وانه قد ختم على قلوبهم وحق القول عليهم، ومنهم من يكشف النبي بحالهم ويمثلون له في النار، كما كان يعلم أن بعض المؤمنين صادقون في ايمانهم وبشرهم بالجنة، وأن بعضهم ضعفاء الايمان ولكن ايمانهم صحيح مقبول عند الله تعالى والعلم بالظواهر يقبل في شهادتهم على الجاحدين اذ لا عبرة بالايمان في الباطن مع الجحود في الظاهر بل هو أشد الكفر. وقد أخبرنا الله تعالى انهم يشهدون على أمهم، فلو كان كل ما يعرفون من أحوال أمهم ظنا لا عبرة به في القيامة، لما كان لشهادتهم فائدة (فكيف اذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك 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 وتأبيده 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 اقتنان الناس به فقال:

﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ بِإِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ إِذْ كَرَّمْتَنِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتِكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تَكْلِمَ النَّاسِ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا﴾ قال البيضاوي في قوله تعالى «إِذْ قَالَ»: بدل من «يوم يجمع» وهو على طريقة «ونادى أصحاب الجنة» — أي في التعبير عن المستقبل بالماضي — والمعنى أنه تعالى يوجب الكفرة يومئذ بسؤال الرسل عن أجابهم وتعيد ما ظهر عليهم من الآيات، فكذبهم طائفة وسومهم سحرة، وغلا آخرون واتخذهم آلهة. أو نصب باضمار «اذكر» اهـ

والنعمه تستعمل مصدرا واسما لما حصل بالمصدر، والمفرد المضاف يفيد التعدد. والمعنى: اذكر انعامي عليك وعلى والدتك وقت تأييدي اياك بروح القدس الخ أو اذكر نعمي حال كونها واقعة عليك وعلى والدتك اذ أيدتك أي قويتك شيئا فشيئا بروح القدس الذي تقوم به حججك، وتبرأ من نهمة الفاحشة والدتك، حال كونك تكلم الناس في المهد بما يبرئها من قول الآئمين الذين أنكروا عليها أن يكون لها غلام من غير زوج يكون أباه — وكهلا حين بعثت فيهم رسولا تقيم عليهم المحجة، بما ضلوا به عن المحجة. فكلامه في المهد هو قوله (١٩: ٢٩) اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا) الخ ما ذكر في سورة مريم

وروح القدس هو ملك الوحي الذي يؤيد الله به الرسل بالتعليم الالهي 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 (إِذْ يُوْحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبَّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا)

﴿وَإِذْ عَلَّمْنَاكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ أي ونعمتي عليك اذ 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)

﴿ واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني ، فتنفخ فيها فتكون طيرا باذني ﴾
قرأ نافع هنا وفي آية آل عمران « فتكون طائرا » والطائر واحد الطير - كراكب وركب - والجمهور « فتكون طيرا » 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 . واخلق في أصل اللغة التقدير أي جعل الشيء بمقدار معين . يقال خلق الاسكافي النعل ثم فراه ، أي عين شكله ومقداره ثم قطعه قال الشاعر :

ولأنت تفري ما خلقت وبعــــض القوم يخلق ثم لا يفري
ومنه خلق الكذب والافك قال تعالى (وتخلقون افكا) أي تقدرون
وتزورون كلاما يافك سامعه أي يصرفه عن الحق . ويستعمل في ايجاد 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 طيرا باذن الله ومشيتته ، أو بتسهيله أو تكوينه ، اذ يجعل جات قدرته نفساك سيدا لحللول 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 مكنه الله منها ولم يفعلها . واستدركنا على ذلك بالاشارة الى دلالة آية المائدة هذه على وقوعها من غير جزم بذلك ، وينا سر ذلك وحكمته عند الصوفية وهو قوة روحانية عيسى عليه السلام ، ولا يبعد كتمان اليهود لهذه الآية اذا كان رآها بعضهم مرة واحدة وعدّها من السحر اعتقادا أو مكابرة وخاف أن تجذب قومه الى المسيح ، ولكن قوله تعالى — باذني

بإذني — يدل على أن المسيح لم يعط هذه القوة دائماً بحيث جعل السبب الروحي فيها كالأسباب الجسدية المطردة، بل كانت هذه الآية كغيرها لا تقع إلا باذن من الله وتأييد من لدنه، ونكتة التعبير بالمضارع عن فعل مضى هي تصوير ذلك الماضي وتمثله حاضرا في الذهن كأنه حاضر في الخارج، لا لإفادة الاستمرار فإنه فعل مضى ولا يقع في الآخرة

﴿وتبرئ الأكمة والابرص بإذني واذ تخرج الموتى بإذني﴾ عطف التذكير بابراء الأكمة والابرص على ما قبله مباشرة فلم يبدأ بإذ، وبدئ بها التذكير باخراج الموتى، فكان عطفا على قوله «اذ أيدتك بروح القدس» ولعل نكتة ذلك أن ابراهيم الأكمة والابرص من جنس شفاء المرض الذي قد يقع بعض أفرادهم على أيدي غير الانبياء المرسلين، ولا سيما من يظن المرضى فيهم الصلاح والولاية، فلما كان كذلك ذكر بالتبع لإحياء الصورة من الطبر، ولما كان إحياء الموتى أعظم جعل نعمة مستقلة فقرن بإذ. والمراد بالأكمة والابرص والموتى الجنس — والأكمة من ولد أعمى، ويطلق على من عمي بعد الولادة أيضا. وفي كتب العهد الجديد أنه أبرأ كثيرا من العمي والبرص وأحيا ثلاثة أموات (الاول) ابن أرملة وحيد في (نايبن) كانوا يحملونه على النعش فلمس النعش وأمر الميت ان 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 ماتت ودعاها لإحيائها فجاء بيته وقال للجمع «تنحوا فان الصبية لم تمت لكنها نائمة فضحكوا عليه فلما أخرج الجمع دخل وأمسك بيدها فقامت الصبية» والقصة في (انجيل متى ٩ : ١٨ — ٢٦) ونفيه لموتها ثم إثباته لنومها يناهز ان يكون أراد بالنوم الموت مجازا على ما نقل عنه في غير هذا الموضع. وعليه يقال يحتمل ان يكون أعمي عليها فظنوا انها ماتت فعلم بالكشف أو الوحي انها لم تمت. والمسلمون لا يثقون بنقول القوم ولا بدقتهم في الترجمة ومراعاة ما يدل عليه الاثبات بعد النفي (الثالث) لعازر الذي كان يحبه جدا ويحب اختيه مريم ومرثا كما يحبونه، ففي الفصل الحادي عشر من انجيل يوحنا انه كان مات في بيت عنيا ووضع في مغارة فجاء المسيح وكان له أربعة أيام فرفع عينيه الى فوق وقال (أبها الآب أشركك

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 هلمّ خارجاً » فخرج الميت (الخ وملاحدة أوربة يزعمون أن لعازر تماوت باذن المسيح والتواطى معه وقد كذبوا أخزاهم الله تعالى . ولم يتقبل النصارى عنه انه احيا أمواتا كانوا تحت التراب بعد البلى كما نقل عن دانيال عليها السلام وتكرار كلمة الاذن بتقييد كل فعل من تلك الافعال بها يفيد انه ما وقع شيء منها الا بمشيئة الله الخاصة وقدرته . والاذن يطلق على الاعلام باجازة الشيء والرخصة فيه وعلى الامر به و كذا على المشيئة والتيسير . كقوله تعالى (وما هم بضارين به من أحد الا باذن الله) ومحال أن يكون معناه باجازته أو أمره ، ومثله بل أظهر منه قوله (وما أصابكم يوم التقى الجمعان فباذن الله) أي بإرادته وتيسيره

﴿ واذ كففت بني إسرائيل عنك إذ جثتهم بالبينات فقال الذين كفروا منهم إن هذا الا سحر مبين ﴾ أي واذكر نعمتي عليك حين كففت بني اسرائيل عنك فلم أمكنهم من قتلك وصلبك وقد أرادوا ذلك وقت تكذيب كفارهم إياك وزعمهم ان ماجئت به من البينات لم يكن الا سحرا ظاهرا ، لامن جنس الآيات التي جاء بها موسى ، على انها مثالا أو أظهر منها . قرأ الجمهور (سحر) وقرأ حمزة والكسائي (ساحر) بالالف ، ورسومها في المصحف الامام بغير ألف ككلمة (ملك) في الفاتحة وتقرأ (مالک) وكلمة (الكتب) في عدة سور تقرأ فيها (الكتاب) بالافراد كما تقرأ في بعضها بصيغة الجمع ، ولو كتبت هذه الكلمات بالالف لما احتملت الا قراءة المد وحدها . وظاهر ان قراءة الجمهور (سحر) يراد بها ان تلك البينات التي جاء بها من السحر وهو التمويه والتخييل الذي يري الانسان الشيء على غير حقيقته ، أو ماله سبب خفي عن غير فاعله ، — وان قراءة (ساحر) يراد بها ان من أتى بتلك البينات ساحر ، اذ جاء بأمر صناعي أو بتخييل باطل . والمراد من القراءتين كليهما ان الذين كفروا بعيسى عليه السلام طعنوا في تلك الآيات بأنها سحر ، وفيمن جاء بها بأنه من جنس السحرة ، أي فلا يعتد بشيء مما يظهر على يديه من خوارق العادات ، فأفاد أنهم لا يؤمنون وان جاءهم بآيات أخرى ، اذ لم يكن الطعن فيما كان قد جاء به لشبهات

تتعلق بها ، وإنما كان عن عناد ومكابرة ادعوا بهما ان السحر صنعة له يجب ان يوصف به كل شيء غريب مجي به .

﴿ واذا أوحيت الى الحواريين أن آمنوا بي و برسولي ، قالوا آمنا وأشهد بأننا مسلمون ﴾ أي واذكر نعمتي عليك حين ألهمت الحواريين أن يؤمنوا بك - وقد كذبك جمهور بني اسرائيل - فجعلتهم أنصارا لك يؤيدون حجتك ، وينشرون دعوتك . والوحي في أصل اللغة الإشارة السريعة الخفية ، أو الاعلام بالشيء بسرعة وخفاء ، كما ينناه من قبل . ولو وجد هذا التناظر في عهد العرب الخلف لسموا خبره وحيا ، والمصريون يسمونه حتى في الرسميات إشارة . وأطلق الوحي في القرآن على ما يليق به الله تعالى في نفوس الاحياء من الالهام كقوله تعالى (وأوحى ربك الى النحل أن اتخذى من الجبال بيوتا) وقوله (وأوحينا الى أم موسى أن أرضعيه فاذا خفت عليه فألقيه في اليم) وهكذا ألقى الله تعالى في قلوب الحواريين الايمان به و برسوله عيسى عليه السلام ، وقيل الوحي اليهم هو ما أنزل على أنبيائهم

والحواريون جمع حوارى وهو من خلص لك وأخلص سرا وجهرا في مودتك ، ومعناه في أصل اللغة الابيض النقي اللون ، والحواريات من النساء النقيات اللون والجلود لبياضهن ، قال في اللسان : والاعراب تسمى نساء الامصار حواريات لبياضهن وتباعدهن من قشف الاعراب بنظافتهم ، قال :

فقلت إن الحواريات معطبة اذا تقتلن من تحت الجلايب

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 الزجاج : الحواريون خلصان الانبياء عليهم السلام وصفوتهم ، قال : والدليل على ذلك قول النبي (ص) « الزبير ابن عمتي ، وحواري من أمتي » أي خاصتي من أصحابي وناهري - قال - وأصحاب النبي (ص) حواريون . وتأويل الحواريين في اللغة الذين أخلصوا وتترا

من كل عيب . اه (١) واللغة لا تدل على النقاء من كل عيب بهذا التحديد ، وإنما تدل على النقاء والخلوص مطلقا ، فيكفي في صحة الاطلاق أن يكونوا قد خلصوا لنصره ، أو خلصوا ونقوا من الكفر والنفاق . وقد حكى الله عنهم هنا أنهم قالوا : آمنا . أي بالله ورسوله عيسى عليه السلام . وأشهدوا الله على أنفسهم أنهم مسلمون ، أي مخلصون في إيمانهم مذعنين لما يترتب عليه من الامر والنهي ، وحكى عنهم في سورتي [آل عمران] و [الصف] أنهم حين قال المسيح (من أنصاري الى 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 لبيان بعض ماجرى بينه عليه السلام وبين قومه منقطع عما قبله كما يذنب عنه الاظهار في موقع الاضمار ، و « اذ » منصوب بمضمر خوطب به النبي عليه الصلاة والسلام ، بطريق تلوين الخطاب والاتفات ، لكن لا لأن الخطاب السابق لعيسى عليه السلام فانه ليس بخطاب وإنما هو حكاية خطاب ، بل لأن الخطاب لمن خوطب بقوله تعالى (واتقوا الله) — الآية — فتأمل ، كأنه قيل للنبي (ص) عقيب حكاية ما صدر عن الحواريين من المقالة المعدودة من نعم الله تعالى الفائضة على عيسى عليه السلام : أذكر للناس وقت قولهم الخ وقيل هو ظرف لقالوا أريد به التنبيه على ان ادعاءهم الايمان والاخلاص ، لم يكن عن تحقيق وإيقان ، ولا يساعده النظم الكريم . اه

(١) زعم بعض كتاب النصارى المعاصرين أن كلمة « الحوارى » محرفة عن كلمة الخورى اليونانية ، وهو زعم شبهته ضعيفة والبراهين على بطلانه قوية ، فالكلمة لم تستعمل في القرآن الابصيفة جمع المذكر السالم وهو منقول بالتواتر اللفظي والخطي ومعروف معناه في اللغة ، وجمع الخورى خوارنة لا خوار يون . ولو أخذ اللفظ المفرد (حوارى) فرد أو افراد من كتاب العرب عن كتابة لنصارى الروم أو غيرهم لا يمكن حينئذ ان يقال انهم حرفوه إن ثبت أن الروم أو غيرهم كانوا يطلقون لقب الخورى على تلاميذ المسيح ، كيف ومعنى الخورى الكاهن المدبر للقرية ولم يطلقه أحد من العرب بهذا المعنى ؟

أقول في متعلق الظرف قولان للمفسرين رجح أبو السعود المشهور منهما وهو الاول ورد الثاني الذي جرى عليه الزمخشري في الكشف وهو انه متعلق بقوله تعالى (قالوا آمنا) أي ادعوا الايمان وأشهدوا الله على أنفسهم انهم مسلمون مخلصون في ايمانهم 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 وإنما حكى قولهم حكاية ووصله بما يدل على كذبهم فيه وهو سؤالهم هذا وجوابه عليه السلام لهم اذ أمرهم بتقوى الله ان كانوا مؤمنين حقاً واصرارهم على السؤال بعد ذلك ، ووجه رد هذا القول أنه لو كان هو المراد لقل « اذ قالوا يا عيسى بن مريم » ولم يقل « اذ قال الحواريون » ولما صح أن تكون دعوى الايمان من الحواريين 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 الحواريين بالايمان بأنه أمر الله اياهم بذلك على السنة الرسل ، أي أمره اياهم مع غيرهم اذ كلف الناس كافة بأن يؤمنوا بما تحييتهم به الرسل . ولكن يرد قوله أيضاً تسميتهم بالحواريين وما في سورتي آل عمران والصف من اجابتهم عيسى الى نصره . ولعله يرى ان 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 ايمانهم . ومنشأ هذا الخلاف كلمة « يستطيع » وقد قرأ الكسائي « هل تستطيع ربك » قالوا أي سؤال ربك ، وهذه القراءة مروية عن علي وعائشة وابن عباس ومعاذ من علماء الصحابة (رض) وقد صحح الحاكم عن معاذ أن النبي (ص) أقرأه « تستطيع 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 ايمانهم من وجوه (١) ان هذا السؤال لاجل اطمئنان القلب بايمان العيان 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

بإيمان الشهادة والمعاينة مع اقراره بإيمانه 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 ، فإن ما ينافي الحكمة لا يقع وإن كان مما تتعلق به القدرة ، كعقاب المحسن على احسانه ، وإثابة الظالم المسيء على ظلمه (٤) ان في الكلام حذفاً تقديره : هل تستطيع سؤال ربك . ويدل عليه قراءة : هل تستطيع ربك ، والمعنى هل تستطيع أن تسأله من غير صارف يصرفك عن ذلك (٥) ان الاستطاعة هنا بمعنى الاطاعة ، والمعنى هل يطيعك ويحجب دعائك ربك اذا سأله ذلك .

وأقول ربما يظن الاكثرون ان هذا الوجه الاخير تكلف بعيد وليس كذلك . فالاستطاعة استفعال من الطوع وهو ضد الكره . قال تعالى (فقال لها وللارض ائتيا طوعاً أو كرهاً) وفي لسان العرب : الطوع تقيض الكره ، طاعه يطوعه وطاوعه ، والاسم الطواعة والطواعية (ثم قال) ويقال طعت له وأنا أطيع طاعة ، ولتفعله طوعاً أو كرهاً ، وطائماً أو كارهاً ، وجاء فلان طائماً غير مكره... قال ابن سيده : وطاع يطاع وأطاع — لان واتقاد ، وأطاعه اطاعة وانطاع له كذلك . وفي التهذيب : وقد طاع له يطوع اذا انتقاد له بغير الف ، فاذا مضى لامره فقد أطاعه . فاذا وافقه فقد طاوعه . اه فيهم من هذا أن اطاعة الامر فعله عن اختيار ورضى ولذلك عبّر به عن امتثال أوامر الدين لانها لا تكون ديناً الا اذا كانت عن اذعان 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 انتقاد 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 وانتقاده ، ومعنى استجاب — سئل شيئاً وطلب منه أن يجيب اليه فأجاب . فهذا الشرح الدقيق تفهم صحة قول من قال من المفسرين ان يستطيع هنا بمعنى يطيع ، وإن معنى يطيع يفعل مختاراً راضياً غير كاره ، فصار حاصل معنى الجملة « هل يرضى ربك ويختار أن ينزل علينا مائدة من السماء »

إذا نحن سألناه أو سألته لنا ذلك؟،، والمائدة في اللغة الخوان الذي عليه الطعام، فإذا لم يكن عليه طعام لا يسمى مائدة، وقد يطلق لفظ المائدة على الطعام نفسه حقيقة أو مجازاً من إطلاق اسم المحل على الحال، وهو اسم فاعل من ماد بمعنى تحرك أو من ماد أهله بمعنى نعشهم كما في الأساس أي أعاشهم وسد فقرهم، كأنها هي تميد من يجلس إليها ويأكل منها. وقيل إنها بمعنى اسم المفعول على حد: عيشة راضية ﴿قال اتقوا الله ان كنتم مؤمنين﴾ أي قال عيسى لهم اتقوا الله أن تقترحوا عليه أمثال هذه الاقتراحات التي كان سلفكم يقترحها على موسى لئلا تكون فتنة لكم فإن من شأن المؤمن الصادق الايمان أن لا يجرب ربه—أو أن يعمل ويكسب ولا يطلب من ربه أن يعيش بخوارق العادات، وعلى غير السنن التي جرت عليها معاش الناس. أو المعنى اتقوا الله وقوموا بما يوجبه الايمان من العمل والتوكل عسى أن يعطيكم ذلك، من باب قوله تعالى (ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب)

﴿قالوا نريد أن نأكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم أن قد صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين﴾ أي نطلبها لثلاث فوائد (أحداها) أننا نريد أن نأكل منها لانتا في حاجة الى الطعام ولا نجد ما يسد حاجتنا، وقيل المراد أكل التبرك (الثانية) نريد أن تطمئن قلوبنا بما نؤمن به من قدرة الله بمشاهدة خرقه للعادة، أي بضم علم المشاهدة واللمس والذوق والشم 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 ثمرات الايمان، كاستجابة الدعاء ولو بخوارق العادات (الرابعة) أن نكون من الشاهدين على هذه الآية عند بني اسرائيل فيؤمن المستعد للايمان ويزداد الذين آمنوا ايماناً—فهذا ما نراه في توجيه أقوالهم، على المختار من صحة ايمانهم

﴿قال عيسى بن مريم اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيدا

لاولنا وآخرنا وآية منك وارزقنا وأنت خير الرازقين﴾ أي لما علم عيسى عليه السلام صحة قصدهم وأنهم لا يريدون تعجيزاً ولا تجربة دعا الله تعالى به—هذا الدعاء،

فناداه باسم الذات الجامع لمعنى الألوهية والقدرة والحكمة والرحمة وغير ذلك فقال « اللهم » ومعناه يا الله ، ثم باسم الرب الدال على معنى الملك والتدبير والتربية والاحسان خاصة ، فقال « ربنا » أي ياربنا ومالكنا كلنا ومتولي أمورنا ومرينا ، أنزل علينا مائدة سماوية ، جثامية أو ملكوتية ، يراها هؤلاء المقترحون بأبصارهم ، وتغذى بها أبدانهم أو أرواحهم ، ولو لم يقل من السماء لشمل الطلب اعطاءهم مائدة من الأرض ولو بطريقة عادية ، فإن كل ما يعطى من الله تعالى يسمى انزالا لتحقيق معنى العلو المطلق غير المقيد بجهة من الجهات لله سبحانه فإنه هو العلي القاهر فوق عباده ثم وصف عيسى عليه السلام هذه المائدة بما أحب أن يستفاد من انزالها فقال في وصفها « تكون لنا عيدا » أي عيدا خاصا بنا معشر المؤمنين دون غيرنا ، أو تكون كرامة ومتاعا لنا في عيدنا . ثم قال « لأولنا وآخرنا » وهو بدل من قوله « لنا » الذي ذكر أولا لافادة المحصر والاختصاص ، أي عيدا لأول من آمن منا وآخر من آمن ، والمتبادر أنه أراد بأولهم من كان آمن عند ذلك الدعاء وبآخرهم من يؤمن بعد نزول المائدة ممن يشهد لهم من شهدا وغيرهم ، ويحتمل على بعد أن يراد أول جماعته الحاضرين معه إيمانا وآخرهم ، وروي أن المعنى يأكل منها آخر القوم كما يأكل أولهم أو كافية للفريقين

وكلمة العيد تستعمل بمعنى الفرح والسرور ، وبمعنى الموسم الديني أو المدني الذي يجتمع له الناس في يوم معين أو أيام معينة من السنة للعبادة أو لشيء آخر من أمور الدنيا ، ولذلك قال السدي في تفسير العبارة : أي تتخذ ذلك اليوم الذي نزلت فيه عيدا نعظمه نحن ومن بعدنا ، وقال سفيان الثوري : يعني يوما نصلي فيه . وقال قتادة : أرادوا أن يكون لعقبهم من بعدهم . وقال سلمان الفارسي (رض) عظة لنا ولمن بعدنا ، ويصح أن يسمى طعام العيد عيدا على سبيل المجاز كما أشرنا إليه آنفا 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 واسطة منه عليه السلام تشبه السبب كالأيات السابقة . ومما نقل عنه وعن نبينا عليها

الصلاة والسلام إطعام العدد الكثير من الطعام القليل بخلق الله الزيادة فيه، وروي عن نبينا أيضا إسقاء العدد الكثير من الماء القليل اذ وضع يده فيه فصار يزد ويغور من بين أصابعه . فأمثال هذه الآيات — وان كانت من الله ككل شيء — تحصل بما يشبه الاسباب ، وفيها مجال لاشتباه المرتاب ، لان كل من يأخذ من ذلك الطعام أو الماء فانما يأخذ من شيء كان موجودا وهو لم يشاهد حدوث الزيادة فيه . وينقل الناس مثل هذا عن غير الانبياء من الصالحين، كالسحرة والمشعوذين، وقد كان معروفًا في بني اسرائيل ، ولذلك وصف الخواريون المائدة بما وصفوها به، وقال هو « آية منك » لتوافق مطلوبهم فلا يقترحوا شيئًا آخر ، وانني أذكر حكايتين عن بعض المعاصرين توضح ما أريد :

حدثني الثقة أن بعض رجال العلم والدين عاد مريضًا من الرجال المعتقدين المشهورين بالكرامات فأقام عنده في حجرة النوم ساعة وكان قد نقه ، ثم أراد الانصراف فآلى عليه أن يتعشى معه ، ثم دعى بالخوان فنصب ولم يوضع عليه شيء من الطعام، فجلس اليه الشيخان وصار المزور يقترح على الزائر أن يذكر ما يشتهي من ألوان الطعام وكما ذكر شيئًا مد المزور صاحب الدار يده فأخرج صحنًا من تحت كرسي أو أريكة بجانبه مملوء بذلك اللون وهو سخن يتصاعد بخاره ، حتى ذكر عدة ألوان لاتناسب بينها ولم تجر عادة البلد بالجمع بينها ، وأبعد من ذلك ان تكون طبخت ووضعت تحت ذلك الكرسي وبقيت على حرارتها كل تلك المدة . فأمثال هذه الحكاية يعدها بعض من ثبتت روايتها عنده من الخوارق ، ويعدها بعضهم من الشعوذة والحيل التي اكتشف مثلها وهو موضوع الحكاية الثانية :

حدثني شيخ من كبار شيوخ الطريق والمناصب العلمية بواقعة وقعت لوالده — وكان معتقدًا محترمًا — مع رجل غريب جاء مدينتهم وظهر على يديه عدة غرائب عدت من الكرامات، وقال: ان والده أخذ هذا الرجل مرة وطاف به في ضواحي البلد مدة طويلة انتهوا في آخرها الى المقبرة التي دفن فيها أجدادهم فزاروا قبورهم واستراحوا هنالك وشكوا ما عرض لهم من الجوع بطول المشي، فأظهر والد المحدث للشيخ الغريب انه يمكنهم أن يستضيفوا أجداده السادة الكرام ، ثم نادى أحدهم واستجداه ودرس

يده في تراب قبره فأخرج منه صحيفة فيها كروش غنم مطبوخة وهي محشوة بالرز واللحم والصنوبر، فأكلوا منها فاذا هي حارة ، وقد استطابها الرجل الغريب جدا حتى توهم انها ليست من طعام الدنيا . ولا أذكر أكان اختيار هذه الأكلة وإخراجها باقتراح الرجل نفسه أم باقتراح غيره وإنما أظن ظنا قويا انها اقترحت

قال محدثي : وسر هذه المسألة ان والدي أمر قبل خروجه بأن تطبخ عندنا هذه الكروش ويأخذها أحد الخدم أو المریدين (الشك مني) فيدفنها في ذلك القبر في صحيفة مغطاة بحيث تبقى سخنة ولا يصيبها تراب، وإنما فعل ذلك لاختبار الرجل وحمله إياه على مكشفته بحقيقة ما يعمله من الغرائب في مقابلة اخباره إياه بسر هذه المسألة ، ولا أتذكر ما كان من أمرها 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 بالتعليم والتمرين — هي التي حملت بعض الناس على الشك والارتباب في آيات الانبياء، وبعضهم على تسميتها سحرا مبينا ، وبعضهم على التثبت فيها للتفرقة بين الحق والباطل ، وهو ما طلبه الحواريون لاجل تحصيل العلم اليقيني الذي تطمئن به قلوبهم وتقوم به حججهم على غيرهم، على ما اخترناه مع الجمهور من صحة ايمانهم قبل طلب المائدة ، أو لاجل تحصيل اليقين في الايمان بعد التسليم في الظاهر كما اختار الزمخشري وغيره ، ولهذا الحكمة جعل الله تعالى الآية الكبرى لرسالة خاتم رسله (ص) علمية حتى لا يبقى مجال لارتباب 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 شيئا وغير ذلك من أخبار الغيب التي ظهر صدقها في زمنه وبعد زمنه الخ الخ وأما قوله عليه السلام «وارزقنا وأنت خير الرازقين» فمعناه وارزقنا منها أو من غيرها ما نتغذى به أجسامنا أيضا وأنت خير الرازقين ترزق من تشاء بحساب، وترزق من تشاء بغير حساب. ومن محاسنه أنه أخر ذكر فائدة المائدة المادية عن ذكر فائدتها الدينية الروحية، أو معناها وارزقنا الشكر عليها ، وربما يقويه إنذار الله من يكفر بعد إنزالها إذ قال :

﴿قال إني منزلها عليكم﴾ قرأ ابن عامر وعاصم ونافع منزلها بالتشديد من التنزيل المفيد للتكثير أو التدرج ، والباقون منزلها بالتخفيف من الانزال ، وقيل انهما هنا بمعنى واحد. أي وعد الله عيسى بتنزيلها عليهم مرة أو مرارا ، ولكنه رتب على هذا الوعد شرطا أي شرط ، فقال ﴿فمن يكفر بعد منكم فإني أعذبه عذابا لا أعذبه أحدا من العالمين﴾ الفاء لترتيب ما بعدها على ما قبلها ، مثل «أنا أعطيناك الكوثر» فصل لربك وأنحر» والمعنى ان من يكفر منهم بعد هذه الآية التي اقترحوها على الوجه الذي لا يحتمل الاشتباه ولا التأويل فان الله تعالى يعذبه عذابا شديدا لا يعذب مثله أحدا من سائر كفار العالمين كلهم أو عالمي أمتهم الذين لم يعطوا مثل هذه الآية . وإنما يعاقب الخاطيء والكافر بقدر تأثير الخطيئة أو الكفر ، والبعد فيه عن الشبهة والعذر ، وما أعطي من موجبات الشكر ، وأي شبهة أو عذر لمن يرى الآيات من رسوله ثم يقترح آية بينة على وجه مخصوص تشترك في العلم بها جميع حواسه ، وينتفع بها في دنياه قبل آخرته ، فيعطى ما طلب أو خيرا 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 ، واختلف هؤلاء في الطعام الذي نزل — أي أعطي على وجه المعجزة من الله — فأبهمه بعضهم ، وقيل هو خبز وسمك ، وصرح بعضهم بأن الخبز من الشعير ، وقيل خبز ولحم ، وقيل من ثمار من الجنة ، وقيل كل شيء الا اللحم . وقيل كان ينزل عليهم طعام أينما ذهبوا كما كان ينزل المن على بني اسرائيل . ولا يصح من أسانيد هذه الروايات شيء ، ولذلك رجح ابن جرير نزولها انجازا للوعد وأنه كان عليها ما كؤل لا نعينه ، بل قال غير جائز أن يكون سمكا وخبزا ، وقال ان العلم به لا ينفع والجهل به لا يضر . ونقول اذاً انه يصدق بمثل ما كان ينزل على بني اسرائيل في التيه من المن الذي يجمعونه عن الحجارة وورق الشجر ، وعبارة ابن عباس عند ابن جرير وابن الانباري في كتاب الاضداد من طريق عكرمة : كان طعاما ينزل عليهم من السماء حيثما نزلوا ، ويصدق بما يأتي عن انجيل يوحنا من إطعام الألو ف في عيد الفصح من خمسة أرغفة وسمكتين أكل منها أول ذلك الجمع كآخره

وقال آخرون أنها لم تنزل البتة قال الحافظ ابن كثير في تفسيره : وقال قائلون أنها لم تنزل ، فروى إيث بن أبي سليم عن مجاهد في قوله « أنزل علينا مائدة من السماء » قال هو مثل ضربه الله ولم ينزل شيء . رواه ابن أبي حاتم وابن جرير . قال ابن جرير : حدثنا القاسم — هو ابن سلام — حدثنا حجاج عن ابن جريج عن مجاهد قال : مائدة عليها طعام ، وعنه قال : أبوها حين عرض عليهم العذاب أن كفروا فأبوا أن تنزل عليهم . وقال أيضا : حدثنا ابن المنثي حدثنا محمد بن جعفر حدثنا شعبة عن منصور بن زاذان عن الحسن أنه قال في المائدة : أنها لم تنزل . وحدثنا بشر حدثنا يزيد وحدثنا سعيد عن قتادة قال : كان الحسن يقول لما قيل لهم « فمن يكفر بعد منكم فاني أعذبه عذابا لا أعذبه أحدا 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 موجودا في كتابهم بالتواتر ولا أقل من الآحاد والله أعلم . اهـ ثم ذكر الحافظ رأي الجمهور وترجيح ابن جرير له وذكر الرازي أن الذين قالوا بنفي نزولها احتجوا عليه بوجهين ذكرهما وأجاب عنهما فقال (أحدهما) أن القوم لما سمعوا قوله (أعذبه عذابا لا أعذبه أحدا من العالمين) استغفروا وقالوا لا نريدها (والثاني) أنه وصف المائدة بكونها عيدا لا وهم وآخرهم فلو نزلت ل بقي ذلك العيد الى يوم القيامة . وبعد ذكر قول الجمهور بنزولها لوجب إنجاز الوعد الجازم غير المعلق قال — « والجواب عن الاول ان قوله « فمن يكفر بعد منكم فاني أعذبه » شرط وجزاء لا تعلق له بقوله « اني منزلها عليكم » والجواب عن الثاني أن يوم نزولها كان عيدا لهم ولمن بعدهم ممن كان على شرعهم اهـ أقول : أما جوابه عن الحجة الاولى ففي غير محله لوجهين (أحدهما) أنها عبارة عن خبر ان صح لا ترد صحته بكون جملة الوعيد الشرطية غير متعلقة بجملة الوعد ، الا اذا قاله هذان التابعيان الاجلاء من قبيل التفسير بالرأي ، والا قرب ان له عندهما أصلا مرفوعا ، فالاولى ان يحمل على وجه يتفق مع صدق الوعد ، وهو (الوجه الثاني) وذلك بأن يقال ان جملة الوعيد مرتبة على جملة الوعد لعطفها عليها بالفاء كما بيناه

« تفسير القرآن الحكيم » « ٣٣ » « الجزء السابع »

آثفاً ، وهذا الترتيب كاف لحمل الحواريين على ترك طلبها بل طلب الاستقالة من انزالها . وما كان مثل الحسن ومجاهد وقنادة من أئمة التفسير ليخفى عليهم ان الوعد غير معلق بشرط وأنه إنما جعل الوعيد مرتباً عليه ترتيباً ، ولكنهم رأوا ان هذا سبب كاف في عدم معارضة الوعد لما روه من تنصل القوم واستقائهم من ذلك الطلب واقالة الله اياهم منه . وحينئذ لا يكون عدم انزالها إخلالاً للوعد ، فإن من وعد غيره بشيء وأراد أن ينجزه له مرتباً عليه تكليفاً أو تخويفاً حمل الموعد على عدم القبول لا يسمى مخالفاً وأما جوابه عن الحجة الثانية فهو دعوى تحتاج الى اثبات إذ لا يثبت انه كان عند أتباع المسيح عيد للمائدة إلا بنص عن المعصوم أو نقل يعتد به من تاريخهم . وسيأتي ما عند النصارى من ذلك وأنه ليس بعيد ليوم نزول المائدة والظاهر ان الرازي لم يطلع عليه ، ومنه يعلم ما في قول الحافظ ابن كثير : ان النصارى لا تعرف خبر المائدة وأنه ليس في كتبهم المقدس عندهم ، نعم ان كتبهم أو كتبهم ليس لها أسانيد متصلة لا بالتواتر ولا بالآحاد . ولكن يقال مع ذلك انه لو كان لسلفهم عيد عام للمائدة لكان من الشعائر التي تتوفر الدواعي على نقلها بالقول والعمل . وبحاجب بأنه يجوز ان يكون المراد بالعيد اجتماع الحواريين وأمثالهم لصلاة ونحوها كما قيل ، فان هذا يجوز أن ينسى لإخفائهم اياه في زمن الاضطهاد ، أو بأن الذين أظهروا النصرانية بعد استخفاء أهلها بالاضطهاد لا يدخلون في عموم قوله (وآخرنا) لانهم بدلوا وهو الذي أجاب به الرازي ، أو بان المراد بالعيد الذكرى والموعظة لمؤمنيهم المتبعين له عليه السلام كما تقدم عن سلمان (رض)

ويجوز أيضاً ان يكون العيد بغير اسم المائدة ، وان يكون معنى قوله « تكون لنا عيداً » — تكون طعاماً للعيد . وهو يصدق باطعامه العدد الكثير من الخبز والسماك القليل في عيد الفصح كما يأتي قريباً .

ثم ان كتب النصارى من الاناجيل وغيرها قسماً أحدها قانوني وهو ما أقرته الكنيسة واعتمدته ، والثاني غير قانوني وهو ما رفضته الكنيسة ولم تعتمده ، ومنه انجيل برنابا الذي صرح فيه بالتوحيد الخالص والبشارة بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وانجيل الطفولية الذي ذكر فيه مسألة جعله هيئة من الطين كهيئة الطير نفخ فيها

فطارت ، فيجوز ان 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 لا يسع العالم الكتب المكتوبة — وانا نرى بعض أصحاب الاناجيل الاربعة المعتمدة كتب منها ما لم يكتبه الآخرون

وقد صرحوا بأن أكثر كلام المسيح كان أمثالا ورموزا ، ويعمدون من هذه الرموز كل ما ورد من خبر الاكل والشرب في الملكوت وكذلك بعض النصوص في الاكل والشرب في الدنيا ، فما يدرينا أنهم أشاروا الى هذه القصة ببعض التاويلات حسب فهمهم واعتقادهم اذ كانوا ينقلون ذلك بالمعنى ثم نقل عنهم بالترجمة وقد فقدت الاصول ولا يعلم عنها شيء يقيني كما بينا ذلك من قبل بالنقول عنهم

وأنا أذكر هنا ما في هذه الاناجيل بمعنى قصة المائدة : جاء في أول الفصل السادس من انجيل يوحنا أن المسيح عليه السلام ذهب الى بحر الجليل (بحيرة طبرية) وتبعه خلق كثير لانهم رأوا آياته ، فصعد الى جبل وجلس هناك مع تلاميذه — وهم الحواريون — قال يوحنا (٤) وكان الفصح عيد اليهود قريبا ٥ فرفع يسوع عينيه ونظر ان جمعا كثيرا مقبل اليه فقال لفيلبس من أين نبتاع خبزا لياكل هؤلاء ٦ واما قال هذا ليمتحنه لانه هو علم ما هو مزعم أن يفعل ٧ أجابه فيلبس لا يكفيهم خبز بمئتي دينار لياخذ كل واحد منهم شيئا يسيرا ٨ قال له واحد من تلاميذه وهو اندراوس أخو سمعان بطرس ٩ هنا غلام معه خمسة أرغفة شعير وسمكتان ولكن ما هذا لمثل هؤلاء ١٠ فقال يسوع اجعلوا الناس يتكثون ، وكان في المكان عشب كثير فانكأ الرجال وعددهم خمسة آلاف ١١ وأخذ يسوع الارغفة وشكر ووزع على التلاميذ والتلاميذ على المتكئين ، 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 تصنع لنرى ونؤمن بك ، ماذا تعمل ٣١ آباؤنا أكلوا المن في البرية كما هو مكتوب انه أعطاهم

خبزاً من السماء ليأكلوا ٣٢ فقال لهم يسوع الحق الحق أقول لكم ليس موسى أعطاكم الخبز من السماء بل أبي يعطيكم الخبز الحقيقي من السماء ٣٣ لأن خبز الله هو النازل من السماء الوهاب حياة للعالم ٣٤ فقالوا أعطنا في كل حين هذا الخبز ٣٥ فقال لهم يسوع انا هو خبز الحياة من يقبل الي فلا يجوع ومن يؤمن بي فلا يعطش أبداً ٣٦ ولكنني قلت لكم انكم قد رأيتموني ولستم تؤمنون « الخ القصة وفيها تكرر انه هو خبز الحياة النازل من السماء لالمن الذي نزل على أجدادهم ، وان من يأكل جسده ويشرب دمه فله الحياة الابدية لانه ثبت فيه

فهذه القصة أولها يشير الى المائدة الجسدية ، وآخرها يشير الى المائدة الروحية ، وهي قد وقعت في عيد الفصح المتفق عليه عند اليهود والنصارى الى اليوم ، ولا يزال النصارى يحتفلون به ويأكلون فيه خبزاً ويشربون خمرًا باسم المسيح ويسمون العشاء الرباني . فهذا دليل على أن لهذه الآية أصلاً عندهم ، ونحن نعتقد أن القرآن مهيمن على كتبهم فما حكاه عن أنبيائهم فهو الحق اليقين ، وما نفاه فهو المنفي الذي لا يقبل الثبوت ، ومن الغريب أن يوحنا ثبت هنا ان التلاميذ قالوا للمسيح بعد ما رأوا إطعامه العدد الكثير من الطعام القليل : أية آية تصنع لى ونؤمن بك ، وانه قال لهم : انكم قد رأيتموني ولستم تؤمنون . فهذا يوافق قول من قال انهم سألوا 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 يُعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ

اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ؟ قَالَ سُبْحُنَكَ مَا يَكُونُ

لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ ، إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ ، تَعْلَمُ

مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ، إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ

(١٢٠) مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ: أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ،

وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ ، فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ
الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ، وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (١٢١) إِنَّ تَعَذُّبَهُمْ فَلَهُمْ
مِيزَانٌ ، وَإِنْ تَنْفِرْ 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 للنبي صلى الله عليه وآله وسلم،

فقوله تعالى ﴿واذ قال الله يا عيسى بن مريم أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله﴾ معطوف على قوله تعالى «اذ قال الله يا عيسى بن مريم اذكر نعمتي عليك» الخ والمعنى اذكر أيها الرسول للناس يوم يجمع الله الرسل فيسألهم جميعا عما أجابتهم به أممهم إذ يقول لعيسى اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك الخ واذ يقول له بعد ذلك : أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله ؟ أي يسأله : أقالوا هذا القول بأمر منك أم هم افتروه وابتدعوه من عند أنفسهم ؟

ومعنى قوله «من دون الله» كائنين من دون الله — أحوال كونكم متجاوزين بذلك توحيد الله وإفراده بالعبادة . فهذا التعبير يصدق باتخاذ إله أو أكثر مع الله تعالى وهو الشرك ، فإن عبادة الشريك المتخذ ، غير عبادة الله خالق السموات والأرض ، سواء اعتقد المشرك أن هذا المتخذ ينفع ويضر بالاستقلال — وهونادر — أو اعتقد أنه ينفع ويضر بإقذار الله إياه وتقويضه بعض الأمر إليه فيما وراء 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 بيانه في أول تفسيرها

الاكثر الذي كان عليه مشركو العرب عند البعثة كما حكى الله عنهم في قوله (ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله) وقوله (والذين اتخذوا من دونه أولياء: ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى) الخ - وقلم يوجد في البشر المتدينين من يتخذ إلهًا غير الله متجاوزًا لعبادته الايمان بالله الذي هو خالق الكون ومدبره ، فان الايمان الفطري المفروس في غرائز البشر هو أن تدبر الكون كله صادر عن قوة غيبية لا يدرك أحد كنهها ، فالموحدون أتباع الرسل يتوجهون بعبادتهم القولية والفعلية الى صاحب هذه القوة الغيبية وحده ، معتقدين انه هو الفاعل المطلق وحده ، وان كل فعل ينسب الى غيره فانما ينسب اليه كذبا أو على انه فعله بأقدار الله اياه عليه وتسخير له بمقتضى سننه في خلقه ، التي قام بها نظام الاسباب والمسببات بمشيئته وحكمته ، والمشركون يتوجهون تارة اليه وتارة الى بعض ما يستكبرون خصائصه من خلقه ، كالشمس والنجم ، وبعض مواليد الارض ، وتارة يتوجهون اليهما معا فيجعلون الثاني وسيلة الى الاول . ومن يشعر بسلطة غيبية تتجلى له في بعض الخلق فهو يخشى ضررها ويرجو نفعها ، ولا يمتد نظر عقله ولا شعور قلبه الى ساطة فوقها ، ولا يتفكر في خلق هذه الاكوان ، فهو أقرب الى الحيوان منه الى الانسان ، فلا يعد من العقلاء المستعدين لفهم الشرائع وحقائق الدين ، على أنه يصدق عليه انه اتخذ إلهًا من دون الله ، ولكن هذا النوع من اتخاذ غير مراد هنا لان الذين شرعوا للناس عبادة المسيح وأمه كانوا من شعوب مرتقية حتى في وثنيها ، ولها فلسفة دقيقة فيها ، وهم اليونان والرومان ، وبعض اليهود المطلعين على تلك الفلسفة جد الاطلاع . وجملة القول ان اتخاذ إله من دون الله يراد به عبادة غيره سواء كانت خالصة لغيره أو شركة بينه وبين غيره ، ولو بدعاء غيره والتوجه اليه ليكون واسطة عنده (وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء) أما اتخاذ المسيح إلهًا 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 الاسلام بعدة قرون ان هذه العبادة التي توجهها النصارى الى مريم والدة المسيح (عليهما السلام) منها

ما هو صلاة ذات دعاء وثناء، واستغاثة واستشفاع، ومنها صيام ينسب إليها، ويسمى باسمها، وكل ذلك يقرن بالخضوع والخشوع لذكرها ولصورها 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) ويصرح بعض فرقهم بأن ذلك حقيقة لا مجاز، والقرآن يقول هنا أنهم اتخذوها وابنها إلهين، والاتخاذ غير التسمية، فهو يصدق بالعبادة وهي واقعة قطعاً، وبين في آية أخرى أنهم قالوا (إن الله هو المسيح عيسى بن مريم) وذلك معنى آخر. وقد فسر النبي (ص) 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 النصاري لمريم عبادة حقيقية ما في كتاب (السواعي) من كتب الروم الارثوذكس، وقد اطلعت على هذا الكتاب في دير يسمى (دير البلمند) وأنا في أول العهد بممهد التعليم. وطوائف الكاثوليك يصرحون بذلك ويفأخرون به. وقد زين الجزويت في بيروت العدد التاسع من السنة السابعة لمجلتهم (المشرق) إذ جعلوه تذكاراً لمرور خمسين سنة على اعلان البابا بيوس التاسع ان مريم البتول «جُل 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 «ان تعبد الكنيسة الارمنية للبتول الطاهرة أم الله لأمر مشهور» وقوله «قد امتازت الكنيسة القبطية بعبادتها للبتول المغبوظة أم الله» (*)

(*) اذا 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 انتانس الكرمل» وهو مقال موضوعه (أصل رهبانية الكرمل) فقد صرح فيه بأن لعبادة مريم العذراء أصلاً في العهد العتيق، وجعل عنوان أول فصل من هذا المقال «قدم التعمد للعذراء» وذكر في أوله عبارة =

من يسمع أو يقرأ سؤال الله تعالى لعيسى عن عبادة الله له ولأمه نتوق نفسه لى معرفة جوابه عليه السلام ، وتوجه الى السؤال والاستفهام ، فلذلك جاء كأمثاله بأسلوب الاستئناف ﴿ قال سبحانك ﴾ بدأ عليه السلام جوابه بتنزيهه إلهه وربّه عز وجل عن أن يكون معه إله ، خلافا لمن قال ان التنزيه هنا إنما هو عن ذلك القول المسئول عنه ، فذهب الى أن معنى الجملة : أنزهك تنزيها لا ثقا من أن أقول ذلك ، أو من أن يقال ذلك في حقك ، وظن ان هذا هو الذي يقتضيه سياق النظم ، وستعلم مافيه من الضعف ، وان ما اخترناه هو الحق .

وكلمة « سبحان » قيل انها علم للتسبيح ، وقيل انها مصدر لسبح الثلاثي كالغفران ، واستعملت مضافة باطراد الا ماشذ في الشعر ، والتسبيح تنزيه الله تعالى عما لا يليق به ، وهو من مادة السبح والسباحة وهي الذهاب السريع البعيد في البحر أو البر ، ومن الثاني سبح الخيل وقالوا فرس سبوح (كصبور) ومثله التنديس من القدس وهو الذهاب البعيد في الارض ، ثم استعمل التسبيح والتقديس في التنزيه . قالوا : ان التسبيح يدل على الإبعاد ولكن عن كل شر وسوء ، واذا خص بتنزيه الله

= سفر التكوين في عداوة الحية للمرأة ونسلها وفسر المرأة بالعدراء ثم قال : « ألا ترى انك لا ترى من هذا النص شيئا ينوه بالعدراء تنويها جليا الى ان جاء ذلك النبي العظيم ايليا الحي فابرز عبادة العدراء من حيز الرمز والابهام ، الى عالم الصراحة والتبيان » ثم فسر هذه الصراحة وهذا التبيان بما في سفر الملوك الثالث (بحسب تقسيم الكاثوليك) من أن إيليا حين كان مع غلامه في راس الكرمل أمره سبع مرات ان يتطلع نحو البحر ، فاخبره الغلام بعد تطلعه المرة السابعة انه رأى سحابة قدر راحة الرجل طامة من البحر . وقال (اي الكاتب للمقال) في تلك القرعة من السحاب : « فن ذلك النشيء (اول ما ينشا من السحاب) ؟ قلت إن هو الا صورة مريم على ما احقّه المفسرون بل وصورة الحبل بلا دنس اصلي » الخ ثم قال « هذا هو اصل عبادة العدراء في الشرق العزيز ، وهو يرتقي الى المئة العاشرة قبل المسيح ، والفضل في ذلك عائد الى هذا النبي ايليا العظيم » ثم قال « ولذلك كان اجداد الكرمليين اول من آمن ايضا بالاله يسوع بعد الرسل والتلامذة واول من اقام للعدراء معبدا بعد انتقالها الى السماء بالنفس والجسد »

تعالى ، ويقابله المؤمن فهو يدل على الإبعاد ولكن عن كل خير ، وكذلك لفظ (الإبعاد والبعد غلب استعماله في تمام 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 الإبعاد في الشر ، فقليل 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 فيها . والمراد بتسبيح النية العلم والاعتقاد . وفي كلمة « سبحانك » - ومثلها سبحان الله - مبالغة في هذا التنزيه أي مبالغة ، إذ تدل على المبالغة بمادتها الدالة بما أخذها الاشتقاق على البعد والايغال والتسبيح الطويل في هذا البحر المديد الطويل ، وبصيغتها الأصلية وهي التسبيح - التي هي مسمى اسم المصدر (سبحان) ومدلوله - فإن التفعيل يدل على التكثير ثم بالعدول عن هذه الصيغة التي هي مصدر إلى الاسم الذي جعل علماً عليها - على قول ابن جني - فإن اسم المصدر يدل على تأكيد معنى المصدر وثباته وحقيقته ، لأن مدلوله هو لفظ المصدر ، فانتقال الذهن منه إلى المصدر ومن المصدر إلى المعنى بمنزلة تكرار لفظ المصدر ، بل هو أبلغ وأدل على إرادة الحقيقة دون التجوز ، ولم أر أحداً سبقني إلى بيان هذا على كونه في غاية الظهور عند من تأمله [ومن شدة الظهور الخفاء]

قلنا إن عيسى عليه السلام بدأ جوابه بتنزيه الله عز وجل عن أن يكون معه إله ، فأثبت بهذا أنه على علم يقيني ضروري بأن الله تعالى منزّه في ذاته وصفاته عن أن يشارك في ألوهيته ، وانتقل من هذا إلى تبرئة نفسه العالمة بالحق ، عن قول ما ليس له بحق ، فقال :

(ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق) أي ليس من شأني ولا مما يصح وقوعه مني أن أقول قولاً ليس لي أدنى حق أن أقوله ، لأنك أيدتني بالعصمة من مثل هذا الباطل . ولا يخفى أن هذا أبلغ في البراءة من نفي ذلك القول وإنكاره إنكاراً مجرداً ، لأن نفي الشأن يستلزم نفي الفعل نفيًا مؤيداً بالدليل ، فهو بتنزيه الله تعالى أولاً أثبت أن ذلك القول الذي سئل عنه - تمهيداً لإقامة الحجّة على من اتخذوه

وأمة إلهيين - 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 الترقى من البرهان الأدنى الراجع الى نفسه وهو عصمته عليه السلام، الى البرهان الأعلى الراجع الى ربه العلام، فقال ﴿ان كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك﴾ أي ان كان ذلك القول قد وقع مني فرضا فقد علمته، لان علمك محيط بكل شيء، تعلم ما أسرره وأخفيه في نفسي، فكيف لا تعلم ما أظهرته ودعوت اليه فعله، مني غيري؟ ولا أعلم ما تخفيه من علومك الذاتية التي لا تهديني اليها بنظر واستدلال كسبي، إلا ما تظهرني عليه بوحى وهبي. قيل ان إضافة كلمة نفس الى الله تعالى من باب المشاكلة، على أنها وردت بغير مقابل يسوغ ذلك كقوله تعالى (كتب ربكم على نفسه الرحمة - ويحذركم الله نفسه) وقيل انها بمعنى الذات، والمهم فهم المعنى من هذا الاطلاق. وتنزيه الله تعالى عن مشابهة نفسه لأنفس خلقه معروف بالنقل والعقل، فاستشكل اطلاق الوحي للاسماء مع هذا ضرب من الجهل ﴿انك أنت علام الغيوب﴾ أي انك أنت المحيط بالعلوم الغيبية وحدك، لان علمك المحيط بكل ما كان وما يكون وما هو كائن علم ذاتي لا منتزع من صور المعلومات، ولا مستفاد بتلقين ولا بنظر واستدلال، وانما علم غيرك منك لا من ذاته، فاما أن يناله بما آتته من المشاعر أو العقل، واما أن يتلقاه مما تهيه من الالهام والوحي، أي وقد علمت أني لم أقل ذلك القول. وشرط «ان» لا يقتضي الوقوع

ثم انه بعد تنزيه ربه، وتبرئة نفسه، واقامة البرهانين على براءته، بين حقيقة ما قاله لقومه، لان الشهادة عليهم لا تكون تامة كاملة، بحيث تظهر لهم هنالك حجة الله البالغة، الا باثبات ما كان يجب أن يكونوا عليه من أمر الدين والتوحيد بعد نفى ضده، فكان من شأن السامع لما سبق من النفي أن يسأل عما قاله في موضوعه، ولذلك قال ﴿ما قلت لهم الا ما أمرتني به - أن اعبدوا الله ربي وربكم﴾

فهذا قول يتضمن إنكار أن يكون أمرهم بأخاذه وأمه إلهين وإثبات ضده ، أي ما قلت لهم في شأن الإيمان وأصل الدين وأساسه الذي يدني عليه غيره ولا يعتقد بغيره دونه ، إلا ما أمرتني بالتزامه اعتقاداً وتبليغاً وهو الأمر بعبادتك وحدك ، مع التصريح بأنك ربي وربهم ، وإني عبد من عبادك مثلهم ، أي إلا أنك خصصتني بالرسالة إليهم . فقوله « أن اعبدوا الله » تفسير للأمر به ، وإنما قال : ما قلت لهم إلا ما أمرتني به ، ولم يقل ما أمرتهم إلا بما أمرتني به ، أدبا مع الله تعالى ومراعاة لما ورد في السؤال « أنت قلت »

﴿ وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم ﴾ أي وكنت قائما عليهم أراقبهم وأشهد على ما يقولون ويفعلون فأقر الحق وأنكر الباطل مدة دوام وجودي بينهم ﴿ فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيء شهيد ﴾ أي فلما توفيتني إليك كنت أنت المراقب لهم وحدك إذا 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 خلقتك ، (قل أي شيء أكبر شهادة ؟ قل الله شهيد بيني وبينكم)

وقد مر في هذه السورة ما يزكي تبرئة عيسى عليه السلام لنفسه ويؤيد قوله هنا ، وذلك قوله تعالى (٧٥) لقد كفر الذين قالوا : إن الله هو المسيح بن مريم — وقال المسيح يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم ، إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار) فجعله « وقال المسيح يا بني إسرائيل » الحالية 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 إنجيله عنه وهو قوله عليه السلام (٧ : ٣) وهذه هي الحياة الأبدية أن يعرفوك أنت الإله الحقيقي وحدك . ويسوع المسيح الذي أرسلته) وفي إنجيل برنابا من تجريد التوحيد والاستدلال عليه بالآيات البينات ما هو جدير بأن يكون وجها صحيحا 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 إلهين وغيرهم من قومه فوض عليه السلام أمر الجزاء الى تعالى بحسب ما تقتضيه شهادته تعالى وصفاته فقال ﴿إِنْ تَعَذَّبْهُمْ فَاتِهِمْ عِبَادَكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ أي ان تعذب أولئك الناس الذين أرسلتني اليهم فبلغتهم ما أمرتني به من توحيدك وعبادتك وحدك ، فضل من ضل منهم ، وقالوا ما لم أقله لهم ، واهتدى من اهتدى منهم فلم يعبدوا معك أحدا من دونك ، فاتهم عبادك وأنت ربهم الاولى واللاحق بأمرهم ، ولست أنا ولا غيري من الخلق بأرحم بهم ، ولا بأعلم بحالهم ، وإنما تجزيهم بحسب علمك بظواهرهم وبواطنهم ، فأنت أعلم بالمومن الموحده ، والمشرک المثلث ، والطائع الصالح ، والعاصي الفاسق ، والمقر للكفر والفسق والمنكر لهما ، وأنت عالم الغيب والشهادة تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون * ولا تظلم أحدا مثقال ذرة . فالمراد اذاً ان تعذب فانما تعذب من يستحق التعذيب منهم . ولا يمنع ارادة هذا المعنى إطلاق الضمير الراجع الى 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 فاتهم عبادك ، وان تعذب من آمن منهم فانك أنت العزيز الحكيم . فان هذا تعيين لمن يعذبه ومن يغفر له ، ينافيه إطلاق ضمير الجنس في مقام التفويض الذي مهد له بالبراءة مما قالوه فيه وفي أمه ، مخالفا لما بلغهم عن ربه ، وأثبت أن الله تعالى هو الرقيب عليهم ، والشهيد على كل شيء . يقع منهم ومن غيرهم . فكأنه قال ار به : إنك أنت العليم بما كان منهم مدة وجودي بينهم وبعد وفاتي ، وأنت الشهيد عليهم ولا شهادة أكبر ولا أصدق من شهادتك ، فهما توقعه فيهم من عذاب فلا دافع له من دونك ، إذ لا يوجد أحد

أرحم منك بعبادك فيرحمهم أو يسألك أن ترحمهم ، ومهما تمنحهم من مغفرة فلا يستطيع أحد حرمانهم منها بحوله وقوته ، لأنك أنت العزيز الذي يغلب ولا يغلب ، ويمنع من شاء ما شاء ولا يمنع ، ولا يتحويلك عن إرادتك فأنت 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 الاقتيات عليك ؟

فهذا بيان ما يقتضيه التفويض المطلق إلى الله تعالى وحده ، بل أقول إن في جزاء الشرط الأول إشارة إلى أن تعذيب من يظن المخلوقون أنهم يستحقون المغفرة أن وقع من الله فلا يكون إلا عدلا ، لأنهم عباد الله المضافون إليه ، ومن شأن هذه الإضافة أن تفيدهم مغفرة منه ورحمة ، يدل على ذلك قوله تعالى (يا عبادي لا خوف عليكم اليوم ولا أنتم تحزنون * يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه هو الغفور الرحيم) وأمثالها من الآيات التي أضيف فيها لفظ عباد إلى الله ، فإذا وقع عليهم العذاب فلا بد أن يكون سببه الذي خفي عن المخلوقين عظيما ، فالأدب التفويض - وفي جزاء الشرط الثاني إشارة إلى أن المغفرة أن أصابت من يظن المخلوقون أنه يستحق العذاب فلا تكون من الله تعالى إلا لغاية اقتضتها عزة الألوهية ، وحكمة الربوبية ، فلا عبرة بالظواهر التي تبدو للمخلوقين بالنسبة إلى علم علام الغيوب وحكمته ولا سيما في ذلك اليوم ، فالواجب أن يفوض إليه الأمر كله ، يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء . وبهذا تنجلي نكتة اختيار « العزيز الحكيم » هنا على « الغفور الرحيم » على خلاف المعروف من أسلوب القرآن في مراعاة مناسبة المقام في قرن الاسماء الإلهية بالافعال والاحكام ، كما تقدم بيانه في تفسير (١٠٥ : ٤) والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم ٤٣ فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه ، أن الله غفور رحيم) فذكر عيسى عليه السلام لاسمي الله « العزيز الحكيم » في جزاء شرطية المغفرة كذكره لكلمة « عبادك » في جزاء شرطية التعذيب ، كل منهما وقع في محله الذي تقتضيه البلاغة في مقام التفويض فكان حجة له ، ولو أراد بكلامه الشفاعة والاسترحام لعكس ولكل مقام مقال ، ولولا هذا لكان كل منهما اعتراضا على الرب ،

أو تعريضا بحكمه جل وعز، وحاشا لعيسى عليه الصلاة والسلام من ذلك
ولما غفل من غفل من المفسرين عن هذا مع تصريح بعضهم بأن الكلام في
تفويض الامر الى الله تعالى استشكلوا العبارة، وثاروا فيما فهموه من دلالتها على
جواز غفران الشرك، وطفقوا يتلمسون النكتة لترتيب الغفران على صفتي
العزة والحكمة، دون ما يتبادر من ترتيبه على صفتي المغفرة والرحمة، واستنجدوا
مذاهبهم الكلامية في ذلك فأنجذت مفسري الاشعرية، بما استطالوا به على
مفسري المعتزلة، فقالوا ان المعنى ان تعذبهم فانهم عبيدك والمالك يتصرف بعبيده
كما يشاء فلا يسئل ولا يعترض عليه وان عذب أكملهم ايمانا واسلاما واحسانا، وقال
بعضهم ان المراد فانهم عبيدك الارقاء في أسر ملكك، الضعفاء العاجزون عن
الامتناع من عقابك، وان تغفر لهم ما كان من شركهم وكفرهم وما يتبعه من سوء أعمالهم
فانك أنت القوي القادر على ذلك الحكيم فيه من حيث إن 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 جرما كان
العفو عنه أحسن لانه أدخل في الكرم، وان كانت العقوبة أحسن في حكم الشرع
من جهات آخر، 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 لعيسى يعلم منه ان قوما من النصارى حكوا عنه ما هو كفر — وحاكي
الكفر ليس بكافر بل مذنب بكذبه في هذه الحكاية فلهذا المعنى طلب المغفرة له
وهذا وجه أملاه عليه ما اعتاد من الجدل في الالفاظ وهو غافل عن حال من
حكى الله عنهم ذلك القول، وهو انهم يدعون ألوهية المسيح ويعبدونه ويعبدون أمه،
وعن حال من حكموه 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 مذهبننا — من الله تعالى أن يدخل الكفار الجنة
وأن يدخل الزهاد والعباد النار، لان الملاك ملكه ولا اعتراض لأحد عليه. فذكر

عيسى هذا الكلام ومقصوده منه تفويض الامور كلها الى الله وترك التعرض والاعتراض بالكلية ، 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 الربوبية . وقوله ان الله لا يغفر الشرك (هـ فقول : ان غفرانه جائز عندنا وعند جمهور البصريين من المعتزلة ، قالوا لان العقاب حق الله على المذنب وفي اسقاطه منفعة للمذنب وليس في اسقاطه على الله مضره فوجب أن يكون حسنا . بل دل الدليل السمعي في شرعنا على أنه لا يقع ، فلعل هذا الدليل السمعي ما كان موجودا في شرع عيسى عليه السلام اه بحروقه

وهذا الوجه مخالف للمعقول والمنقول من نصوص القرآن وصحاح الاحاديث من عدة وجوه لا حاجة في هذا الموضوع الى تفصيلها ^(١) وترجيح مذهب السلف وأهل الاثر بها على مذهب الاشاعرة في موضوع اثبات العدل والحكمة لله تعالى — لا عليه — وتنزيهه عن ضدهما ، ولا الى بيان كون العدل والحكمة لا يعقل أن يتحققا فيمن لا فرق في أفعاله بين الاضداد ، بحيث يكون الضدان عنده في الحسن والعدل والحكمة سواء ، ولكننا نقول : ان حاصل هذا الوجه ان عيسى عليه السلام يحيز ويستحسن الغفران للمشركين من قومه ، بناء على انه حسن معقول في نفسه ، وأنه لا يوجد مانع يمنع منه في شرعه . وهذا بخلاف نص قواه تعالى المتقدم في هذه السورة (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) ثم ان هذا الوجه يقتضي اختلاف دين الله الواحد ، في هذا الاصل من أصول العقائد ، وأن تكون ملة محمد (ص) أبعد من ملة عيسى عن رحمة الله ومغفرته ! والنصوص تدل على انها أجدر من غيرها بهذه السعة ، ومنها مسألة غفران الشرك لو كان مما يشرعه الله ورضاه ، لان من جاء بها هو الذي خاطبه

(* كذا في نسختنا المطبوعة ولعل الاصل : وقوله (ان الله لا يغفر ان يشرك

به) والا فهو حكاية لقول الله تعالى بمعناه

(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 أجوبة فبني على جواز توبة من قالوا ذلك الكفر ، وهو بديهي البطلان ، ولو صح لقبل ان المعبود 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 رفع عيسى الى السماء (قال في تصويره) : يعني ان توفيتهم على الكفر وعذبتههم فانهم عبادك فلك ذاك ، وان أخرجتهم بتوفيقك من ظلمة الكفر الى نور الايمان وغفرت لهم ما سلف منهم فلك أيضا ذاك ، وعلى هذا التقدير فلا اشكال اهـ

وأقول : إن هذا الوجه أضعف من الوجه الذي قبله فجميع ما أورده الرازي من الوجوه ضعيف . وما كان ليخفى ضعفها بل سقوطها وبطلان كثير من مسائلها على ذكائه النادر ، واطلاعه الواسع ، لولا عصبية المذاهب . ولكن قوله في أثناء شرح الوجه الثاني : ان مقصد عيسى عليه السلام من كلامه تفويض الامر الى الله عز وجل هو الحق المبين ، وقد هدانا الله تعالى الى تفسيره وشرح نكتة البلاغة فيه بأوضح تبين ،

وقد علم مما بيناه أن كلام عيسى عليه السلام لا يتضمن شيئا من الشفاعاة لقومه ، ويؤيد هذا عدة أحاديث (منها) حديث عبد الله بن عمرو بن العاص في صحيح مسلم أن النبي (ص) تلا قول الله تعالى في ابراهيم (ص) [رب انهن أضلان كثيرا فمن تبعني فانه مني] — الآية ، وقول عيسى عليه السلام [ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم] فرفع يديه وقال « اللهم آمين آمين » وبكى فقال الله عز وجل يا جبريل اذهب الى محمد — وربك أعلم — فسله : ما يبكيك ؟ فأتاه جبريل فسأله فأخبره رسول الله (ص) بما قال — وهو أعلم — فقال الله « يا جبريل اذهب الى محمد فقل إنا سنرضيك في أمك ولا نسوك » (ومنها) حديث ابن عباس في صحيح البخاري قال فيه : « ألا وانه يحجاء برجال من أممي يوم القيامة فيؤخذ بهم ذات الشمال فأقول : أصحابي ، فيقال : انك لا تدري 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 الصحاح والسنن في ألفاظها بعض اختلاف لا يغير المعنى . منها ان هؤلاء الذين أحدثوا بعده (ص) يذادون أي يطردون عن الحوض . واختلف العلماء فيهم فقليل هم الذين ارتدوا بعده عن الاسلام وقاتلهم أبو بكر وقيل هم المناقون وقيل هم المبتدعة . (ومنها) حديث أبي ذر عند أحمد والنسائي وابن مردويه انه (ص) قام بهذه الآية (ان تعذبهم فانهم عبادك) الخ حتى أصبح بركع بها ويسجد فسأله أبو ذر عن ذلك فقال « اني سألت ربي سبحانه الشفاعة فأعطانها وهي نائلة ان شاء الله تعالى من لا يشرك بالله شيئاً »

فهذه الاحاديث تدل على أن مقام التفويض غير مقام الشفاعة وان الشفاعة لا تنال أحداً يشرك بالله تعالى شيئاً ، وفاقاً لما جاء به الوحي على لسان عيسى (ص) كما تقدم في هذه السورة ولسان محمد (ص) كما تقدم في آيتين من سورة النساء ، ووفقاً 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 وتساءل عنه بلسان الحال أو المقال ان لم تسمعه وذلك قوله عز وجل

﴿ قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم ﴾ قرأ الجمهور « يوم » بالرفع وهو خبر هذا أي قال الله تعالى : ان هذا اليوم هو اليوم الذي ينفع فيه الصادقين صدقهم في إيمانهم وشهاداتهم ، وفي سائر أقوالهم 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 ﴾ الجملة الاولى تقدم تفسيرها مراراً . وأما الجملة الثانية فهي « تفسير القرآن الحكيم » ٣٥ « الجزء السابع »

بيان للنعيم الروحاني بعد ذكر النعيم الجثامي ، فإن رضاء الله تعالى عنهم ورضاءهم عنه هو غاية السعادة الابدية في نفسه ، وفيما يترتب عليه من عطاياه تعالى واکرامه ، ومن كونهم يكونون ناعمين بذلك الا كرام مغتبطين به ، اذ لا مطلب لهم أعلى منه فتتد 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 أستاذ أو قائد أو رئيس أو سلطان فإن علمه برضاء عنه يجعله في غبطة وهناء وطمانينة قلب ، ويكون سروره وزهوه بذلك على قدر مقام رئيسه الراضي عنه ، على حد البيت الذي يتمثل به الصوفية:

قوم تحالجهم زهو بسيدهم والعبد يُزهي على مقدار مولاه

على ان رضاء رؤساء الدنيا لا يستلزم رضاء المرؤسين دائماً ، لان منهم الظالمين الذين لا يوفون أحداً حقّه وان كانوا راضين عنه ، ورضاء أكرم الاكرمين يستلزم رضاء من رضي هو عنه لانه يعطيه أضعاف ما يستحق ، وفوق ما يؤمل ويرجو ، كما قال تعالى في سورة ألم السجدة (فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون) ورضوانه تعالى فوق كل شيء ، كما قال في سورة التوبة بمعنى ما هنا (وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله أكبر ، ذلك هو الفوز العظيم)

والفوز الظفر بالمطلوب مع النجاة من ضده أو مما يحول دونه . — وقال الراغب: الفوز الظفر بالخير مع حصول السلامة . — فمعناه مركب من سلب وإيجاب ، كما يدل عليه قوله تعالى (فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز) واطلاقه على الظفر بالمطلوب وحده — كما في الآية التي تفسرها وآية التوبة التي بمعناها وما يشابهها — مراعى فيه المعنى السلبي بالقرائن الحالية ، كما يقال في الجيش الذي يغلب عدوه ويظفر بالقتائم منه : انه فاز ، وهو اذا نال مراده من هدم قلعة ودك حصن فهلك تحت أنقاضه فلا يقال انه قد فاز . واذا كان المهم في الفوز المعنى الايجابي يعدى بالباء فيقال: فاز بكذا ، واذا كان المهم بيان المعنى السلبي يعدى بمن فيقال: فاز من الهلاك ، قال تعالى (فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب) وإنما سميت الفلاة مفازة على سبيل التفاؤل لانها مظنة الهلاك

والإشارة في قوله تعالى « ذلك الفوز العظيم » الى كل من النعيمين الجسماني والروحاني اللذين يحصلان بعد النجاة من أهوال يوم القيامة ، وقيل انه للثاني فقط ، والاول أصح لانه الاكمل ، ولان مثل هذا الاطلاق ورد في إثر إطلاق الجزاء بالجنة وحدها في آيتين من سورة التوبة غير الآية التي أوردناها آنفاً ، وفي إثر إطلاق الجزاء بالجنة مع النجاة من عذاب النار كما تراه في آخر سورة الدخان ، وفي معناه ما في سورة المؤمن والحديد والصف والتغابن ، فان ذكر المغفرة فيها يتضمن معنى النجاة من عذاب النار. فنسأل الله الكريم الرحمن الرحيم ، أن يجعلنا من أهل هذا الفوز العظيم ، بفضلِهِ وإحسانِهِ ، وتوفيقنا لاسباب مرضاته .

ثم ختم جل جلاله هذه السورة بقوله ﷻ الله ملك السموات والارض وما فيهن وهو على كل شيء قدير ﴿ وهو مناسب لما قبله مباشرة ومناسب لأن يكون ختاماً لمجموع ما في هذه السورة . أما الاول فلما بين ما لأهل الصدق عنده من الجزاء الحق في مقعد الصدق ، بين عقبه سعة ملكه وعموم قدرته الدالين على كون ذلك الجزاء لا يقدر عليه غيره . وأما الثاني فلما كان أكثر آيات هذه السورة في محاجة أهل الكتاب عامة ، وبسط الحجج على بطلان أقوال النصارى في نبيهم خاصة ، وسائرهما في بيان أحكام الحلال والحرام ، مع النص على إكمال الدين بالقرآن ، وعلى وحدة الدين الإلهي واختلاف الشرائع والمناهج للامم ، — ولما كان كل من ذينك القسمين في الاصول والفروع قد تكرر فيه الوعد والوعيد ، وقفي عليهما بذكر جمع الله تعالى للرسول يوم القيامة وسؤالهم عن التبليغ ، وجواب أحدهم الدال على شهادتهم على أقوامهم بالحق ، وتفويض أمرهم الى الله عز وجل —

لما كان ما ذكر كما ذكر ناسب أن نختم 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 الجزاء الحق يستوي فيه من يعقل ومن لا يعقل ، فلا يملك معه أحد شيئاً ، لاحقيقة ولا مجازاً ، ويدخل في ذلك المسيح

وأما الذين عُبدوا من دون الله ، فيتضمن الحصرُ التعريضُ بعبادتهما ، وبالاتكال على شفاعتهما ، اذ الملك والقدرة لله وحده (من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه) وغاية الامر انهما من عباد الله المكرمين (وقالوا : اتخذ الرحمن ولداً — سبحانه ، بل عباد مكرمون * لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون * يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون الا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون * ومن يقل منهم : إني إله من دونه — فذلك نجزيه جهنم . كذلك نجزي الظالمين) صدق الله العلي العظيم

خلاصة سورة المائدة

انفردت هذه السورة بعدة مسائل في أصول الدين وفروعه وبتفصيل عدة أحكام اجملت في غيرها اجمالاً ، وأكثرها في بيان شؤون أهل الكتاب ومحتاجتهم . ونحن نذكر قارئاً تفسيرنا بخلاصتها مراعين مناسبة بعض المسائل لبعض لا ترتيب ورودها في السورة ، وجعلنا ذلك على قسمين :

❖ القسم الاول ماهو من قبيل الاصول 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 (ص) عن أشياء من شأنها أن تسوء المؤمنين اذا أبديت لهم لما فيها من زيادة التكاليف مثلاً (راجع ص ١٢٥ — ٢٠٩ ج ٧) وقد علم من الآيات التي نزلت في هاتين المسألتين المتلازمتين ان 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 (ص) فليس من الدين الذي هو حجة الله على كل من بلغتهم دعوة الرسول بحيث يطالبون به في الدنيا ويستلثون 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 ان هذا الدين الكامل مبني على العلم البقيني في الاعتقاد والهداية في
الاخلاق والاعمال ، وان التقليد باطل لا يقبله الله تعالى ، كما هو صريح الآية ١٠٧
(راجع ص ٢٠٥ ج ٧) وتقدم مثلها في سورة البقرة

(٤) بيان ان أصول الدين الإلهي على السنة الرسل كلهم هي الإيمان بالله
واليوم الآخر والعمل الصالح فن اقاما كما أمرت الرسل من اية ملة - من ملل
الرسل كاليهود والنصارى والصابئين - فلم أجزم عند ربهم ولا خوف عليهم في
الآخرة ولا هم يحزنون (ص ٤٧٦ ج ٦) وتقدم مثل ذلك في سورة البقرة

(٥) وحدة الدين واختلاف شرائع الانبياء ومناهجهم فيه

(٦) هيمنة القرآن على الكتب الالهية (ص ٤١٠ ج ٦)

(٧) بيان عموم بعثة النبي (ص) وأمره بالتبليغ العام وكونه لا يكلف من حيث
كونه رسولا الا التبليغ ، وان من حجج رسالته انه بين لأهل الكتاب كثيرا مما
كانوا يخفون من كتبهم وهو قسيمان (أحدهما) ما ضاع منه قبل بعثة النبي (ص)
بناء على الاصل المبين في هذه السورة وهو أنهم نسوا حظا عظيما مما ذكرهم الله به
بانزاله فيها (وثانيهما) ما كانوا يكتُمونه من الاحكام اتباعا لاهوائهم مع وجوده في
الكتاب كحكم رجم 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 ذاك

(٨) عصمة الرسول صلى الله عليه وسلم من الناس أن يضره أو يقدروا على
صده عن تبليغ رسالة ربه. وهذا من دلائل نبوته (ص) أيضا فكم حاولوا قتله
فأعياهم وأعجزهم (ص ٤٧٣ ج ٦)

(٩) بيان ان الله أوجب على المؤمنين اصلاح أنفسهم أفرادها وجماعتها ، وانه
لا يضرهم من ضل من الناس اذا هم استقاموا على صراط الهداية ، أي لا يضرهم
ضلاله في دنياهم لان الله تعالى لا يجعل له سبيلا عليهم ، ولا يضرهم في أمر دينهم
وآخرتهم لأن الله تعالى لم يكلفهم إكراه الناس على الهدى والحق ، ولا ان يخلقوا

لهم الهداية خلقا ، وإنما كفهم ان يكونوا مهتدين في أنفسهم باقامة دين الله تعالى في الاعمال الفردية والمصالح الاجتماعية ، ومنها الدعوة الى 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 - ٣٢٢ ج ٧)

(١٣) قاعدة إباحة الاضطرار للمحرّم لذاته فيما يُضطر 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 انهما 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 لتعليل الاحكام وبيان حكمتها وفائدتها الا لاجل توخيها — كاحكام الطهارة وتحريم الخمر والميسر وبعض الطعام واحكام الوصية والشهادة وإقسام الشهداء اليمين — وانك لتجد الذين يجهلون ذلك لاعراضهم عن حكم القرآن وأسرار السنة قد جعلوا أمر الوضوء والغسل تعبديا محضا لا يستلزم النظافة فعلا ولا قصدا، وزعموا ان تحريم الخمر تعبدى لا يدل على تحريم كل مسكر بناء على رأيهم ان الخمر ما كان من عصير العنب خاصة، فما القول في فهمهم لاسائر الاحكام ؟

(١٥) تحريم الاعتداء على قوم بسبب بغضهم وعداوتهم ، لانه يجب على المؤمنين أن يلتزموا الحق والعدل ولا يكونوا كأهل السياسة المدنية (ص ١٢٨ و ٢٧٤ ج ٦)

(١٦) وجوب الشهادة بالقسط والحكم بالعدل والمساواة فيهما بين غير

المسلمين كالمسلمين ولو للاعداء على الاصدقاء، وتأكيد وجوب العدل في سائر الاحكام والاعمال (ص ٢٧٦ و ٢٧٣ و ٣٩٤ و ٤١٢ و ٤٢٠ ج ٦)

(١٧) الامر لمطلق 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 الى عرفهم ومواضعاتهم لانها من مصالحهم التي تختلف باختلاف الاحوال ، فلم يقبدهم في أحكامها وشروطها بقيود دائمة الا ما أوجبه الشرع مما لا يختلف باختلاف الاحوال والعرف كتحريم أكل أموال الناس بالباطل كالربا والقمار ، فكل عقد يتعاقد عليه اثناس لم يحل حراما ولم يحرم حلالا مما ثبت بالنص ولو اقتضاء فهو جائز (١٨) ايجاب التعاون على البر والتقوى ومنه تأليف الجماعات الخيرية والعلمية

وتحريم التعاون على الاثم والعدوان

(١٩) بيان ان الله تعالى جعل الكعبة البيت الحرام قياما للناس في أمر دينهم ودنياهم ، 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 من دون المؤمنين خوفا ان تدور الدائرة على المؤمنين فتكون لهم يد عند أعدائهم يستفيدون بها منهم (ص ٤٢٣ و ٤٤٤ ج ٦)

(٢١) تفصيل أحكام الوضوء والغسل والتيمم مع بيان ان الله تعالى يريد ان يطهر الناس ويزكيهم 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 اليه في المسألة الرابعة عشرة ، فيجب ان 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 خبيثا في ذاته كاللينة وما في معناها والخنزير وما حرم لسبب ديني كالذي يذبح للإصنام

(٢٣) تحريم الخمر وهو كل مسكر، والميسر وهو الفمار ومنه ما يسمى في عرف الناس اليوم بالمضاربات

(٢٤) أحكام محرمات الاحرام

(٢٥) تفصيل أحكام الصيد للحرم وغيرهم في أوائل السورة وأواخرها

(٢٦) حدود المحار بين الذين يفسدون في الارض ، ويخرجون على أئمة العدل ، وحد السرقة ، وما يتعلق بالحد كسقوطه بالتوبة بشرطه

(٢٧) أحكام الايمان وكفاريتها وإيمان الامناء والشهود

(٢٨) تأكيد أمر الوصية قبل الموت وأحكام الشهادة على الوصية وفي قضاياها وشهادة غير المسلم على المسلم ، والفرق بين الشهادة والاشهاد . وإنا بعد الاطالة في تفسير الآيات في الوصية والشهادة فيها لخصنا مسائلها في ١٥ مسألة

(٢٩) الامر بالتقوى في عدة آيات من هذه السورة تدخل في جمع الكثرة ، لان صلاح أمور الدنيا والدين يتوقف على التزامها ، وأما يرجى بتكرار الامر بها في كل سياق بحسبه

(٣٠) بيان تفويض أمر الجزاء في الآخرة الى الله تعالى وحده كما حكاه سبحانه من قول المسيح في ذلك اليوم مقرونا بتعليله ودليله ، وكون النافع في ذلك اليوم هو الصدق في الظاهر والباطن ، جعلنا الله من أهله

﴿ القسم الثاني ما ورد من الاخبار والحجاج والاحكام ﴾

(في شان أهل الكتاب)

من الآيات في هذا القسم ما نزل في شأن أهل الكتاب عامة ، ومنه ما هو في أحد الفريقين خاصة . فن المشترك وصفهم بالغلو في دينهم المستازم للتعصب الضار ، وباتباعهم أهواء من ضل قبلهم من الوثنيين وغيرهم ، وبالغرور في دينهم وزعمهم انهم أبناء الله وأحباؤه ، وبأنهم مع ذلك تقضوا ميثاق ربهم ، ونسوا حظا عظيما مما ذكرهم الله به على السنة أنبيائهم ، ولم يقيموا التوراة والانجيل كما أوجب الله عليهم ، وقد فند دعواهم أنهم أبناءه وأحباؤه بما يأتي ذكره قريبا وبين الله لهم حقيقة الامر

وهي أنهم بشر ممن خلق الله ، لا مزية لهم على سائر البشر في انفسهم وذواتهم ، لأن البشر انما يمتاز بعضهم على بعض بالعلوم الصحيحة والاخلاق الكريمة والاعمال الصالحة ، لا بالنسب والانتساب الى الانبياء والصالحين وان كانوا مخافين لهم في هدايتهم وذكر من 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 وأحباؤه ، ودعاهم كافة الى الاسلام ، والايمان بخاتم الرسل عليه الصلاة والسلام ، الذي بين لهم حقيقة دينهم الذي كان عليه سلفهم ، ودحض ما زادوا فيه بالبرهان ، وبين بعض ما كانوا يخفون أو يجهلون منه أحسن بيان

ووصف التوراة والانجيل أحسن وصف ، وذكر من أخبار التوراة قصة ابني آدم بالحق ، ومن أحكامها عقوبات القتل واتلاف الاعضاء والجروح ، ومن أخبار الانجيل والمسيح ما هو حجة على الفريقين ، وبين ان الكتابين أنزلا نورا وهدى للناس ، وانهم لو كانوا أقاموها لكانوا في أحسن حال ، ولسارعوا الى الايمان بما أنزله الله على خاتم رسله مصداقاً لأصلهما ، ومبيناً لما طرأ عليهما ، ومكملاً لدين الانبياء جميعاً ، على سنة الله في النشوء والارتقاء ، التي هي أظهر في البشر منها في سائر الاشياء ، ولكنهم اتخذوا الاسلام هزوا ولعباً في جملته وفي صلاته ، ووالوا عليه المتناصبين له من أعدائه ، فنهى الله المؤمنين عن موالاتهم

ومما جاء في اليهود خاصة نعيانهم وبياناً لسوء حالهم — أنهم تقضوا ميثاق الله الذي أخذهم عليهم في كتابهم ونسوا حظاً عظيماً مما ذكروا به ، وحرفوا الكلم عن مواضعه ، وتركوا الحكم بالتوراة وأخفوا بعض أحكامها ، وحكموا الرسول ولم يرضوا بحكمه الموافق لها ، وان من صفاتهم الغالبة عليهم قساوة القلب ، والخيانة والمكر ، والكذب وقول الأثم ، والمبالغة في سماع الكذب وأكل السحت ، والسعي بالفساد في الارض ، وفي إيقاد نار الفتن والحرب ، وانهم كانوا يقتلون الانبياء والرسل بغير حق ، وتمردوا على موسى اذ أمرهم بدخول الارض المقدسة وقتال الجبارين فعاقبهم الله بآتيه في الارض ، وانهم كانوا أشد الناس عداوة للذين آمنوا ، حتى أنهم يوالون عليهم المشركين ، بسبب ما ورثوه 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 عاملة فيهم ولا شاملة لجميع أفرادهم ، فقد أنصفهم الحكم العدل في هذه السورة وغيرها بالحكم على الكثير منهم أو على أكثرهم ، ومنه قوله في هذه السورة (منهم أمة مقتصدة وكثير منهم ساء ما يعملون) وبيننا في هذا الموضوع ما كان بعد النبي (ص) من مساعدة اليهود للمسلمين في الشام والاندلس

ومما جاء في النصارى خاصة أنهم نسوا — كاليهود — حظا مما ذكروا به ، وأنهم قالوا ان الله هو المسيح بن مريم ، وقالوا ان الله ثالث ثلاثة ، ورد عليهم هذه العقيدة بالدلة العقلية ، وبرائة المسيح منها ومن متجليها يوم القيامة ، وبين لهم حقيقة المسيح وأنه عبد الله ورسوله وروح منه ، وما أيده به من الآيات ، وحال حواريه وتلاميذه في الايمان . وبين أنهم أقرب الناس مودة للمؤمنين ، (ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون) فراجع 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 ان تلك الآيات ليست موافقة لها ولهم موافقة الناقل للنقول عنه ، وإنما هي فوق ذلك تحكم لهم وعليهم 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 تنزيل من حكيم حميد ، أمر في هذه السورة بمعاملتهم بالعدل ، والحكم بينهم بالقسط ، وحكم بحل مؤاكلتهم ، وتزوج نسائهم ، وقبول شهادتهم ، والعفو والصفح عنهم ، وهذه الاحكام التي شرعت هذه المعاملة الفضلى لهم نزلت بعد إظهار اليهود للنبي (ص) والمؤمنين منتهى العداوة والغدر ، وبعد أن ناصبوه مع المشركين الحرب ، وهي تتضمن تأليف قلوبهم ، واكتساب مودتهم ، (راجع ص ١٩٥ ج ٦)

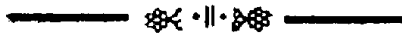
وقد ختم الله تعالى السورة بذكر الجزاء في الآخرة بما يناسب أحكامها كلها ،

كما ي بناءه في تفسير آخر آية منها .

روى أحمد والنسائي والحاكم وصححه والبيهقي في سننه وبعض رواة التفسير عن جابر بن نفير قال : حججت فدخلت على عائشة فقالت لي يا جابر تقرأ المائدة ؟ فقلت 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 عبدالله 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 يزوي ما وصل اليه علمه ، والله أعلم

﴿ تم تفسير سورة المائدة ﴾

﴿ يقول محمد رشيد مؤلف هذا التفسير قد وفقني الله تعالى لاتمام 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 أكثر ولا أكتب في التفسير شيئاً ، وأسأل الله تعالى ان يوفقني لاتمام هذا التفسير بمنع العوائق والمباركة في الوقت وان يؤيدني فيه بروح من عنده ﴾



سورة الانعام - ٦

(وهي السورة السادسة ، وآياتها ١٦٥ عند القراء الكوفيين — وعليه فلوجل — و ١٦٦ عند البصريين والشاميين ، و ١٦٧ عند الحجازيين)
هي مكة — قيل الا آية واحدة هي قوله تعالى « ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة » فانها مدنية رواه ابن المنذر عن أبي جحيفة — وقيل الا آيتين نزلتا في المدينة في رجل من اليهود قال : ما أنزل الله على بشر من شيء . فنزل فيهم « وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء » الآيتين — رواه أبو الشيخ عن

السكبي وسفيان — وقيل هما « قل تعالوا أتت ما حرم ربكم » الخ الآيتين ، رواه اسحق بن راهويه في مسنده عن شهر بن حوشب . وما قبله أقوى من جهة معنى الآيتين فإنه في محاجة اليهود الذين كانوا في المدينة . وأما « قل تعالوا » الآيتين فعنهما من موضوع السور المكية ، وهما متصلتان بما بعدهما ، وقيل ان الآية الثالثة بعدها مدنية أيضا ، كما رواه ابن النحاس عن ابن عباس وسيأتي قريبا — وقيل الاست آيات (وما قدروا الله حق قدره) الى آخر الآيتين بعدها ، و (قل تعالوا) الى آخر الآيتين بعدها . وهذا جمع بين الاقوال السابقة كلها .

وقال السيوطي في الاتقان : قال ابن الحصار استثني منها تسع آيات ، ولا يصح به نقل خصوصا مع ما قد ورد انها 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 انها نزلت في مالك بن الصيف ، وقوله (ومن أظلم ممن اقترى على الله كذبا) الآيتين — نزلتا في مسيلة ، وقوله (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه) وقوله (والذين آتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق) اهـ أقول قد ثبت ان 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 ، وكثيرا ما كان يقول الصحابي ان آية كذا نزلت في كذا — وهو يريد أنها نزلت في اثبات هذا الامر أو حكمه أو دالة عليه — فيظن الراوي عنه انها نزلت عند حدوث ذلك الامر والصحابي لا يريد بذلك ، وقد نقل السيوطي هذا المعنى عن ابن تيمية والزرکشي ، والتحقيق أن مثل هذا يعد من التفسير لا من الحديث المسند . ولما كان وجود آيات مدنية في سورة مكية أو آيات مكية في سورة مدنية خلاف الاصل فالتحار عدم قبول القول به الا اذا ثبت برواية صحيحة السند صريحة المتن سالمة من المعارضة والاحتمال . واننا لم نرم صححوا مما روه من الاستثناء الا رواية ابن عباس في استثناء ثلاث آيات هن من موضوع السور المكية ولعلهم لو ذكروا لنا الرواية بنصها لما وجدنا فيها حجة على ما قالوا وأما ما روي في نزول الانعام جملة واحدة فقد أخرجه غير واحد من المحدثين

عن غير واحد من الصحابة والتابعين - ففي الاتفاق انه أخرجه أبو عبيد والطبراني عن ابن عباس، والطبراني من طريق يوسف بن عطية - وهو متروك - عن ابن عمر مرفوعا وعن مجاهد وعطاء، وفي كل رواية من هذه الروايات انها نزلت بشيعة سبعون ألف ملك إلا أثر مجاهد فانه قال فيه خمسمائة ملك . قال السيوطي فهذه شواهد يقوي بعضها بعضا . ثم نقل عن ابن الصلاح انه روى ذلك من طريق أبي ابن كعب بسند ضعيف وقال : ولم نر له اسنادا صحيحا وقد روي ما يخالفه فروي انها لم تنزل جملة بل نزلت آيات منها بالمدينة اختلفوا في عددها ف قيل ثلاث وقيل ست وقيل غير ذلك . اهـ وعزاه في الدر المنثور الى آخرين أخرجه أيضا عن ذكر وعن أنس وأبي بن كعب مرفوعا وعن ابن مسعود واسماء بنت يزيد وأبي جحيفة وعلي المرفضى، فكثرة الروايات في مسألة لاجال فيها للرأي فتكون اجتهادية، ولا للهوى فتكون موضوعة، ولا لفظ الرواة فتكون معلولة - لا بد ان يكون لها أصل صحيح

ونقول انه لم يرو أحد انها لم تنزل جملة واحدة بهذا اللفظ المناقض لتلك الروايات المصرحة بنزولها جملة واحدة كحديث ابن عمر « نزلت عليّ سورة الانعام جملة واحدة بشيعة سبعون ألف ملك » وإنما مراد ابن الصلاح بذلك ما روي من استثناء بعض الآيات وقد علمت انه ليس فيه نص صحيح صريح يدل على ذلك ، فرواية نزولها جملة واحدة أرجح بموافقتها الأصل وبكونها مثبتة وروايات الاستثناء نافية والمثبت مقدم على النافي . وقد جمع بينهما من قال انها نزلت جملة واحدة واستثنى كابن عباس [والاستثناء معيار العموم] . وإذ كان ما صححه السيوطي من استثناء ثلاث آيات عن ابن عباس هو ما رواه ابن النحاس عنه في ناسخه فقد انحل الاشكال فان نص عبارته : سورة الانعام نزلت بمكة جملة واحدة فهي مكة الا ثلاث آيات منها نزلن بالمدينة (قل تعالوا أتل) الى تمام الآيات الثلاث . اهـ فقد صح بهذه الرواية اذا 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 فانه ولد قبل الهجرة بثلاث سنين أو خمس وإنما روي

ذلك عن غيره فيحتمل ان يكون الاستثناء من رأيه أو رأي من روى هو عنه ، وان يكون مرويا عنه بالمعنى ويكون بعض الرواة هو الذي عبر بالاستثناء . واذا كان هذا الاستثناء صحيحا فقصاراه أن السورة بعد أن أنزلت جملة واحدة ألحق بها ثلاث آيات بما نزل بالمدينة ، فبطل بذلك ما قد يتوهم من كلام ابن الصلاح وما يظنه كثير من الناس من أنه لم ينزل شيء من السور الطوال ولا سور المثني جملة واحدة لان ما اشتهر نزوله جملة واحدة غير هذه السورة كله من [المفصل] وسور [المفصل من ق أو الحجرات الى آخر المصحف في الا شهر] . وقد روى أبو هريرة ما يدل على أن قوله تعالى (وأنذر عشيرتک الاقربين) نزل بالمدينة وقد ثبت عن ابن عباس أنه نزل بمكة وأنه لما جمع النبي (ص) بطون قريش وأنذرهم عملا بالآية قال له أبو لهب تبت يدك سائر اليوم ألهذا دعوتنا — فأنزل الله عز وجل (تبت يدا أبي لهب) السورة ، وانما يروى ابن عباس وأبو هريرة مثل هذا مرسلًا اذ لم يكن لهما رواية مرفوعة الا بعد الهجرة بسنتين . وقد صرح الحافظ ابن حجر في الفتح بأن روايتها لنزول آية (وأنذر عشيرتک) مرسله وكلاهما في البخاري

وقد مال السيد الآلومي في روح المعاني الى القول بضعف ماورد في نزول الانعام جملة واحدة ونقل عن الامام حكاية الاتفاق على القول بنزولها جملة وانه استشكل ذلك بأنه كيف يمكن ان يقال حينئذ في كل واحدة من آياتها ان سبب نزولها الامر الفلاني مع انهم يقولونه . ثم أشار الى ضعف حكاية الامام الاتفاق

ويمكن ان يدفع الإشكال (أولا) بأنه لم يقل أحد بأن لكل آية من آيات هذه السورة سببا وانما قيل ذلك في زهاء العشر من آياتها (وثانيا) ان ما قيل في أسباب نزول تلك الآيات بعضه لا يصح والبعض الآخر لا يدل على نزول تلك الآيات متفرقة ، وانما قالوا ان آية كذا نزلت في كذا أو في قول المشرकिन كبت وكبت . وهذا هو الاكثر ، فاذا صح كان معناه ان تلك الآيات نزلت بعد تلك الوقائع والاقوال مينة حكم الله فيها ، وهذا لا ينافي نزولها دالة على ذلك في ضمن السورة وقال الامام الرازي في أول تفسيره لهذه السورة : قال الاصوليون هذه السورة اختصت بنوعين من الفضيلة — أحدهما انها نزلت دفعة واحدة ، والثاني انها

شيعها سبعون ألفا من الملائكة . والسبب فيه أنها مشتملة على دلائل التوحيد والعدل والنبوة والمعاد وإبطال مذاهب المبطلين والملحدين ، وذلك يدل على أن علم الاصول في غاية الجلالة والرفعة ، وأيضاً فانزال ما يدل على الاحكام قد تكون المصلحة أن ينزله الله تعالى قدر حاجتهم وبحسب الحوادث والنوازل ، وأما ما يدل على علم الاصول فقد أنزله الله تعالى جملة واحدة ، وذلك يدل على أن علم الاصول واجب على الفور لا على التراخي . اهـ

ومراده بالاصول عقائد الدين وإنما يجب تعلمها على طريقة القرآن، لا على طريقة المتكلمين وفلاسفة اليونان. ولم يذكر في الكلام عن السورة في أولها ما نقله عنه الآلوسي فعله ذكره في أثناء تفسير السورة ، فان لقب « الامام » اذا أطلق في كتب من بعد الرازي من المفسرين والمتكلمين والاصوليين والمنطقيين فأنما 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 لأنها في معنى واحد من الحجج وان تصرف ذلك بوجوه كثيرة وعليها بنى المتكلمون أصول الدين اهـ مناسبة هذه السورة لما قبلها

من نظر ترتيب السور كلها في المصحف يرى انه قد روعي في ترتيبها الطول والتوسط والقصر في الجملة ، ومن حكمته ان في ذلك عوناً على تلاوته وحفظه ، فالتاس يبدؤون بقراءته من أوله فيكون الانتقال من السبع الطوال الى المئين فالثاني فالمفصل (*) انفى الملل وأدعى الى النشاط ، ويبدؤون بحفظه من آخره لان ذلك أسهل على الاطفال ، ولكن في كل قسم من الطوال والمئين والمفصل تقدماً لسور قصيرة على سور أطول منها ، ومن حكمة ذلك أنه قد روعي التناسب في معاني السور ، مع التناسب في الصور ، أي مقدار الطول والقصر ،

(*) قالوا ان السبع الطوال أولها البقرة وآخرها التوبة وسور المئين ما كانت آياتها أكثر من مئة أو قريباً منها والثاني ما كانت آياتها أقل من مئة مما قبل المفصل سميت مثاني لأنها ثمانية المئين أو لأنها تنفي وتعاد كثيراً في التلاوة — وسميت الفاتحة المثاني لهذا المعنى أيضاً — وسمي المفصل مفصلاً لكثرة الفصل بين سورته وتقدم تحديده

وقد تقدم هذه السورة أربع سور طوال بعد الفاتحة التي لا يراعى مناسبتها لما بعدها وحده ، اذ هي فاتحة القرآن كله ، وهذه السور الأربع مدنية وبينها من التناسب في الترتيب ما بيناه . وقد جاء بعدهن سورتا الانعام والاعراف المكيان ، 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 الا سورة النور فانها مدنية والا سورة الحج فهي مختلف فيها والتحقيق انها مختلطة . وأما الربع الرابع فهو مختلط وأكثره سور المفصل التي تقرأ كثيرا في الصلاة . فينبغي بيان مناسبة جعل سورتي الانعام والاعراف بعد الأربع 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 والمشركين والمنافقين في دعوة القرآن ، ومحااجة الجميع ، وبيان احكام المعاملات المالية والقتال والنساء . والسور الطوال بعدهما متممة لما فيها ، فالثلاث 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 أثنائها على بيان شؤون المنافقين مما أجمل في سورة البقرة ، ثم أتمت سورة المائدة محااجة اليهود والنصارى فيما يشتركان فيه وفيما ينفرد كل منهما به . ولما كان أمر العقائد هو الالام المقدم في الدين ، وكان شأن أهل الكتاب فيه أعظم من شأن المشركين ، قدمت السور المشتملة على محاجتهم بالتفصيل ، وناسب ان يجيء بعدها ما فيه محااجة المشركين بالتفصيل ، وتلك سورة الانعام لم تستوف ذلك سورة مثلها ، فهي متممة لشرح ما في سورة البقرة مما يتعلق بالعقائد ، وجاءت سورة الاعراف بعدهما متممة لما فيها ومبينة لسنن الله تعالى في الانبياء المرسلين وشؤون أممهم معهم ، وهي حجة على المشركين 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 بهذه السورة تفصيل ما أجمل في سورة البقرة من العقائد في الإلهيات والنبوات والبعث ناسب أن يذكر بعدها ما يتم ما أجمل فيها من الأحكام ولا سيما أحكام القتال والمناقبين ، وكان قد فصل بعض التفصيل في سورة النساء ، فكانت سورتا الانفال والتوبة هما المفصلتين لذلك وبهما يتم ثلث القرآن وقد علم بما شرحناه أن ركن المناسبة الاعظم بين سورتي المائدة والانعام أن المائدة معظمها في محاجة أهل الكتاب والانعام معظمها بل كلها في محاجة المشركين ، ومن التناسب بينهما في الأحكام أن سورة الانعام قد ذكرت أحكام الاطعمة المحرمة في دين الله والذبايح بالاجمال ، وسورة المائدة ذكرت ذلك بالتفصيل - وهي قد أنزلت أخيرا 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 التكميلات بين هذه السورة التي شرعت في تفسيرها وبين ما قبلها مباشرة وما قبلها وما بعدها مطلقا . ثم رجعت الى ما ذكر في كتب التفسير من ذلك دون تصفح آيات السورة فرأيت في روح المعاني مانصه : « ووجه مناسبتها لآخر المائدة على ما قاله بعض الفضلاء انها افتتحت بالحمد وتلك اختتمت بفصل القضاء وهما متلازمان كما قال سبحانه (وقضي 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 الاجمال افتتح جل شأنه هذه السورة بشرح ذلك وتفصيله ، فبدأ سبحانه بذكر خلق السموات والارض وضم تعالى اليه أنه جعل الظلمات والنور وهو بعض ما تضمنه ما فيهن ، ثم ذكر عز اسمه انه خلق النوع الانساني وقضى له أجلا وجعل له أجلا آخر للبعث ، وأنه جل جلاله منشىء القرون قرنا بعد قرن ، ثم قال تعالى (قل لمن ما في السموات) الخ فأثبت له ملك جميع المظروفات لطرف المسكن ، ثم قال عز من قائل (وله ما سكن في الليل والنهار) فأثبت انه جل وعلا ملك جميع المظروفات « تفسير القرآن الحكيم » (٢٧) « الجزء السابع »

لظرف الزمان ، ثم ذكر سبحانه خلق سائر الحيوان من الدواب والطيور ، ثم خلق النوم واليقظة والموت ، ثم أكثر عز وجل في أثناء السورة من الانشاء والخلق لما فيه من التبرين 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 وجها آخر في المناسبة أيضا 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 اقترأ 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 جلاله هذه السورة لبيان حال الكفار في صنعهم فأثنى به على الوجه الأبين والنمط الأكمل ، 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 واتماماً واطناباً ، وافتتحت بذكر الخلق والملاك لان الخالق المالك هو الذي له التصرف في ملكه ومخلوقاته اباحة ومنعاً وتحريماً وتحليلاً ، فيجب أن لا يعترض عليه سبحانه بالتصرف في ملكه ، « ولهذا السورة أيضا اعتلاق من وجهه بالفاحة لشرحها اجمال قوله تعالى (رب العالمين) وبالبقرة اشرحها 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 إنه لما كان قطب هذه السورة دائراً على اثبات الصانع ودلائل التوحيد حتى قال أبو اسحق الاسفرايني ان في سورة الانعام كل قواعد التوحيد فاسبت تلك السورة من حيث ان فيها ابطال ألوهية عيسى عليه الصلاة والسلام وتوبيخ الكفرة على اعتقادهم الفاسد واقترانهم الباطل

« هذا — ثم انه لما كانت نعمه سبحانه وتعالى مما تفوت الحصر، ولا يحيط بها نطاق العدد، الا أنها ترجع اجمالاً الى ايجاد وابقاء في النشأة الاولى وايجاد وابقاء في النشأة الآخرة وأشير في الفاتحة التي هي أم الكتاب الى الجميع وفي الانعام الى اليجاد الاول وفي الكهف الى الابقاء الاول وفي سبأ الى اليجاد الثاني وفي فاطر الى الابقاء الثاني — ابتدئت هذه الخمس بالتحميد، ومن اللطائف أنه سبحانه وتعالى جعل في كل ربع من كتابه الكريم المجيد سورة مفتوحة بالتحميد » اهـ وستعلم ما فيه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(١) الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ، ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ (٢) هُوَ اللَّهُ 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 تعالى كتابه بالحمد، ثم افتتح به أربع سور مكيات أخرى مشتملة كل منها على دعوة الاسلام ومحاجة المشركين فيها، الاولى الانعام وهي آخر سورة كاملة في آخر الربع الاول من القرآن، والكهف وهي أول سورة في أول الربع الثالث، وسبأ وفاطر وهما آخر الربع الثالث، وليس في الربع الثاني ولا الثالث سورة مفتوحة بالحمد. وقد قرن الحمد في الاولى بخلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور، وفي الثانية بانزال القرآن على عبده وكل منهما سمي نوراً بل هما اعظم انوار 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 أولي أجنحة ووصفه بسعة القدرة ، والملائكة من الانوار الالهية التي تنزل من السماء ونعرج فيها . فظهر بهذا ان السور الثلاثة مفصلة لما اجل في الاولى (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 حامدا لمولاه ، ويذكره في غير التلاوة إنشاء للحمد وتذكرا له ، ويجوز أن يكون الحمد هنا إنشاء منه تعالى وإن إنشاء الحمد بالجملة الخبرية جمع بين الخبر والانشاء ، أثني سبحانه على نفسه بما علم به عباده الثناء عليه ، فأثبت ان كل ثناء حسن ثابت له بالاستحقاق ، وبما هو متصف به من الخلق والايجاد والاعداد والايماد ، فذاته تعالى متصفة بجميع صفات الكمال وجوبا 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 فعناه إيجاد هذه العوالم العلوية التي نرى كثيرا منها فوقنا وهذا العالم الذي نعيش فيه إيجادا مرتبا منظما ، وقد تقدم القول في معنى الخلق لغة وشرعا

وأما جعل الظلمات والنور فهو في الحسيات بمعنى إيجادهما لان هذا هو معنى الجعل المتعدي الى مفعول واحد وسيأتي بيان معناه في المعنويات . قال الزمخشري في الكشف: جعل يتعدى الى مفعول واحد اذا كان بمعنى أحدث وأنشأ كقوله (وجعل الظلمات والنور) والى مفعولين اذا كان بمعنى صير كقوله (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا) والفرق بين الخلق والجعل ان الخلق فيه معنى التقدير ، وفي الجعل معنى التضمين كالإنشاء شيء من شيء ، أو تصيير شيء شيئا ، أو نقله من مكان الى مكان ، ومن ذلك (وجعل منها زوجها) وجعل الظلمات والنور (لان الظلمات من الأجرام

المتكاثفة والنور من النار (وجعلنا لهم أزواجا^(١) أجمل الآلهة إلهًا واحدًا) اه وقد أخذته الرازي من غير عزو وزاد عليه قوله : وإنما حسن لفظ الجعل هنا لان النور والظلمة لما تعاقبا صار كل واحد منهما كأنما تواد 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 - وللنشر يعني أيضا كما في قوله تعالى (ما جعل الله من بحيرة) الآية . اه المراد منه . وفيه كلام آخر فيما يلا بس مفعوله من الظروف . وقد بينا في تفسير قوله تعالى (١٠٠: ٥) جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس) ان الجعل فيها خلقي تكويني وأمرى شرعي معا . وقد بين الراغب في مفرداته وجوه استعمال الجعل فكانت خمسة فليراجعها في مفرداته من شاء . والظلمة الحالة التي يكون عليها كل مكان ليس فيه نور ، لا عدم النور - أي فقد - كما يوهمه كلام كثير من العلماء مع قولهم ان الظلمة هي الاصل كما سيأتي ، قال الراغب : الظلمة عدم النور . وقال النور الضوء المنتشر الذي يعين على الابصار ، وقال : الضوء ما انتشر من الاجسام النيرة ؛ ويقال ضاءت النار وأضاءها غيرها . اه وفرق بعضهم بين الضياء والنور بما لا محل لذكره هنا . ولا يوجد شيء في العالم أظهر من النور والضوء ولا أغنى عن التعريف ، وحسبك انه هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره من المبصرات ، فهو أعظم المظاهر الحسية للرب تبارك وتعالى . على ان بيان حقيقته العلمية من أعسر الامور ، وكثيرا ما كان الخفاء من شدة الظهور ، وأقرب ما نعرفه به للجمهور ان نقول هو اشتعال يحدث في أجسام لطيفة منبهة 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 التزبل على القرآن ، وعلى النبي عليه الصلاة والسلام ، كما تقدم في سورتي النساء والمائدة .

وقد أفرد النور وجمعت الظلمة هنا وفي كل آية قوله بل فيها بين النور والظلام سواء كان ذلك في الحسي أو المعنوي . بل لم يذكر النور في القرآن الا مفردا والظلمة الا

(١) في الاصل : وجعلناكم أزواجا . ولا يوجد هذا اللفظ في القرآن فصحيحناه بأغرب ما يحتمله

جما ، وحكمة ذلك ان النور شيء واحد وان تعددت مصادره ولكنه يكون قويا ويكون ضعيفا ، وأما الظلمة فهي تحدث بما يحجب النور من الاجسام غير النيرة وهي كثيرة جدا ، وكذلك النور المعنوي شيء واحد في كل نوع من أنواعه أو جزئي من جزئياته ، ويقابل كلامها ظلمات متعددة ، فالحق واحد لا يتعدد والباطل الذي يقابله كثير ، والهدى واحد لا يتعدد والضلال الذي يقابله كثير ، مثال ذلك توحيد الله تعالى يوما يقابله من التعطيل والشرك في الألوهية بأنواعه والشرك في الربوبية بأنواعه ، — وفصلية العدل وما يقابلها من أنواع الظلم . وقد بينا ذلك في تفسير سورتي البقرة والمائدة . وقدمت الظلمات في الذكر على النور لان جنسها مقدم في الوجود فقد وجدت مادة الكون وكانت دخاناً مظلماً — أو سديماً كما يقول علماء الفلك — ثم تكونت الشمس بما حدث فيها من الاشتعال من شدة الحركة كما يقولون ، ويشير اليه أو يؤيده حديث عبد الله بن عمرو عند احمد 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 ان هذا النور هو المعنوي من حيث انه مشبه بالنور الحسي في تكوينه . وأما حديث عائشة عند مسلم « خلقت الملائكة من نور وخلق الجان من نار وخلق آدم مما وصف لكم » فالظاهر أن النور فيه هو 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 ، فان نور العلم والهداية كسبي في البشر ، وما كان غير كسبي في ذاته كالوحي فتلقاه كسبي وفهمه والعمل به كسبيان ، وظلمات الجهل والاهواء سابقة على هذا النور ، فالرسول لا يولد رسولا وإنما يؤتى الرسالة اذا بلغ أشده واستوى ، والعالم لا يولد عالما ولا الفاضل فاضلا « إنما العلم بالتعلم والحلم بالتحلم » (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والافئدة لعلكم 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 ان الله لم يخلق الظلمة ولا الخفافس ولا العقارب ولا شيئاً قبيحاً ، وإنما خلق النور وكل شيء حسن ، فأنزل الله فيهم هذه الآية . وأخرج أبو الشيخ عنه أيضاً ان قوله تعالى (خلق السموات والارض) رد على الزنادقة المنكرين لوجود الله تعالى ، وقوله (وجعل الظلمات والنور) رد على المجوس الذين زعموا ان الظلمة والنور هما المديران — وقوله (ثم الذين كفروا بر بهم يعدلون) رد على مشركي العرب ومن دعا دون الله إلهاً .

وجملة القول ان 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 ربين أحدهما النور وهو الخالق للخير والثاني الظلمة وهو خالق الشر . ويجوز الجمع بين ارادة الحسي والمعنوي من كل من اللفظين — وقال الواحدي : الاولى حمل اللفظين عليهما — واستشكله الرازي لانه مبني على القول بجواز الجمع بين الحقيقة والمجاز والمختار عندنا جوازه وجواز استعمال المشترك في معنيه أو معانيه اذا احتمل المقام ذلك بلا التباس كما هنا ، والتعبير بالجمل دون الخلق يلائم هذا ، فان الجمل يشمل الخلق والامر — أي الشرع — كما تقدم ، فيفسر جعل كل نور بما يليق به فجعل الدين شرعه والقرآن إنزاله والرسول إرساله والعلم والهدى تهيئة أسبابهما وقدم ذكر خلق السموات على خلق الارض لانه أعظم وأشرف ، وقيل لانها خلقت قبل الارض كما ذكر عن قتادة آناً ، والاوّل أظهر وفي الثاني خلاف معروف .

(ثم الذين كفروا بر بهم 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 لا فائدة استبعاد ما فعله الكافرون وكونه ضد ما كان يجب عليهم للاله الحقيقي بجميع الجامد لكونه هو الخالق لجميع الكون العلوي والسفلي وما فيه الظلمات الحسية والمعنوية ، والهادي لما فيه من النور الذي يهتدي به الموقفون فيه .

كل ظلمة منها ، كأنه قال : وهم مع ذلك يعدلون به غيره ، أي يجعلونه عدلا له أي عديلا مساويا له في كونه يُعبد ويدعى لكشف الضر وجلب النفع ، فهو بمعنى يشركون به ويتخذون له أندادا . وقيل يعدلون بأفعاله عنه وينسبون إليها أي غيره ممن لم يجعله سببا لتلك الافعال كالمعبودات التي ينسبون إليها ما ليس لها أدنى تأثير فيه ، وأدنى من هذا أن تنسب إلى الاسباب مع نسيان فضل الله الذي سخر لهم تلك الاسباب ، وإنما الواجب معرفة السبب والمخالق الواضع للاسباب 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 تموتون ﴾
هذا كلام مستأنف جاء على الالتفات عن وصف الخالق تعالى بإدبل على حمده وتوحيده إلى خطاب المشركين الذين عدلوا به غيره في العبادة ، يذكروهم به بما هو ألصق بهم من دلائل التوحيد والبعث . وهو خلقهم من الطين وهو التراب الذي يخاططه الماء فيكون كالعجين ، وقد خلق الله آدم أبا البشر من الطين كما خلق أصول سائر الاحياء في هذه الارض إذ كانت حالتها مناسبة لحدوث التولد الذاتي ، بل خلق كل فرد من أفراد البشر من سلالة من طين ، فبذية الانسان مكونة من الغذاء ومنه ما في رحم الانثى من جراثيم الفسل ، وما يلقحه من ماء الذكر ، فهو متولد من الدم والدم من الغذاء ، والغذاء من نبات الارض أو من لحوم الحيوان المتولد من الارض ، فراجع كل إلى النبات ، وإنما النبات من الطين . ومن تفكر في هذا ظهر له ظهورا جليا أن القادر عليه لا يعجزه أن يعيد هذا الخلق كما بدأه إذا هو أمات هذه الاحياء بعد انقضاء آجالها التي قضاهما لها في أجل آخر يضرب به لهذه الإعادة بحسب علمه وحكمته

والأجل في اللغة هو المدة المضروبة للشيء أي المقدار المحدود من الزمان . وقضاء الاجل يطلق على الحكم به وضربه للشيء ، وعلى القيام بالشيء وفعله ، إذ أصل القضاء : فصل الامر قولا كان ذلك أو فعلا — كما قال الراغب — مثال الاول ان شعبيا عليه السلام قضى أجلا لخدمة موسى له ثماني سنين وأجلا آخر اختياريا سنتين ، فهذا قضاء قولي ، وقد قضى موسى عليه السلام الاجل

المضروب كما قال تعالى (فلما قضى موسى الاجل وسار بأهله) الآية - وذلك قضاء فعلي . والقضاء قد يكون نفسيا كأن 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 ان الكلام انما يكون على مقتضى العلم - وقد يقضيه ويفصل فيه كتابة، فالقضاء القولي يشمل الكلام النفسي وما هو مظهر له من لفظ أو كتاب أو غير ذلك وقد أخبرنا عز وجل أنه قضى لعباده أجابن - أجلا لمدة حياة كل فرد منهم ينتهي بموت ذلك الفرد - وأجلا لاعادتهم وبعثهم بعد موت الجميع والقضاء عمر الدنيا وقيل ان الاجل الآخر هو أجل حياة مجموعهم الذي ينقضي بقيام الساعة وقيل غير ذلك : جاء في تفسير الحافظ ابن كثير في تفسير الاجلين ما نصه : قال سعيد بن جبير عن 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 وهو عمر كل انسان . وتقدير الاجل العام هو عمر الدنيا بكاملها ثم انتهاءها وقضاؤها وزوالها 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 بعد هذا (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 اه ما أورده ابن كثير . وهذا القول الذي استغربه 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 أجل مسمى) ولكن الاجل المسمى هنا هو الموت ولم يسم التوفي الاول وهو النوم أجلا ، على أن القرآن استدلل على البعث بالنوم واليقظة في آية الانعام الآية وآية الزمر وغيرها كقوله في سورة النمل (ألم يروا أنا جعلنا الليل ليكنوا فيه والنهار مبصرا)

(١) تمت الآية وهو محل الشاهد (ثم يبعثكم فيه ليقتضى أجل مسمى ثم اليه مرجعكم)
« تفسير القرآن الحكيم » (٣٨) « الجزء السابع »

هذا وان من تتبع ذكر الاجل المسمى في القرآن في سياق الكلام عن الناس يراه قد ورد في عمر الانسان الذي ينتهي بالموت فراجع في ذلك سورة هود ١١ : ٣ والنحل ١٦ : ٦١ وطه ٢٠ : ٢٧ والحج ٣٢ : ٥ وانعكبوت ٢٩ : ٥٣ وفاطر ٣٥ : ٤٥ والزمر ٣٩ : ٣٩ وغافر ٤٠ : ٦٧ ونوح ٧١ : ٤ وقد ذكر بعضها آنفاً فاذا عددها مرجحاً يتسع مجال 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 عزاها الرازي الى حكماء الاسلام من « أن لكل مسلم أجلاً أحدهما الآجال الطبيعية والثاني الآجال الاخترامية . أما الآجال الطبيعية فهي التي لو بقي ذلك المزاج مصوناً من العوارض الخارجية لانتهت مدته بقائه الى الوقت الفلاني، وأما الآجال الاخترامية فهي التي تحصل بسبب من الاسباب العارضة كالغرق والحرق ولدغ الحشرات وغيرها من الامور المعضلة » اه ومنها انه ما انقضى من عمر كل أحد ، ومنها قول أبي مسلم انه ما انقضى من آجال الامم الماضية، والمسمى عنده أجل من يأتي من الامم لانه لا يزال غيباً ومعنى مسمى عنده أي لا يعلمه غيره، كذا قالوا وهذا انما يظهر اذا أريد بهذا الاجل الساعة أي القيامة، لانها هي التي لم يطاع عليها ملكاً مقرباً ولا نبياً مرسلًا. واما اذا أريد به الموت فالأظهر ان 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 » فمعنى العندية اذا اختصاص ذلك بالعالم العلوي الذي لا يصل اليه كسبنا ، فهي عندية تشریف وخصوصية . وهذه الكتابة كالعلم الإلهي بالشيء لا تقتضي الجبر ولا سلب اختيار العبد ، كما بيناه في مواضع كثيرة وقواه تعالى « ثم انتم تموتون » هو كقواه قبله « ثم الذين كفروا بربهم يعدلون » في دلالة على استبعاد الامتراء وهو الشك في البعث من الاله القدير الذي خلقكم وقدر آجالكم فدل ذلك على قدرته وحكمته دلالة لا تبقي لاستبعاد البعث وجهاً ، فاذا كان سبب الاستبعاد عدم رؤية مثال لهذا البعث — وهو الواقع — فثله انكم لا ترون مثلاً لخلق أصلكم وجدكم الاول من تراب ولا لخلق غيركم من

أنواع الحيوان ، فن التولد الذاتي لا يقع في هذه الازمان ، خلافا لما كان يتوهمه علماء القرون الماضية في تولد دود القاكبة والجبن والغيران

﴿ وهو الله في السموات وفي الارض ﴾ اسم الجلالة « الله » علم لرب العالمين خالق السموات والارض ، وقد كان هذا معروفا عند مشركي العرب . قل تعالى في سورة العنكبوت (٢٩ : ٦١) ولئن سألتهم من خلق السموات والارض وسعر الشمس والقمر ليقولنَّ الله فأنى يؤفكون) ومثلها في سورة الزمر (٣٩ : ٣٩) وفي معنى هذا السؤال والجواب آيات كثيرة وردت في سياق اثبات 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 تعالى 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 الخليفة 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 : كمعنى 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 فيهما — ومنها أنه الذي يقال له الله فيهما لا يشرك به في هذا الاسم . وقيل إن « في السموات وفي الارض » متعلق بما بعده وفيه اشكال نحوي واشكال معنوي وزعمت الجهمية أن المعنى أن الله تعالى كائن في السموات والارض ، ومنه اخذوا قولهم انه في كل مكان، والله أعلى وأجل مما قالوا فهو بائن من خلقه غير حال فيه كاه ولا في جزء منه ، وما صح من إطلاق كونه في السماء ليس معناه أنه حال في هذه الاجرام السماوية كلها أو بعضها ، وإنما هو إطلاق لاثبات علوه على خلقه غير مشابه لهم في شيء ، بل هو بائن منهم ليس كمثله شيء .

أما جملة ﴿ يعلم سركم وجهركم ﴾ فهي تقرير لمعنى الجملة الاولى لان الذى استوى في علمه السر والعلانية هو الله وحده، والافهوا كلام متبداً 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 مَكَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ

عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ ، فَآهْلَكْنَاهُمْ

بِذُنُوبِهِمْ 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 الثالثة ان الله تعالى المتصف بالصفات التي يعرفونها ولا ينكرونها هو الله في عالمي السموات والارض، المحيط علمه بكل شيء، فلا ينبغي ان يتخذ معه إله فيهما. ولكن المشركين جهلوا ذلك فجوزوا ان 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 بسبب عدم اهتدائهم بالوحي، وأنذرتهم عاقبة التكذيب بالحق، وبتلو 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 تأتيتهم من آية من آيات ربهم الا كانوا عنها معرضين ﴾ أي لم يكن كل

أمرهم الله ! يستدلوا به . في الآية لادلى من البينات على التوحيد ، ولا بما ذكر في الآية على الذات . ولم ينظروا فيما يستلزمه كونه سبحانه هو الله في السموات وفي الارض ، المحيط علمه بالسر والجهر وكسب العبد ، بل يعطف على هذا ويزاد عليه أنهم أضافوا الى عدم الاهتداء بالآيات الثابتة الدائمة التي يرونها في الآفاق وفي أنفسهم ، عدم الاهتداء بالآيات المتجددة التي تهديهم الى تلك وتبين لهم وجه دلالتها ، وهي آيات القرآن ، المرشدة الى آيات الاكوان ، والمثبتة لبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، وفي معناها كل ما يدل على نبوته (ص) من المعجزات ، وذلك أنهم لا تأتيهم آية من هذه الآيات من عند ربهم — ولا يقدر عليها غيره — الا كانوا معرضين عنها ، غير متدبرين لمعناها ، ولا ناظرين فيما تدل عليه وتستلزمه فيمتدوا به . واصل الاعراض التولي عن الشيء الذي يظهر به عرض المتولى المدبر عنه . أي فهم لهذا الاعراض عن النظر في الآيات المنزلة وما فيها من الاعجاز العلمي واللفظي يظنون معرضين عن الآيات الكونية الدائمة الدالة على ان هذا الرب الواحد الذي بيده ملكوت كل شيء ، هو الحقيق بالالوهية وحده ، وأنه لا يجوز أن يدعى غيره ولا أن يعبد سواه ، لان الربوبية والالوهية متلازمان . فالآيات الدالة على ان الرب واحد دالة أيضا على انه هو الإله وحده ، ولولا إعراضهم عن النظر في ذلك والتأمل فيه عنادا من رؤسائهم ، وجهودا على التقليد من دهمائهم ، المانع من النظر والاستدلال ، لظهر لهم ظهورا لا يحتمل المراء ولا يقبل الجدل ، فالآية معطوفة على ما قبلها متممة لمعناه ، والمضارع المنفي فيها على إطلاقه دال على التجدد والاستمرار ، أو على بيان الشؤون وشرح الحقائق — كقوله تعالى (الله يعلم ما تحمل كل أنثى) فلا يلاحظ فيه حال ولا استقبال ، وفي معنى هذه الآية آية أول سورة الشعراء وستأتي قريبا ، وآية في أول سورة الانبياء وهي (٢١ : ٢) ما يأتيهم من ذكر ربهم محث الا استمعوه وهم يلعبون ٣ لاهية قلوبهم)

وقوله « من آية » يدل على استغراق المنفي أو تأكيده . وإضافة الآيات الى الرب تفيد ان انزاله الوحي وبعثه للرسل وتأبيدهم وهدايته للخلق بهم من مقتضى ربوبيته أي مقتضى كونه هو السيد المالك المربي الخلقه المدبر لأموهم على الوجه

الموافق للحكمة . وانه 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 عن آيات الوحي التي تتجدد وعما يتجدد مثلاً من المعجزات ، ومصدق الاخبار بالغيب ، كالاخبار بنصر الرسل وخذلان اقوامهم وآيات الساعة . مثل ذلك آيات الانبياء والشعراء المشار اليهما آفاً وقوله تعالى (أو لم تك أنبياءكم رسلكم بالبينات) وقالوا مهما تأتنا به من آية لتسحرنا بها — أقاموا أن تأنيبهم 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 يترسوا ولم يتأملوا : وانما كذبوا ما جهلوا ، وما جهلوا الا لانهم سدوا على أنفسهم مسالك العلم ، وهذا الحق الذي كذبوا به هو دين الله الذي جاءهم به خاتم رسله (ص) من العقائد والعبادات والآداب ، وأحكام الحلال والحرام والمعاملات ، وقد دعاهم أولاً بمثل هذه السورة الى كلياته مجملة ثم مفصلة ، وانما كان يكون التفصيل بقدر الحاجة ، الى ان تم الدين كله فأكمل الله به النعمة . والحق في أصل اللغة الموافقة والمطابقة كما قال الراغب ، وأوامر الثابت المتحقق بنفسه ، فهو كلي له جزئيات كثيرة ، وكما اطلق في مقام يعرف المراد منه بالقرائن اللفظية أو المعنوية ، وقد اطلق في القرآن بمعناه اللغوي المطلق وعلى الباري تعالى وعلى القرآن وعلى الدين ، وذكر الدين مضافاً الى الحق إضافة بيانية كقوله تعالى (هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق) وقوله (ولا يدينون دين الحق) وأطلق بمعاني أخرى تفهم من السياق في كل موضع . — فالأظهر عندنا ان 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 الأظهر في توجيه اللفظ والتناسب

بين هذه الآية وما قبلها وعطفها عليها بغاء السببية ان يقال: إن إعراضهم عن آيات القرآن الدالة باعجازها على كونها من عند الله وعلى رسالة من أنزلت عليه — وبمعانيها على دلائل التوحيد والبعث ، وعلى أحكام الشرائع والآداب ؛ قد كان سببا ترتب عليه تكذيبهم بالحق الذي أنزل القرآن لبيانته وهو تلك المعاني التي هي دين الله عز وجل . وإذا فسرا حق هنا بالقرآن نفسه يكون المعنى أنهم كانوا يعرضون عن كل آية من القرآن فكان ذلك سببا لتكذيبهم بالقرآن، وإن المعرض عنه والمكذب به واحد ، ووجهه أبو السعود ، بضرب من تكلفه المهود ، وقد يتخرج على القول بأن فاء السببية تأتي بمعنى لام انعالة فتدل على أن ما بعدها سبب لما قبلها ، وفي هذا القول مقال، وفي التخرج عليه ما لا يخفى من الضعف، ولكن بظهر ذلك على القول بأن الآيات التي شأنهم الاعراض عنها هي دلائل الاكوان أو المعجزات مطلقا ، اذ يقال حينئذ في تقدير الربط : ان كانوا معرضين عن الآيات فقد كذبوا بما هو أعظم آية ، وأظهر دلالة ، وهو الحق الذي تحدوا به ، فمجزوا عن الاثبات بسورة من مثله ، وقد علمت ان المختار في الآيات الاول . وقيل ان الحق هنا هو النبي (ص) قاله ابن جرير الطبري ؟ وقيل الوعد والوعد

﴿ فسوف يأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزئون ﴾ أي فمعاقبة هذا التكذيب انه سوف يحل بهم مصداق الاخبار العظيمة الشأن مما كانوا يستهزئون به من آيات القرآن . والمراد بهذه الانباء ما في القرآن من الوعد بنصر الله لرسوله واطهار دينه ووعيد أعدائه بتعذيبهم وخذلانهم في الدنيا ثم بهلاكهم في الآخرة . وقد أتاهم ذلك فكان من أوائله ما نزل بهم من القحط ، وما حل بهم في بدر ، ثم تم ذلك في يوم الفتح ، وقد دلت الآية على ما جاء مصرحا به في سور أخرى من استهزاء مشركي مكة — والكلام فيهم — بوعد الله ووعيده، وكذا بآياته ورسوله، ولا حاجة الى تقدير ذلك في الكلام، فهو وان لم يقدر من بدائع ايجاز القرآن، وقد تكرر في القرآن ذكر استهزائهم واستهزاء من قبلهم من الكفار بالرسول وبما جاءوا به من الوعد والوعد ، وانذارهم عاقبة هذا الاستهزاء في آيات، وبيان نزول العذاب بهم في آيات أخرى كقوله (وحق بهم ما كانوا به يستهزئون) وهو في سورة

هود والنحل والانبيا والزمر واكثر الحواميم
جاء الوعيد على الاستهزاء هنا بحرف التسوييف، وجاء في آيتين مثل هاتين الآيتين
في أول الشعراء بحرف التنفيس، وذلك قوله تعالى (وما يأتيهم من ذكر من الرحمن
محدث الا كانوا عنه معرضين) فقد كذبوا فسيأتهم أنباء ما كانوا به يستهزون)
وقد حذفها معمول كذبوا، وذكر السيد لاوسي في روح المعاني تعليل ذلك
بما نصه: وفي البحر انما قيد الكذب بالحق هنا وكان التنفيس بسوف وفي الشعراء
«فقد كذبوا فسيأتهم» بدون تقييد الكذب، والتنفيس بالسين، لأن الانعام
مقدمة في النزول على الشعراء، فاستوفي فيها اللفظ وحذف من الشعراء وهو مراد
احالة على الاول، وقد ناسب الحذف الاختصار في حرف التنفيس فجاء بالسين اه
أقول وبحسن أن يزداد على ذلك أنه لما كان فعل الاستقبال المقرون بسوف
أبعد زماناً من المقرون بالسين تعين الاول فيما نزل أولاً والثاني فيما نزل آخرًا .

وقال الرازي في تفسير الآية: اعلم ان الله تعالى رتب أحوال هؤلاء الكفار على
ثلاث مراتب (فالمرتبة الاولى) كونهم معرضين عن التأمل في الدلائل والتفكر
في البينات . (والمرتبة الثانية) كونهم مكذبين بها، وهذه المرتبة أزيد مما قبلها، لان
المعرض عن الشيء قد لا يكون مكذبا به، بل يكون غافلا عنه غير متعرض له، فاذا صار
مكذبا به فقد زاد على الإعراض (والمرتبة الثالثة) كونهم مستهزئين بها لأن
المكذب بالشيء قد لا يبلغ تكذيبه به الى حد الاستهزاء، فاذا بلغ الى هذا الحد فقد
بلغ الغاية القصوى في الانكار، فبين تعالى ان أولئك الكفار وصلوا الى 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 بقبح التقليد، وتصرح بوجوب
النظر في الآيات والاستدلال بها، وبأن التكذيب بالحق والحرمان منه معلول
للإعراض عنها، وثبت ان الاسلام دين مبني على أساس الدليل والبرهان،
لا كالاديان المبنية على وعث التقليد للاحبار والرهبان أو الرؤسا والكمائن، وماذا
فعل المسلمون بعد هذا التبيان؟ اتبع جماهيرهم سنن من قبلهم شبرا بشبر وذراعا بذراع،

وأضاعوا حجة دينهم بتقليد فلان وعلان ، وعكسوا القاعدة الماثورة عن سلفهم وهي اعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال ، ولولا حفظ الله جل وعلا لهذا القرآن ، وتوفيقه سلف الامة للعناية بتدوين سنة المصطفى عليه الصلاة والسلام ، وأخذ طائفة من أهل النظر بهديهما في كل زمان ، اضاع من الوجود هذا الاسلام ، كما ضاعت من قبله سائر الاديان ، ولم يغن عن ذلك وجود الالوف المؤلفة من كتب الفقه وكتب الكلام

كان عاقبة ذلك أن الحق صار مجهولا في نفسه عند الاكثرين . فانخذ الناس رؤساء جهالا لدنيا ولدين ، فتواطأ الفريقان على اضطهاد حملة الحجة من العلماء المستقلين ، وظنوا ان ذلك من الكياسة ، التي تقتضيها السياسة ، ويحفظ بها أمر الملك والرياسة ، وما كان الا فنة لهم ، أضاعوا بها دينهم وملكهم ، تلى أيدي أقوام من أمم الشمال ، اقتبوا من الاسلام وأهله الاولين ذلك الاستقلال ، ففسخوا ما كانوا فيه من ظلمات التقليد بنور الاستدلال ، فبلغوا من العزة والسيادة أوج الكمال ، ثم استدار الزمان فافتن 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 خزيا على خزي وضلالا على ضلال ، اذ هدموا متوهمات أمتهم ومشخصاتها ، ولم يستطيعوا ان يكتونوها بمقومات ومشخصات غيرها ،

فهذه الآيات الكريمة حجة على مقلدة المسلمين ، وعلى مقلدة الاوربيين . فانهم هم الذين أضاعوا الدنيا والدين ، وأعجب أمر هؤلاء المتفرنجين أنهم يدعون الاستقلال ، ويظنون ان ما يهذون به من الشبهات الدنيوية والاجتماعية ضرب من الاستدلال ، فلم دلائلكم على ما تركتم من هداية ، وما استحدثتم من غواية ، فاننا لمناظرتكم مستعدون ، وكم دعوناكم اليها وأنتم لا تنجيون ؟

﴿ ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم في الارض ما لم نمكن لكم ﴾
الرؤية هنا علمية ، و (القرن) من الناس القوم المتقرون في زمن واحد ، جمعه قرون ، وقد استعمل في القرآن بهذا المعنى مفردا وجمعا ، واختاف في الزمن المحدد
« تفسير القرآن الحكيم » (٣٩) « الجزء السابع »

للقرن فأوسط الاقوال انه سبعون أو ثمانون سنة ، وقيل مئة أو أكثر وقيل ستون أو أربعون ، والمعتول انه مقدار متوسط أعمار الناس في كل زمان . وذهب بعضهم الى تحديد القرن بالحلة الاجتماعية التي يكون عليها القوم ، فقال الزجاج انه عبارة عن أهل عصر فيهم نبي أو فائق في العلم ، أي أو ملك من الملوك ، وهذا أقرب الى استعمال القرآن ، فالظاهر أن قوم نوح قرن وان امتد زمنه فيهم زهاء ألف سنة ، وقوم عاد قرن وقوم صالح قرن . ويطلق القرن على الزمان نفسه والمشهور في عرف الكتاب اليوم أن القرن مئة سنة . و (التمكين) يستعمل باللام وفي . يقال : ممكن له في الارض — جعل له مكانا فيها ، ونحوه أرض له . ومنه (إنا ممكننا له في الارض) وقيل : ممكنه في الارض — أي أثبتة فيها ومنه (وقد ممكنهم فيما إن ممكنكم فيه) كذا في الكشف قال ولتقارب المعنيين جمع بينهما في هذه الآية . وقيل إن ممكنه وممكن له كوجهه ووجه له ، وقال ابو علي اللام زائدة كردف له ، وسيأتي تحقيق معنى الاستعمالين - والسماء المطر ، والمدرار المغرار فهو صيغة مبالغة من الدر ، وهو مصدر درّ اللبن دراً ، أي تروغزر ، ويسمى اللبن الحليب دراً كالصدر . والارسال والانزال متقاربان في المعنى لان اشتقاق الارسال من رسل اللبن وهو ما ينزل من الضرع متتابعاً ، وقال الراغب : أصل الرسل الانبعاث على التؤدة ويقال ناقة رسله سهلة السير ، وإبل مراسيل — منبعثة انبعاثاً سهلاً ، ومنه الرسول المنبعث . ثم ذكر ان الارسال يكون بيعث من له اختيار كالرسال الرسل ، وبالتسخير كالرسال الرج والمطر ، وبترك المنع نحو قوله (أرسلنا الشياطين على الكافرين) ويستعمل فيما يقابل الامساك نحو (وما يمساك 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 أهلكنا من قبلهم من قوم أعطيناهم من التمكين والاستقلال في الارض وأسباب التصرف فيها ما لم نعظمهم هم مثله ثم لم تكن تلك المواهب والنعم بمناعة لهم من عذابنا لما استحقوه بذنوبهم (أ كفاركم خير من أولئكم أم لكم براءة في الزبر) ؟ لا هذا ولا ذاك ، فأما الإيمان وإما الهلاك —

وكان الظاهر ان يقال : مكناهم في الارض - أي القرون - ما لم نمكنهم - أي الكفار المحكي عنهم المستغفم عن حالهم . فعدل عن ذلك بالالتفات عن الغيبة الى الخطاب لما في إيراد الفعلين بضميري الغيبة من إيهام اتحاد مرجعها وكون المبتدئين المنفي ، فقيل ما لم نمكن لكم : وإنما لم يقل « ما لم نمكنكم » أو : « ومكننا لهم ما لم نمكن لكم » - وهو مقتضى المطابقة - لنسكتة دقيقة لا يدركها لا من فقه الفرق بين مكنه وممكن له وقد غفل عنه جماهير أهل اللغة والتفسير ، والتحقيق ان معنى مكنه في الارض أو في الشيء - جعله متمكنا من التصرف تام الاستقلال فيه . وأما ممكن له فقد استعمل في القرآن مع التصريح بالفعل به ومع حذفه ، فالاول كقوله تعالى (وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم) وقوله (أولم نمكن لهم حرما آمنا) والثاني كقوله تعالى (كذلك مكنا يوسف في الارض) وقوله في ذي القرنين (إنا مكنا له في الارض وآتيناه من كل شيء سببا) فلا بد في مثل دذان تقدير المفعول المحذوف مع مراعاة ما يناسب ذلك من نكت الحذف ككون المفعول في هاتين الآيتين عاما يتناول كل ما يصلح للمقام ، كان يقال مكنا ليوسف ولذي القرنين في الارض جميع أسباب الاستقلال في التصرف ، اذا فقهت هذا فاعلم ان في هذه الآية احتياكا تقديره « مكناهم في الارض ما لم نمكنكم ، ومكننا لهم ما لم نمكنكم » ومعنى الاول انهم كانوا أشد منكم قوة وتمكنا في أرضهم ، فلم يكن يوجد حولهم من يضارعهم في قوتهم ، ويقدر على سلب استقلالهم ، ومعنى الثاني أنا أعطيناهم من أسباب التمكّن في الارض وضروب التصرف وأنواع النعم ما لم نعطيكم . فحذف من كل من المتقابلين ما أثبت نظيره في الآخر ، وهذا من أعلى فنون الايجاز ، الذي وصل في القرآن الى أوج الاعجاز ، وبصدق كل من التمكنين على قوم عاد وثمود وقوم فرعون وغيرهم كما يعلم من قصص الرسل في القرآن ومن التاريخ العام

ثم عطف على هذا ما امتازت به تلك القرون على كفار قريش من النعم الالهية الخاصة بمواقع بلادهم من الارض فقال ﴿ وأرسلنا السماء عليهم مدرارا ﴾ إرسال السماء عبارة عن إنزال المطر ، والمدرار الغزير كما تقدم ﴿ وجعلنا النهار نجري من تحتهم ﴾

أي وسخرنا لهم الأنهار - وهي مجاري المياه الفائضة - وهديناهم إلى الاستمتاع بها بجعلها تجري دائما من تحت مساكنهم التي يبذونها على ضفافها، أو في الجبال والحدايق التي تنفجر خلالها، فيتمتعون بالنظر إلى جمالها، وبسائر ضروب الانتفاع من أمواتها،

﴿فأهلكناهم بذنوبهم وأنشأنا من بعدهم قرنا آخرين﴾ أي فكان عاقبة أمرهم لما كفروا بتلك النعمة وكذبوا الرسل أن أهلكنا كل قرن منهم بسبب ذنوبهم التي كانوا يترفون بها، وأنشأنا أي أوجدنا من بعد الهالكين من كل منهم قرنا آخرين يعمرن البلاد ويكونون أجدر بشكر نعم الله عليهم فيها، والذنوب التي يهلك الله بها القرون ويعذب بها الأمم قسما (أحدهما) معاندة الرسل والكفر بما جاءوا به (وثانيهما) كفر النعم بالبطر والاثم وغط 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) وكم أهلكنا من قرية بطرت معيشتها فتلك مساكنهم لم تسكن من بعدهم الا قليلا وكنا نحن الوارثين ٥٩ وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا يتلو عليهم آياتنا وما كنا مهلكي القرى الا وأهلها ظالمون ١١٥: ١٠٢ وكذلك أخذ ربك القرى وهي ظالمة ان أخذه ألم شديد ١٦: ١١٢ ضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغدا 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 تدميرا / وعذاب الذي يعذب الله به الأمم ويهلك القرون ويدل الدول قسما أيضا: الجوائح والاستئصال، وقد استعلال، وقد بينا هذا وذلك في مواضع من هذا التفسير^(١)

وفي هذه الآية رد على كفار مكة وهدم لغورهم بقوتهم وثروتهم بإزاء ضعف عصبية النبي (ص) ونقره، وقد حكى الله تعالى عنهم ذلك بقوله (وقلوا نحن أكثر

(١) تراجع في فهارس التفسير وفهارس مجلدات المنار كلمة «الأمم» وكلمة «عذاب»

أموالا وأولادا وما نحن بمعذبين)

أما القوم أو القرن الآخرون الذين يخلفون من نزل بهم عذاب الله تعالى فهم لا بد ان يكونوا مخلفين لهم في صفاتهم ، وان كانوا من جيلتهم وأبناء جيلهم ، فالشعوب التي نكبت بالحرب المشتعلة الآن في أوربة لا بد أن يخلف الهالكين فيها خلف يتركون كثيرا مما كانت عليه من الكفر بالله وكفر نعمه ويكونون أقل منهم بطرا وقسوة وانفاسا في الترف والسرف وما ينشأ عنهما من الفسق والفجور، قال تعالى في آخر سورة القتال (وان تتولوا يسبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم)

(٧) وَأَوْنَزَلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قُرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ
الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ (٨) وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ
مَلَكٌ ، وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكَ لَفُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ (٩) وَلَوْ جَعَلْنَاهُ
مَلَكَ لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ

يننا في تفسير الآيات السابقة أن الثلاث الاولى منها قد أرشدت الى ما دعا اليه الرسول (ص) من التوحيد والبعث والآيات الدالة عليهما ، وان الثلاث التي بعدها أرشدت الى سبب تكذيب قريش بذلك وهو الحق المبين بالدليل ، وأنذرهم عاقبة هذا التكذيب ، وهو ما يحمل بهم من عذاب الله في الدنيا والآخرة ، وانه لا يحول دونه ما هم مغرورون به من قوتهم وضعف الرسول (ص) وتمكنهم في أرض مكة وهي أم القرى وأهلها قدوة العرب . وقد بين تعالى في هذه الآيات الثلاث شبهات أولئك الجاحدين المماندين على الوحي وبعثة الرسول (ص) قم بها بيان أسباب جحودهم بأركان الايمان كلها كما سبقت الاشارة الى ذلك . وقد روى ابن المنذر وابن أبي حاتم عن محمد بن اسحق ما قد يعد سببا لنزول الآية الثانية من هذه الثلاث قال : دعا رسول الله (ص) قومه الى الاسلام وكلهم فأبلغ اليهم فقال له زمعة بن الاسود بن المطلب والنضر بن الحارث بن كلدة وهبذة بن عبد يغوث

وأبي بن خلف بن وهب والعامري بن وائل بن هشام : لو جعل معك يا محمد ملك يحدث عك الناس ويرى معك - فأنزل الله في ذلك من قولهم « وقالوا لولا أنزل عليه ملك » ولا نصح هذه الرواية في سبب نزول الآية ، وقد ذكرها السيوطي في الدر المنثور ولم يذكرها في (لباب القول في أسباب النزول) واقترح معاندي المشركين إنزال الملك مع الرسول ذكر في الفرقان وهود والأسراء ، وقد روي ان هذه السور الثلاث نزلت قبل الانعام ، والانعام نزلت جملة واحدة - على ما تقدم بيانه في أول تفسيرها - فما فيها من الرد عليهم في هذه المسألة انما هو رد على شبهة سبقت لهم وحكيث عنهم ، وكذلك اقترح إنزال كتاب من السماء وإنزال القرآن جملة واحدة فهو في سورة الفرقان .

كان الرسول (ص) يتعجب من كفر قومه به وبما أنزل عليه مع وضوح برهانه ، وظهور اعجازه ، وكان يضيق صدره لذلك وينال منه الحزن والاسف كما قال تعالى في سورة هود (١١ : ١٢) فلعلك تارك بعض ما يوحى اليك وضائق به صدرك ان يقولوا لولا انزل 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 ان الحجة مهما تكن ناهضة ، والشبهة مهما تكن داحضة ، فان ذلك لا يستلزم الايمان بما قامت عليه الحجة ، وانحسرت عنه غمة الشبهة ، الا في حق من كان مستعدا له ، وذات موانع الكبر والعناد أو التقايد عنه ، فقوله تعالى ﴿ ولو نزلنا عليك كتابا في

قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا ان هذا الا سحر مبين ﴾ جاء بعد تلك الآيات البينات الواردة بأسلوب الحكاية وضمائر الغيبة مبدئا هذا المعنى للرسول بأسلوب الالتفات الى خطابه صلى الله عليه وسلم ، كأنه يقول : قد علمت ان علة تكذيبهم بالحق انما هي اعراضهم عن الآيات ، وما أقفلوا على أنفسهم من باب النظر والاستدلال ، لا خفاء الآيات في نفسها ، ولا قوة الشبهات التي تحول دونها ، ألم تر ان آيات التوحيد في الانفس والآفاق هي أظهر الآيات وأكثرها ، ولم يمنعهم من الكفر بها مباينة الكتاب المعجز في تقريرها ، ولو اننا نزلنا عليك كتابا من السماء في قرطاس كما اقترحوا فرأوه نازلا منها بأعينهم ، ولمسوه عند وصوله الى الارض بأيديهم ، لقال

الذين كفروا منهم كفر العناد والاستكبار: ما عذا الذي رأينا ولمسنا الاسحر بين في نفسه ، ثابت في نوعه ، وانما خيل اليها اننا رأينا كتابا ولمسناه ، وما ثم كتاب نزل ، ولا قرطاس رؤي ولا لمس . وكذلك قال أمثالهم في آيات الانبياء من قبل ولن نجد 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 لنة) الورق الذي يكتب فيه وقبل هو مخصوص بالمكتوب منه ، وقوله تعالى « في قرطاس » صفة له أو متعلق به . واللمس كالمس ادراك بظاهر البشرة كما قال الرغب وقال الجوهري المس باليد ، والصواب ان الاصل فيه المس بظاهر البشرة ولذلك يطلق بمعنى الوقاع كالنلامسة ، ولكن لما كان أكثر اللمس باليد قلما يقع باقدم أو الـ عدد مثلا نوهم انه خاص بمس اليد . وتقييد اللمس في الآية بالأيدي يعين المراد منه بدفع احتمال التجوز به ، اذ اللمس يستعمل مجازا 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 ونظرو اليه . والرؤية واللمس أقوى اليقينيات الحسية وأبعدا عن الخداع ولا سيما إذا اجتمع ، والثقة باللمس أقوى لان البصر قد يخدع بالتخيل . وقد قال تعالى في سورة الحجر (ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون * لقالوا انما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون) ولكن مكابرة الحس بعد اجتماع أقوى إدراكه — وهما الرؤية واللمس — وتقوية أحدهما الآخر قلما يقع الا من جاحد معاند مستكبر أو من مقلد أعشى لا تتوجه نفسه الى معرفة شيء يخالف ما تقلده من آبائه وقومه . وقال ابن المنير : الظاهر ان فائدة زيادة لمسه بأيديهم تحقيق القراءة على قرب أي فقرءوه وهو بأيديهم لا بعيد عنهم لما آمنوا . اهـ والاول هو الظاهر المختار

والآية تدل على أن السحر خداع باطل ، وتخيل بري مالا حقيقة له في صورة الحقائق ، ويقول بعض المتكلمين ان السحر من خوارق العادات ، وان الفرق بينه

وبين المعجزات انما هو في اختلاف حال من تصدر الخوارق على أيديهم لا في كون آيات الانبياء حقا وكون السحر باطلا ، والآية تبطل هذا القول ولا تقوم الحجة بها عليه ، اذ يكون معنى دفع المشركين حينئذ : ما هذا الكتاب الذي نزل على الوجه الذي اقترحنا الا خارقة من خوارق العادات لا ريب فيها ولكنها صدرت على يد ساحر فهي اذًا من السحر ، لا على يد من ادعى النبوة حتى تسمى آية أو معجزة ، فيكون حاصله الطمن في شخص النبي (ص) وانكار ادعائه النبوة . وهذا المعنى مخالف للواقع على كون عبارة الآية تشبهاً من احتمال دنوه منها أو دخوله عليها من أحد الابواب الثلاثة (الحقيقة والمجاز والكناية) واعلم لم يخطر على بال أحد يفهم العربية وان كان من شيعة ذلك المذهب الكلامي الذي فسر السحر بما ذكر خلافا لظواهر الكتاب والسنة ، فقد نص القرآن على أن السحر تخيل لما ليس واقعا ، وأنه كيد ومكر ، وأنه يتعلم تعلما ، والخوارق لا تكون بالتعلم ، وقال تعالى على لسان كلمه موسى (ما جئتم به السحر ان الله سيبطله) وقال في آية أخرى (ليحق الحق ويبطل الباطل) فتعين أن يكون السحر باطلا لاحقا

(وقالوا لولا أنزل عليه ملك ، ولو أنزلنا ملكا لقضي الامر ثم لا يُنظرون) اقترح كفار مكة أن ينزل على الرسول ملك من السماء يكون معه نذيرا مؤيدا له أمامهم اذ يرونه ويسمعون كلامه كما في سورة الفرقان (٧ : ٢٥) وما هنا حكاية لما هنالك فلذلك لم يقل « ملك فيكون معه نذيرا » اكتماء بما سبق . بل اقترحوا أيضا أن ينزل الملك عليهم بالرسالة من ربهم ، بل طلبوا أكبر من ذلك : طلبوا أن يروا ربهم ويخاطب كل واحد منهم بما يريد من إرسال الرسول اليهم ، كما في سورة الفرقان أيضا (٢٥ : ٢١) وقد قال الله في هؤلاء (لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتوا كبيرا) نعم ان هذا منتهى الكبرياء والعتو لانه تسام واستشراف من أضل البشر وأسفلهم روحا الى ما لم يصل اليه أعلامه مقاما 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 عقلاً وأخلاقاً وآداباً وهم المرسل عليهم الصلاة والسلام ليسوا أهلاً لأن يكونوا رسلاً بين الله وبين عباده لأنهم بشر يأكلون ويشربون ويمشون في الأسواق - هذه شبهة المتقدمين منهم والمتأخرين : قال تعالى في هود وقومه (٢٣: ٣٣) وقال الملائكة من قومه الذين كفروا وكذبوا بلفظ الآخرة وأترفاهم في الحياة الدنيا : ما هذا الا بشر مثلكم يأكل مما تأكلون منه ويشرب مما تشربون (٣٤) ولئن أطعتم بشراً مثلكم انكم اذا لخاسرون) وحكى تعالى مثل هذا عن غيرهم في هذه السورة (سورة المؤمنين) وفي غيرها .

ومثل هذا التناقض والتضاد في حكم البشر لأنفسهم وعليها معهود في كل زمان وكل مكان . فهم يرفعون أنفسهم تارة الى ما هو أعلى من قدرها بما لا يحصى من الدرجات والمسافات البعيدة السحيقة ، ويهبطون بها تارة الى ما هو دون استعدادها بما لا يعد من الدركات العميقة . يقسامون تارة للبحث في عالم الغيب من الازل الذي لا يعرفون أوله ، الى الابد الذي لا يدركون نهايته ، وللإكلام في كنه الخالق ، وفي كيفية صدور الوجود الممكن عن الوجود الواجب ، ويعترفون تارة بالعجز عن معرفة كنه أنفسهم ، والقصور عن الاحاطة بأنواع الجنة^(١) التي تعيش في بنيتهم ، وتؤثر في جميع مواد معيشتهم من أطعمتهم وأشربتهم . يقولون تارة ان هذا الانسان سيد الكون ، ومصدق قول الغزالي : ليس في الامكان ابداع مما كان ، ويقولون تارة انه مظهر الظلم والظلال والفساد ، وانما يعظم أحدهم نفسه أو جنسه في مراة نفسه ، ويحقر غيره أو نفسه . تمثلة في مراة جنسه ، ومن هذا الباب انكار الكفار لبعثة الرسل ، وكانوا تارة يكتفون بجعل البشرية علة الانكار كما ترى في سورة هود وابراهيم والاسراء والمؤمنين ويس والقمر والتغابن - وتارة يصرحون بما في أنفسهم من الكبر واستنفاهم 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 الا بشر مثلكم يريد أن يتفضل عليكم ولو شاء الله لآنزل ملائكة) جمع مشركو مكة بين الاقتراحين - كما تقدم آنفاً - اقتراح نزول الملائكة

(١) الاحياء الدقيقة التي لا ترى بالعين المجردة المعروفة بالميكروبات

عليهم، واقترح نزول ملك على النبي يروونه بأعينهم، ولولا قيد لرؤية لم يكن للاقتراح فائدة، لأن النبي (ص) كان أخبرهم بأنه ينزل عليه الملك، وكأنهم ظنوا ان مساواتهم له (ص) في البشرية تقتضي مساواته في الاستعداد لرؤية الملائكة وتلقي العلم عنهم، وهذه أقوى شبهة للكفار على الوحي، فانهم لغرورهم بأنفسهم ينكرون كل ما لا يصلون اليه بأنفسهم

وقد رد الله تعالى عليهم الاقتراحين من وجهين (أحدهما) أنه لو أنزل ملكا كما اقترحوا لقضي الامر باهلاكهم ثم لا ينظرون أي لا يؤخرون ولا يملكون يؤمنوا بل يأخذهم العذاب عاجلا كما مضت به سنة الله فيمن قبلهم. قال ابن عباس في تفسير الآية: ولو أنتم ملك في صورته لأهلكناهم ثم لا يؤخرون، وقال قتادة يقول: لو أنزل الله ملكا ثم لم يؤمنوا لعجل لهم العذاب. ولكن قال مجاهد في قوله «لقضي الامر»: أي لقامت الساعة. وذكر المفسرون في تفسير قضاء الامر هنا عدة وجوه (١) ان سنة الله في أقوام الرسل الذين قامت عليهم الحجة انهم كانوا اذا اقترحوا آية وأعطوها ولم يؤمنوا يعذبهم الله بالهلاك والاستئصال الذي تتولى تنفيذه الملائكة، والله تعالى لا يريد ان يستأصل هذه الامة، التي بعث فيها خاتم رسله نبي الرحمة، فالرحمة العامة تنافي هذا العذاب العام (وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) (٢) ان المراد انهم لو شاهدوا الملك بصورته الاصلية كما يطلبون لزهقت أرواحهم من هول ما يشاهدون (٣) ان رؤية الملك بصورته آية ملجئة يزول بها الاختيار الذي هو قاعدة التكليف - وهذا على قاعدة المعنوية، وعبارة الزمخشري في هذه المسألة من تعليقات قضاء الامر: واما لأنه يزول الاختيار الذي هو قاعدة التكليف عند نزول الملائكة فيجب إهلاكهم اه وهذا التفريع غير مسلم (٤) انهم لما اقترحوا ما لا يتوقف عليه الايمان - اذ يتوقف على المعجز مطلقا وقد حصل للمعجز الخاص الذي طالبه - 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 (مانزل الملائكة الا بالحق وما كانوا اذا منظرين) أي ما كان شأننا الذي مضت به سنتنا أن ننزل الملائكة الا بالامر الحق وهو الرسالة للرسول أو العذاب للامم

الذين يعاندون الرسل فيقترحون عليهم الآيات المخصوصة ويعلقون إيمانهم عليها ثم يصرون على جحودهم وكفرهم بعد أن يعطوها ، فلو نزلت الملائكة عليهم ما كانوا إذ تنزل إلا هالكين لا ينظرون أي لائمون لاجل أن يؤمنوا . وما كان الله ليهلك هذه الامة ، ولا من أعدهم هدايتها من قوم نبي الرحمة ، باجابة اقترحات أولئك المستكبرين المعاندين منهم ، وهم انما يقترحون 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 بهم 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

واللبسنا عليهم ما يلبسون ﴾ أي لو جعل الرسول ملكا لجعل الملك متمثلا في صورة البشر ، ليكنهم رؤيته وسامع كلامه الذي يبلغه عن الله تعالى ، ولو جعله ملكا في صورة البشر لا اعتقدوا أنه بشر لانهم لا يدركون منه الا صورته وصفاته البشرية التي تمثل بها ، وحينئذ يقومون في نفس اللبس والاشتباه الذي يلبسونه على أنفسهم باستنكار جعل الرسول بشرا ، ولا ينفكون يقترحون جعله ملكا ، وقد كانوا في غنى عن هذا ، وانما شأنهم فيه شأن أكثر الناس حتى العلماء منهم فيما يوقعون فيه أنفسهم من المشكلات بسوء اختيارهم ، وما يخترعون من الشبهات بسوء فهمهم ، ثم يحارون في أمر المخرج منها . مادة لبس 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 باء الاول وكسر باء الثاني) بمعنى ستره به أي جعله مكانه ليظن انه الحق ، ولبست عليه أمره أي جعلته بحيث يلبس عليه فلا يعرفه — وهذا كله من الستر المعنوي

وقد عالج 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 عال بذلك قضاء الامر بهلاكهم بمجرد نزول الملك ، واستدلوا على ذلك بمثل الملائكة لآبراهيم ولوط بصورة الناس ومثل جبريل لمريم بشرا سويا ، وظهوره للنبي (ص) بصورة دحية الكلبي غالبا وبصورة غيره احيانا كما في حديث الايمان والاسلام وغيره، وذكر بعضهم من خصائص النبي (ص) انه رآه في صورته الاصلية مرتين فقط . وقد نازع آخرون في عد هذا خصوصية له (ص) اذ لا يثبت ذلك الا بنص ولا نص في المسألة وانما ورد من حديث ابن مسعود عند الامام احمد وحديث عائشة عند الترمذي انه لم يره في صورته التي خلقه الله عليها الا مرتين. وقد ورد ان من الصحابة من رأى الملائكة في غير صورة البشر كرؤية أسيد بن حضير لهم في مثل الظلة فيها أمثال المصاييح كما رواه الشيخان عنه ، ولكن هذا تمثيل أيضا

والختار عندنا ان 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 لأنهم لا يطبقونها لحواسها بل لأن أبصار البشر لا تدرك كل الموجودات بل تدرك في عالمها هذا بعض الاجسام كالماء وما هو أكثر منه من الاجرام الملونة دون ما هو ألطف منه كالهواء وما هو ألطف منه كالعناصر البسيطة التي يتألف منها الماء والهواء ، والملائكة والجن من عالم آخر غيبي ألطف 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 كتل الماء في صورة البخار اللطيف والبخار الكثيف وصورة المائع السيل وصورة الثالج والجليد ، ولكن الماء يتشكل بما يطرأ عليه من حر وبرد بغير اختيار منه ، وذاتك يتشكلان باختيارها اذ جعل الله لهما ساططانا على العناصر التي تتركب منها مادة العالم أقوى من سلطان البشر الذين يتصرفون فيها بأيديهم لا بأنفسهم وماهياتهم ، فهم لا يقدرزون على تحليل أبدانهم وتركيبها مع غيرها من المواد . فاذا تمثل الملك أو الجان في صورة كثيفة كهصورة البشر أو غيرهم أمكن للبشر أن يروه ولكنهم لا يرونه على صورته وخلقته الاصلية بحسب العادة وسنة الله في خلق عالمه وعالمها ، فاذا وقع ذلك

كرؤية النبي (ص) لجبريل مرتين كان من خوارق العادات ، والخوارق لا تثبت الا بنص ، لانها خلاف الاصل ، على ان رؤيته بصورته لا ينافي التشكل ، اذ يجوز ان 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 معا ، على ان لا رواح الانبياء من التناسب مع ارواح الملائكة ما ليس لغيرها ، ففي الحال التي تغلب بها روحانيتهم على جسمانيتهم يكونون كالملائكة فيجوز ان يروهم بأي صورة وشكل تجلوا لهم فيه

هذا وان ، الا 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 شيئا من العلم ، كما يقتبس البشر بعض العلم البشري من الجو إذ يث الاخبار فيه بعضهم بالآلات الكهربائية (المعروفة بالتلغراف اللاسلكي - أو الاثيري والهوائي) ويقتبسها آخرون ؛ بل ثبت ان الانفس البشرية يقتبس بعضها العلم من الموجودات - بشرا كانت أو غير بشر - بغير واسطة الحواس والاستنباط العقلي كما روى بعض الاطباء الماديين الذين كانوا ينكرون مثل هذا عن مريض كان يعالجه في القاهرة انه قال ان فلانا - وذكر قريبا له في الاسكندرية - يريد أن يسافر الآن الى مصر لاجل عيادتي ، ثم انه عين القطار المديدي الذي ركب فيه ثم الوقت الذي وصل فيه الى محطة مصر ، ثم لم تكن الا مسافة سبر المركبة بين المحطة ودار المريض الا وقد وصل هذا القريب ، وكان ينتظره لاستبانه المكاشفة ذلك الطبيب ، وروى عنه غير ذلك من المكاشفات ، ومثل هذا يقع كثيرا في كل عصر ، فلم لا يجوز أن يقتبس البشر العلم بمثل هذه المكاشفة عن الملائكة وأرواح البشر الميتين كما يقتبسونها من احياء البشر ومن غير البشر من الاشياء ؟

نقول ان هذا جائز عقلا ومروى نقلا ، ولكنه كغيره يتوقف على الفاعل والقابل ، فاذا تدبرنا ماورد في الكتاب والسنة من خبر الوحي والالهام يظهر لنا منه

أن الإنسان ليس له سلطان على ملائكة السماء ، كسلطانة على ما في الأرض من أبناء جنسه وسائر الاشياء ، فلا يستطيع كل فرد من أفرادهم أن يدرك هؤلاء الملائكة ويقتبس منهم العلم شاؤا أم أبوا ، ولكن بعض الارواح البشرية قد تصل بطهارتها وعلو مكانتها الى قابلية التلقي عن الملائكة ، لما بينها وبينهم من القرب والمناسبة ، وهذه القابلية نوعان (أحدهما) ما يختص به الله تعالى أنبياءه ورسوله بدون سعي منهم ولا كسب ، فيؤهلهم لنبوته ورسالته ، وينزل عليهم الملائكة بالروح من أمره ، فلا القابل الذي يتلقى عن الملك يكون له كسب أو اختيار فيما يوحى اليه ، ولا الفاعل وهو الملك الذي ينزل بالوحي يكون له اختيار فيما يوحى به ، بل يفعل ما يأمره الله تعالى به ولا يستطيع ان يعصيه . ولكل استمداد الانبياء وعلو ارواحهم يرون الملائكة في صورهم الاصلية قليلا . ويتمثل الملك لهم بصورة البشر أو يلبسهم ملابس روحية فيلقى في ارواحهم ما شاء الله ان يلقيه وهو الاكثر ، وهذا النوع قد ختم وتم ببعثة محمد خاتم النبيين ، عليه أفضل الصلاة والتسليم ، وما هو من شؤون البشر الكسبية ، فيبقى ببقائهم

(النوع الثاني) ما يمنحه الله تعالى من 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 ارواح الملائكة قوة في الخير والحق وثباتا على الصلاح والاصلاح ، (اذ يوحى ربك الى الملائكة اني معكم فثبتوا الذين آمنوا) وقد تستفيد منها علما بالحق وبشارة بالخبر ، وهو ما يسمى التحديث والالهام ، ومنه بشارة الملائكة لمريم بعيسى عليه السلام وتمثل جبريل لها عند ما أراد الله ان تحمل بنفخه فيها ، وقد ثبت في الحديث الصحيح ان عمر بن الخطاب كان من المحدثين ، وقد عبر عن ملك الالهام بأنه «واعظ الله في قلب كل مؤمن» في حديث النواس بن سمعان عند احمد والترمذي ، ويوضحه حديث ابن مسعود «ان للشيطان لمة بابن آدم وللملك لمة ، فأما لمة الشيطان فيإماد بالشر وتكذيب بالحق ، وأما لمة الملك فإيعاد بالخبر وتصديق

بالحق ، فمن وجد ذلك فليعلم انه من الله تعالى فليحمد الله ، ومن وجد الأخرى فليتموذ بالله من الشيطان » رواه الترمذي والنسائي وابن حبان . وعلم عليه في الجامع الصغير بالصحة .

وقد أطال الامام الغزالي في ايضاح 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 شيئا عاداه ، ولو قيل لمن كان على شاكلتهم قبل اكتشاف هذه الجنة (الميكروبات) ان في العالم أنواعا كثيرة من المخلوقات الخفية التي لا يمكن ان يراها أحد بعينه هي سبب الادواء والامراض التي لا تحصى ، وهي سبب التغيرات والاختلالات التي نراها في المائعات والفواكه وغيرها — لقالوا انما هذه خرافة من الخرافات . وقد كان غير المسلمين يعدون من هذا القبيل حديث أبي موسى « الطاعون وخز أعدائكم من الجن وهو لكم شهادة » رواه الحاكم وصححه ، ثم صاروا بعد اكتشاف باسلس الطاعون يتعجبون منه بصدق كلمة ابن علي ميكروب الطاعون كغيره ، وقد ورد ان الجن أنواع منها ما هو من الحشرات وخشاش الارض

وقد بين الاستاذ الامام النوع الاول في رسالة التوحيد أكمل بيان ، وبأوضح برهان ، واختصر في بيان النوع الثاني فقال :

« أما أرباب النفوس العالية والعقول السامية من العرفاء ، ممن لم تدن مراتبهم من مراتب الانبياء ، ولكنهم رضوا أن يكونوا لهم أولياء ، وعلى شرعهم ودعوتهم أمناء ، فكثير منهم نال حظهم 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 اتحقق حقائقها في الواقع ، فهم لذلك لا يستبعدون شيئا مما يحدث به عن الانبياء صلوات الله عليهم . ومن ذاق عرف ، ومن حرم انحراف ، ودليل صحة ما يتحدثون به وعنه ظهور الاثر الصالح منهم وسلامة أعمالهم مما يخالف شرائع أنبيائهم ، وطهارة فطرهم مما ينكره العقل الصحيح ، أو يمججه الذوق السليم ، واندفاعهم بياث من الحق الناطق في سرائرهم ، المتلألئ في بصائرهم ، الى دعوة

من يحف بهم الى ما فيه خير العامة ، وترويح قلوب الخاصة ، ولا يخلو العالم من منشبين بهم ، وان كان ما أسرع ما ينكشف حالهم ، ويسوء مآلهم ، ومآل من فرروا به ، ولا يكون لهم الا سوء الاثر في تضابل العقول وفساد الاخلاق وانحطاط شأن القوم الذين رزوا بهم ، الا أن يتداركهم الله باطه ، فتكون كلمتهم الخبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار = فلم يبق بين المنكرين لحوال الانبياء ومشاهدتهم وبين الاقرار بإمكان ما أنبؤا به بل وبوقوعه الاحجاب من العادة ، وكثيرا ما حجب العقول حتى عن ادراك أمور معتادة »

(١٠) وَلَقَدْ اسْتَهْزَيْ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ ، فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ (١١) قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ

بعد ان بين الله تعالى لخاتم رسله سنته في شبهات الكفار المعاندين على الرسالة ، واصرارهم الجحود والتكذيب بعد إعطائهم الايات التي كانوا يقترحونها وعقابه تعالى إياهم على ذلك — بين له شأننا آخر من شوؤن أولئك الكفار مع رسلهم وسنته تعالى في عقابهم عليه فقال

(وَلَقَدْ اسْتَهْزَيْ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ)
 ظاهر كلام نقلة اللغة ان الهزء (بضمين وبضم فسكون) والاستهزاء بمعنى السخرية ، وأن قولهم هزئ به واستهزأ به مرادف لقولهم سخر منه ، ويفهم من كلام بعض المدققين ان الحرفين متقاربا بالمعنى ولكن بينهما فرقا لا يمنع من استعمال كل منهما حيث يستعمل الآخر كثيرا ، قال الراغب : الهزؤ مزح في خفية (كذا ولعل صوابه في خفة) وقد يقال لما هو كالمرح ، فما قصد به المزح قوله (اتخذوها هزوا ولعبا) واذا علم من من آياتنا شيئا اتخذها هزوا * واذا رأوك ان يتخذونك الا هزوا) ... والاستهزاء ارتياد الهزؤ وان كان قد يعبر به عن تعاطي الهزؤ ، كالاستجابة في كونها ارتيادا

إدالة الدولة ، وقد كانت جزاء المستهزئين بمن قبله من الرسل عذاب الخزي بالاستئصال، ولكن الله كفاه المستهزئين به فأهلكهم ولم يجعلهم سببا لهلاك قومهم، وأمن عليه بذلك في سورة الحجر إذ قال (انا كفيناك المستهزئين) والمشهور أنهم خمسة من رؤساء قريش هلكوا في يوم واحد .

ولما كان كون أمر المستهزئين بالرسل الى الهلاك بحسب سنة الله المطردة فيهم مما يرتاب فيه مشركو مكة للذين يجهلون التريخ، ولا يأخذون خبر الآية فيه بالتسليم، أمر الله تعالى رسوله بأن يدلهم على الطريق الذي يوصلهم الى علم ذلك بأنفسهم فقال ﴿ قل سبروا في الارض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين ﴾ أي قل أيها الرسول للمكذبين بك من قومك — الذين قالوا : لولا أنزل عليه ملك - : سبروا في الارض كشأنكم وعاداتكم، وتنقلوا في ديار أولئك القرون الذين مكناهم في الارض ومكنا لهم فيها ما لم تمكن 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، وانما قال «عاقبة المكذبين» ولم يقل «عاقبة المستهزئين» أو الساخرين — والكلام الاخير في هؤلاء لا في جميع المكذبين — لان الله تعالى أهلك من القرون الاولى جميع المكذبين ، وان 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 مترفهم بالاستهزاء والسخرية ، واذا كان المكذبون قد استحقوا الهلاك وان لم يستهزوا ولم يسخروا فكيف يكون حال المستهزئين والساخرين ؟ لا ريب انهم أحق بالهلاك وأجدره ولذلك أهلك الله المستهزئين من قوم نبي الرحمة ولم يجبههم الى ما اقترحوه لئلا يعم شوئهم سائر المكذبين معهم ، ومنهم المستعدون للإيمان الذين اهتموا من بعد ومن نكت البلاغة في الآية انه قال فيها « ثم انظروا » وقد ورد الامر بالسفر في الارض والحث عليه في آيات أخرى من عدة سور وعطف عليه الامر بالنظر بالغاء (راجع ٩٩ من سورة النمل و ٤٢ من سورة الروم و ١٠٩ من سورة يوسف و ٤٤ من سورة فاطر الح) قال الزنخشي في نكتة الخلاف بين التعبيرين : (فان « تفسير القرآن الحكيم » (٤١) « الجزء السابع »

قلت) أي فرق بين قوله « فانظروا » وقوله « ثم انظروا » (قلت) جعل النظر مسببا عن السير في قوله « فانظروا » فكأنه قيل سيروا لاجل النظر ولا تسبروا سير الغافلين . وأما قوله « سبروا في الارض ثم انظروا » فمعناه إباحة السير في الارض للتجارة وغيرها من المنافع وإيجاب النظر في آثار الهالكين ، ونبه على ذلك بثم لتباعد ما بين الواجب والمباح اهـ

وقال احمد بن المنبر في الاتصاف : وأظهر من هذا التأويل ان يجعل الامر في المكانين واحدا ليكون ذلك سببا في النظر ، فحيث دخلت الغاء فلاظهار السببية وحيث دخلت ثم فالتنبيه على ان النظر هو المقصود من السير ، وان السير وسيلة اليه لا غير ، وشتان بين المقصود والوسيلة . والله أعلم اهـ

وفي روح المعاني عن بعضهم ان التحقيق انه سبحانه قال هنا « ثم انظروا » وفي غير ما موضع « فانظروا » لان المقام هنا يقتضي دثم ، دونه في هاتيك المواضع ، وذلك لتقدم قوله تعالى فيما نحن فيه (ألم يروا كم أهلكنا من 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 أيضا كثيرون ، فيكون أمرهم بالسير دعاء لهم الى العلم بذلك ، فيكون المراد به استقراء البلاد ، ومنازل أهل الفساد على كثرتها ، ابروا 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 الآكوسي بعد إيراد : ولا يخلو عن دغدغة ، واختار غير واحد ان السير متحد هناك وهنا ولكنه أمر ممتد بعطف النظر عليه بالغاء تارة نظرا الى آخره ، وبثم أخرى نظرا الى أوله ، وكذا شأن كل ممتد اهـ ما أورده الآكوسي ، والظاهر في الاخير ان يكون العطف بالغاء نظرا الى الاول وبثم نظرا الى الآخر عكس ما ذكره فتأمل

ثم أقول: ولعل من يتأمل ماوجهنا به الكلام في تفسير الآية ، قبل النظر في هذه النكت كلها يرى أنه هو المتبادر من النظم بغير تكلف ، وانه يشبه ان يكون مستنبطا من مجموع تلك النكت ، مع زيادة عليها تقتضيها حال مخاطبين بالامر

بالسير هنا وهم كفار مكة المعاندون الكثيرو الاسفار للتجارة الغافلون عن شؤون الامر والاعتبار بعاقبة الماضين وأحوال المعاصرين

(١٢) قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ؟ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لِيَجْزِيََكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ لَارَيْبَ فِيهِ، الَّذِينَ خَيْرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (١٣) وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (١٤) قُلْ أَغَيَّرَ اللَّهُ وَلِيًّا فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ، قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ: وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (١٥) قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ (١٦) مَنْ يُضَرْفُ عَلَيْهِ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ (١٧) وَإِنْ يَمَسُّكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ، وَإِنْ يَمَسُّكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (١٨) وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ (١٩) قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً؟ قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ، وَأَوْحَى إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ، أَيْنَكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنْ مَعَ اللَّهِ إِلَهٌ آخَرُ؟ قُلْ لَا أَشْهَدُ، قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ

بين تعالى في الآيات السابقة أصول الدين وما يدل عليها، وشبهات الكفار على الرسالة مع ما يدحضها، وهدى رسوله الى سنته في الرسل وأقوامهم لتسليمته وتثبيت قلبه، المعين له على الماضي في تبليغ دعوة ربه، ثم قفى سبحانه على ذلك بتلقيه في هذه الآيات أسلوبا اخر من إقامة الحجج على قومه، وهو أسلوب السؤال والجواب،

٣٢٤ الدعوة بأسلوب السؤال والجواب وحكمة تنويع الاساليب [التفسير: ج ٧]

في موضع فصل الخطاب، وان كان تكراراً لمعنى سبق أو اشتمل على التكرار، وحكمة ذلك ان التنويع في الاحتجاج والتفنن في أساليبه من ضروريات الدعوة الى الدين - والى غير الدين من المقاصد البشرية أيضاً - لان التزام دليل واحد على المطلوب الذي لا بد من تكرار ذكره أو إيراد عدة أدلة بأسلوب واحد قد يفضي الى سآمة الداعي من التكرار على رغبته في الدعوة وتفننيه في نشرها وإثباتها، فكيف يكون تأثيره في المدعويين الكارهين له ولها، اذا لم يعقلوا الدليل الاول أو لم تتوجه قلوبهم الى تدبر الاسلوب الواحد المشتمل على عدة أدلة؟ لا جرم أنهم يكونون في منتهى السآمة والضجر من سماع ذلك، وفي غاية الغرور منه، كيف وقد كان المعاندون منهم ينهون عن هذا القرآن ويتأون عنه على ما امتاز به في مقام التفنن والتنويع، والبلاغة المعجزة في كثرة الاساليب. قال عز وجل:

﴿ قل لمن ما في السموات والارض ﴾ أي قل أيها الرسول لقومك الجاحدين لرسالتك المعرضين عما جشتم به من أمر التوحيد والبعث والجزاء: لمن هذه المخلوقات في العالم كله علويه وسفليه؟ السؤال تمهيد لحجة جديدة، وقد بينا في تفسير الآيات السابقة ان العرب كانت تؤمن بأن الله تعالى هو خالق السموات والارض وان كل ما فيهما ومن فيهما ملك وعبيده. ولفظ «ما» يشمل العقلاء مع غيرهم، وجزم في الكشف بأن السؤال للتبكيك وان قوله تعالى ﴿ قل لله ﴾ تقرير لهم، أي هو الله لا خلاف بيني وبينكم في ذلك ولا تقدر أن تضيفوا شيئاً منه الى غيره. وقول غيره: تقرير للجواب نيابة عنهم أو الجاء لهم الى الاقرار. وقال الرازي أمره بالسؤال أولاً ثم بالجواب ثانياً، وهذا إنما يحسن في الموضع الذي يكون الجواب فيه قد بلغ في الظهور الى حيث لا يتدر على إنكاره منكر، ولا يتدر على دفعه دافع. ثم بين ان هذا من هذا، واحتج على أن كل ذلك لله بما في العالم المادي من آثار الحدوث والامكان، على طريقة المتكلمين في الاستدلال.

وتقول: ان إتيان السائل بالجواب يحسن في غير الموضع الذي حصر الرازي الحسن فيه، وهو ان يكون ما يأتي به عين ما يعتمد عليه المسؤول وما يجيب به ان أجاب، وانما يسبقه اليه لينبي عليه شيئاً آخر من لوازمه هو مما يحمله المسؤول أو يفصل عنه أو

ينكره لجهله أو غفائه عن كونه لازما لما يعرفه ويعتقده . وليس المسؤول عنه هنا مما لا يقدر على انكاره منكر ولا على دفعه دافع ، فقد أنكره أهل الاتحاد والتعطيل ، فالظاهر ان يقال ان الله تعالى أمره بالجواب وأن يبدأ بما كانوا يحییون به كما علم من آيات أخرى^(١) لينبي عليه قوله ﴿ كتب على نفسه الرحمة ليجمعنكم الى يوم القيامة لا ريب فيه ﴾ والمعنى ان الله تعالى الذي تقرون معي بأن له ما في السموات وما في الارض قد أوجب على ذاته العلية الرحمة بخلقه كما يعلم ذلك من إفاضة نعمه عليهم ظاهرة وباطنة . ومن مقتضى هذه الرحمة ان يجمعكم الى يوم القيامة حال كونه لا ريب فيه — أوجعا لا ريب فيه — أي ليس من شأنه ان يرتاب فيه من تدبر دلائل رحمة الله وحكمته ، فان هذا الجمع لاجل الحساب والجزاء فهو رحمة بالمكافين ينافي الفوضى 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 المقوم لما يحنونه على تلك الهدايات باستعمالها فيما يضرهم ولا ينفعهم ، والمساعدة لهم على تكبيل 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 الأعمال النفسية والبدنية في اصلاح 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 تطبع فيها عبادة الله تعالى وحسن المعاملة مع خلقه من هناء المعيشة في الدنيا بالجمع بين لذة الحياة العقلية والروحية ولذة الحياة الجسدية المعتدلة وهو أدنى الجزاءين وأقلهما وغير المطرد منهما — وما يترتب على ذلك من النعيم المقيم في الآخرة — وهو الكامل المطرد — وما يترتب على تفسيد النفس وافساد فطرتها بالعقائد الباطلة كخرافات الوثنية وأوهامها وبفساد الاخلاق والملاسل الرديشة 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 المضارة والوساوس العصبية (المستيرية) التي تترتب عليها الامراض المفضلة والادواء القاتلة ، كما ان ما تقدم من مقابلها يشبه الاعمال البدنية والنفسية التي يرتاض بها البدن والعقل حتى يبلغ بهما المرء من الصحة والاعتدال، ما هو مقدوره من الكمال، فعلى هذا تكون هداية الدين للعقائد الصحيحة والفضائل والآداب والعبادات وزجره عن الوثنية والخرافات والردائل والشُرور - كل ذلك كبح الوصايا الصحية والعلوم الطبية في الناس، ليكون لهم وازع من أنفسهم يتقون به ما يضرهم ويقبلون على ما ينفعهم - وتلك رحمة عظيمة بهم ، ولا ينافي كون ذلك من الرحمة ما يترتب على الباطل والشر من شقاء الدنيا وعذاب الآخرة، لانه جنابة منهم على أنفسهم ، فمثلهم فيه كمثل المريض يخالف أوامر الطبيب ونواهيهِ الخاصة ويخالف الوصايا الصحية العامة فيزداد أمراضا وأسقاما ، ولا ينافي ذلك كون تلك الوصايا رحمة بالناس ونعمة عليهم

وأما الجزء الثاني الذي هو انشاء من مقتضى الفضل أو العدل فهو مترتب على الجزء الاول وتابع له وهو قسمان (أحدهما) ما يزيد الله المحسنين من الكرامة والنعيم بفضلهم ، على ما استحقوه بإيمانهم وأعمالهم الصالحة بحسب وعده ، ولما كانت الرحمة أعم وأوسع وأعظم كان هذا النوع من الجزاء خاصا بالمحسنين من عباده، فهو رحمة خاصة نسأله تعالى ان يجعلنا من خيار أهلها. (وثانيهما) القصاص في الحقوق وإن قلت وما يقتص به تعالى في الآخرة للمظلومين من الظالمين بحسب عدله. ولما كان مقتضى الرحمة والفضل، أعم وأسبق من مقتضى العدل، كان جزاء الظالمين المسيئين على قدر استحقاقهم، ومنهم من يعفو الله عنهم، فالجزاء على الاساءة قد ينقص منه بالعفو والمغفرة، ولكن لا يزداد فيه شيء قط. وأما الزيادة في الجزاء على الاحسان : (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلهما) للذين أحسنوا الحسنى وزيادة * فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفىهم أجورهم ويزيدهم من فضله، وأما الذين استنكفوا واستكبروا فيعذبهم عذابا أليما) وبيان الدين لهذا النوع من الجزاء رحمة أيضا فهو كيان الحكومة المادلة للامة ما تؤخذ عليه من الاعمال المضارة ، وما ينال المحسنين من الامن والعز والترقي في خدمة الدولة . روى الشيخان وغيرهما عن أبي

هزيمة ان النبي (ص) قال « ان الله لما خلق الخلق كتب كتابا عنده فوق العرش : ان رحمتي تغلب غضبي » وفي رواية « ان رحمتي سبقت غضبي » وانما السبق والغلب في أثري الرحمة والغضب وتعلقهما لافي الصفات أنفسها ، وسنزيد هذا البحث بيانا في تفسير (ورحمتي وسعت كل شيء) من سورة الاعراف ان أحيانا الله تعالى أما تعلق جمع الناس الى يوم القيامة بكتابة الرحمة من جهة نظم الكلام واعرابه فقل ان 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 انه تعالى أقسم ليجمعنكم ، اذ لو لم يجمعكم للحساب والجزاء اظل كثير من المحسنين منكم مغبونين محرومين ، وكثير من المظلومين مهضومين . وكثير من انظالمين الماسيئين غير مؤخذين ، ذلك بأن ما يترتب على الاعمال الحسنة في الدنيا من حسن الاثر وعلى الاعمال السيئة من قبح الاثر ايسر عاما مطردا في جميع الافراد كما تقدم آنفا وهو يعلم من الاختبار ومن سنن الله الاجتماعية والكونية ، وذلك ينافي الرحمة ، كما ينافي العدل والحكمة ، فن مقتضى كتابته سبحانه الرحمة على نفسه ان 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 معناه ليجمعنكم منتبين الى ذلك اليوم . وقيل ان « الى » صلة وقيل انها بمعنى في ، وكلاهما ضعيف

وأما قوله تعالى ﴿ الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون ﴾ فعناه أخص هؤلاء من يجمعون الى يوم القيامة بالذكر أو التذكير أو بالذم والتوبيخ فانهم لخسرانهم أنفسهم في الدنيا لا يؤمنون بالآخرة . ولا شك في أن هؤلاء أولى بأن يتعتبوا بالتذكير ، أو بالذم المقتضي 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

٣٢٨ خسران النفس المانع من الايمان هو التقليد وضعف الاراد [التسير : ج ٧]

بهذا الجمع ولا ينتفعون بخبره . والاول اقوى وأظهر : وخسارة الانفس عبارة عن افساد فطرتها وعدم اهتدائها بما منحها الله تعالى من الهدايات التي أشرنا اليه آنفا . فالمقلدون قد خسروا أنفسهم لانهم حرموا أنفسهم من استعمال أشرف النعم الغريزية وهو العقل ، وحرّموا على أنفسهم أفضل الفضائل الكسبية وهو العلم والفهم ، واذا 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 مضاء العزيمة وقوة الارادة خسران للنفس بضاهي خسراتها بفقد العلم الاستدلالي ، فان ضعف الارادة ان أوتي حظا من العلم لا يقوم بحقه ولا يعمل به كما يجب ، لأن ما يهدي اليه العلم الصحيح من وجوب نصر الحق وخذل الباطل ومجاهدة الاهواء الرديئة وعمل الخير والتعاون على البر — كل ذلك لا يخلو من مشقة لا يحملها الا ذو العزيمة الصادقة ، والارادة الثابتة

فمن خسر نفسه بالتقليد لا ينظر ولا يستدل حتى يهتدي الى الايمان ، ومن خسر نفسه بوهن الارادة قلما ينظر ويستدل أيضا ، فان هو نظر وظهر له الحق بما قام من البرهان عليه قعد به ضعف الارادة عن احتمال لوم اللائمين ، واحتقار الاهل 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 وان كانت من أعمال الايمان ومصالح الامة والوطن ، ولو بحثت عن خسران الافراد المتعلمين الذين يعرفون الحقوق والواجبات لكرامة أنفسهم ، وخسران الجماعات والامم التي تولى زعامتها أمثال هؤلاء الافراد لاستقلالها وصلاح أمرها — لرأيت سبب هذا وذاك وهن العزيمة وذبذبة الارادة . فالفوز والفلاح في الدين والدنيا لا يتم الا بالعلم الصحيح والعزيمة الحافزة الى العمل بالعلم ، فمن خسر إحدى الفضيلتين يصدق عليه انه خسر نفسه سواء كان فردا أو أمة ، فما بال من خسرها كليهما والعياذ بالله تعالى

وقد لمح الزمخشري خسران النفس في الآخرة فأورد على الآية إشكالا

وأجاب عنه على طريقة المتكلمين جواباً في غير محله . قال : (فن قلت) كيف جعل عدم إيمانهم 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 ان هذا عطف على ما قبله ، أي الله ما في السموات وما في الارض ، وله ما سكن في الليل والنهار ، واستظهر أبو حيان انه استأنف اخبار غير مندرج تحت السؤال والجواب ، وسكن من السكنى ، أو من السكون ضد الحركة ، وفيه اكتفاء بما ذكر عما يقابله ، أي له ما سكن وما تحرك ، على حد قوله « سرايل تقيم الحر » أي والبرد . ويجوز الجمع بين المعنيين على مذهب من يجوز ذلك في المشترك بما يحتمله المقام ، والحكمة في ذكر هذا الملك الخاص على دخوله في عموم ما في السموات والارض التذكير بتصرفه تعالى بهذه الخفايا فان السكنى والسكون من دواعي خفاء الساكن ، فاذا كان في الليل كان أشد خفاءً ، ولذلك قدم ذكر الليل ، لان ما يسكن فيه هو المقصود بالذات وعطف النهار عليه تكميل ، ولما ذكرنا تعالى بأنه المالك لما ذكر المتصرف فيه بقدرته بما يشاء كما هو شأن الربوبية السكاملة - ذكرنا بأنه هو السميع العليم أي المحيط سمعه بكل ما من شأنه أن يسمع مهما يكن خفياً عن غيره ، فهو يسمع ديب النملة في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء . « وكل سميع غيره يصم عن لطيف الاصوات ويصم 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) واذا كان كذلك فلا يمكن أن تدق عن سمعه دعوة داع ، أو تغرب عن علمه حاجة محتاج ، حتى يخبره بها الاولياء ، أو يقتنع بها الشفعاء ، (يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء)

بعد كتابة ما تقدم راجعت التفسير الكبير فاذا فيه من نكت البلاغة في الآية ما نقله الرازي عن أبي مسلم الاصفهاني وقال انه احسن ما قيل في نظمها وهو : ذكر في الآية الاولى السموات والارض اذ لا مكان سواهما ، وفي هذه الآية ذكر الليل والنهار اذ لا زمان سواهما ، فالزمان والمكان ظرفان للمحدثات . فأخبر سبحانه انه « تفسير القرآن الحكيم » (٤٢) « الجزء السابع »

مالك للمكان والمكانيات ، والزمان والزمانيات ، (قال الرازي) وهذا بيان في غاية الخلالة . وأقول : ههنا حقيقة أخرى وهو ان الابتداء وقع بذكر المكان والمكانيات ، ثم ذكر عقيبه الزمان والزمانيات ، وذلك لان المكان والمكانيات ، أقرب الى العقول والافكار من الزمان والزمانيات ، لدقائق مذكورة في العقليات الصرفة . والتعليم الكامل هو الذي يبدأ فيه بالظاهر فالأظهر مترقيا الى الاخفى فالأخفى اهـ

بعد هذا القول الذي أمر الله به رسوله للتذكير بأنه الرب المالك لكل شيء المتصرف بالفعل والتدبير في كل شيء حتى دقائق الاشياء والامور وخفاياها ، وان تصرفه هذا عن علم محيط لا يعزب عنه مثال ذرة ولا ديبب نملة ، أمره بقول آخر بين فيه ما يستلزمه ما قبله من وجوب ولايته تعالى وحده والتوجه 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 أغير الله أنخذ وليا) الولي الناصر ومتولي الامر المتصرف فيه ، والاستفهام هنا لا إنكار اتخاذ غير الله وليا لا لانكار اتخاذ الولي مطلقا ولهذا لم يقل : أنخذ وليا غير الله ، ولا : أنخذ غير الله وكيلًا . ومثله (أفغير الله تأمرّني أعبد أيها الجاهلون) وأما يتحقق اتخاذ غير الله وليا في صورة واحدة وهو ان يطلب من غيره النصر أو غير النصر من ضرور التصرف في النفع والضرر فعلا ومنعا فيما هو فوق كسب ذلك الغير وتصرفه الذي منحه الله لا بناء جنسه ، ولذلك فسر الولي بالمعبود في هذا المقام ، وأما تناصر المخلوقين وتولي بعضهم بعض فيما هو من كسبهم العادي فلا يدخل في عموم اتخاذ غير الله وليا أو اتخاذهم أولياء من دون الله . فقد أتى الله تعالى على المؤمنين بأن بعضهم أولياء بعض . وبين أيضا ان 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 وصلحاءهم أولياء من دون الله تعالى بمعنى انهم بندائهم ودعائهم والتوجه اليهم والاستغاثة بهم يشفعون لهم عند الله تعالى في قضاء حاجهم من نصر على عدو وشفاء من مرض وسعة في رزق وغير ذلك ، فكان هذا عبادة منهم لهم وجعلهم شركاء لله باعتماد كون

حصول المطلوب من غير أسبابه العادية التي مضت بها السنن الالهية العامة قد كان بمجموع ارادة هؤلاء الاولياء وارادة الله تعالى ، فمقتضى هذا الاعتقاد ان ارادة الله تعالى ما تعلقت بفعل ذلك المطلب الا بالتبع لارادة الولي الشافع أو المتخذ وليا شافعيا ، والحق ان ارادة الله تعالى ازلية لا يمكن أن تؤثر فيها المحداثات ، 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 انه قال ما عرفت ما فاطر السموات والارض حتى أتاني اعرابيان يختصمان في بئر فقال أحدهما : انا فطرتهما . أي ابتدعتها . وأصل الفطر الشق ، ومنه (اذا السماء انفطرت) بمعنى (اذا السماء انشقت) وقيل للكلمة فطر لانها تفطر الارض فتخرج منها . وإيجاد البثر إنما يتبدأ بشق الارض بالحفر . وقد كانت المادة التي خلق الله منها السموات والارض كتلة واحدة دخانية ، فتق رتقها وفصل منها أجرام السموات والارض ، وذلك ضرب من الفطر والشق (أولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما) — الرؤية هنا علمية —

وصف الله تعالى بفاطر السموات والارض — وهو لا نزاع 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 ان يتوجه اليه وحده بالدعاء . وإياه يستعان في كل ما وراء الاسباب ، وأكد هذا بقوله (وهو يطعم ولا يطعم) أي يرزق الناس الطعام ولا يحتاج الى من يرزقه ويطعمه لانه منزه عن الحاجة الى 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 بمن اتخذوا أولياء من دونه من البشر بأنهم محتاجون الى الطعام لا حياة لهم ولا بقاء الى الاجل المحدود بدونه ، وان الله تعالى هو الذي خلق لهم الطعام فهم عاجزون عن البقاء بدونه وعاجزون عن خلقه وإيجاده فكيف يتخذون أولياء مع الغني الحميد ، الرزاق الفعال لما يريد ، كما قال في الاحتجاج على

النصارى في عبادة المسيح وأمه عليهما السلام (ما المسيح بن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة كانا يا كلان الطعام) وأما الاولياء المتخذة من غير البشر كالاصنام ، فهي أضعف وأعجز من البشر ، لاتفاق عقلاء الامم 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 ابراد 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 واتقاد لدينه من هذه الامة التي بعثت فيها ، فلست أدعو الى شيء لا آخذ به ، بل أنا أول مؤمن وعامل بهذا الدين ﴿ ولا تكونن من المشركين ﴾ أي وقيل لي بعد هذا الامر بالسبق الى اسلام الوجه له: لا تكونن من المشركين الذين اتخذوا من دونه اولياء يزعمون أنهم يقرّبونهم اليه زلفى . فأنا أتبرأ من دينكم ومنكم . وحاصل المعنى أنني أمرت بالاسلام ونهيت عن الشرك . كذا قيل ، والاولى أن يقال : إن حاصله الجمع بين الاسلام والبراءة من الشرك وأهله

وبعد هذا القول المبين لاصل الدعوة وأساس الدين وكون الداعي اليه مأمورا به كغيره — أمر الله رسوله بقول آخر في بيان جزاء من خالف ما ذكر من الامر والنهي آتفا وأنه عام لا هوادة 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 الالم المقصود بالذكر ، وشرط « إن » لا يقتضي الوقوع ، فالمعنى إن فرض وقوع العصيان مني لربي فأنني أخاف أن يصيبي عذاب يوم عظيم ، وهو يوم القيامة ، وصف بالعظيم لعظمة ما يكون فيه من تجلي الرب سبحانه ومحاسبته للناس ومجازاته لهم . وحكمة هذا التعبير ما أشرنا اليه من أن هذا الدين دين الله الحق لا محاباة فيه لأحد مهما يكن قدره عظيما في نفسه . وأن يوم الجزاء لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة — بالمعنى المعروف عند المشركين — ولا سلطان لعبير الله تعالى فيتكل عليه من بعصيه ، ظنا أنه يخفف عنه أو ينجيّه ، (يوم لا تملك

نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله) واذا كان خوف النبي (ص) من العذاب على المعصية متغيا لانتفاها بالمعصية فخوف الاجلال والتعظيم ثابت له دائما

﴿ 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 منعما حتما . وذلك الجمع بين النجاة من العذاب والتمتع بالنعيم في دار البقاء هو الفوز المبين الظاهر . وقد حققنا في تفسير آخر السورة السابقة (المائدة) أن الفوز اما يكون بمجموع الامرين السليبي والايجابي ، ولا ينافي ذلك ما قيل في أهل الاعراف على ما يأتي تحقيقه في سورتها . وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم (مَنْ يَصْرِفُ عَنْهُ) بالبناء للفاعل ، أي من يصرفه الله عنه أي عن العذاب الخ ويؤيدها قراءة أبي (مَنْ يَصْرِفُ اللَّهُ) باظهار الفاعل وحذف المفعول ، ولعله قال ذلك بقصد التفسير . ولا يمنعنا من الجزم بذلك الا أن يصح أنه كتب اسم الجلالة في مصحفه وقد استدلت الاشعرية بالآية على أن الطاعة لا توجب الثواب والمعصية لا توجب العقاب لانها ناطقة بان 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 لانه رحمة ، وأما الخالق عز وجل فلا يوجب عليه أحد شيئا اذ لا سلطان فوق سلطانه ، وله أن يوجب على نفسه ما شاء ، وقد كتب على نفسه الرحمة أي أوجبها كما نص عليه كتابه في هذا السياق . فهذه كتابة مطلقة ، وسيأتي في سورة الاعراف كتابتها للمؤمنين المزمكين من مؤمني هذه الامة . ولولم يكتب الرب على نفسه الرحمة لجاز أن لا يرحم أحدا وأن لا يكون رحيا بمخلقه ، واذا أجاز بعض المتكلمين هذا فكتاب الله لا يجبره . ولما بين سبحانه أن صرف العذاب والفوز بالنعيم بعده من رحمته في الآخرة بين أن الامر كذلك في الدنيا وان التصرف فيه لله الولي الحميد وحده فقال

﴿وان يمسك الله بضرب فلا كاشف له الا هو﴾ وان يردك بخير فهو على كل شيء قدير ﴿المس أعم من اللمس في الاستعمال. يقال مسه سوء والكبر والعذاب والتعب والضرب والضرب والخير، أي أصابه ذلك ونزل به، ويقال مسه غيره بذلك أي أصابه به. وقد وردت هذه المعاني كلها في القرآن، ولكن المس بالخبر ذكر هنا في مقابل المس بالضرب مسندا الى الله تعالى، وفي سورة المعارج في مقابل المس بالشر غير مسند الى الله تعالى، والضرب بالضم والفتح — لغتان أو الضرب 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 شؤونه. ويقابله النفع. وقال الرازي: الضرب اسم للالم والحزن والخوف وما يفضي اليها أو الى أحدها، والنفع اسم للذة والسرور وما يفضي اليها أو الى أحدها، والخبر اسم للقدر المشترك من دفع الضر وحصول الخير. وقال الراغب الخير ما يرغب فيه الكل كالعدل والفضل والشيء النافع وضده الشر. وأقول: ان الخبر ما كان فيه منفعة أو مصلحة حاضرة أو مستقبلية، فمن الضرار المكروه الذي يسوء ما يكون خيرا بحسن أثره أو عاقبته، والشر ما لا مصلحة ولا منفعة فيه البتة أو ما كان ما ضره أكبر من نفعه. قال تعالى (وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم) — وقال في النساء — فان كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا — وقال — ان الذين جاؤا بالافك عصابة منكم لا تحسبوه شرا لكم بل هو خير لكم) والشر لا يسند الى الله تعالى ولكنه مما يتلى به الناس ويختبرهم. وقوله تعالى (ولو يجعل الله للناس الشرا استطعاهم بالخير لفضي اليهم أجلهم) ليس من هذا الاسناد في شيء. وفي الحديث «الخبر كله بيدك والشر ليس اليك»

ومن دقائق بلاغة القرآن المعجزة تحري الحقائق بأوجز العبارات وأجمعها لحاسن الكلام مع مخالفة بعضها في بادي الرأي لما هو الاصل في التعبير كالمقابلة هنا بين الضر والخير، وانما مقابل الضر النفع ومقابل الخير الشر، فنكتة المقابلة ان الضر

من الله تعالى ليس شرا في الحقيقة بل هو تربية واختبار للعبد يستفيد به من هو أهل للاستفادة أخلاقا وآدابا وعلمًا وخبرة . وقد بدأ بذكر الضر لان كشفه مقدم على نيل مقابله ، كما ان صرف العذاب في الآخرة مقدم على النعم فيها ، وهذه الآية مقابلة لما قبلها كما تقدم . ثم ذكر الخير في مقابل الضر دون النفع فأفاد ان ما ينفع الناس من النعم انما يحسن اذا كان ذلك النفع خيرا لهم بعدم ترتب شيء من الشر عليه فكأنه قال : ان أصابك أيها الانسان ضرٌّ كمرض وتعب وحاجة وحزن وذل اقتضته سنة الله تعالى فلا كاشف له أي لا مزيل له ولا صارف يصرفه عنك الا هو دون الاولياء الذين يتخذون من دونه ويتوجه اليهم المشرك لكشفه ، فهو اما ان يكشفه عنك بتوفيقك للاسباب الكسبية التي تزيله ، واما ان يكشفه بغير عمل منك ولا كسب ، واطمأنه الخفي لاحد له فله الحمد ، وان بمسك بخير كصحة وغنى وقوة وجاء فهو قادر على حفظه عليك كما أنه قادر على إعطائك اياه لانه على كل شيء قدير ، وأما أولئك الاولياء الذين اتخذوا من دونه فلا يقدرّون على مسك بخير ولا ضر . فالآية كما قال الرازي دليل آخر على انه لا يجوز للماعقل أن يتخذ غير الله وليا . وقد تبين بها وبما قبلها أن كل ما يحتاج اليه المرء في الدنيا والآخرة من كشف ضر وصرف عذاب أو إيجاد خير ومنح ثواب فانما يطلب من الله تعالى وحده ، والطلب من الله تعالى نوعان : طلب بالعمل ومراعاة الاسباب ، التي تقتضيها سننه تعالى في خلقه ، وطلب بالتوجه والدعاء للذين ندبت اليهما آياته تعالى في كتابه وأحكامه الشرعية .

هذا ما فتح الله به ، وبعد كتابته راجعنا كتاب روح المعاني فوجدنا فيه نقلا في نكتة البلاغة في المقابلة بين الضر والخير أحينا نقلها إتماما للفائدة قال :

« وفسروا الضر (بالضم) بسوء الحال في الجسم (وبالفتح) بضد النفع ^(١) وعدل عن الشر انقابل للخير الى الضر على ما في البحر لان الشر أعم ، فأتى بلفظ 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 (ان لك أن لا تجوع فيها ولا تعرى . وأنت لا نظماً فيها ولا تضحى)
 فجاء بالجوع مع العري وبالظلم مع الضحو وكان الظاهر خلافه، ومنه قول امرئ القيس
 كأنني لم أركب جواداً للذة ولم أبتطن كاعبا ذات خلخال
 ولم أسأل الزق الروي ولم أقل لخيلى كرى كرة بعد اجفال
 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 المال في شراء الراح، يبذل النفس في الكفاح، لان في الاول 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 قبل اللف 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
 والاحذ من فوق وبلاذلال، وقال الراغب القهر الغلبة والتذليل معا ويستعمل في
 كل واحد منهما . وقد جاءت هذه الآية بعد إثبات كمال القدرة لله تعالى فيما قباهما
 تثبت له جل وعلا كمال السلطان والتسخير لجميع عباده والاستعلاء عليهم مع كمال
 الحكمة والعلم المحيط بخفايا الامور، ابرشدنا الى ان من اتخذ منهم وليا من دونه، فقد
 ضل ضلالاً بعيداً لا يشاركه ومقارنته بين الرب القاهر العلي الكبير الحكيم الخبير،
 وبين العبد المربوب المقهور المذل المسخر الذي لا حول له ولا قوة الا بالله العلي
 العظيم . فاذا كان هكذا شأن الرب وهذه صفاته فلا ينبغي للمؤمن به ان يتخذ
 ولياً من عباده المقهورين تحت سلطان عزته، المذللين لسفنه التي اقتضتها حكمته
 وعلمه بتدبير الامر في خلقه، لان أفضل المخلوقات وأكملهم مساوون لغيرهم في العبودية
 لله والذل له، وكونهم لا حول لهم ولا قوة بأنفسهم، ولم يجعل من خصائص أحد
 منهم ان يشاركه في التصرف في خلقه ولا في كونه يدعى معه ولا وحده لكشف
 ضر ولا جلب نفع (فلا تدعو مع الله أحداً) بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون

اليه ان شاء * قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلا) الخ

وقد فسر ابن جرير الآية بقوله: والله الغالب عباده المذلهم العالي عليهم بتذليلهم وخلقهم إياهم فهو فوقهم بقهره إياهم وهم دونه، وهو الحكيم في علوه على عباده وقهره إياهم بقدرته وسائر تدبيره * الخبير بمصالح الاشياء ومضارها ، الذي لا تخفى عليه عواقب الامور وبواديها ، ولا يقع في تدبيره خلل ، ولا يدخل حكمته دخل . اهـ وذهبت المعتزلة والاشاعرة الى ان قوله تعالى « فوق عباده » تصوير اقهره وعلوه بالغلبة والاقهر . صرح بذلك الزمخشري وتبعه بعض الاشاعرة (كالبيضاوي) بنقل عبارته بنصها ، وبعضهم (كالرازي) بنقلها وإطالة الدلائل النظرية باثبات مضمونها ، ومنع ارادة فوقية الذات واطلاق صفة العلو على الله ، اذ جعل ذلك قولاً بتحيز الباري في جهة معينة وأطال في سرد الدلائل النظرية على استحالة ذلك ، ولفظ الآية لا يأتى ما فسر به الزمخشري وأمثاله . لانه نظير اذ كروه في تفسيرها وهو قوله تعالى حكاية عن فرعون (وإنا فوقهم قاهرون) وبديهي انه يعني فوقية المكانة المعنوية لا المكان ، ولو اكتفوا بهذا المكان حسنا لأنه في معنى ما نقل عن مفسري السلف كابن جرير ولكن منهم من شنع على السلف الصالحين وسهام حشوية لعدم تأويلهم الآيات والاحاديث الصحيحة الناطقة باثبات صفة العلو المطلق لله تعالى ، فسلف الامة يمحرون هذه الآيات بنفي تأويل ، ويقولون ان الله مستوعب على عرشه فوق السموات وفوق العالم كله ، وانه بائن من خلقه ، وإنه مع ذلك ليس كمثل شيء ، فليس بمحدود ولا محصور ولا متحيز ، فهذه اللوازم التي يبنى عليها الجهمية وتلاميذهم تأويل صفة العلو مبنية كلها على قياس الخالق على المخلوق والقديم على المحدث ؛ ومن المعلوم أن جميع ما أطلق على الله تعالى من الصفات حتى العلم والقدرة والارادة فانما وضع في أصل اللغة لصفات البشر وهي مباينة لصفات الله تعالى ، فلماذا يخصون بعضها بالتأويل دون بعض ، فالحق الذي مضى على سلف الامة ان الله تعالى يوصف بكل ما وصف به نفسه ووصفه به رسوله (ص) وان جميع تلك الصفات تطلق عليه مع تنزيهه عن مشابهة من تطلق عليهم ألقاؤها من الخلق ، فعلم الله

« تفسير القرآن الحكيم » (٤٣) « الجزء السابع »

٣٣٨ شهادة الشيء ومشاهدته والشهادة به. شهادة الله لرسوله [التفسير: ج ٧]

وقدرته وكلامه وعلاوه وسائر صفاته شؤون تليق به لا تشبه علم المخلوقين وقدرتهم وكلامهم وعلاو بعضهم على بعض . وقد انتهى سخف بعض المتكلمين في التأويل الى جعل صفات الباري تعالى سلبية ، وقد تقدم شيء من هذا البحث وسنعود اليه ان شاء الله تعالى

ثم ختم الله تعالى هذه الاقوال أو الاوامر القولية المينة لحقيقة الدين ودلائله بشهادته لرسوله وشهادة رسوله له فقال

(قل أي شيء أكبر شهادة ؟ قل الله شهيد بيني وبينكم) أخرج ابن اسحق وابن جرير من طريق سعيد أو عكرمة عن ابن عباس قال : جاء النحام بن زيد وقردم بن كعب وبحري بن عمرو [من اليهود] فقالوا : يا محمد ما نعلم مع الله إلهاً غيره . فقال « لا إله إلا الله ، بذلك بعثت ولي ذلك أدعو » فأنزل الله في قولهم (قل أي شيء أكبر شهادة) الآية - كذا في لباب النقول : وهذه الرواية لاتصح ففي سندها محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن ثابت . قال الحافظ في تهذيب التهذيب : مدني مجهول تفرد عنه ابن اسحق اه وابن جرير رواه من طريق ابن اسحق . والتحقيق ان السورة نزلت بمكة دفعة واحدة الا ما استثنى منها ولم يصح ان هذه الآية منه كما علمت مما كتبناه في مقدمة تفسير السورة

أما معنى الآية فهو ان الله تعالى أمر رسوله (ص) ان يسأل كفار قريش : أي شيء شهادته أكبر شهادة وأعظمها وأجدر بأن تكون أصحابها وأصدقها ؟ ثم أمره بأن يجيب هو عن هذا السؤال بأن أكبر الاشياء شهادة الذي لا يجوز ان يقع في شهادته كذب ولا زور ولا خطأ هو الله تعالى وهو شهيد بيني وبينكم ، وأوحى اليّ هذا القرآن من لدنه لاندركم به عقابه على تكذبي فيما جئت به مؤيداً بشهادته سبحانه ، وأنذر من بلغه هذا القرآن في كل مكان وكل زمان ؛ اذ كل من بلغه فهو مدعو الى 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 بالدلائل والبرهان شهادة به، وشهادة الله بين الرسول وبين قومه قسمان:

شهادته سبحانه برسالة الرسول (ص) وشهادته بما جاء به . وشهادته عز وجل برسالة رسوله ثلاثة أنواع (أحدها) اخباره بها في كتابه بمثل قوله (محمد رسول الله * انا أرسلناك بالحق بشيرا ونذيرا * وما أرسلناك الا كافة للناس بشيرا ونذيرا * وما أرسلناك الا رحمة للعالمين * تلك آيات الله تتلوها عليك بالحق وانك لمن المرسلين * يس ، والقرآن الحكيم . انك لمن المرسلين) فهذه شهادات وردت بغير لفظ الشهادة وهو غير شرط في صحتها خلافا لبعض الفقهاء ، ولا يقتضي التلفظ به حقيتها فقد حكى الله عن اخوة يوسف أنهم (قالوا يا آباءنا ان ابنك سرق وما شهدنا الا بما علمنا) وهم لم يقولوا : نشهد ان ابنك سرق . وقد سموا قولهم شهادة لانه عن علم بما ثبت عليه عند عزيز مصر ، وان كان ذلك الاثبات مصنوعا . وقال تعالى (اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك 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 أنزله بعلمه) فهذه شهادة صرح فيها باللفظ ، وكذلك قوله تعالى (ويقول الذين كفروا لست مرسلا ، قل كفى بالله شهيدا 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 عن 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 والاعخبار النبوية بالغيب التي ظهر بعضها في زمنه وبعضها بعد زمنه عليه أفضل الصلاة والسلام ، كقوله في سبطه الحسن وهو طفل « ابني هذا سيد ولعل الله يصلح به بين فئتين من المسلمين » وقوله في عمار بن ياسر « تقتله الفئة الباغية » وقوله « صفان من أهل النار لم أرهما بعد : رجال بأيديهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس ونساء كاسيات عاريات مائلات ، على رؤوسهن كأسنمة البخت »

(النوع الثالث من شهادته لرسوله) شهادة كتبه السابقة له وبشارة الرسل

٣٤٠ النوعان ١١ والـ ٢١ من شهادته تعالى لما جاء به الرسول [التفسير: ج ٧]

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 التحريف ، وقد تقدم بيان ذلك في تفسير السور السابقة ولا سيما المائدة . ولا تنس هنا أخذه تعالى العهد على الرسل وقوله لهم (أقررتم وأخذتم على ذلكم 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 العلمية فهو ثلاثة أنواع (أحدها) شهادة كتابه معجز الخلق بذلك كقوله (شهد الله أنه لا إله الا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لا إله الا هو العزيز الحكيم) ان الدين عند الله الاسلام) وقوله (زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا ، قل بلى وربى تبعثن ثم لننبتن بما علمن وذلك على الله يسير)

(ثانيا) ما أقامه من الآيات البينات في الانفس والآفاق على توحيده واتصافه بصفات الكمال . وفي بيان ذلك في هذه السورة ما ليس في غيرها (ثالثا) ما أودعه جل شأنه في الفطرة البشرية من الايمان الفطري وباللوهية وبقاء النفس وما هدى اليه العقول السليمة من تأييد هذا الشعور الفطري بالدلائل والبراهين . ولعلنا نشرح معنى الايمان الفطري الذي بيناه من قبل يانا موجزا في تفسير آية العهد الإلهي الذي أخذه على بني آدم ، وهي قوله تعالى في سورة الاعراف (واذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم : ألست بربكم ؟ قالوا بلى شهدنا)

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 اليها ، فهو الدعوى والبينة ، والشاهد والمشهود له ، وكفى به ظهورا بالحق واظهارا له ، أنه لا يحتاج الى شهادة غيره له ، على أن الشهود والادلة على حقيقته كثيرة . وقد جاءت جملة « وأوحى اليّ هذا القرآن » معطوفة على جملة « الله شهيد بيني وبينكم » مصدرة بالفعل المبني للمفعول لان المراد بنصها بيان أن

القرآن هو موضوع الدعوة والرسالة المقصود منها بالذات ، وتدل بموضعها دلالة إيمان على أنه أعظم شهادة لله تعالى

وقوله تعالى « لا نذركم به ومن بلغ » نص على عموم بعثة خاتم الرسل عليه أفضل الصلاة والسلام ، أي لا نذركم به يا أهل مكة أو يا معشر قريش أو العرب وجميع من بلغه ووصلت إليه دعوته من العرب أو العجم ، أو المعنى لا نذركم به أيها المعاصرون لي وجميع من بلغه إلى يوم القيامة . قال البيضاوي وهو دليل على أن أحكام القرآن تعم الموجودين وقت نزوله ومن بعدهم وأنه لا 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 مخاطبا بهذا الدين . ومفهومه أن الحجة لا تقوم بتبليغ دعوة الاسلام بالقواعد الكلامية والدلائل النظرية التي بني عليها ذلك العلم . ولكننا نرى المسلمين قد تركوا دعوة القرآن وتبليغه بعدد السلف الصالح وترك العلم به وبما يفنه من السنة إلى تقليد المتكلمين والفقهاء . والقرآن حجة عليهم وإن جعلوا أنفسهم غير أهل للحجة

ومما روي عن مفسري السلف في الآية من الأحاديث والآثار ما أخرجه ابن مردويه وأبو نعيم والخطيب عن ابن عباس قال « من بلغه القرآن فكأنما شافته به - ثم قرأ - (وأوحى إليّ هذا القرآن لا نذركم به ومن بلغ) » ويؤيد الرواية أن القرآن لما كان متواترا 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 ابن أبي شيبة وابن الضريس وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن محمد بن كعب القرظي في الآية قال : من بلغه القرآن فكأنما رأى النبي (ص) وفي لفظ : من بلغه القرآن حتى يفهمه ويعقله كان كمن عاين النبي (ص) وكلمه . وأخرج أبو الشيخ عن أبي بن كعب قال أتني رسول الله صلى الله عليه وسلم بأسارى فقال لهم « هل دعيتم إلى الاسلام - قالوا لا . فخلى سبيلهم ثم قرأ (وأوحى إليّ هذا القرآن لا نذركم به ومن بلغ) » ثم قال - خلوا سبيلهم حتى يأتوا مأمنينهم من أجل أنهم لم يدعوا »

ثم أمر الله تعالى رسوله (ص) بالشهادة له بالوحدانية التي جردها المشركون وبرايتهم من قولهم وشهادتهم بالشرك فقال ﴿ ائتكم لتشهدون أن مع الله آلهة أخرى ؟ قل : لا أشهد ! قل إنما هو اله واحد واتني بري بما 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 الا واحداً ، ويتبرأ مما يشركونه به من الاصنام وغيرها أو من اشراكهم مهما يكن موضوعه ، وانما قال « قل إنما هو اله واحد » فأعاد الامر ولم يعطف المأمور به على ما قبله لافادة أن الاقرار بالوحدانية مقصود بذاته لا يغني عنه نفي الشهادة بالشرك .

(٢٠) الَّذِينَ آتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ ، الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (٢١) وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ ؟ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ (٢٢) وَيَوْمَ نَخَشِرُهُمُ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا : أَيْنَ شُرَكَائُكُمْ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ (٢٣) ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ (٢٤) أَنْظِرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ

روي ان قرشا أرسلت الى المدينة من سأل اليهود عن النبي (ص) ورجعوا الى مكة فزعموا ان اليهود قالوا ليس له عندنا ذكر ، فلما صار لهم عهد باليهود كان مما رد الله تعالى به عليهم في هذه السورة قوله بعد ما تقدم من الحجج ﴿ الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ﴾ أي يعرفون محمداً النبي الامي خاتم الرسل (ص) كما يعرفون أبناءهم لان نعتهم في كتبهم واضح ظاهر . وقد تقدم نص هذه الجملة في

سورة البقرة كآيات أخرى في معناها وبيننا في تفسيرها ما يؤيدها من شواهد التوراة والانجيل . ثم بين تعالى علة انكار المكابرين منهم لما يعرفونه من أمر نبوته (ص) فقال ﴿ الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون ﴾ قبل ان « الذين » هنا بيان للذين الاولى أو بدل منها ، ويجوز ان يكون مبتدأ ، أي الذين خسروا أنفسهم منهم فهم لا يؤمنون به بل يكفرون كبرا وعنادا فهم لذلك ينكرون ما يعرفون . وقد بينا قريبا معنى هذه الجملة اذ وردت بنصها في الآية الثالثة عشرة من هذه السورة والهدى بها قريب ، وموقعها هنا ان علة انكار من أنكر نبوة محمد (ص) من علماء اليهود كلمة انكار من أنكرها من المشركين بعد ظهور آياتها وأنكر ما هو أعظم منها وأظهر وهو وحدانية الله تعالى ، وهي أنهم خسروا أنفسهم فهم يؤثرن ما لهم من الجاه والمكانة والرياسة في قومهم ، على الايمان بالرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم ، اعلمهم بأن هذا الايمان يسلبهم تلك الرياسة ويجعلهم مساوين لساير المسلمين في جميع الاحكام وكذلك كان بعض رؤساء قريش يعز عليه ان يؤمن فيكون مرؤساً 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 لانفسهم هو من قبيل ضعف الارادة لا من نوع فقد العلم والمعرفة لان الله تعالى أخبرهم على معرفة صحيحة في هذا الباب . وروي ان 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 ظلم ظلم به هؤلاء الكفار أنفسهم قال تعالى فيهم

﴿ ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته ﴾ أي لا أحد ، أظلم ممن افترى على الله كذبا كزعم من زعم ان له ولدا أو شريكا أو ان غيره يدعى معه أو من دونه ويتخذ ولدا له بقرب الناس اليه زلفى ويشفع لهم عنده ، أو زاد في دينه ما ليس منه — أو كذب بآياته المنزل كالقرآن المجيد ، أو آياته الكونية الدالة على وحدانيته والتي يؤيد بها رسله ، واذا كان كل من هذا التكذيب وذلك الكذب والافتراء يعد وحده غاية في الظلم ويطلق على صاحبه اسم التفضيل فيه فكيف يكون

٣٤٤ عدم ملام الذين يكذبون على الله ويكذبون بآياته [التفسير: ج ٧]

حال من جمع بينهما فكذب على الله وكذب بآياته المثبتة للتوحيد والمثبتة للرسالة ؟
ثم بين سوء عاقبة الظالمين فقال ﴿ انه لا يفلح الظالمون ﴾ هذا استئناف بياني وقع
موقع جواب السؤال 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 لاقترائه على الله تعالى
أو لتكذيبه بآياته ؟ ثم كيف تكون عاقبة من جمع بين هذين الأمرين الابقحين
فكان أظلم الظالمين ؟

الآية نزات في الكافرين فلهذا يغفل الناس عن صدقها على من كذب على
الله تعالى وهو يسعي نفسه أو يسميه الناس مؤمنا أو مسلما ، كأن يقول بقول أولئك
المشركين فيتخذ غير الله وليا ويدعوه ليشفع له عنده ، أو يزيد في دين الله برأيه
فيقول : هذا واجب ، وهذا حلال وهذا حرام فيما لم ينزل الله به وحيا ولا كان مما بلغه
رسوله (ص) من دينه

ثم بين تعالى مافي نفي الفلاح من الاجمال فقال ﴿ ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول
للذين أشركوا : أين شركاءكم الذين كنتم تزعمون ؟ ﴾ أي واذكر لهم أيها الرسول يوم
نحشرهم جميعا على اختلاف درجاتهم في ظلم أنفسهم بأنواعه وظلم غيرها بأنواعه ثم
نقول للذين أشركوا منهم وهم أشدهم ظلما أين الشركاء الذين كانوا يضافون اليكم
لاتخاذكم إياهم أولياء فيكم الذين كنتم تزعمون في الدنيا أنهم شركاء لله يدعون
ويستعانون كما يدعى ويستعان ، وأنهم يقرّبونكم الى الله زلفى ويشفعون لكم عنده ؟
فأين ضلوا عنكم فلا يرون معكم ؟ كما قال في آية أخرى (وما نرى معكم شفعاءكم
الذين زعمتم انهم فيكم شركاء لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون) وقد
قرأ يعقوب (يحشرهم جميعا ثم يقول) بالياء والمعنى ظاهر . والاستفهام للتوبيخ
والاحتجاج

﴿ ثم لم تكن فتنتهم الا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين ﴾ قرأ ابن كثير وابن

عامر وحض «لم تكن فتنتهم» بالتاء والرفع، ونافع وأبو عمرو وأبو بكرهه بالتاء والنصب، والباقون «لم يكن فتنتهم» بالياء والنصب. ولا فرق بين هذه القراءات في المعنى فإن بعضها يقدم اسم تكن عليها وبعضها يؤخره. وبعضهم يذكر الفعل وبعضهم يؤخره، وكل ذلك جائز في العربية، وقرأ حمزة والكسائي «درأنا» بالفتح على الداء أي ياربنا. والباقون بالجر على الصفة. والفتنة الاختيار ونسرت هنا بالقوة والكلام والجواب وبالشرك، وتسر بعضهم «مذاقا شذوا لقل: أن المعنى ثم لم تكن عاقبة هذا الاختيار أو الشرك ألا أقسامهم بالله يوم القيامة ثم اكنوا مشركين. ظاهر الآية أنهم يتكبرون في بعض موقف الخسر شركرم بالله توها منهم أن ذلك ينفعهم أي ويعترفون به في بعضها كما يعلم من آيات أخرى، واستشكل بعض المفسرين هذا المعنى، واحتجوا بأن الإنكار في القيامة متعذر وبأن اعترافهم بالشرك ثابت في بعض الآيات كقوله تعالى حكاية عنهم (٨٧: ١٠) هؤلاء شركؤا الذين كنا ندعو من دونك) وقوله (٤٢: ٤) ولا يكتُمون الله حديثا) وروي أن ابن عباس سئل عن الآية وعن قوله تعالى (ولا يكتُمون الله حديثا) فذكر أنهم يقولون إذا رأوا أنه لا يدخل الجنة إلا أهل الإسلام قالوا تعالوا لنجد (قالوا والله ربنا ما كنا مشركين) فحنم الله على أفواههم وتكلمت أيديهم وأرجلهم، وذلك قوله تعالى (ولا يكتُمون الله حديثا) وذهب بعضهم إلى أن المعنى ما كنا مشركين في اعتقادنا لأننا ما كنا ندعو غيرك استقلالا بل توسلا اليك ليكون من ندعوم شفعا لنا عندك يقر بؤنا اليك زافي، لأننا كنا نستصغر أنفسنا أن تقسام إلى دعائك كفاحا بلا واسطة، وما هذا إلا تعظيم لك، وقد أورد على هذا التفسير أنه لا يلتزم مع قوله بعد هذه الحكاية عنهم (أنظر كيف كذبوا على أنفسهم) وأجيب عن الإيراد بأن المراد أنهم كذبوا على أنفسهم في دار الدنيا بزعمهم أنهم اتخذوا شفعا يشفعون لهم عند الله وأن هذا تعظيم لله لا كفر به. ويرد هذا القول تصريح مشركي قريش بأن ما كانوا عليه شرك ولكن بعضهم كان يرى أنه لا بأس به لانه شبهة لله، وهؤلاء كجبرية المسلمين، وقد أنكر القرآن عليهم هذه الشبهة في قوله من هذه السورة (وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا) الخ نعم ان كثيرا ممن يسمون مسلمين يدعون غير الله تعالى حتى في حال الشدة والضيق التي كان مشركو العرب يخاضون فيها الدهاء لله تعالى وحدهم ولكنهم

(٤٤)

«تفسير القرآن الحكيم»

«الجزء السابع»

لا يسمون هذا شركاً كما كان يسميه المشركون، بل توسلاً أو امتشفاً 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) قل الزجاج: تأويل هذه الآية حسن في اللغة لا يعرفه إلا من وقف على معاني كلام العرب، وذلك أنه تعالى بين كون المشركون كفاراً ومفتونين بشركهم منها الكين في حبه، فذكر أن عاقبة كفرهم — الذي ازموه أعمارهم رقنوا عليه وافتخروا به وقالوا أنه دين آباءنا — لم تكن إلا الجحود والتبرؤ منه والخلف على عدم التدبر به. ومثاله أن ترى انساناً يحب شخصاً مذموم الطريقة إذا وقع في محنة بسببه تبرأ منه، فيقال له: ما كانت محبتك — أي عاقبة محبتك — فلان إلا أن تبرأت منه وتوكلته. فعلى هذا تكون فتنتهم هي شركهم في الدنيا كما فسرها ابن عباس، ولكن لا بد من تقدير مضاف وهو العاقبة.

(وخل عنهم ما كانوا يفترون) أي وغاب عنهم ما كانوا يفتنونه في الدنيا من القول بأن آلهتهم تشفع لهم عند الله تعالى فلم يجدوا له مصداقاً، ضل عنهم فتسووه، ولما ذكروا به وسئلوا عنه جحدوه، أو ضات الآلهة أنفسها عنهم المتهدد إلى هذه الشفاعة سبلاً. وغاب ما لا يعتل منها كالأصنام التي تصيح حلقهم ولأن أكثرهم ما كان يعبد في عامة أوقاته غيرها

(٢٥) وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا، وَإِنْ يَرَوْا آيَةً لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ 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 أحوال كل فريق منهم في كتابه فمنهم أصحاب الذكاء واللوعة الذين كانوا يسمعون هذا القرآن ويعقلون أنه لا يمكن أن يكون من كلام محمد (ص) ولا هو بالذي

(الانعام . ص ٦) أصناف المشركين ومعنى جعل الأكنة على قلوبهم ٣٤٧

يستطيع الاتيان بمثله في نظامه وفصاحته وبلاغته ، ولا في علومه وحكمه ومعارفه ، اذ 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 عمرا من قبله أفلا تعقلون) وما كان كفر أمثال هؤلاء الاعن كبر وعناد ومكابرة للحق . ومنهم من كان يعرض عن سماع القرآن خشية أن يؤثر في قلبه ، ويزنعه من الدين الذي ألفه طول عمره ، ومنهم من كان يصغي سمعه الى القرآن بقصد الاكتشاف والاختبار ، ولكنه لا بعقل المراد منه ، ولا يفقه حججه وبياناته ، إما لعدم توجه ذهنه الى ذلك لعراقته في التقليد والانس بما درج عليه الآباء وهو الأكثر ، وإما للبلادة والنحطاط الفكر عن التماسي الى هذه المعارف العالية فيه ، وكان هذا قليلا في العرب ولا سيما أهل مكة وهم أفصح قریش التي هي أفصح العرب . وقد بين الله تعالى حال هذا الفريق الذي لم يكن حظه من الاستماع الى النبي (ص) الا كحظ النعم من سماع أصوات البشر فقال ﴿ ومنهم من يستمع اليك ﴾ أيها الرسول اذا تلوت القرآن داعيا الى توحيد الله منذرا يوم القيامة ﴿ وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا ﴾ أي وجعلنا على آلة الفهم والإدراك من أنفسهم - وهي قلب الانسان ولبه - أغطية حائلة دون فقهه ، ونفوذ الافهام الى أعماق علمه ، وفي آذانهم وقرا أي ثقلا أو صمما حائلا دون سماعه بقصد التدبر واستبانة الحق منه . ومعنى هذا الجعل ما مضت به سنة الله 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 الى متكلم ولا داع لاجل التمييز بين الحق والباطل ، واذا وصل الى سمعه قول مخالف لما هو دين له أو عادة لا يتدبره ولا يراه جديرا بأن يكون موضوع المقابلة والتنظير مع ما عنده من عقيدة أو رأي أو عادة . وجعل الأكنة على القلوب والوقر في الآذان في الآية من تشبيه الحجب والموانع المعنوية ، بالحجب والموانع الحسية ، فان 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 كالآذان

المصابة بالثقل أو الصمم لأن سماعها وعدمه سواء . والاكنة جمع كنان كالاسنة جمع سنان ، والوقر بالفتح الثقل في السمع والصمم وبالكسر الحل ، يقال وقر سمعه يقر فهو موقور ، اذا كان لا يسمع ، وأوقر الدابة فهي موقرة

﴿ وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها ﴾ يقول الله تعالى في هؤلاء الذين لا يسمعون ما يتلو عليهم الرسول سماع تدبر ولا يفقهون كنه ما يدعوا اليه: وان يروا كل آية من الآيات الدالة على صحة نبوتك وصدق دعوتك وحقية ما تدعوا اليه لا يؤمنوا بها لانهم لا يفقهونها ولا يدركون كنه المراد منها ، لعدم التوجه أو لوقوف اسماعهم عند ظواهر الالفاظ ﴿ حتى اذا جاءوك مجادلونك ﴾ أي حتى اذا صاروا اليك أيها الرسول مجادلين لك

في دعوتك ﴿ يقول الذين كفروا : ان هذا الا أساطير الاولين ﴾ أي يقولون لاصرارهم على كفرهم وانتفاء فقههم: ما هذا القرآن الا أساطير الاولين من الامم ، أي قصصهم وخرافاتهم . يعني انهم لا يعقلون مما في القرآن من أنباء الغيب في قصص الامم مع رسلهم الا أنها حكايات وخرافات تسطر وتكتب كغيرها ، فلا علم فيها ولا فائدة منها ، وربما جعلوا القرآن كله من هذا القبيل ، قياسا لما لم يسمعو على ما سمعوا ، أو انهم انقصوا على القصص . وهكذا شأن من ينظر الى الشيء نظرا سطحيا لا يستنبط منه علما ولا برهانا ، ويسمع الكلام جرسا لفظيا لا يتدبره ولا يفقه أسرارها ، فمثل هذا وذاك كمثل الطفل الذي يشاهد ألعاب الصور المتحركة يديرها قوم لا يعرف لغتهم فكل حظه مما يرى من المناظر ومن المكتوبات المفسرة لها لا يعدو التسلية . ولو عقل هؤلاء المقلدون الغافلون قصص القرآن وتدبروا معانيها لكان لهم منها آيات بينة على صدق دعوة الرسول (ص) ونذرة 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 إتيان الامم الناشئة بين الأُمَمِين بخلاصة أخبار أشهر الرسل مع أقوامهم لانه يرى أو يسمع ان ما في القرآن من ذلك يشبه ما في غيره من كتب اليهود والنصارى وكتب التاريخ ولا يرى في هذا ما يعثه الى البحث في الفرق بين ما في القرآن وما في غيره ، وهو من وجوه أهمها في باب اثبات

(الانعام.س ٦) اعراض ناس من أهل عصرنا عن تدبر قصص القرآن وإعجازه ٣٤٩

نبوته (ص) 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 انتصوا لعداوته ان يرفع في الانكار عليه رأسا أو ينس في الرد عليه بكلمة ، (٤٩: ١١) تلك من أنباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا)

فاذا كان في أهل هذا العصر من لا يفكر في هذه الآية الينة على نبوة محمد (ص) وهي خاصة بقصص القرآن لما ذكرنا من السبب ، ومن لا يفكر في إعجاز القرآن ببلاغته بعد ان عاش النبي ثلثي عمره قبله ولم يكن في كلامه ما هو معجز — فان كفار قريش لم يكونوا يستطيعون انكار كون محمد (ص) كان أميا مثلام وانه لم يكن يعرف شيئا من أخبار الرسل مع أقوامهم ، ولا كان ممتازا 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 ، ولاجل هذا سأل بعضهم اليهود عنها ، كما كان بعضهم يجهل ما فيها من الآيات والبراهين تدبرها . قال 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 الى المشركين المعاندين للنبي (ص) الجاحدين لنبوته الذين ورد هذا السياق بطوله فيهم . لا الى الفريق الذي ذكر أخيرا في قوله « ومنهم من يستمع اليك » والمعنى انهم ينهون الناس عن سماع القرآن من النبي (ص) وينأون أي يبعدون عنه ليكونوا ناهين متبهن . والنأي عنه يشمل الاعراض عن سماعه والاعراض عن هدايته . وقيل ان المعنى ينهون عن النبي (ص) أي ينهون العرب عن حمايته ومنعه وعن اتباعه والسماع له جميعا ويبعدون عنه بعد جفاء وعداوة ﴿ وان يهلكون الا أنفسهم وما يشعرون ﴾ أي وما يهلكون بذلك الا أنفسهم وما يشعرون بذلك بل يظنون انهم يقضون عليه صلوات الله وسلامه عليه . وهذا من معجزات القرآن واخباره بالغيب فقد هلك جميع الذين اصرروا على عداوة الرسول (ص) بعضهم بالنقم الخاصة وبعضهم في بدر ثم في

غيرها من الغزوات ، وبلي هذا الهلاك الدنيوي هلاك الآخرة ، ولفظ الآية يشملها وهو في هلاك الدنيا أظهر

(٢٧) وَلَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَلَيْسَٰ بُرْدٌ وَلَا نُنْكَبُ
بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (٢٨) بَلْ بَدَأَ اللَّهُمَّ مَا كَانُوا
يُخَفُّونَ مِنْ قَبْلُ، وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ ، وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ

بين الله تعالى لنا في الآيتين اللذين قبل هاتين حال من فقدوا الاستعداد
للإيمان من المشركين الظالمين لانفسهم ، وخص بالذكر طائفة منهم وهي التي تلقي
السمع مصفية للقرآن ولا يدخل من باب سمعها الى بيت قلبها شيء منه ، لما على القلب
من أكنة التقليد ، والاطمئنان بالشرك التقليد ، والاستنكار لكل شيء جديد ؛
فهم يستمعون ولا يسمعون ، ولا يكتبون بذلك بل ينهون عنه وينأون وهم نأون
متنهون ، وما بها يكون الا أنفسهم وما يشعرون . ثم بين في هاتين الآيتين بعض ما يكون
من أمرهم وأمر أمثالهم يوم القيامة ، وقضى عليه ببيان كنه حالهم في فقد الاستعداد
للإيمان ، وأنه بلغ مباحث لا يؤثر فيه كشف الغطاء وروية العيان ، فقال عز من قائل :

﴿ ولو ترى إذ وقفوا على النار ﴾ « لو » شرطية حذف جوابها اتذهب النفس
في تصويره كل مذهب ، وذلك أبلغ من ذكره ، ومنه المثل « لو غير ذات سوار
اطمئنتي » و « وقفوا » بالبناء للمفعول أي وقفهم غيرهم ، يقال : وقف الرجل على الأرض
وقفوا . ووقف على الاطلاع أي عندها مشرفا عليها ، أو قاصرا همه 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 — بعينك 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 « ومن ذاق عرف » — أي لو ترى ما يحل بهم حينئذ وما يكون من أمرهم ومن ندمهم على كفرهم ومن حسرتهم ونعيتهم ما لا ينال — أرأيت أمرا عظيما لا تدركه العبارة ولا يحيط به الوصف وقد ذكر ما يكون من وقفهم على النار وما ينترب عليه من قولهم معبرا عنه بصيغة الماضي الواقع في حيز فعل الشرط المستقبل للإعلام بتحقيق وقوعه ، على القول المشهور في مثله ، وقال الرازي في تعليقه : ان كلمة « إذ » تقام مقام « اذا » اذا أراد المتكلم المبالغة في التكرير والتوكيد وإزالة الشبهة لان الماضي قد وقع واستقر فالتعبير عن المستقبل باللفظ الموضوع للماضي يفيد المبالغة من هذا الاعتبار

وأما قوله تعالى ﴿ فقلوا : ياليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين ﴾ فقد عطف بالفاء للدلالة على أن أول شيء يقع حينئذ في قلوبهم ، ويسبق التعبير عنه إلى ألسنتهم ، هو الندم على ما سلف منهم ، ونفي الرجوع إلى الدنيا ليؤمنوا . اختلاف القراء في إعراب « نكذب ونكون » فرفعهما الجمهور ونصبهما حمزة وحفص عن عاصم ، ونصب ابن عامر « نكون » فقط . فقراءة الجمهور بالعطف على نرد تفيد أنهم تمنوا ان يردوا إلى الدنيا ، وان لا يكذبوا بعد عودتهم إليها بآيات ربهم كما كذبوا من قبل ، وان يكمونوا 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 النبي ، وشبهه سيبويه بقولهم : دعني ولا أعود . وهو طلب للترك فقط ، والوعد بعدم العود مستأنف مقطوع عما قبله ، والمقدير : وأنا لا أعود تركتني أم لم تتركني . وفيه وجه ثالث وهو ان قوله « ولا نكذب » جملة حالية قال الزمخشري : على معنى غير مكذبين وكاذبين من المؤمنين ، فيدخل في حكم النبي . اهـ وقد يتوهم ان دخوله في حكم النبي بجملة 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 خبريا مؤكدا غير متيد بإجابتهم إلى ما يتمنون . وأما اذا جعلنا « ولا نكذب » الخ جملة حالية — وهو الوجه الثالث — فأنها تصدق بحصول كل

من عدم التكذيب والايان قبل الرد الى الدنيا . فلا يكون التمني متعلقا بهما لانهما لانهما حاصلان والحاصل لا يتمنى ، وانما يكون متعلقا بالرد المصاحب لهما ، الذي تمنى وقوعه بحدوقوعهما ، وذلك غير وعد خبري ولا انشائي بهما ، لان الحاصل لا يوعده كما انه لا يتمنى . وقد بينا في تفسير (٤ : ٤٣) لا تقر بوا الجملة وأنتم سكارى) — الآية — الفرق بين الحال المفردة والجملة الحالية ، وأن الاصل في مضمون الجملة الحالية أن يكون سابقا للفعل العامل في الحال . وهؤلاء رجعوا عن التكذيب عند وقفهم على النار وحصل لهم الايمان القاطع بصدق الرسول فتمنوا أن يعودوا الى الدنيا مصاحبين لذلك ، فيصح أن يقال في الجملة أن عدم التكذيب والايان داخلان تحت حكم التمني من حيث اشتراطهما فيه ، لانهما متمنيان كالرد سواء

وأما قراءة حمزة وحفص بنصب الفعلين فقول انه على جواب التمني وقيل ان الواو للحال كقولهم : لا تأكل السمك وتشرّب اللبن . وقيل انها أجريت مجرى فاء السببية أو أبدلت منها وأيدوه بقراءة ابن مسعود « فلا تكذب » وقيل ان المطف على مصدر متوهم أي ياليت لنا ردا وانتفاء تكذيب وكرا من 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 بالامور الثلاثة على سواء . وقد علم من توجيه هذه القراءة توجيه قراءة ابن عامر أيضا ولعل حكمة اختلاف القراءات بيان اختلاف أحوال أولئك المشركين في تنبيههم : بأن يكون منهم من يتمنى أن يرد الى الدنيا وأن يكون فيها فخر مكذب بآيات الله الكونية والمنزلة وأن يكون من المؤمنين ، ومنهم من يتمنى الرد مصاحبا لما حدث له في الآخرة من الندم على التكذيب ومن الايمان بما جاء به الرسول اذ لا تلازم بين الرد وبقاء ذلك الامر الحادث ، ومنهم من يتمناه ليكون سببا للايمان وعدم التكذيب ، ومنهم من يعد بذلك وعدا . 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 أن الناس يتمنون المحال ولو على سبيل التحسر

قال تعالى مينا كنه حالهم وما ظهر لهم منه في الآخرة وما يقتضي ان يكونوا عليه في الدنيا لوردوا اليها ﴿ بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل ﴾ قالوا ان الاضراب في هذه الآية اضراب عما يدل عليه تمنيمهم من ادراكهم لقبح الكفر وسوء مغبته ، ولحقية الايمان وحسن عاقبته ، وعزمهم على الايمان وترك التكذيب لو أعطوا ما تمنوا من الورد الى الدنيا ووعدهم بذلك نصا أو ضمنا ، كأنه يقول ليس الامر كما يوهمه كلامهم في التمني بل ظهر لهم ما كانوا يخفونه في الدنيا وفيه أقوال (١) انه أعمالهم السيئة وقبائحهم الشائنة، ظهرت لهم في صحائفهم، وشهدت بها عليهم جوارحهم (٢) انه أعمالهم التي كانوا يغترون بها، ويظنون ان سعادتهم فيها، اذ يجعلها الله تعالى هباءً منثورا (٣) انه كفرهم وتكذيبهم الذي أخفوه في الآخرة من قبل ان يوقفوا على النار كما تقدم حكايته عنهم في قوله تعالى (ثم لم تكن فتنتهم الا قالوا والله ربنا ما كنا مشركين) (٤) انه الحق أو الايمان الذي كانوا يسرونه ويخفونه باظهار الكفر والتكذيب عنادا للرسول واستكبارا عن الحق ، وهذا انما ينطبق على أشد الناس كفرا من المعاندين المتكبرين الذين قال في بعضهم (وجعلوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا) (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 (ص) وصفاته وبشارة أنبيائهم به (٦) انه ما كان يخفيه المنافقون في الدنيا من إسرار الكفر والتظاهر بالايمان والاسلام (٧) انه البعث والجزاء ومنه عذاب جهنم ، وان إخفاءهم له عبارة عن تكذيبهم به ، وهو المعنى الاصلي لمادة كفر (٨) ان في الكلام مضافا محذوفا ، أي بدا لهم وبال ما كانوا يخفونه من الكفر والسيئات ونزل بهم عقابه فتهربوا وتضجروا وتمنوا التفصي منه بالرد الى الدنيا وترك ما أنفضى اليه من التكذيب بالآيات وعدم الايمان، كما يتمنى الموت من أمضه الداء العضال لانه ينقذه من الآلام ، لا لانه 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 ولاشبهاهم من الكفار ما كان يخفيه في الدنيا مما هو قبيح في نظره أو نظر من يخفيه عنهم ، فالذين « تفسير القرآن الحكيم » « ٤٥ » « الجزء السابع »

كفروا عنادا واستكبارا كالرؤساء الذين ظهر لهم الحق كانوا يخفون ذلك الحق ، ومنهم بعض علماء أهل الكتاب - والمناققون الذين أظهروا الايمان جبنا وضعفا أو مكرًا وكيدًا كانوا يخفون الكفر عن المؤمنين - وأصحاب الاعمال القبيحة من الفواحش والمنكرات يخفونها عن لا يقترفها معهم - ولذين يعتذرون عن ترك الواجبات بالاعذار الكاذبة يخفون حقيقة حالهم عن يعتذرون اليهم ، والمقلدون يخفون في أنفسهم ما يلوح فيها أحيانًا من برق الدليل المظهر لما كن في أعماق الفطرة من الحق ، سواء أو مض ذلك البرق من آيات الله في الآفاق ، والسنة حملة الحجة والبرهان ، أو من آيات الله في أنفسهم ، قبل أن تحيط بهم خطيئتهم ويختتم على قلوبهم ، وهؤلاء المقلدون العميان هم الذين بينت الآيات حالهم في الدنيا ، وأما جعلنا ماتلا ذلك من بيان حالهم في الآخرة عاما لكل من مات على الكفر اتساويهم 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 ظاهرا في نفسه وخفي عن أهله بأعمال وتقاليد لهم عدوا بها مخفين له ، كالعقائد والفضائل التي أودعت في الفطرة ، ودلت عليها آيات الله البينة ، وأعرض عنها الضالون والنزمو ما يضادها فأخفوها بذلك حتى عن أنفسهم ، فإذا كان يوم الله الذي تبلى فيه السرائر ، وتنكشف جميع الحقائق ، وتشهد على الناس الاعضاء والجوارح ، اذ تنشر كتب الاعمال ، التي كانت مطوية في زوايا الارواح ، فتتمثل لكل فرد أعماله النفسية والبدنية كلها ، في كتابه الذي لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا أحصاها ، كما تتمثل الوقائع المصورة ، في المنظرة التي يعرض فيها ما يعرف الآن بالصور المتحركة ، فان حفظ ألواح الانفس المدركة لما ترسمه وتطبعه العقائد والاعمال فيها ، أقوى وأثبت من حفظ ألواح الزجاج الحساسة لما يرسمه وبطبعه 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 خفيا عنه من خير نفسه وشرها ، (يومئذ تعرضون لا تخفى منكم خافية) أي لا تخفى على أنفسكم . فضلا عن خفائها على ربكم . وقد خص بالذكر هنا بدو ما كان يخفيه الكفار ، ولكل مقام مقال ،

بين الله تعالى لنا أن تمنى أولئك الكفار لما تمنوا لا يدل على تبدل حقيقتهم ، بل بدا لهم ما كان خفيا 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 به يستهزئون) فتمنوا الخروج مما حاق بهم ، ولكن الحقيقة لا تتغير ، وإنما يكون لها أطوار ، تختلف باختلاف الأحوال والأوطار .

﴿ ولورّدوا لعادوا لما نهوا عنه ﴾ من الشرك والكفر والنفاق والكيّد والمكر والمعاصي ، لأن مقتضى ذلك من أنفسهم ثابت فيها ، وما دامت العلة ثابتة فإن أثرها وهو المعلول لا يتخلف عنها ، ﴿ وانهم لكاذبون ﴾ فيما تضمنه تمنّهم من الوعد بترك التكذيب بآيات الله ، وبالكون من المؤمنين بالله ورسوله ، سواء علموا حين تمنوا ووعدوا أنهم كاذبون في هذا الوعد أم لم يعلموا ، فلورّدوا إلى الدنيا لرد المعاند المستكبر منهم مستملا بكبره وعناده ، وكل من الماكر والمنافق مرتديا بمكره ونفاقه ، والمقلد مقيدا بتقليده غيره ، وعدم ثبته بفهمه وعلمه ، والشهواني ملوثا بشهواته المألوفة لرقه . وأما ما ظهر لهم اذ وقفوا على النار من حقيقة ما جاء به الرسل ، فإنما مثله كمثل ما كان يلوح لهم في الدنيا من البينات والبرهان ، ألم تر كيف يكابرون فيها أنفسهم ، ويفالطون عقلمهم ووجدانهم ، ويمارون مناظرهم واخذائهم : يشرب الفاسق الخمر فيصدّع ، أو يلعب بالقمار فيخسر ، ويأكل المريض أو ضعيف البنية الطعام الشهوي أو يكثر منه فيتضرر ، ويرى غيره هولا ، من المخالفين لشرع الله المنزل بالحق ، أو لسننه الثابتة التي أقام بها نظام الخلق ، ما حل من الشقاء بغيره ممن سبقه إلى مثل عمله ، — فيندم كل واحد ممن ذكرنا ويتوب ، ويعزم على أن لا يعود ، وإنما يكون هذا عند نقد داعية العمل ، ووجود داعية الترك ، فإذا عادت الداعية إلى العمل عاد إليه خضوعا لما اعتاد وألف ، وقرجيجا لما يلذ على ما ينفع

ومن وقائع العبر في ذلك ما حدث لأخ لي عملت له عملية جراحية خدّر قبلها البنج (كلورفورم) فكان من تأثيره فيه أنه شعر بأن روحه تسلم من بدنه ، وقد طال لأمه على اندمال جرحه ، وكان قبل ظهور أمارات الشفاء منه يخاف أن يذهب نفسه ، فيندم ويتحسر على ما كان منه من التفريط والتقصير في الواجبات ، وإضاعة

الافاق الطويلة في البطالة واللاه وان كان من المباحات ، وعزم على الجد والتشهير فيما بقي من عمره ، ان عافاه الله من مرضه ، حتى عزم على الاستمرار على ترك شرب الدخان ، الذي منعه الطيب منه في أثناء أخذه بالعلاج ، ولكنه لما عاد الى مثل ما كان عليه من الصحة على أنها لم تكن سابقة ، عاد كذلك لجميع أعماله وعاداته السابقة ، على انه تذكر من تلقاء نفسه هذه الآية (ولوردوا لعادوا لما نهوا عنه) وعد ما وقع له شاهداً لها ، ومثالا تعرف به حقيقة تفسيرها

وبسبب من الآية ان الطريقة المثلى لاقامة الناس على صراط الحق والفضيلة انما هي حلهم على ذلك بالعمل والتعويد ، مع التعليم وحسن التلقين ، كما يرى 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 الرشـد من الاقتناع بطريق الاستدلال . أقول ان هذا من أكبر الخطأ — وانا 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 ان يصير ملكة وعادة له ، لقيام الدليل عنده على أنه ينافي الحق والعدل والفضيلة . وانما يقع مثل هذا من افراد من الناس خلقوا مستعدين للحكمة ، بما أوتوا من سلامة الفطرة وقوة العزيمة ، او من أتباع الرسل في زمن البعثة ، واكثر البشر مسخرون لعاداتهم ، منقادون لما ألفوا في اول نشأتهم ، لا يخالفون ذلك الا قليلا ، يتكلفون المخالفة تكلفا عند عروض ما يقتضي ذلك ، فاذا زال المقتضي عادوا الى عادتهم وشهواتهم ، وعملوا على سابق شاكلتهم ؛ وانما تربية الصغار على ما عرف من الحق وتقرر من أصول الفضيلة والادب ، كتربيتهم على النظافة ومراعاة قوانين الصحة ، لا يشترط 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 فشو السكر في أمم الاقرب ومقلداتهم من الشرقيين ، فان أكثرهم يعلمون انه ضار قبيح ، ولا يكاد يوجد في مئة الالف منهم واحد يتركه ، بعد ان اعتاده وأدمنه ، لا تقتاعه بضرره بما

ثبت من الدلائل الطبية ، والتجارب القطعية

(٢٩) وَقَالُوا إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ (٣٠)
وَلَوْ تَرَى إِذْ وَفُّوا عَلَى رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ ؛ قَالُوا بَلَى
وَرَبَّنَا ؛ قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ (٣١) قَدْ خَسِرَ
الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّى إِذَا جَاءَتْهُمْ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا
يَحْسِرَتُنَا عَلَى مَا فَرَّطْنَا فِيهَا ، وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ
الْأَسَاءُ مَا يَزِرُونَ (٣٢) وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ،
وَلِلْآخِرَةِ خَيْرٌ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ ، أَفَلَا تَعْقِلُونَ

بين الله تعالى لنا في هذه الآيات شأنا آخر من شؤون الكفار المكذبين بآياته
في الدنيا وهو غرورهم بها ، وافتتانهم بمتاعها ، وإنكارهم البعث والجزاء ، وما يقابله من
حاصلهم في الآخرة يوم يكشف الغطاء ، وهو ما يكون من حسرتهم وندمهم على تفریطهم
السابق ، وافتتانهم بذلك المتاع الزائل ، وقفى عليه ببيان حقيقة الدنيا والمقابلة
بينها وبين الآخرة ، فقال عز من قائل :

(وقالوا ان هي الا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين) قيل ان هذه الآية
تنمى لما سبقها ، وان « قالوا » فيها معطوف على « عادوا » فيما قبلها ، أي لو رُدَّ
أولئك الى الدنيا لعادوا لما نهوا عنه من الكفر والاعمال ، وصرحوا ثانية بما 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 الا حياتنا الدنيا لا حياة بعدها ، وما نحن بمبعوثين بعد الموت . وسند ذكر
ما يستلزمه هذا الاعتقاد من الشر والفساد في آخر تفسير هذه الآيات

(ولوترى إذ وقفوا على ربهم) تقدم تفسير مثل هذا التعبير قريبا . ووقفهم

على ربهم عبارة عن وقف الملائكة إياهم في الموقف الذي يحسبهم فيه ربهم، وأما حكمهم فيه إلى أن يحكم بما شاء فيهم، فهو من قبيل «وقفا بها صحت علي مطيهم» أي يقفون مطيهم عندي وقفا، ولا يشترط في هذا أن يكونوا في مكان أعلى من المكان الذي هو فيه. أو المعنى يحسبونها علي بأما كانت عندي. وإنما عدي الوقف والوقوف الذي بهذا المعنى بعلى - وكذا الحبس والامساك الذي فسر به - لدلالته على معنى القصر، قال تعالى (فكلوا مما أمسكن عليكم) أي مما أمسكته الجوارح مقصورا عليكم فلم تأكل منه لاجلكم، وكذلك حبس العقار ووقفه على الفقراء وسائر وجوه البر فيه معنى قصره على ذلك. والذين تفقههم الملائكة وتحسبهم في موقف الحساب أمثالا لأمر الله تعالى فيهم (وقيفوهم أنهم مسؤولون) يكونون مقصورين على أمر الله تعالى، أو يكون أمرهم مقصورا على الله تعالى لا يتصرف فيه غيره (يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والأمر يومئذ لله) وإنما أطلت في بيان كون استعمال وقف هنا متعديا بعلى بمعنى ما تقدم قريبا في تفسير قوله تعالى (وقفوا على النار) لأن 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 وعلماء وجاء بعضهم بتأويلات أخرى لا حاجة إلى ذكرها

بيننا آنفا في تفسير (ولو ترى إذ وقفوا على النار) أن جواب لو حذف لذهب النفس في تصوره كل مذهب يقتضيه المقام. واللايذان بأنه لا يحيط به نطاق الكلام، ومن شأن السامع لمثل هذا أن ينتظر بيانا لما يقع في تلك الحال، فإن لم يوافه المتكلم به، توجهت نفسه إلى السؤال عنه، فلماذا جاء البيان جوابا لسؤال مقدر وهو قوله تعالى ﴿قال أليس هذا بالحق﴾ إدخال 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 هو الحق الذي لا ريب فيه ولا باطل يحوم حوله، اعترفوا وأكادوا اعترافهم بالبين، فشهدوا بذلك على أنفسهم أنهم كانوا كافرين، فبماذا أجابهم رب العالمين؟ ﴿قال

فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون ﴿٦﴾ أي اذا كان الامر كذلك فذوقوا العذاب الذي كنتم به تكذبون ، بسبب كفركم الذي كنتم عليه دائمون . ثم قفى على ذكر ما ربحوا من الشقاء والعذاب ، ببيان ما خسروا من السعادة والثواب — واما هو خسر على خسر — فقال :

﴿ قد خسر الذين كذبوا بقاء الله ﴾ أي خسر أولئك الكفار الذين كذبوا بقاء الله تعالى كل ما ربحه ~~و~~ فاز به المؤمنون ببقائه من ثمرات الايمان وعبادة الله ومناجاته في الدنيا كالقناعة والايثار والرضا من الله في كل حال ، والشكر له عند النعمة والصبر والعزاء والطمأنينة عند المصيبة ، وغير ذلك من المزايا التي تصغر معها المصائب والشدائد ، ويكبر قدر النعم والمواهب . ومن ثمرات الايمان في الآخرة من الحساب اليسير والثواب الكبير ، والرضوان الاكبر ، وهو « ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » كل ذلك مما يخسره المكذبون بقاء 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 بقاء 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 ، وقبل ان الغاية للخسران بتقصيره على ما كان منه في الدنيا . والساعة في أصل اللغة الزمن القصير المعين بعمل يقع فيه ، يقال جلست اليه ساعة وغاب عني ساعة . وأطبق في كتب الدين على الوقت الذي ينتهي 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 فذلك والا 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 الامة أو الجيل ؛ ولذلك قالوا ان القيامة ثلاث كبرى ووسطى وصغرى ، وقد تقدم هذا البحث في الجزء الخامس من التفسير (راجع ص ٢١٤ منه) وفسر الراغب الساعة هنا بالقيامة الصغرى ، اذ هو الذي ينطبق على الكفار الذين نزلت فيهم هذه الآيات والقيامة الكبرى انما تقوم على آخر من يكون من الخلق على هذه الارض . 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 البغته لا تظهر في موت الافراد لما يكون له في الغالب من المقدمات والعلامات التي يعرف بها وقته في الجملة . وقد ذكر مجيئ الساعة بغتة في عدة آيات غير هذه يتعين أن يكون بها القيامة الكبرى العامة ، وهي التي ورد في الكتاب والسنة أن الله تعالى أخفى علمها عن كل أحد حتى الرسل والملائكة . وأما قوله تعالى (وما تدري نفس بأي أرض تموت) فلا يدل على مجيئ الموت بغتة ولا على جهل كل أحد بوقته فقد يعرف بأسبابه كالامراض والجروح . وقد يقال ان المرض ونحوه لا يدل على الموت مهما يكن شديدا ، فكم من مريض جزم الاطباء بأنه لا يعيش الا أياما أو ساعات قد شفي من مرضه ذاك وعاش بعده عدة أعوام ، على أن المريض لا ييأس من الحياة ما دام فيه رفق ، فبهذا الاعتبار يصح أن يقال فيه — ان مات في مرضه —: ان الموت جاءه بغتة ، وان كان هذا لا يعد في العرف من موت الفجأة ، ومن لم يجتبه الموت فجأة جاءه المرض الذي يعقبه الموت فجأة ولات حين استعداد ، ولا رجوع عن شرك والحادث بل يموت المرء على ما عاش عليه ، ويبعث على ما مات عليه ، ويندر أن يظهر لاحد في مرض مماته ، ضلاله الذي عاش عليه طول حياته ، ولا ينكشف الغطاء عن الانسان وبعلم انه فارق هذه الحياة الى العالم الآخر الا عند خروج روحه من بدنه ، وحينئذ يتحسر المفرطون ، ويندم المنجرون ، ثم تتجدد الحسرة في موقف الحساب ، وتضاعف عند حلول العذاب ،

(قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيها) هذا جواب « اذا » أي قد خسر الذين كذبوا بقاء الله وأصروا على ذلك حتى اذا جاءتهم نبتهم وهي بالنسبة اليهم

مبدأ الساعة العامة ، والمرحلة الأولى من مقدمات القيامة ، مفاجئة لهم من حيث لم يكونوا ينتظرونها ، ولا يحسبون حسابا ولا يعدون عدة لمجيئها ، قالوا : يا حسرتنا على تفریطنا ! هذا أو انك فاحضري ، ويرّحي بالانفس ما شئت أن تبرّحي ، والحسرة — كما قال الراغب — الغم على ما فات والندم عليه ، كأن المتحسر قد انحسر (أي زال وانكشف) عنه الجهل الذي حمله على ما ارتكبه ، أو انحسرت عنه قواه من فرط الغم ، أو أدركه إعياء عن تدارك ما فرط منه . ونداء الحسرة فسرّه سيبويه بالمعنى الذي بيناه آنفاً ، وقال الزجاج : ان معنى حرف النداء تنبيه الخطّابين ، وقيل بل المراد به تنبيه المتكلم لنفسه ، وتذكيرها بسبب ما حل به . والتفريط التقصير ، ممن قدر على الجرد والتشهير ، وهو من الفرط بمعنى السبق ومنه الفارط والفرط الذي يسبق المسافرين لإعداد الماء لهم . والتضعيف فيه للسلب والازالة كجلبدت البعير اذا سلخت جلده وأزلته عنه . فيكون معنى التفريط الحقيقي عدم الاستعداد لما ينفع في المستقبل كتقديم الفرط . أي يا حسرتنا وغمنا وندمنا على ما كان من تفریطنا فيها أي في حياتنا الدنيا ، التي كنا نزعم أن لاجاة لنا بعدها ، أو في الساعة أو ما هي مفتاح له من الدار الآخرة وهي تشمل الجنة والنار ، وقد جعلها بعضهم مرجعين مستقلين ، أي على تفریطنا في شأنها بعدم الاستعداد لها بالإيمان والعمل الصالح ، وقيل ان الضمير للأعمال الصالحات المفهومة من كلمة « فرطا » لان التقصير إنما يكون في العمل . وقيل للصفة المفهومة من كلمة « خسر » وهي بيعهم الآخرة بالدنيا . وهذا أضعف الأقوال ، وأقواها أولها ، وهو مروى عن ابن عباس (رض) ومن غرائب غفلات المفسرين ما نقله بعض اذكيائهم عن بعض من دعوى ان مرجع الضمير في هذا القول غير مذكور في كلامهم ، على كونه هو المذكور فيه دون سواء من المراجع الثلاثة الأخرى . ولكنهم ذهبوا عن قوله تعالى حكاية عنهم (وقالوا ان هي الا حياتنا الدنيا) الخ وعن كون ما بعده بيانا لعاقبته وما ترتب عليه لاسيما قاجديدا مستقلا ، وأما الساعة فهي مذكورة فيما حكاه الله من شأنهم لا عنهم ، فكان غود الضمير عليها في المرتبة الثانية من القوة

(وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم) الاوزار جمع وزر وهو بالكسر الحمل

الثقل ، 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 الظهر 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 نوثها 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 ، كما ورد في الغلول (*) والمال الذي لا تؤدي زكاته ، وروى ابن جرير وابن أبي حاتم عن السدي وعمر بن قيس الملائي أن الاعمال للقيحة تمثل صورة رجل قبيح يحمله صاحبها يوم القيامة ، والصالحة بصورة رجل حسن أو صورة حسنة تحمل صاحبها يوم القيامة ، وبجوز 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 هند اللمح بذلك المقال ، بقوله ﴿ ألا ساء ما يزرون ﴾ فبدء هذه الجملة بالألا الافتتاحية التي يراد بها العناية بما بعدها وتوجيه ذهن السامع اليه — يفيد المبالغة في تقريره وتأكيد مضمونه ، ووجوب الاهتمام بالاعتبار به ، و « ساء » فعل ذم أشرب معنى التعجب أو التعجيب ، أي ما أسوأ حملهم ذاك أو ما أسوأ تلك الأثقال التي يحملونها ، وقيل ان « ساء » هنا هو الفعل المتعدي أي ساءهم وأحزنهم حملهم لتلك الأوزار أو ساءتهم تلك الأوزار التي يحملونها . والاول أبلغ

ثم بين تعالى حقيقة ما يفر الناس من الحياة الدنيا وهو التمتع الخاص بها ، والمقابلة بين ذلك وبين حظ المتقين لله فيها من الدار الآخرة ، إثريان ما يلقاه أولئك المفتونون بالاولى ، عند ما يصيرون الى الثانية التي كانوا يكذبون بها ، فقال :

﴿ وما الحياة الدنيا الا لعب ولهو ﴾ اللعب هو الفعل الذي لا يقصد به فاعله مقصدا صحيحا 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

لاجل أكله لا يسمى لعباً . واللهو ما يشغل الانسان عما يعنيه ويهمه ، ويعبر عن كل ما به استمتاع باللهو . كذا قال الراغب ، وفي اللسان : اللهو ما لهوت به ولعبت به وشغلك من هوى وطرب ونحوهما . ثم قال : يقال لهوت بالشئ . اللهو به لهوا وتاهت به — اذا لعبت به وتشاغت وغفقت به عن غيره . وأقول إن 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 أحيانا على ما يسر ويلذ وان لم يقصد به التشاغل عن أمور الجد ، كغزالة النساء والاستمتاع بهن . ومنه قول امرئ القيس :

ألا زعمت بسباسة اليوم أني كبرت وأن لا يحسن اللهو أمثالي
وقد يطلق أيضا 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 تلهيت أو التهيت به عنه . ومنه (فأنت عنه تلهي) وإنما تشاغل رسول الله (ص) عن الاعمى بالتصدي لدعوة كبراء قريش الى الاسلام لا بشئ فيه طرب ولا سرور نفسي يسمى لهوا باطلاق

والمعنى ان هذه الحياة الدنيا التي قال الكفار انه لا حياة غيرها — وهي ما يتمتعون به من اللذات المقصودة عندهم لذاتها ، أو الملهية لهم عن همومها وأكدارها — ليست الاعبا ولهواً أو كاللعب واللهو في عدم استنباعها لشئ من الفوائد والمنافع يكون في حياة بعدها ، أو هي دائرة بين عمل لا يفيد في العاقبة فهو كالمب الاطفال ، وبين عمل له فائدة عاجلة سلبية كفائدة اللهو وهو دفع الهموم والآلام ، ويوضح هذا قول بعض الحكماء ان جميع لذات الدنيا سلبية اذ هي إزالة لآلام — فلذة الطعام مزيل لآلم الجوع وبقدر هذا الالم تعظم اللذة في إزالته ، ولذة شرب الماء مزيل لآلم العطش كذلك . وأما شرب المنبهات والمخدرات كالخمر والحشيش والدخان فانه يكون أولاً بالتكاف وإحتمال المكروه والآلام — فان هذه الاشياء كلها مكروهة بالطبع كما أخبر المجربون — وإنما يتكافونهم طلباً للذة متوهمة يقلد بها الشارب غيره ، ثم يصير المولم بالعود ملاماً بازائه للآلم المتولد منه إزالة موقته . ذلك بأن هذه الاشياء سموم مكروهة

في نفسها ومتى أثر سدها في الاعصاب بالتنبيه الزائد وغيره أعقب ذلك ضده من الفتور والالام الذي يطارّد بالعود الى الشرب كما قال أشعر السكبرين وأقدرهم على تمثيل تأثير السكر * وداوني بالتي كانت هي الداء * وقال :

وكأس شربت على لذة وأخرى تداويت منها بها

وهذه اللذة الاولى التي ذكرها وهمية كما قلنا لانه لم يكن ذاقها بل توهمها وقلد بها المفتونين بالسكر . وقد يقصد بالسكر إزالة آلام أخرى غير ألم سم الخمر كالهجوم والاكدار ، فان السكران يغيب عن عقله ووجدانه فلا يشعر بالآلامهما في تلك الحال ، وقد يتضاعف عليه ألم الشعور والوجدان ، وكثيرا ما يقع في آلام أخرى بدنية كالصداع والغثيان ، أو نفسية كالتي فرّ منها ، أو ما هو شر منها ، وبصدق عليه في كل حال قول أبي الطيب :

إذا استشفيت من داء بداء فأقتل ما أعانك ما شفاكا

وقد قيل إن سماع الغناء وآلات الطرب لا يدخل في عموم هذه القاعدة لأنها لذة روحية لا تعدّ 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 الا لمن اشدّ ولوعه به ، وهذا يدخل في عموم القاعدة ، ولذة السماع عند غيره - وهم الجمهور - ضعيفة بقدر ضعف الداعية . فالسماع لا يعدّ من أركان هذه الحياة ولا من مقاصدها الذاتية للناس ، وإنما يستروح اليه أكثر أهله لترويح النفس من آلام الحياة لا من ألم الداعية اليه ، وإنما غلب اسم «الاهو» عليه واسم «الملاهي» على آلائه ، لانه غير مقصود لذاته وفي الآية وجه آخر يصح جمعه مع الاول وهو أن متاع هذه الحياة الدنيا انحصار بها متاع قليل ، أجله قصير ، لا يصح ان يغتر به العاقل الراشد ، فهو ليس الا كلعب الاطفال في قصر مدته من حيث أن الطفل يسرع اليه الملل من كل لعبة ، أو من حيث ان زمن الطفولة قصير كله غفلة ، أو كاهو المهوم في قصر مدته ، على كونه غير مطلوب لذاته ،

﴿ وللدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون ﴾ هذا خبر مؤكد بلام القسم

يفيد بمقابلته لما قبله ان نعيم الآخرة ليس كنعيم الدنيا لعبا ولهوا يبعث به العابثون ، أو يتشاغلون ويتسلون به عن الكد والهموم ، بل هو مما يقصده العاقل افوائده ومنافعه الثابتة الدائمة - وان تلك الدار للذين يتقون الشرك والشرور المحرمة خير من هذه الدار للمشركين المنكرين للبعث الذين لاحظ لهم من حياتهم الا لمتنع الذي هو من قبيل اللعب في قصر مدته وعدم فائدته ، أو من قبيل اللهو في كونه دفعا لألم الهم والكدر ، أو سببا للشقاء والتعب ، - دع ما يستأزمه من المعاصي المفضية إلى عذاب الآخرة - ذلك بأن نعيم الآخرة البدني أعلى وأكمل من نعيم الدنيا في ذاته ، وفي دوامه وثباته ، وفي كونه إيجابيا لا سلبيا ، وفي كونه غير مشوب ولا منقّص بشيء من الآلام ، وفي كونه لا يعقبه ثقل ولا مرض ولا إزالة أقدار ، فإ القول بنعيمها الروحاني من لقاء الله ورضوانه وكمال معرفته . المعبر عنه عند أهل السنة برؤيته ؟

أي أنفقون فلا تعقلون هذا الفرق ايها المكذبون بالآخرة ؟ أما لو عقلتكم لآمنتم
قال المنجم والطبيب كلاهما لا تبعث الاموات قلت اليكما
ان صح قولكما فليست بخامر أوصح قولي فالحسار عليكما

قرأ ابن عامر (ودار الآخرة) بإضافة الصفة للموصوف لمعايرتها له ، ولا نزاع بين النحاة في وقوع مثل هذا في الكلام العربي وحسبك وروده في الكتاب العزيز ، وإنما اختلف الكوفيون والبصريون في اطراده وطريقة اعرابه ، فالأولون يعربونه بغير تأويل ، والآخرون يرون انه لم يرد الا بمسوخ وهو هنا استعمال « الآخرة » استعمال الاسماء في مثل قوله تعالى (وللاخرة خير لك من الاولى) أو مراعاة مضاف محذوف تقديره : ودار الحياة الآخرة ، لانه في مقابلة الحياة الدنيا ، ويصح تقدير النسأة أيضا . وقرأ بعض القراء يعقلون بالياء التحتية مراعاة للغمية ، وبعضهم بالياء الفوقية للخطاب

ومن مباحث نكت البلاغة انه ورد في معنى هذه الآية قوله تعالى في سورة محمد (٤٧ : ٣٧) إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وان تؤمنوا وتتقوا يؤتكم أجوركم ولا يسألكم أموالكم) وقوله في سورة الحديد (٥٧ : ١٩) اعلموا إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والاولاد) وقد قدم في الآيات الثلاث

اللعب على اللهو ، وقال تعالى في سورة العنكبوت (٢٩ : ٦٤) وما هذه الحياة الدنيا الا لهو ولعب وان الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون) وقد قدم في هذه ذكر اللهو على اللعب ، وأكثر المفسرين لا يعنون ببيان نكتة لذلك لان العطف بالواو لا يفيد ترتيبا بل مطلق الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه . ومنهم من يرى ان مثل هذا لا يقع في كتاب الله تعالى الا فائدة ، وقد نقل السيد الآلوسي في روح المعاني كلاما ركيكا في الفرق بين الاستعمالين عزاه الى الدرة وقال في آخره : قاله مولانا شهاب الدين فليفهم . وهو أمر بما لا يستطاع من فهم ذلك الكلام المضطرب المبهم والذي يظهر لنا في نكتة ذلك أن تقديم اللعب على اللهو لا يحتاج الى تعليل لانه الاصل المندم 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 الاموال والاولاد الذي هو شأن الكهول والشيخوخ ، فالتكتة ينبغي أن تلتبس في آية العنكبوت لاني هذه الآية ولا في آيتي محمد والانعام . وقد وردت في سياق اقامة الحجج العقلية على المشركين ، فذكر فيها اللهو قبل اللعب على طريقة التدلي المؤذن بالانتقال من الشيء الى 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 إما دفع بعض المضار ، واما تحصيل بعض المنافع . ولذلك بين جهلهم بقوله (وان الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون) وقال في الحجة التي قبلها (ولكن أكثرهم لا يعقلون) ولا حاجة الى مثل هذا التدلي في آية الانعام التي نفسرها ، فانها لم ترد في سياق حجج الايمان العقلية التي يراد بها بيان ضعف نظر المشركين وجهلهم وان ذيلت بالتوبيخ على عدم عقل ماقرر فيها ، بل وردت في بيان حقيقة الدنيا بعد الاعلام بما يصيب المفتونين بها في الآخرة بحصر همهم في لذاتها ، وتلاه بيان المقابلة بينهم

وبين المؤمنين الذين يتقون الله فيها، ففي مثل هذا السياق — كآية سورة محمد — يحسن الترتيب الوجودي ، بتقديم اللعب على اللهو الذي هو طريق الترقى ، لانه انتقال من عبث ليس له عاقبة نافعة، الى هو فائدته سلبية عاجلة، ولذلك بين بعده أن عمل المؤمنين المتقين فيها — ومنه تمتعهم بلذاتها — يؤجرون عليه في الآخرة ، وأنها بسبب التقوى خير لهم من العاجلة .

هذا وانني عند بلوغي هذا البحث ظفرت بكتاب [درة التنزيل . وغرة التأويل] لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الخطيب الاسكافي^(١) فراجعته بعد استقرار فهمي على ما تقدم، فعلمت أنه هو الذي نقل الآلوسي عن الشهاب عنه ما لا يكاد يفهم، وما ذلك الا للنقل بالمعنى دون النص ، الذي كثر 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 لعبا وهوا — مع ما يقابلها في سورة الاعراف (٧ : ٥٠) من اتخاذهم دينهم لهوا ولعبا . وبهذه المناسبة ذكر آيتي الحديد والعنكبوت اللتين بينهما مثل هذا الاختلاف ، ونسي ذكر الآية التي نحن بصدد تفسيرها، وسيأتي ذكر اتخاذ الدين لعبا وهوا 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، ويقع ذلك أخذ الزينة لمن ولغيرهن، ومن أجل الزينة نشأت مباهاة الكفاء، ومفاخرة الاشكال والنظراء، ثم بعده المسكثرة 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 ولهو الخ. ثم قال ما نصه : — « بل المراد المبالغة في وصف قصر مدة الدنيا بالاضافة الى مدة الاخرى فكأنه قال : ما أمد الحياة الدنيا إلا كأمد أزمنة اللهو واللعب وهي أزمنة تستقصره اشغل النفس بحلاوة ما يستعجل ، كما قال القائل :

(١) رأيت الكتاب مطبوعاً يباع في مكتبة المنار ولم أكن علماً بذلك

شهور ينقضين وما شعرنا بأنصاف لهنّ ولا سرار^(١)

وقال المتأخر :

وليلة إحدى الليالي الغرّ لم تك غير شفق وفجر

والدليل على أن المراد ما ذكرت قبل ما ذكره الله بعد من قوله (وان الدار الآخرة لي الحيوان) أي ان حياتها تبقى أبداً ، ولا تعرف أمداً . وانما قدم الله هنا على اللعب لانّ الأزمنة التي يقصرها الله ، أكثر من الأزمنة التي يقصرها اللعب ، لانّ التساغل به أكثر ، فلما كانت معظم ما يستقصر ، وجب تقديم ما يكثر على ما هو دونه في الذكرة ، لان ذلك آخذ بالشبه ، وأبلغ في وصف المشبه ، ولا خلاف ان الناس أزمته المشغولة باللهو ، أكثر من أزمته المشغولة باللعب ، وأن طيبها لهم ، يخيل قصرها اليهم ، ويتفاوت طيبها ، على حسب تفاوت ميل النفس الى محبوبها ، فمعظم ما ترى الزمان الطويل قصيراً زمان اللهو بالنساء ، وهو الذي نشأت منه فتنة الرجال وهلاك أهل الحب ، إله وما قلناه أقرب من اللفظ نسباً ، وأشدّ ارتباطاً بالمعنى وأقوى سبباً

هذا وانا قد وعدنا بأن نبين في آخر تفسير هذه الآيات ما يترتب على انكار البعث والجزاء من فساد الفطرة البشرية المفضي الى الشرور الكثيرة فنقول : إن الكفر بالبعث والجزاء ، واعتقاده لا حياة بعد هذه الحياة ، يجعل هم الكافر محصوراً في الاستمتاع بلذات الدنيا وشهواتها البدنية والنفسية كالجاء والرياسة والعلو في الارض ولو بالباطل وهو ما يسمونه الشرف ، ومن كان كذلك يكون في اتباع هواه ولذاته الشهوانية أسفل من البهائم كالبقرة والفردة والخنزير ، وفي اتباعه لهواه في لذته الغضبية أضرى وأشدّ أذى من الوحوش الضارية المقترسة كالذئب والنمور ، وفي اتباعه لهواه ولذته النفسية شر من الشياطين ، يؤكد بعضهم لبعض ويفترس بعضهم بعضاً ، لا يصددهم عن باطل ولا شربه وونه الا المعجز ، ولا يرجعون الى حكم يفصل بينهم الا 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 بدراً كاملاً يقابله السرار وهو بالكسر اختفاء القمر في آخر الشهر

التوازن في القوى من منع كثير من البغي والعدوان ، الذي كان يصل به قوي
الامم على ضعيفها ، والحكومات الجائرة على رعيتهـا ، فزعموا أن الحضارة المادية ،
والعلوم والفنون البشرية، هي التي تفيض روح الكمال على الانسان ، اذا لم يؤمن
بالبعث والجزاء بل ولا بالآلة 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 الانسانية ، والرغبة في العروج بجميع البشر الى قنة
السعادة المدنية، فان قيل: فما بالكُم تسابقون الى استدلال الامم الضعيفة في الشرق،
وتسخرونها لمنافعكم وتوفير ثروتكم بغير حق؟ قالوا: كلا انما نريد أن نخرجها من
ظلمات الهمجية والجهل، نشاركنا فيما نحن فيه من نور الحضارة والعلم. فان قيل: فما بالنار
نراها لم تنل من علومكم الا بعض القشور، ولم تستفد من مدنيتم الا الفسق
والفجور؟ قالوا انما ذلك لضعف الاستعداد، وما يمكن في نفوس هذه الشعوب
من الفساد، على اننا خير لها من حكامها الاولين، بما قننا به من حفظ الامن
وتوفير أسباب النعيم للعاملين! ذلك شأنهم لاتقام عايمهم حجة، الاويقابلونها بشبهة
تؤيدها القوة، وقد قوضت الحرب المشتعلة نارها في أوربة هذه الاعوام، جميع
ما بنيت عليه هذه الشبهات من المزاعم والادعاء، اذ رأينا فيها أرقى أهل الارض في
الحضارة والعلوم والفلسفة يخربون بيوتهم بأيديهم، ويقوضون صروح مدنيتم
بدافعهم، ويستعينون بكل ما ارتقوا اليه من العلوم والفنون والصناعات والحكمة
والنظام، لاهلاك الحرث والفلس وتخریب العمران، بمنتهى القسوة والشدة، التي
لاتشوبها 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 التقتيل والتخريب في ذلك الزمان،
الى عشر معشار ما هي عليه الآن، وان 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 »

٣٧٠ تفضيل المسلمين من العرب على جميع الامم في العدل والرحمة [التفسير: ج ٧]

ومن المعجائب أن أقسى أهل هذه الحرب وأشدّهم تخريبا وتدميرا هم الذين يزعمون أنهم يحاربون لله وأن الله معهم على أعدائهم. وإنما الحرب الدينية الصحيحة حرب الانبياء والخلفاء الراشدين ، ومن على مقربة من سيرتهم من الملوك الصالحين ، ولم يكن يستحلّ في شيء منها ما يستحل الآن من القسوة والتخريب . وقد فصلنا في المنار القول في المقابلة بين هذه الحرب المدنية ، وحروب المسلمين الدينية ، التي كانت دفاعا عن النفس ، وتقريرا 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 فاتحا أعدل 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 الاوربيين حتى الفرنسيين منهم ، بعد ان كانوا قد نبذوه وراء ظهورهم ، وآثروا عليه الشهوات البدنية الخفيرة ، حتى ضاقت بهم المعابد التي كانت مهجورة ، قلما تفتح أبوابها وقلما يلم بها أحدا ان فتحت. وذلك شأن المسرفين في أمرهم من الناس ، لا يتوجهون الى خالقهم الا عند الشدة والباس ، (١٠ : ١٢) واذا مس الانسان الضر دعانا لجنبه أو قاعدا أو قائما ، فلما كشفنا عنه ضره مر كأن لم يدعنا الى ضر منه . كذلك زين للمسرفين ما كانوا يعملون)

(٣٣) قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ ، فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ (٣٤) وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَى مَا كُذِّبُوا وَأُوذُوا حَتَّى أَتَاهُمْ نَصْرُنَا ، وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ، وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبِيِّ الْأُرْسَلِينَ (٣٥) وَإِنْ

كَانَ كَبِيرًا عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ
أَوْ سُلُمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ، وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهَدْيِ
فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ

لا ننسى أن هذه السورة نزلت في دعوة مشركي مكة الى الاسلام ومحاجتهم في التوحيد والنبوة والبعث، وأنها تكدر فيها حكاية أقوالهم في ذلك بلفظ (وقالوا.. وقالوا..) وتلقين الرسول (ص) الحجج بلفظ (قل .. قل ..) حتى ان الامر بالقول تكرر فيها عشرات من المرات . وقد سبق في الآيات التي فسرناها منها قوله تعالى (وقالوا لولا أنزل عليه ملك ... وقالوا ان هي الا حياتنا الدنيا ..) وأمره تعالى بالرد على كل من القولين واقامة الحجج عليهم في موضوعهما بما فيه بيان فقد بعضهم الاستعداد للايمان — بعد هذا كله ذكر في هذه الآيات تأثير كفرهم في نفس النبي (ص) وحزنه مما يقولون في نبوته ، وسلاه عن ذلك ببيان سنته سبحانه وتعالى في الرسل مع أقوامهم ، وإيثاره من إيمان الجاحدين المعاندين منهم — وقد تكرر هذا المعنى في السور المكية — فقال عز وجل :

﴿ قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزَنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ ﴾ الحزن ألم يلم بالنفس عند فقد محبوب ، أو امتناع مرغوب ، أو حدوث مكروه ، وتجب معالجته بالتسلي والتأسي وان كان بالحق للحق ، كحزن الكاهن على اصرار الكافرين على الكفر ، وقد أثبت تعالى لرسوله هذا الحزن اثباتا مؤكدا بتعلق علمه بالتنجيزي به في بعض الاحيان ، أي عند ما كان يعرض له عليه السلام ، وبيان مع ضمير الشأن وبانلام ، 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) كما نهى عن الحزن عليهم لعدم ايمانهم في سورة الحجر (١٥ : ٨٨) والنحل (١٦ : ١٢٧) والنمل (٢٧ : ٧٢) وتقدم تفسير

الحزن والمراد بالذهي عنه^(١) وإن لغة قريش فيه أن الثلاثي منه يتعدى بنفسه فيقال حزنه الأمر، وتميم تقول أحزنه، ومنها قراءة نافع (لِيُحْزِنَكَ) بضم الياء وكسر الزاي والمراد بالقول الذي يحزنه منهم هو ما كانوا يقولونه فيه وفي دعوته ونبوته من تكذيب وطعن وتغيير 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 تمة الآية ﴿ فأنهم لا يكذبونك ﴾ ولكن الظالمين بآيات الله يمجدون ﴾ أي فأنهم لا يمجدونك كاذبا ولا يعترفون أنك كذبت على الله فيما جئت به - وهم لم يجرؤوا عليك كذبا على أحد - ولكنهم يمجدون بالآيات الدالة على صدقك بانكارها بالسنتهم فقط كما جحد قوم فرعون من قبلهم بآيات الله لآخيك موسى (١٤: ٢٧) وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا)

فالجحد كما قال الراغب : نفي ما في القلب إثباته وإثبات ما في القلب نفيه . يقال جحد جحودا وجحدا . 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 مسلما نبيه صلى الله عليه وسلم في تكذيب قومه له ومخالفتهم إياه (قد نعلم انه ليحزنك الذي يقولون) أي قد أحطنا علما بتكذيبهم لك وحزنك وتأسفك عليهم كقوله (فلا تذهب نفسك عليهم حسرات) كما قال تعالى في الآية الأخرى (لعلك باخع نفسك أن لا يكونوا مؤمنين - فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا) وقوله (فأنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يمجدون) أي لا يتهمونك بالكذب في نفس الأمر ولكن الظالمين بآيات الله يمجدون ، أي ولكنهم يعاندون الحق ويدفعونه بصدورهم كما قال سفيان الثوري عن أبي اسحق عن ناجية بن كعب عن علي قال : قال أبو جهل للنبي صلى الله عليه وسلم : انا لا نكذبك ولكن نكذب بما جئت به . فأنزل الله (فأنهم لا يكذبونك »

ولكن الظالمين بآيات الله يمجّدون) 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 المذشر الواسطي عن سلام بن مسكين عن أبي يزيد المدني أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى أبا جهل فصاحه فقال له رجل ألا أراك تصافح هذا الصابئ؟ فقال: والله أني لأعلم أنه نبي ولكن متى كنا لنبي عبد مناف تبعاً؟ وتلا أبو يزيد (فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يمجّدون) وقال أبو صالح وقتادة: يعلمون أنك رسول الله و يمجّدون. وذكر محمد ابن اسحق عن الزهري في قصة أبي جهل حين جاء يستمع قراءة النبي صلى الله عليه وسلم 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 تعاهدوا أن لا يعودوا لما يخافون من علم شبان قریش بهم لئلا يفتنوا بمجيئهم، فلما كانت الليلة الثانية جاء كل منهم ظناً أن صاحبيه لا يجيآن لما سبق من اليهود، فلما أصبحوا جمعهم الطريق فتلاوموا ثم تعاهدوا أن لا يعودوا، فلما كانت الليلة الثالثة جاءوا أيضاً 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، وحملوا فحملنا،^(١) وأعطوا فأعطينا، حتى إذا تجمأنا على الركب وكنا كفرسي رهان قالوا منا نبي يأتيه الوحي من السماء، فنتى ندرك هذه؟ والله لا نؤمن به أبداً ولا نصدقه. قال: فقام عنه الخنس وتركه.

» وروى ابن جرير من طريق أسباط عن السدي في قوله (قد نعلم أنه إيحزرك

الذي يقولون فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون) لما كان يوم بدر قال الاخنس بن شريق لبني زهرة : يا بني زهرة ان محمدا ابن أختكم فانتم أحق من ذب عن ابن أخته فانه ان كان نبيا لم تقاتلوه اليوم^(١) وان كان كاذبا فانتم أحق من كف عن ابن أخته، ففواهمنا حتى ألقى أبا الحكم فان غلب محمد رجعتهم سالمين، وان غاب محمد فان قومكم لا يصنعون بكم شيئا، فيومئذ سمي الاخنس وكان اسمه أبي، فالتقى الاخنس وأبو جهل فخلا الاخنس بأبي جهل فقال: يا أبا الحكم أخبرني عن محمد أصادق هو أم كاذب فانه ليس ههنا من قریش غيبي وغيرك يستمع كلامنا؟ فقال أبو جهل: ويحك والله ان محمدا لصادق وما كذب محمد قط، ولكن اذا ذهبت بنو قصي باللواء والسقاية والحجابة والنبوة فإذا يكون لسائر قریش؟ فذلك قوله (فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون) فآيات الله محمد صلى الله عليه وسلم « اه وما ذكر سببا لنزول الآية يصح ان يكون سببا لنزولها في ضمن السورة ولا يصح نص في نزولها منفردة ، والا فهو من قبيل التفسير كخبر الاخنس مع أبي جهل يوم بدره وذلك بعد الهجرة قطعا والسورة مكية قطعا ولم يستثن أحد هذه الآية فيما استثنى

ونقول ان في (يكذبونك) قراءتين - قراءة نافع والكسائي بضم الياء وتخفيف الذال من أكذبه أي وجده كاذبا أونسبه الى رواية الكذب بأن قال ان ماجاء به كذب وان لم يكن هو الذي اقترأه بأن كان ناقلا له مصدقا به . وقراءة الجمهور بتشديد الذال من التأكيد وهو الرمي بالكذب بمعنى إنشائه وإبتدائه وبمعنى نقله وروايته. وبهذا نجتمع بين قول من قال ان الصيغتين بمعنى واحد ومن قال ان معناه مختلف. قال ثعلب: أكذبه وكذبه بمعنى ، وقد يكون « أكذبه » بمعنى بين كذبه أو حمله على الكذب وبمعنى وجده كاذبا ، اه قال في اللسان: وكان الكسائي يحتاج لهذه القراءة (أي قراءته) بأن العرب تقول كذبت الرجل اذا نسبته الى الكذب ، وأكذبه اذا اخبرت ان الذي يحدث به كذب ، قال ابن الانباري ويمكن أن تكون « فانهم لا يكذبونك » على معنى لا يجحدونك كاذبا عند البحث والتدبر والتفتيش اه

فعلم من هذه النقول ان الاكذاب يشترك مع التكذيب في معنى رواية الكذب، وينفرد التكذيب بمعنى الرمي باقتراء الكذب إما مخاطبة كان يقول له كذبت فيما قلت، وإما باسناده اليه في غيبته كان يقول كذب فلان واقتري، وينفرد الاكذاب بمعنى وجدان المحدث كاذبا فيما قاله بمعنى ان خبره غير مطابق للواقع، لا بمعنى انه اقتراه، وبمعنى الاخبار بذلك اي بعدم مطابقة الخبر للواقع. فعلى هذا يكون المراد من مجموع القراءتين ان أولئك الكفار لا ينسبون النبي (ص) الى اقتراء الكذب ولا يمجّدونه كاذبا في خبر يخبر به بأن يبين أنه غير مطابق للواقع، لان جميع ما يخبر به من أمر المستقبل كنصر الله تعالى له واظهار دينه وخذل أعدائه وقهرهم سيكون كما أخبر، وكذلك كان. وانما يدعون ان ما جاء به اخبار الغيب — وأهمها البعث والجزاء — كذب غير مطابق للواقع. ولا يقتضي ذلك ان يكون هو الذي اقتراه، فان التكذيب قد يكون للكلام دون المتكلم الناقل، ولكن هذا النفي يصدق على بعض المشركين لا على جميعهم كما يأتي

وذكر الرازي في نفي التكذيب والاكذاب مع اثبات الجحود أربعة أوجه (١) انهم ما كانوا يكذبونه (ص) في السر ولسكنهم كانوا يكذبونه في العلانية ويمجّدون 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 انه نبي وصدق ما تخيله فدعا اليه (٣) انهم لما أصرّوا على التكذيب مع ظهور المعجزات القاهرة على وفق دعواه كان تكذيبهم تكذيبا لا آيات الله المؤيدة له أو تكذيبا له سبحانه وتعالى (قال): فالله تعالى قال له ان القوم ما كذبوك ولكن كذبوني: أي على معنى ان تكذيب الرسول كتكذيب المرسل المصدق له بتأييده. وذكر انه على حد (ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله) ومثله (وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى) (٤) — قال وهو كلام خطر بالبال — ان المراد انهم لا يخلصونك بهذا التكذيب بل ينكرون دلالة المعجزة على الصدق مطلقا ويقولون في كل معجزة انها سحر « فكان التقدير انهم لا يكذبونك على التعمين ولكن يكذبون جميع الانبياء والرسل » اه ملخصا بالمعنى غالبا وفيه قصور. وسكت

عن أقوال أخرى قديمة (منها) قول بعضهم فانهم لا يكذبونك فيما وافق كتبهم وان كذبوك في غيره ، وهو أضعف ما قيل لان 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 كذابك ولا يتهمونك به ولكنهم يمجّدون بالآيات اظلمهم لأنفسهم وهذا أقواها كما ترى :

نقدم ان المختار عندنا هو أن المراد هنا بما يحزنه (ص) من قولهم ما تقدم في أوائل السورة من قوله تعالى حكاية عنهم (وقالوا لولا أنزل عليه ملك) وما في معناه . ويوضحه ما روي في موضوع الآية ونزولها - وهو المتبادر من النظم الكريم - فالكلام إذاً في طائفة الجاحدين كبرا وعنادا كأبي جهل والخنس وأضرابهما ، وهؤلاء لم يكونوا يعتقدون كذب النبي (ص) ولا يمكن أن يجذوه كاذبا في خير يخبرهم به في المستقبل كما انهم لم يجذوه كاذبا في يوم من أيامه الماضية ، بل عصمته من الكذب في المستقبل أظهر وأولى ، ولكنهم اظلمهم أنفسهم بالكبر والاستعلاء يمجّدون بآيات الله الدالة على نبوته ورسالته بمثل زعمهم أن القرآن نفسه سحر يؤثر ، وهم لم يكونوا يعتقدون ذلك وانما يريدون به صد العرب عنه . وأما اذا جعلت الآية عامة وأريد بما يحزنه (ص) ما كان يقوله المشركون من ضروب الاقوال في إنكار التوحيد والبعث والنبوة وسائر مسائل الدين ، ففي هذه الحالة يظهر اتجاه غير واحد من تلك الاقوال المنقولة بصدق بعضها على أناس وبعضها على آخرين ، فإن نفي التكذيب إنما يصدق على بعضهم كالجاحدين المعاندين دون جمهور الضالين الجاهلين ، وانما كان الجحود من الرؤساء المستكبرين ظلما وعنادا على علم ، ومن المقلدين جهلا واحتقارا منهم لانفسهم بترك النظر ، وغلوا في ثقتهم بكبرائهم وآبائهم . ولا شك في أن بعض المشركين كان يكذب النبي (ص) تكذيب الافراء عن اعتقاد أو غير اعتقاد ، قال تعالى في سورة الفرقان (وقالوا ان هذا الا فلك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون) الى قوله (أصيلا) ولم تكن كل العرب تعرف من سيرته وصدقه (ص) ما كان يعرفه معاصروه من قر يش . وسيأتي التصريح بتكذيبهم اياه في جمل شرطية من هذه السورة وغيرها كالشواهد التي تراها في تفسير الآية التالية :

﴿ واقعد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا وأوذوا ﴾ أكد الله تعالى لرسوله (ص) بصيغة القسم ان الرسل الذين أرسلوا قبله قد كذبتهم أقوامهم فصبروا على تكذيبهم وإيذائهم لهم الى ان نصرهم الله تعالى عليهم، أي فان كذبت فلئك أسوة بمن قبلك فليست بدعا من الرسل، وقد صرح بالشرطية في آيات أخرى كقوله تعالى في سورة الحج (٢٢ : ٤٠) وإن يكذبوك فقد كذبت قبلكم قوم نوح) الخ : قوله في سورة فاطر (٣٥ : ٤) وإن يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك — الخ ٢٥ فإن يكذبوك فقد كذب الذين من قبلكم) الخ ولاية تسليية للرسول (ص) بعد تسليية وإرشادله الى سنته تعالى في الرسل والامم أوهي تذكير بهذه السنة ، وما تتضمنه من حسن الاسوة ، اذ لم تكن هذه الآية أول ما نزل في هذا المعنى ، وقد صرح بوجود هذا الصبر عليه تأسيا في قوله (٢٦ : ٣٥) فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل) واستقلالا في آيات كثيرة منها ما نزل قبل هذه السورة كقوله تعالى في سورة المزمل (٧٣ : ١٠) واصبر على ما يقولون واهجرهم هجرا جميلا) وقد ثبت بالتجارب ان التأسي يهون المصاب ويفيد شيئا من السلوة . قالت الخفساء :

ولولا كثرة الباكين حولي على إخوانهم لقلت نفسي
وما يكون مثل أخي ولكن أعزي النفس عنه بالتأسي

ولولا ان مقتضى الطبع البشري التأثر بالتأسي لما ظهرت حكمة تكرار التسليية بأمثل هذه الآية ، فان النبي (ص) كان يتلو القرآن في الصلاة ولا سيما صلاة الليل فربما يقرأ السورة ولا يعود اليها إلا بعد أيام يفرغ فيها من قراءة ما نزل من سائر السور ، فحتيج الى تكرار تسلييته وأمره بالصبر المرة بعد المرة لان الحزن والاسف اللذين كانا يعرضان له (ص) من شأنهما ان يتكررا بتكرر سببهما وبذكره حتى عند تلاوة الآيات الواردة في بيان حال الكفار ومحاجتهم وإنذارهم

و « ما » في قوله تعالى (على ما كذبوا) مصدرية (واوذوا) عطف على (كذبوا) أي فصبروا على تكذيب أقوامهم لهم وإيذائهم إياهم . والايذاء فعل الاذى وهو « تفسير القرآن الحكيم » « ٤٨ » « الجزء السابع »

ما يؤلم النفس أو البدن من قول أو فعل^(١) . وقد أودى الرسول (ص) بضروب من الإيذاء 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 الإيذاء 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 ويؤذيه من أمة البعثة ، وإيماء إلى حسن عاقبة الصبر ، فمن كان أصبر كان أجدر بالنصر ، إذا تساوت بين الخصمين سائر أسباب الغلب والقهر . وإضافة النصر إلى ضمير العظمة العائد على العزيز القدير تشعر بعظمة شأنه ، وتشير إلى كونه من الآيات المؤيدة لرسوله

﴿ ولا مبدل لكلمات الله ﴾ في وعده ووعدته التي منها وعده للرسول بالنصر ، وتوعده لأعدائهم بالغلب والخذلان ، ولا في غير ذلك من الشرائع والسنن التي اقتضتها الحكمة . والمراد من هذه الكلمات هنا قوله في سورة الصافات (٣٧ : ١٧١) ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين ١٧٢ إنهم لهم المنصورون ١٧٣ وإن جندنا لهم

(١) قال الراغب : الأذى ما يصل إلى الحيوان من الضر إما في نفسه أو جسمه أو تبعاته دنيوا كان أو أخرويا . يقال أذى الشيء (كرض) أذى وتآذى . والاسم الأذية والأذاة ، وأذى الرجل فعل الأذى . وأذى غيره . كل هذا منصوب لا نزاع فيه . وجعل الصحاح الأذى والأذاة والأذية مصادر لأذى ولم يذكر الإيذاء الذي هو المصدر القياسي لأذى فنقل عبارته الفيروزآبادي في قاموسه وزاد « ولا تقل إيذاء » على كونه قال قبيل ذلك : والأذى كغني الشديد التآذي ويخفف والشديد الإيذاء ، ضد . اهـ وذكر في اللسان مثل عبارة الجوهرى ثم قال : قال ابن بري صوابه آذى إيذاء ، فأما أذى فصدر أذى وكذلك أذاء وأذية . وذكر شارح القاموس عبارة ابن بري وتعقب غيره من العلماء والمفسرين للقاموس في نهيه وقولهم أن الإيذاء مسموع مقبس ثم ذكر أن شيخه قال أنه لم يجد كلمة الإيذاء في كلام العرب بعد استقراء نظمهم ونثرهم . ولكن المثبت مقدم والاستقراء غير مسلم

(الغالبون) — قولا الآيات الى آخر السورة، فنفس جنس المبدل لكلمات الله مثبت لكلمته في نصر المرسلين بالدليل . أي إن ذلك النصر قد سبقته 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 (ونعت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته) من هذه السورة . وإضافة الكلمات هنا الى 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 بجعل قول مكان قول وكلمة مكان كلمة . ومنه (فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم) وتبديل مدلولها ومضمونها كعب 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 النفي في الآية . فان قيل لهم : قد يشمل ما هو أعم منه في هذا المعنى كقوله تعالى في سورة ق (ما يُبدّل القول لدي) — قالوا ان النصوص الواردة في العفو تخص العام من نصوص الوعيد ، أو : لا نسلم ان العفو عن بعض المذنبين من قبيل التبديل ، وسيأتي بسط هذا البحث في موضع آخر

(ولقد 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 اليه — من خبر التكذيب والصبر والنصر . من نبي المرسلين الذي قصصناه عليك من قبل ، والنبي الخبير أو ذو الشأن من الاخبار لا كل خبر . وقد روي ان الانعام نزلت بعد الشعراء والنمل والقصاص وهود والحجر المشتملة على نبي المرسلين بالتفصيل . وكلمة نبي رسمت في المصحف الامام بياء هكذا (ناي) والياء كرسى للهمزة المحذوفة كالقطة ، فينطق بالهمزة دونها كما ترسم في وسط الكلمة في مثل نبئهم

ومن العبرة في الآية ان الله تعالى وعد المؤمنين ما وعد المرسلين من النصر فقال (٤٠ : ٥١) انا لننصر رسلكم والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد

وقال (٣٠ : ٤٥) وقد أرسلنا من قبلك رسلا إلى قومهم فجاءوهم بالبينات فاتقننا من الذين أجرموا وكان حقا علينا نصر المؤمنين) وهي نص في تعاقب النصر بالإيمان . واكتنا نرى كثيرا من الذين يدعون الإيمان في هذه القرون الأخيرة غير منصورين ، فلا بد أن يكونوا في دعوى الإيمان غير صادقين ، أو يكونوا ظالمين غير مظلومين ، ولا هوأثمهم لا لله ناصرين ، وإنما في أسباب النصر غير متبعين ؛ وإن الله لا يخلف وعده ، ولا يبطل سنته ، وإنما ينصر المؤمن الصادق ، وهو من يقصد نصر الله وإعلاء كلمته ، ويتحرى الحق والعدل في حربه ، لا الظالم الباغي على ذي الحق والعدل من خلقه ، يدل على ذلك أول ما نزل في شرع القتال من سورة الحج (٢٢ : ٣٧) أذن للذين يقاتلون بأنهم ظالموا - إلى قوله - وأبصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز) أما لرسول الذين نصرهم الله تعالى ومن معهم فقد كانوا كلهم مظلومين ، وبالحق والعدل معتصمين ، والله ناصرين . وقد اشترط مثل ذلك في نصر سائر المؤمنين ، فقتال في سورة القتال (٤٧ : ٨٦) يا أيها الذين آمنوا إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم) والإيمان سبب حقيقي من أسباب النصر المعنوية يكون مرجحا بين من تساوت أسبابهم الأخرى ، فليس النصر به من خوارق العادات . وأما تأييد الله تعالى للرسول باهلاك أقوامهم الماعندين فهو أمر آخر زائد على تأثير الإيمان في الثبات والصبر ، والاتكال على الله تعالى عند اشتداد البأس ، وعروض أسباب البأس ، ومن كان حظه من صفات الإيمان ولوازمه أكبر ، كان إلى نيل النصر أقرب ، إذا كان مساويا لخصمه في سائر أسباب القتال ، ولا سيما حسن النظام وجودة السلاح ، وقد سبق لنا كلام في هذه المسألة في مواضع من التفسير وغيره (راجع كلمة « نصر » من فهارس أجزاء التفسير ومجالات المنار)

﴿ وإن كان كبر عليك إعراضهم فإن استطعت أن تبغي نفقا في الأرض أو سورا في السماء فتأتهم بآية ﴾ مما اقترحوه عليك من الآيات ليؤمنوا فافعل أو فاتهم بها . يقال كبر على فلان الأمر أي عظم عندد وشق عليه وقعه . والإعراض التولي والانصراف عن الشيء رغبة عنه أو احتقار له ، وهو من إبداء المرء عرضه عند تولاه عن الشيء واستدباره له ، واستطعت الشيء : صار في طوعك منفاد لك باستيفاء الأسباب التي تمكنك من فعله ، والابتغاء طلب ما في طلبه كلفة ومشقة أو تجاوز

للمعتاد أو للاعتدال ، أو طلب غايات الامور وأعاليتها ، لانه افتعال من البغي وهو تجاوز الحد في الطلب أو الحق . ويكون في الخبر كابتغاء رضوان الله وهو غاية الكمال ، وفي الشر كابتغاء الفتنة وهو غاية الضلال ؛ والتفق السَّرب في الارض ، وهو حفرة نافذة لها مدخل ومخرج ، كنافقاء البربوع وهو جحره يجعل له منافذ يهرب من بعضها اذا دخل عليه من غيره ما يخافه ، والسلم المرقاة مشتق من السلامة ، قال الزجاج لانه الذي يسلك الى مصعدك . وتذكيره أفصح من تأنيده وإنما يؤث بمعنى الآلة . وأتى بكان فعلا للشرط ليبقى الشرط على الماضي ولا ينفك مستقبل كما قالوا ، فان « إن » لا تقاب « كان » مستقبلا لقوة دلالة على الماضي . والنحوي يأول مثل هذا التركيب بنحو : وان تبين وظهر أنه كبر عليك إعراضهم . وجواب الشرط محذوف للعلم به تديره فافعل كما تقدم

تقدم في أوائل السورة انهم كانوا يقترحون الآيات على النبي (ص) وكأنه كان يتمنى لو آتاه الله بعض ما طلبوا حرصا على هدايتهم ، وأسفا وحزنا على اصرارهم على غوايتهم ، وتألما من كفرهم وأذيتهم ، ولكن الله تعالى يعلم أن أولئك المقترحين الجاحدين لا يؤمنون ، وان رأوا من الآيات ما يطلبون وفوق ما يطلبون ، كما تقدم شرحه في تفسير أوائل السورة (راجع تفسير الآية السابعة وما بعدها) وقد أراد تعالى أن يؤكد لرسوله ما يجب من الصبر على تكذيب المشركين واذاهم الدال عليه ما قبله ، وان يريح قلبه الوؤف الرحيم من اجاباتهم الى ما اقترحوا من الآيات لما تقدم من حكمة ذلك ، فقال له : وان كان شأنك معهم انه كبر عليك إعراضهم عن الايمان وعن الآيات القرآنية والعقلية الدالة عليه - ومنها ما سبق في هذه السورة - وظننت ان إتيانهم بآية مما اقترحوا يدحض حججهم ، ويكشف شبهتهم ، فيعتصمون بعروة الايمان ، عن بيئة ملزمة وبرهان ، - فان استطعت ان تبغني لنفسك نفقا كائنا في الارض - أو معناه تطلبه في الارض - فتذهب في اعماقها ، أو سلما في جوف السماء ترقى عليه الى ما فوقها ، فتأتيهم بآية مما اقترحوه عليك منهما ، فأت بما يدخل في طوع قدرتك من ذلك ، كتفجير ينبوع لهم من الارض ، أو تنزيل كتاب تحمله لهم من السماء . وقد كانوا طلبوا أحد النوعين كما حكاه الله تعالى عنهم بقوله في سورة الاسراء

(١٧: ٩٠) وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا - الى قوله - أو ترقى في السماء وان نؤمن ارقبك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه) وقد أمره الله تعالى ان يجيب عن ذلك بقوله عقب هذا (قل سبحان ربي! هل كنت الا بشرا رسولا؟) أي وليس ذلك في قدرة البشر وان كان رسولا، لان الرسالة لا تخرج الرسول عن طور البشر في صفاتهم البشرية كالقدرة والاستطاعة، فهم لا يستطيعون إيجاد شيء مما يعجز عنه البشر ولا يقدر عليه غير الخالق تعالى. والمراد من هذه الآية أنك لا تستطيع أيها الرسول الاثبات بشيء من تلك الآيات، ولا ابتغاء السبل اليها في الارض ولا في السماء، ولا اقتضت مشيئة ربك ان يؤتيك ذلك لعلمه بأنه لا يكون سببا لما تحب من هدايتهم، ولان من سفته ان 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 كاللائكة، أو لخلقهم على استعداد واحد للخير والحق فقط، لا متفاوتي الاستعداد مختلفي الاختيار، باختلاف العلوم والافكار والاحلاق والعادات، كما اقتضته حكمته في خلق الناس، ولكنه شاء أن يخلق البشر على ما هم عليه من الاختلاف والتفاوت في الاستعداد، وما يترتب عليه من اختلاف أسباب الاختيار، - فاذا عرفت سفته هذه في خلق هذا النوع، وأنه لا تبديل لخلق الله، فلا تكونن من القوم الجاهلين بسنن الله تعالى في خلقه، الذين يتمنون ما يرونه حسنا ونافعاء، وإن كان حصوله ممتنعا، لكونه مخالفا لتلك السنن التي اقتضتها الحكمة الالهية. فالجهل هنا ضد العلم لا ضد الحلم، وليس كل جهل بهذا المعنى عيبا، لان المخلوق لا يحيط بكل شيء، علما، وانما يذم الانسان بجهل ما يجب عليه، ثم بجهل ما ينبغي له ويعد كالا في حقه، اذا لم يكن معذورا في جهله. قال تعالى في الفقراء المتعفين (يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف) فوصف الجاهل هنا غير ذم، وكان عدم علم خاتم الرسل بالكتابة من أركان آياته، وعدم علمه بالشعر من أدلة الوحي وبياناته، وكل ما يتوقف علمه على الوحي الالهي لا يكون جهل

(الانعام. ص ٦) الفرق بين نهي النبي ونوح عن الجهل، وبين الاجابة والاستجابة ٣٨٣

الرسول اياه قبل نزوله عليه عيبا يذم به ، اذ لا يذم الانسان الا بما يقصر في تحصيله وكسبه. وقد أمر الله تعالى رسوله بأن يسأله زيادة العلم، وكان يزيده كل يوم علما وكالا بتنزيل القرآن وبفهمه ، وبغير ذلك من العلم والحكمة ، ولا يقتضي ذلك الذم قبل هذه الزيادة ، وإنما الذي يذم مطلقا هو الجهل المرادف للسفه وهو ضد الحلم

ويشبه ما هنا قوله تعالى لنوح حين طلب نجاته ابنة الكافر بناء على انه من أهله الذين وعده الله بانجائهم معه (يانوح انه ليس من أهلك انه عمل غير صالح فلا تسألن 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 اعتمادا على استنباط اجتهادي غير صحيح، ورحمة خاتم الرسل (ص) كانت أعم وأشمل، وغاية ما تشير اليه الآية انه تمنى ولكنه لم يسأل ، ولوسأل لسأل آية يهتدي بها الضال من قومه ، لانجاة الكافر من أهله ، فاكتمني في ارشاده بالنهي ، وحسن في ارشاد نوح التصريح بالوعظ

(٣٦) إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ ، وَالْمَوْتِ يَنْصِتُ لَهُمُ اللَّهُ

ثُمَّ إِلَيْهِ يَرْجَعُونَ (٣٧) وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ ، قُلْ
إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنْزِلَ آيَةً وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

بين لنا تعالى في الآية السابقة انه لو شاء لجمع الناس على الهدى ولكنه لم يشأ ان يجعل البشر مفطورين على ذلك ، ولا ان يلجئهم اليه إلهاء بالآيات القاسرة ، بل اقتضت حكمته ومضت سنته في البشر بأن يكونوا متفاوتين في الاستعداد ، عاملين بالاختيار ، فمنهم من يختار الهدى على الضلال ، ومنهم من يستحب العمى على الهدى ، ثم بين لنا في هاتين الآيتين ان 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 اذا أتى ما دعي اليه من

من قول أو عمل، وأجاب الداعي إذا لباه وقام بما دعاء إليه، ويقال: استجاب له وهو في القرآن كثير، واستجاب دعاءه، وكذا استجابه، فعرف منه قول كعب ابن مرثد الغنوي في رثاء أخيه:

وداع دعا يامن يجيب الى النداء فلم يستجبه عند ذلك مجيب
قالوا ان الاستجابة بمعنى الاجابة ولذلك قال فلم يستجبه مجيب. وقال الراغب والاستجابة قيل هي الاجابة، وحقيقتها هي التحري للجواب والتهيؤ له لكن عبر به عن الاجابة لقلّة انفكاكها منها. اهـ وهذا من دقائق تحديده للمعاني رحمه الله تعالى ولكنه لم يحط به، وحقيقة الجواب والاجابة كما يؤخذ من قوله — قطع الصوت أو الشخص الجواب أو الجوبة وهي المسافة بين البيوت أو الحفرة ووصوله الى الداعي، أي وصول ما سأل به اليه بالفعل، وأما الاستجابة فهي: التهيؤ للجواب أو الاجابة، أي المستلزم للشرع والمضي فيها عند الامكان وغايته الاجابة التامة عند عدم المانع. فالسبب والتأخر على معناهما. ومن دقق النظر في استعمال الصيغتين في القرآن الحكيم يظهر له ان أفعال الاجابة كلها قد ذكرت في المواضع المفيدة لحصول السؤال كله بالفعل حقيقة أو ادعاءً دفعة واحدة. ومنه الاجابة بالقول مثل نعم وايبك ولك ذلك. وان الاستجابة قد ذكرت في المواضع المفيدة لحصول السؤال بالقوة أو التهيؤ والاستعداد له — ومنه قوله تعالى (الذين استجابوا لله وللرسول من بعد ما أصابهم القرح) فهو قد نزل في تهيؤ المؤمنين للقتال في حمراء الاسد بعد أحد — أو بالفعل التدريجي، كاستجابة دعوة الدين التي تبدأ بالقبول والشهادتين ثم تكون سائر الاعمال بالتدرج، وشواهد كثيرة. والاستجابة من الله القادر على كل شيء، انما يعبر بها في الامور التي تقع في المستقبل ويكون الشأن فيها ان تقع بالتدرج كاستجابة الدعاء بالوقاية من النار، وبالمغفرة وتكفير السيئات، وإيتاء ما وعد به المؤمنين في الآخرة، قال تعالى بعد حكاية هذا الدعاء بذلك عن أولي الابواب (٣: ١٩٤) فاستجاب لهم ربهم اني لا اضيع عمل عامل منكم) الخ وكاستجابته للمؤمنين في بدر بامدادهم بالملائكة ثبثهم كما في سورة الانفال (٨: ١٢) ومن ذلك استجابته لايوب وذو النون وزكريا عليهم السلام كما في سورة الانبياء (٢١: ٨٢ - ٨٩) كل ذلك مما يقع بالتدرج في الاستقبال.

(الانعام.س.٦) اعجاز القرآن في مفردات الفاظه . السمع على ثلاث مراتب ٣٨٥

وأما قوله تعالى لموسى وهارون حين دعوا على فرعون وملائكته (١٠ : ٨٩) قد أجيب
دعوتكما فهو تبشير لها بأنه تعالى قد قبلها بالفعل ، وهذا من الاجابة القولية جاءت
بصيغة الماضي للإيدان بتحقيق مضمونها في المستقبل حتى كأنها أجيب واتمى أمرها .
وهذا المعنى تؤديه مادة الاجابة دون مادة الاستجابة . ولو ذكرت هذه المسألة بصيغة
الحكاية لغير عن إعطائهم ما سألوا 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 وجمله ،
وعلمه وحكمه ، وما فيه من أخبار الغيب ، وغير ذلك من الآيات البينات . هذا
تحقيق معنى الاستجابة . وقيل ان الفرق بين الاجابة والاستجابة هو ان الاستجابة
تدل على القبول ، ولا يعرف له أصل منقول ولا معقول .

والسمع والسماع يطلق بمعنى إدراك الصوت ، وبمعنى فهم ما يسمع من الكلام ،
وهو ثمرة السماع — وبمعنى قبول ما يفهم منه والاعتبار به والعمل بموجبه ، وهذه ثمرة
الثمرة ، فهي المرتبة الكاملة العليا من مراتب السماع ، فمن سمع ولم يفهم ، كان كمن
لم يسمع ، ومن فهم ولم يعمل ، كان كمن لم يفهم ، وهذا القول أقرب الى الحقيقة
وأبعد عن قصد المبالغة من قول الشاعر :

’خلقوا وما خلقوا لمكرمة فكأنهم خلقوا وما خلقوا
رُزقوا وما رزقوا سماح يد فكأنهم رزقوا وما رزقوا

ذلك بأن للخلق والرزق ثمرات وغايات غير المكارم وسماح اليد ، وأما سماع الكلام
فلا فائدة له الا فهمه ، وفهمه لا فائدة له الا الانتفاع به ، ولأجل هذا أطلق
القرآن على من لا يستفيدون من سماع الآيات والعلم النافع لفظ الصم ولفظ الموتى
في عدة آيات منها قوله فيهما معا (٢٧ : ٨٢) إنك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم
الدعاء اذا ولوا مدبرين) والآية التي نفسرها من هذا القبيل

فمعنى صدر الآية : انما يستجيب لك أيها الرسول — أوله وارسوله — الذين
يسمعون كلام الله الداعي اليه بآياته سماع فهم وتدبر فيعتلون الآيات ويدعون لما
عرفوا بها من الحق ، لسلامة فطرتهم واستقلال عقولهم ، دون الذين قالوا سمعنا
« تفسير القرآن الحكيم » (٤٩) « الجزء السابع »

٣٨٦ اقترح آية كونية على الرسول وحكمة عدم اجابتهم [التفسير: ج ١]

وهم لا يسمعون كالمقلدين الجامدين ، ودون الذين قالوا سمعنا وعصينا من المستكبرين الجاحدين ، فكل أولئك من موتى القلوب والارواح ، الذين هم أبعد عن الانقاع من موتى الجسوم والابدان

﴿ والموتى يعثهم الله ثم اليه يرجعون ﴾ أي وموتى القلوب الذين لا يسمعون هذا السماع ، يخرجهم الله تعالى من قبورهم ويرسلهم الى 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 الى المرعى ونحوه . ويرجعون مبني للمفعول من الرجع ، ورجع جاء لازما ومتعديا ، يقال رجع فلان رجوعا ، أي انصرف . ورجعته رجعا ، ومنه (قال رب أرجعون لعلي 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، تنبئه الاستحبة لداعي الايمان. أي والذين لا ترجى استجابتهم لانهم كالمتوتى لا يسمعون السماع الذي يترك أمرهم الى الله فهو يعثهم بعد موتهم ، ثم يرجعون اليه فيجازيهم على كفرهم وأعمالهم ، ولا يضرك أيها الرسول كفرهم ، وليس في استطاعتك هدايتهم ، فالواجب عليك ان تفوض الى الله أمرهم . وقيل ان لفظ الموتى على حقيقة وان الكلام تمثيل وتعميم بالاياء الى عدم قدرة الرسول على هدايتهم كما أنه لا يقدر على إحياء الموتى . وهو بعيد وفيه ما لا يخفى من التكلف

﴿ وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه ﴾ أي وقال أولئك الظالمون لأنفسهم ، الذين يجحدون بآيات ربهم ، ويعاندون رسوله اليهم : هلا أنزل عليه — أي الرسول — آية من ربه ، من الآيات الخافعة لسننه تعالى في خلقه ، مما اقترحنا عليه ، وجعلناه شرطا لإيماننا به ؟ وقيل ان مرادهم آية ملجئة الى الايمان ، والالغاء اضطرارا لا اختيار ، فلا يوجه اليه الطلب ، ولا يعتد به ان حصل ، ﴿ قل ان الله قادر على ان ينزل آية ، ولكن أكثرهم لا يعلمون ﴾ أي قل أيها الرسول: ان الله تعالى

قادر على تنزيل آية مما اقترحوا وإنما ينزلها إذ اقتضت حكمته تنزيلها ، لا اذا تعلقت شهوتهم بمعجز الرسول بطلبها ؛ فان اجابة المعاندين الى الايات المقترحة لم يكن في أمة من الامم سببا للهداية ، وقد مضت سنته تعالى في الاقوام ، بأن يعاقب المعجزين للرسول بذلك بعذاب الاستئصال ، فتنزيل آية مقترحة لا يكون خيرا لهم بل هو شر لهم ، ولكن أكثرهم لا يعلمون شيئا من حكم الله تعالى في أفعاله ، ولا من سنته في خلقه ، ولا انك أرسلت رحمة للعالمين ، فلا يأتي على يدك سبب استئصال أمتك ، باجابة المعاندين منها الى ما اقترحوا عليك لإظهار عجزك ؛ ولا يعلمون أيضا أن اجابة اقتراح واحد يؤدي الى اقترحات كثيرة لاحد لها ، ولا فائدة منها . وقد يعلم أفراد منهم بعض ذلك علما ناقصا لا يهدي الى الاعتبار ، ولا يصد صاحبه عن مثل هذا الاقتراح . ومن قال انهم اقترحوا آية ملجئة يقول : ولكن أكثرهم لا يعلمون ان تنزيلها يزيل الاختيار الذي هو أساس التكليف فلا يبقى للدعوة الرسالة فائدة قرأ ابن كثير (ينزل) بالتخفيف من الانزال ، والباقون بالتشديد من التنزيل ، لدال بصيغته على التدرج أو التكثير ، وقال المفسرون ان معناها ههنا واحد ، والذي نراه هو ان كل صيغة منهما على أصل معناها ، وأن الجمع بينهما لبيان ان 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 لا بالتدرج ، وهي المشار اليها بقراءة الجمهور . ولا ينافي افراد الآية هنا طلب بعضهم لعدة آيات اذ المراد بها آية مما اقترحوا ، وقد صرح بلفظ الجمع في آية العنكبوت الواردة بمعنى هذه الآية وسيأتي نصها قريبا

هذا وان بعض الكفار ، وبعض الشاكيين والمشككين في الاسلام ، يقولون لو أن محمدا (ص) أوتي آية يينة ومعجزة واضحة تدل على نبوته ورسالته لما طلب قومه الآية ؛ وان هذا الجواب بقدره الله على تنزيل الآية وفي العلم عن أكثرهم ، لا تقوم به الحجة عليهم ، المبطله لحقية عليهم . واليك الجواب عن هذه الشبهة :

ان لآية الكبرى لخاتم الرسل (ص) على نبوته هي القرآن ، وانها لآية مشتملة على آيات كثيرة ، وقد احتج عليهم به ونحدهم بسورة من مثله فعجزوا ، واحتج

٣٨٨ كون القرآن أدل على النبوة من عصا موسى ونحوها [التفسير : ج ٧]

عليهم أيضا بعض ما شتمل عليه من الآيات كأخبار الغيب ، ومما نزل في ذلك قبل سورة الانعام فكتفي فيه بالاحالة عليه قوله تعالى في سورة العنكبوت (٤٧: ٢٩) وكذلك أنزلنا اليك الكتاب فالذين آتيناهم الكتاب يؤمنون به ، ومن هؤلاء من يؤمن به ، وما يمجّد بآياتنا الا الكافرون (٤٨) وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك ، اذّا لأرتاب المبطلون (٤٩) بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم وما يمجّد 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 جلته آية علمية ، وفي تفصيله آيات كثيرة عقلية وكونية ، وهي دائمة لا تزول كالآيات الكونية كعصا موسى مثلاً ، عامة لا تختص ببعض من كان في عصر الرسول كما كانت آية موسى الكبرى خاصة بمن رآها في عصره ، وهي أدلّ على الرسالة من الآيات الكونية ، لان موضوع الرسالة علمي فهو علم موحى به غير مكسوب يقصد به هداية الخلق الى الحق ، فظهور أعلى علوم الهداية على لسان أمي كان هو وقومه أبعد الناس عن كل علم بعبارة أعجزت ببلافتها قومه كما أعجزت غيرهم ، على انه لم يكن من قبل معدودا 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 .

فالأية العلمية القطعية لا يمكن المراء فيها كالمراء في الآية 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 تثنية الاشتراع ان من أتى بآية أو أعجوبة من نبي أو حالم وأمر بعبادة غير الله تعالى لا يسمع له بل يجب قتله لانه تكلم بالزيف . فالآيات الكونية اذّا لا تدل على صدق كل من تظهر على يديه ، بل تختلف دلالتها باختلاف أحوال من تظهر على أيديهم ، وبذلك يقول كثير من المتكلمين . وأما طلبهم للآية أو الآيات ، مع وجود هذه الآيات البينات ، فسببه محاولة تعجيز

الرسول ، لا كونه هو الدليل الذي يروونه موصلا الى المدلول ، وقد قال تعالى لرسوله في هذه السورة (٧ ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقل الذين كفروا ان هذا الاسحرمبين) 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 ان قرآن سحر يؤثر فقد كان عن تضليل وعناد . على أن الله تعالى قد أيد رسوله بآيات أخرى غير لايات التي اقترحها الجاحدون المعاندون ، ازداد بها المؤمنون إيمانا ، والجاحدون عنادا وطمعانا . وقد سبق لنا بحث في هذه المسألة من قبل ، وسيجي ما يقتضي العودة اليها بعد

(٣٨) وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمٌّ أَمْثَالِكُمْ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ، ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ (٣٩) وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمُّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ ، مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأِ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ .

ان هاتين الآيتين مؤيدتان لما قبلهما ومتممتان له ، فانه بين في الآيات قبلهما ان الظالمين من مشركي مكة جحدوا بآيات الله جحدوا 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 ، وان المكذبين بآيات الله لم يهتدوا بها ، بل ظلوا في ظلمات جهاهم حتى كأنهم لم يروها ولم يسمعوا بها ، وذكر الرازي في وجه النظم ومناسبة الآية الاولى لما قبلها وجهان (الاول) انه تعالى بين في الآية الاولى انه لو كان إنزال سائر المعجزات مصلحة لفعلها ولا يظهرها الا انه لما لم يكن اظهارها مصلحة للمكانيين لاجرم ما أظهرها . وهذا الجواب انما يتم اذا ثبت انه تعالى يراعي مصالح المكلفين ويتفضل عليهم بذلك ، فبين ان الامر كذلك وقرره بأن قال (وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا أم أمثالكم)

في وصول فضل الله وعنايته ورحمته واحسانه اليهم، وذلك كالأمر المشاهد المحسوس، فإذا كانت آثار عنايته وأصله الى جميع الحيوانات فلو كان في اظهار هذه المعجزات القاهرة مصلحة للمكلفين انفعلا ولا تظهرها، ولا تمتنع أن ييخل بها، مع ما ظهر انه لم ييخل على شيء من الحيوانات بمصالحها ومنافعها، وذلك يدل على انه تعالى انما لم يظهر تلك المعجزات لان اظهارها ييخل بمصالح المكلفين، فهذا هو وجه النظم والمناسبة بين هذه الآية وبين ما قبلها والله أعلم (الوجه الثاني في كيفية النظم) قل القاضي انه تعالى لما قدم ذكر الكفار وبين أنهم يرجعون الى الله ويحشرون، بين أيضا بعده بقوله (وما من دابة ...) في أنهم يحشرون. والمقصود بيان ان الحشر والبعث كما هو حاصل في حق الناس فهو أيضا حاصل في حق البهائم. اهـ بنصه

والقارئ يرى أن الوجه الثاني الذي استمده القاضي من كبار مفسري المعتزلة ليس مبنيا على مسألة خاصة بهم. وأما الوجه الاول الذي اعتمده الرازي من كبار مفسري الاشعرية ومتكلميهم فهو مبني على مذهب المعتزلة وفريق من أهل السنة دون الاشعرية في رعاية مصلحة المكلفين في أحكام البارئ تعالى وأفعاله المتعلقة بشؤونهم. والامام الرازي قد أثبت المصلحة هنا وفي مواضع أخرى ولكنه كثيرا ما يرد ما بني عليها. والذي عليه المحققون ان مسألة الصلاح والاصلاح ثابتة لا ريب فيها وان الخطأ والضلال انما هو في قولهم ان ذلك واجب عليه سبحانه وتعالى، وليس عندنا نقل صحيح صريح عن المعتزلة في ذلك، ونقل المخالف لا يعتد به كما قال الفقهاء. وانما يقال في كل ما ثبت له من صفات الكمال وما تتعلق به من الافعال المطردة انها واجبة له لا عليه، لانه سبحانه هو الاعلى فلا يعلو عليه شيء في شيء، ومذهب الاشعرية ان مراعاة المصلحة ليست من الكمال الواجب له تعالى ويحتجون على ذلك بأمراض الاطفال والبهائم. وفي هذه الحجة بحث لا محل له هنا. وقد اشار الرازي بقوله «ويتفضل عليهم بذلك» الى ان مراعاة المصلحة تفضل لا يجب اطراده. فهو مما يجوز في حقه لانما 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 انه تعالى قادر على

تنزيل الآية وإنما لا ينزلها محافظة على الحكم البالغة اه وتقل الاكوسي مثله عن الطبرسي ، وقد أخذه أبو السعود من البيضاوي

(وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا أم أمثالكم) (الدابة) ما يدب على الارض من الحيوان. والدب والديب المشي الخفيف — زاد بعضهم — مع تقارب الخطو، و(الطائر) كل ذي جناح يسبح في الهواء وجمعه طير، كراكب وركب. (والأم) جمع أمة وهي الجيل أو الجنس من الاحياء، وهذا أحد معاني اللفظ، وقال الراغب: الامة كل جماعة يجمعهم أمر متا إما دين واحد أو زمان واحد أو مكان واحد، سواء كان ذلك الامر الجامع تسخيروا أو اختيارا، وجمعها أم. اه وذكر بعده الآية، وكان ينبغي أن يزيد: أو صفات وأفعال واحدة

والمعنى أنه لا يوجد نوع من أنواع الاحياء التي تدب على الارض ولا من أنواع الطير التي تسبح في الهواء الا وهي أم مماثلة لكم أيها الناس. كما يقول عالم النبات ما من شجرة قامت على ساقها ونشبت في الهواء أغصانها ولا نجم نبت في هذه الارض الا فصائل لها صفات وخواص مشتركة يمتاز بها بعضها عن بعض. فالدابة والطائر هنا مفرد اللفظ مراد به الجنس اللغوي. تقول طائر الحمام وطائر النحل، ودابة الخيل ودابة الارض، كما تقول شجرة التين وشجرة الزقوم. وناهيك بوصف الدابة بكونها في الارض ووصف الطائر بكونه يطير بجناحيه. فهو يشعر بذلك. وان كان في وصف الطائر بما ذكر تنصيص على الحقيقة وسد لطريق المجاز، فقد تجوزوا بالطيران عن السرعة كما قال الحمامي:

قوم اذا الشرأ أبدى ناجذيه لهم طاروا اليه زرافات ووحدانا

ولاحتمال التجوز بدون التمدد 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 والقارئ، وهو حسن لا ينافي ما تقدم، ولا تزاحم بين النكت المتفقة، ولا بين الحكم المؤتلفة، ويرى الكثيرون انه لا مانع من جعل كلمتي دابة وطائر على أصل معناهما وهو الدلالة في سياق النفي

على استغراق الافراد ، وانما أخبر عنها بالامم باعتبار الحمل على معنى الجمعية المستفاد من العموم

وأما السمك فهو أقرب الى الطير منه الى الدواب وله أجنحة قد تسمى الزعانف أكثرها صغير ومنها ما هو كبير كجناح الحفش ، وهو يطير في الماء غالباً وعلى سطحه أحياناً ، وقد يسف الى قاعه فيلاصق أرضه في سيره فيكون أشبه بالزاحف منه بالطائر ، ولعل حكمة ترك التصريح به قلة من كان يراه ممن نزلت السورة في مخاطبتهم قبل كل أحد بالدعوة الى الاسلام وإقامة الدلائل عليهم وهم مشركو مكة . ولعل هذا المعنى خص دواب الارض بالذكر لانها هي التي يراها المخاطبون عامة ، ويدركون فيها معنى المائلة ، دون دواب الاجرام السماوية ، القابلة للحياة الحيوانية ، التي أعلمنا بوجودها في قوله (٢٧: ٤٢) ومن آياته خلق السموات والارض وما بث فيهما 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 ان بعض هذه الكواكب (كالمرج) فيه ماء ونبات ، فلا بد ان يكون فيه أنواع من الحيوان ، بل فيه امارات على وجود عالم اجتماعي صناعي كالانسان ، منها ما يرى على سطحه بالمرآة المقربة (المرقب — التلسكوب) من الجداول المنظمة والخلجان ، فالآية التي نفسرها ترشدنا بهذا وبوصف أنواع الحيوان بأنها أمم أمثالنا الى البحث في طبائع الاحياء لنزداد علماً بسنن الله تعالى وأسراره في خلقه ، ونزداد بآياته فيها إيماناً وحكمة وحضارة وكلاً ، ونعتبر بحال المكذبين بها ، الذين لم يستفيدوا مما فضلهم الله به على الحيوان شيئاً فكانوا أضل من جميع أنواعه التي لا تنجي على نفسها ما يجنيه الكافر على نفسه

وقد اختلف المفسرون في وجه المائلة بين الدواب والطير وبين الانسان ففي الدر المنثور عن مجاهد في قوله تعالى (الا أمم أمثالكم) قال أصنافاً مصنفة تعرف بأسمائها — وعن قتادة : الطير أمة والانسان أمة والجن أمة — وعن السدي : خلق

أمثالكم . فالاولان على أن المماثلة بالصفات المشتركة التي يتميز به بعض الانواع والاصناف عن بعض ، وهي التي نسميها المقومات والمشخصات ، والثالث على أن المماثلة في أصل الخلق ؛ أي كونها مخلوقة مثلنا . ويقع ذلك ما يلزمه من حكمة الله وتدبيره فينا وفيها . ونقل الواحدي عن ابن عباس أن المراد بالمماثلة أنها تعرف الله وتوحده وتسبحه وتحمده كما يفعل المؤمنون منا ، وتوسع بعض الصوفية في هذا وما قبله فقالوا أنها عاقلة ومكلمة وإن لها رسلا منها . وقيل ان المماثلة باحصاء الكتاب لجميع الاحوال المتعلقة بحياتها وموتها كالإنسان ، وقيل انها بحشر الله تعالى إياها كما يحشرنا وحسابه لها كما يحاسبنا ، واختار الرازي انها بعناية الله تعالى ورحمته بها وفضله عليها ، كما تقدم عنه في وجه النظم ومناسبة الآية لما قبلها . ونقل عن سفيان ابن عيينة انه لما قرأ الآية قال : ما في الارض آدمي الا وفيه شبه من بعض البهائم ، فمنهم من يقدم إقدام الاسد ومنهم من يعدو عدو الذئب ومنهم من ينبج نباح الكلب ومنهم من يتطوَّس (أي يتزين) كفعل الطاووس ، ومنهم من يشبه الخنزير فانه لو أُلقي اليه الطعام الطيب تركه واذا قام الرجل عن رجيمه ولغم فيه ، فكذلك نجد من الآدميين من لو سمع خمسين حكمة لم يحفظ واحدة منها فان أخطأت مرة واحدة حفظها ولم يجلس مجلسا الا رواه عنه (؟) — ثم قال — فاعلم يا أخي انك انما تعاشر البهائم والسباع ، فبالغ في الحذر والاحترازاه وهذا القول — اذا صح دخوله في ضمن الصفات الحيوانية المشتركة بين الانسان والحيوان — لا يصح أن يكون هو المراد من الآية وإن جعل الخطاب بها للمشر كين خاصة ، لان السياق هنا ليس لبيان عدم استعمال عقولهم وحواسهم في آيات الله كقوله (أولئك كالانعام بل هم أضل ، أولئك هم الغافلون) وقوله (أم نحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون ؟ ان هم الا كالانعام بل أضل سبيلا) والمختار عندنا أن الله تعالى أرشدنا الى أن أنواع الحيوان أم أمثال الناس ، ولم يبين لنا وجه المماثلة بينهما لاجل ان نستعمل حواسنا وعقولنا في البحث الموصول الى ذلك كما قلنا آنفاً ، والمماثلة وجوه كثيرة اهتدى بعض العلماء الى بعضها ويجوز أن يهتدي غيرهم الى غير ما اعتدوا اليه ، ولا سيما في هذا العصر الذي كثر فيه الاختصاصيون في كل علم وفن ، وتيسرت فيه أسباب البحث ، اذ يوجد في بلاد العلم والحضارة بسايتين « تفسير القرن الحكيم » « ٥٥٠ » « الجزء السابع »

اترية أنواع السباع والحشرات والبهائم الوحشية والآنة والطير والسماك ، فالعلماء الذين يعنون بتريتها ودرس غرائزها وطباعها وأعمالها في تلك البساتين وفي غيرها قد وصلوا الى علم جم ووقفوا على أسرار غريبة ، ومما ثبت من مشابة النمل للناس أنه يغزو بعضه بعضاً، وأن المنتصر يسرق المنكسر ويسخره في حمل قوته وبناء قراه وغير ذلك . وقد صارت أم العلم والحضارة تحرص على بقاء كل نوع من أنواع الحيوان فإذا رأت بعض ما يصاد من الطير وغيرها قل في بلادها وخشي انقراضه منها تحرم على الناس صيده . ولهذا العمل أصل في السنة عندنا فقد روي أن النبي (ص) كان أحب أن تقتل الكلاب في المدينة لمثل السبب الذي تقتل به حكومة مصر وغيرها الكلاب الضالة ، بل كان أمر بذلك ثم نهى عنه وقال « لولا ان الكلاب أمة من الامم لامرت بقتلها كلها فاقتلوا منها الاسود البهيم » روى أحمد وأصحاب السنن وصححه الترمذي عن عبد الله بن مغفل ، وعال قتيل الكلب الاسود البهيم في حديث آخر عند احمد 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 يزني فلن أفرطه » البر هنا السلاح . ويقال فرط فلانا — اذا تركه وتقدمه . روي عن ابن عباس تفسير الكتاب هنا بأمر 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 الإلهية . ومنهم من يفسر الكتاب هنا — وكذا أم الكتاب في آيتي الرعد والزخرف — بالعالم الإلهي المحيط بكل شيء ، شبه بالكتاب بكونه ثابتاً لا يفسى . وقال بعضهم ان المراد بالكتاب هنا القرآن ، ولا يصح أن يكون القرآن أم الكتاب لان أم الكتاب شامل له ولغيره من كتب الله تعالى ومن مقادير خلقه . قال تعالى بعد ذكر القرآن في أول الزخرف (وانه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم)

(الانعام. ص ٦) دعوى اشتمال القرآن على جميع علوم الاكوان والحوادث ٣٩٥

ومعنى الجملة ما تركنا في الكتاب شيئا لم نثبت فيه تقصيرا واهمالا بل أحصينا فيه كل شيء . أو جعلناه تبياناً لكل شيء . فإذا أريد بالكتاب العلم الإلهي أو اللوح المحفوظ فلا استغراق على ظاهره . وإذا أريد به القرآن فلمراد 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 شيئا ما من ضروب الهداية التي ترسل الرسل لأجلها إلا وقد بيناه فيه ، وهي أصول الدين وقواعده وأحكامه وحكمها والارشاد إلى استعمال القوى البدنية والعقلية في الاستفادة من تسخير الله كل شيء للإنسان ومراعاة سننه تعالى في خلقه التي يتم بها الكمال المادي والعقلي ، فالقرآن قد بين ذلك كله بالنص أو الفحوى ومنه ما أرشد إليه هنا من علم الحيران، الذي يهدي إلى كمال المعرفة والإيمان . وقد بينا وجه اشتمال الكتاب على جميع أمر الدين في تفسير (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤنكم) 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 إليها من شاء .

ومن الناس من قال إن القرآن قد حوى علوم الاكوان كلها، وإن الشيخ محيي الدين ابن العربي وقع عن حمارة فرضت رجله فلم يأذن للناس بحمله إلا بعد أن استخرج حادثة وقوعه ورض رجله من سورة الفاتحة . وهذا القول لم يقل به أحد من الصحابة ولا علماء التابعين ولا غيرهم من علماء السلف الصالحين ، ولا يقبله أحد من الناس إلا من يرون أن كل ما كتبه الميتون في كتبهم حق ، وإن كان لا يقبله عقل ، ولا يهدي إليه نقل ، ولا تدل عليه اللغة . بل قال أئمة السلف إن القرآن لا يشتمل على جميع فروع أحكام العبادات الضرورية بدلالة النص ولا الفحوى ، وإنما ثبت وجوب اتباع الرسول فصار دالاً على كل ما ثبت في السنة وأثبت قواعد القياس الصحيح وقواعد أخرى فصار مشتملاً على جميع فروعها وجزئياتها ، ولا يخرج شيء من الدين عنها . وإن قبول الناس للخرافة المروية عن ابن العربي هي التي جرأت مثل مسيح الهند أحمد القادياني على ذلك التفسير الذي فسر به الفاتحة وزعم أنه معجزته الدالة على كونه هو المسيح

المستظر . وكله لغو وهذيان ، ومن أغربه ان اسم الرحمن في الفاتحة دليل على بعثة خاتم الرسل محمد (ص) 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 لا مرهم لا الى غيره فيحاسب كلا على ما فعل ، ويقتص للمظلوم ممن ظلم ، وأما 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، واذاجعل من جملة الخطاب تعين رجوع الضميرين الى الدواب والطير، ونكتة جعلهما من ضوائر العقلاء، حينئذ تشبيه أمهما بأمم البشر وذلك اجراء 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 (ص) رأى غرزان ينتطحان فقال « يا أبا ذر هل تدري فيم ينتطحان؟ - قال لا، قال - لكن الله يدري وسيقضي بينهما » وفي رواية أن درون فيم انتطحتا؟ قلنا لا . وزاد في رواية ابن جرير: عن أبي ذر: ولقد تركنا رسول الله (ص) وما يقلب طائر جناحه الا ذكر لنا منه علما . والحديث مروي من طريق منذر الثوري وهو ثقة ولكن رواه احمد 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 صاحبي رسول الله (ص) فقلت يرحمك الله؟ الرجل منا يركب الدابة فيضربها بالسوط أو يكبحها بالاجام فهل سمعتما من رسول الله (ص) 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 اختنا وهي أكبر منا وقد أدركت رسول الله (ص) - فهذه الصحابة استدلت بالآية على وجوب الرفق والرحمة بالدواب وغيرها من الحيوان وأنه تعالى يحاسب الناس على ظلمهم لها يوم يحشرهم اليه جميعا . ويؤيده ما ورد في ذلك من الاحاديث كحديث « ما من انسان يقتل عصفورا فما

فوقها بغير حقها الا سأل الله عز وجل عنها يوم القيامة » وذكر ان 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 القتلة ، واذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة ، وليجد أحدكم شجرة ، وليرح ذبيحته » رواه أحمد ومسلم وأصحاب السنن الاربعة من حديث شراح بن أوس مرفوعا ، 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 للجلحاء من ذات القرن . وفي رواية للجهاء من القرناء . وغلط الآكوسي فعزاه الى حديث الصحيحين ، ولكن روى مسلم والترمذي عنه مرفوعا « لتؤذن الحقوق الى اهلها يوم القيامة حتى يقاد لاشاة الجلحاء من الشاة القرناء » . ونقل عن المعترلة ان العقل يدل على وجوب إعادة الحيوان كالانسان للتعويض على كل لا لمحض العقاب على الجناية فكل حي أصابه ألم يجب ان ينال عوضا عنه فاذا كان الألم بفعل الله أو بشره كالذي يذبح ليؤكل أو يقتل اتقاء ضرره قاله 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 الآكوسي : 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 ان الحشر بعث من مكان الى آخر وتعديته بالى تنصيب على انه لم يرد به الموت مع أن في الموت أيضا قلا من الدنيا الى الآخرة ، اه وصوب ابن جرير أن المراد الحشران جميعاً حشر الموت وحشر البعث ، وعمله بأن الحشر في كلام العرب الجمع وهو يشملهما ولا مرجح لاحدهما من كتاب ولا سنة . هذا محصل قوله ، والصواب ان الحشر جمع وبعث أو كما قال الراغب اخراج الجماعة عن مقرهم وازعاجهم الى الحرب ونحوها ، ففيه معنى الجمع لانه

(١) رواه الديلمي عن أنس مرفوعا بلفظ « اذا مات أحدكم فقد قامت قيامته » ولكنه اشتهر على الألسنة باللفظ الذي ذكره الآكوسي

لا يطلق على الواحد . ومعنى الحشر بالموت سوق الاحياء اليه حتي يكون هو غايتهم وأحسن ما قاله ابن جرير في تفسير الآية بيان وجه العبرة والموعظة فيها قال : يقول الله تعالى لنبيه محمد (ص) قل لهؤلاء المعرضين عنك المكذبين بآيات الله أيها القوم لا تحسبن الله غافلا 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 صغيرا أو كبيرا ، ولا عمل طائر طار بجناحيه في الهواء ، بل جعل ذلك كله أجناسا مجنسة ، وأصنافا مصنفة ، تعرف كما تعرفون ، وتتصرف فيما سخرت له كما تتصرفون ، ومحفوظ عليها ما عملت من عمل لها وعليها ، ومثبت كل ذلك من أعمالها في أم الكتاب . ثم انه تعالى ذكره بمبتهاء ثم منشرها ومجازيها يوم القيامة جزاء أعمالها . يقول فالرب الذي لم يضع حفظ البهائم والدواب في الارض والطير في الهواء حتى حفظ عليها حركاتها وأفعالها ، وأثبت ذلك منها في أم الكتاب ، وحشرها ثم جازاها على ما سلف منها في دار البلاء ، أخرى أن لا يضع أعمالكم ولا يفرط في حفظ أفعالكم التي تجتريحونها أيها الناس ، حتى يحشركم فيجازيكم على جميعها ان خيرا فخييرا وان شرا فشرا ، اذ كان قد خصكم من نعمه وبسط عليكم من فضله ما لا يعم غيركم في الدنيا ، وكنتم بشكره أحق ، وبمعرفة واجبه عليكم أولى ، لما أعطاكم من العقل الذي به بين 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 الآلوسي بعد تفسير الآية : هذا وفي رسالة المعاد لأبي علي : قال المتفرون بالشريعة من أهل التناسخ ان هذه الآية دليل عليه لانه سبحانه قال (وما من دابة) الخ وفي الحكم بأن الحيوانات الغير الناطقة^(١) أمثالنا وليسوا أمثالنا بالفعل فيتمين كونهم أمثالنا بالقوة ضرورة صدق هذا الحكم وعدم الوساطة بين الفعل والقوة

(١) الصحيح التصحيح : ان يقال : غير الناطقة

وحينئذ لا بد من القول بحلول النفس الانسانية في شيء من تلك الحيوانات وهو التماسخ المطلوب. ولا يخفى أنه دليل كاسد على مذهب قاسد
هل للبهائم نفوس ناطقة

(قال) ومن الناس من جعلها دليلاً على أن للحيوانات بأسرها نفوساً ناطقة كما لأفراد الانسان وإليه ذهب الصوفية وبعض الحكماء الاسلاميين وأورد الشراني في (الجواهر والدرر) لذلك أدلة غير ما ذكر (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 إلا من له نفس ناطقة، وإذا ثبت أن الناقة نفساً كذلك ثبت للغير ادلاً قائل بالفرق (ومنها) ما يشاهد في النحل وصنعتها اقراص الشمع، والعناكب واحتياها لصيد الذباب والنمل، وادخاره قوته على وجه لا يفسد معه ما ادخره. وأورد بعضهم دليلاً لذلك أيضاً النملة التي كملت سليمان عليه الصلاة والسلام بما قص الله تعالى لنا عنها مما لا يهتدي الى ما فيه 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 مثلاً صاحبه فان ذلك دليل على اعتقاد النفع ومعرفة الحسن، وهو من شأن ذوي النفوس
القول بتكليف البهائم

(قال) وأغرب من هذا دعوى الصوفية ونقله الشراني 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 سبحانه وتعالى الامة والنذير وهم من جملة الامم. ونقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه كان يقول جميع ما في الامم فينا (١) حتى ان فيهم ابن عباس مثلي، وذكر في الاجوبة المرضية ان فيهم أنبياء. وفي الجواهر انه يجوز أن يكون النذير من أنفسهم وان يكون خارجاً عنهم من جنسهم (١). وحكى شيخه عن

• • • رد القول بتكليف البهائم وعقلها. القول بحياة كل موجود [التفسير : ج ٧]

بعضهم انه قال ان تشبيه الله تعالى من ضل من عباده بالانعام في قوله سبحانه وتعالى (ان هم الا كالانعام) ليس لنقص فيها وانما هو لسان كمال مرتبتها في العلم بالله تعالى^(١) حتى حارت فيه فالتشبيه في الحقيقة واقع في الخبرة لا في المحار فيه فلا أشد خبرة من العلماء بالله تعالى، فأعلى ما يصل اليه العلماء برهم سبحانه وتعالى هو مبتدأ البهائم الذي لم تنتقل عنه أي عن أصله وان كانت متنتقلة في شؤونها بقتل 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 الخبرة من طريق فكرهم ونظرم ولا يمكن ذلك لهم، والبهائم علمت ذلك ووقفت عنده ولم تطلب الخروج عنه ، وذلك لشدة علمها بالله تعالى انتهى

(قال) ونقل الشهاب عن ابن المنبر أن من ذهب الى ان البهائم والحوام مكلفة لها رسل من جنسها فهو من الملاحدة الذين لا يعمل عليهم كالمحافظ وغيره، وعلى إكفار القائل بذلك نص كثير من الفقهاء والجزء الذي يكون يوم القيامة للحيوانات عندهم ليس جزاء تكليف، على ان بعضهم ذهب الى ان الحيوانات لا تحشر يوم القيامة وأول الظواهر الدالة على ذلك. وما نقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لا أصل له . والمثلية في الآية لا تدل على شيء مما ذكر

القول بأن كل موجود حي

(قال) وأغرب الغريب عند أهل الظاهر أن الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم جعلوا كل شيء في الوجود حيا درأكا يفهم الخطاب، ويتألم كما يألم الحيوان ، وما يزيد الحيوان على الجساد الشهوة ، ويستندون في ذلك الى الشهود ، وربما يستدلون بقوله سبحانه وتعالى (وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم) وينحو ذلك من الآيات والاخبار .

— والذي ذهب اليه الاكثرون من العلماء أن التسبيح حالي لا قالي ونظير ذلك • شكا الي جملي طول السرى • و • امتلا الموضع وقال قلبي • وما يصدر عن بعض الجمادات من تسبيح قلبي كتسبيح الحصى في كفه الشريف صلى الله تعالى عليه وسلم مثلا

(١) السياق يبطل هذا الفهم بل الوم

انما هو عن خلق إدراك اذ ذلك، وما يشاهد من الصنائع العجيبة لبعض الحيوانات ليس كما قال الشيخ الرئيس مما يصدر عن استبطاط وقياس بل عن إلهام وتسخير، ولذلك لا يختلف ولا تنوع، والنقض بالحركة الفلكية لا يرد بناءً على قواعدها، وعدم اقتراس الاسد الملم مثلاً صاحبه ليس عن اعتقاد بل هناك هشة أخرى نفسانية وهي أن كل حيوان يحب بالطبع ما يذوقه، والشئ الذي بطعمه محبوب عنده فيصير ذلك مانعاً عن اقتراسه، وربما يقع هذا المعارض عن إلهام إلهي مثل حب كل حيوان ولده. وعلى هذا الطرز يخرج الخوف مثلاً الذي يعترى بعض الحيوانات .

(قول) وقد أطوا 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 ادراكها وتصرفها الى غاية يصلها الانسان . والشواهد على هذا كثيرة وليس في مقابلتها قطعي يجب تأويلها لاجله، وقد صرح غير واحد منها عارفة ربها جل شأنه

(قال) وأما ان لها رسلاً من جنسها فلا أقول به ولا أفتي بكفر من قال به . وأما ان الجمادات حية مدركة فأمر وراء طور عقلي والله تعالى على كل شيء قدير وهو العليم الخبير اهـ

قول : أما مذهب التناسخ . فهو من الاساطير الخرافية، التي ولدتها الخيالات الشعرية، فلا نضيع الوقت بالخوض في بيان بطلانها .

وأما قول من قال ان للحيوانات انفساً ناطقة فإن أريد به أنها كنفس الانسان فتعقبه يتوقف على معرفة كنه هذه النفس وأين من يدعي هذا ويثبت دعواه ؟ ولا ينكر من له أدنى إلمام بعلم الحيوان وما أوتيته من أنواعه من أنواع الإدراك الذي يفوق ببعضه ادراكات الناس وأكثها تنحصر في مناطق ضيقة جداً لاها متعلقة بحفظ حياته الفردية والوعية وهي محدودة ضيقة . وأما فصل اقوالها فيها في تفسير آية أخرى، وإدراك البشر لا تنحصر أنوارها ولا أفرادها، وإنما كل استعداد العلمي غير محدود بمحد، لانه خلق حياة غير محدودة بمحد، وهي حياة الآخرة. ودعوى تكليف الحيوان الاعجم وبعثة رسل منه في كل أمة من أممه لا يدل عليها عقل ولا نقل . وقوله « تفسير القرآن الحكيم » « ٥١ » « الجزء السابع »

٤٠٢ الصم البكم في الظلمات . مشيئة الاضلال والهداية [التفسير: ج ٧]

تعالى (وان من أمة الا املأ فيها نذير) نزل في سياق الكلام عن البشر
وأما القول بحياة الجادفون فنقول عن بعض الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين، وعن
بعض الطبيعيين والكيمائيين ، ولهم عليه دلائل علمية ونظرية، ويتوقف بيان ذلك
على تعريف الحياة ومظاهرها وخواصها كالفيزيائي والنمو والتولد والموت ، وفي تلك
الجمادات ولا سيما الاجسام المتبلورة شيء من ذلك . وكان شيخنا الاستاذ الامام
يعتقد ان الحياة منبثة في العالم كله . ولعلنا نعود الى هذا البحث بعد

﴿ ولذين كذبوا بآياتنا هم وبكم في الظلمات ﴾ أي والكفار الذين كذبوا
بآياتنا المنزل وما أرشدت اليه من آياتنا الدالة على وحدانيتنا وصدق ما جاء به رسولنا
تكذيباً جموداً واستكباراً ، أو تكذيباً جموداً على تقليد الآباء وطاعة الكبراء ،
صم لا يسمعون دعوة الحق والهدى سماع فهم وقبول ، وبكم لا ينطقون بما عرفوا
من الحق ولا يقرون بما يدعواهم اليه لرسول ، منسكعون - أو حال كونهم متسمكين
خابطين - في تلك الظلمات الخالكة - ظلمة الشرك والثنية وظلمة تقاليد الجاهلية،
وظلمة كبرياء العصبية ، وظلمة الجهل والامية ، - ظلمات بعضها فوق بعض لا ينفذ
منها اليهم من نور الهداية شيء ، فهم لا يبصرون صراطاً ، 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 تعنت مشيئة الله بإضلاله بضال كما أضل
هؤلاء الذين استحبوا المعى على الهدى فلم يستعملوا سمعهم ولا أفواههم ولا عقولهم
في آيات الله تعالى الدالة على حقية ما جاء به رسوله صلى الله عليه وسلم ، وإنما اضلاله
إيائهم اقتضاء سننه في عقول البشر وغرائزهم وأخلاقهم ان يعرض المستكبر عن دعوة
من يراه دونه، واتباع من يراه مثله، وان ظهر له ان الحق معه، وان يعرض المقلد عن
النظر في الآيات والدلائل التي تنصب لبيان بطلان تقاليد واثبات خلافها ، مادام
مفروداً بها مكبراً لمن جرى من الآباء والكبراء عليها . وليس معنى ذلك أن يخلق الله
تعالى الضلال لمن شاء إضلاله خلقاً، ويجمعه له غريزة وطبعاً، ولا ان ياجئه اليه إلقاءً،
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 يتجوز 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 ان يخلق له الهداية خلقا كما خلق روحه وبدنه ، ولا انه يجبره عليها فياخذ به كارها غير مختار ، وفي القرآن آيات كثيرة تدل على ان مشيئة الاضلال تتعاقب بأصحاب الاعمال الكلبية التي هي الضلال أو سبب الضلال ومشيئة الهداية تتعاقب بما يقابل ذلك

قال تعالى (وقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يعقلون بها ولم أعين لا يبصرون بها ولم آذن لا يسمعون بها ، أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون) وقال تعالى (ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء) وقال (وما يضل به الا الفاسقين) كما قال (يهدي به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام ويخرجه من الظلمات الى النور) فالجمع بين الآيات هو الموفق لفطر البشر وعقولهم وان خالف بعض نظريات المعتزلة والجبرية والاشعرية ، فليس الانسان خالقا لافعال نفسه ، مستقلا بها دون مشيئة خالقه وسننه في خلقه ، ولم يجعل الرب ما يصدر عن الناس من الايمان والكفر والخير والشر من قبيل ما خلقه لهم من حركات دماثهم في أبدانهم ، وأعمال معدم وأمعثهم ، ولا من قبيل حركات المرتعش منهم ، فلا نفلو في التنزيه والحكمة الالهية فلوا نجعل به ضلال من ضل واقعا بغير مشيئة الله تعالى مقدر المقادير وواضع السنن الحكيمة في الخلق كله ، ولا نفلو في المشيئة فنجعلها منافية للحكمة والرحمة ، سالبة لما علم من فطرة الله بالضرورة

وقد زعم بعض المعتزلة ان الآية في بيان ما يكون عليه الكافرون والمؤمنون في الآخرة كما قال في آية أخرى (١٧ : ٩٧) ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم صما وبكيا وعميا) قال وان المراد بالاضلال إضلالهم عن طريق الجنة جزاء لهم ، ويقابله جعل لمتقين على صراط موصل الى الجنة . ويرد هذا التأويل ورود الآية في وصف

حال المكذبين آيات الله في سياق إقامة الحجج عليهم، وليس فيها ذكر للآخرة ولا هي واردة في سياق الجراء، وإسناد الاضلال الى الله تعالى لا يقتضي إخراجها عن ظاهرها فثبته في القرآن كسائر

ومن فكت البلاغة في الآية أن قوله تعالى (صم وبكم في الظلمات) في معنى قوله تعالى في سورة البقرة (٢: ٧٠ و ١٧٠ صم بكم عمي) فلماذا سردت الصفات الثلاث في البقرة مفصلة ووصلت كلها بالعطف في آية الاسراء (٢٧ : ٩٧) التي ذكرناها آنفاً، وعطفت 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 اتلازمهما وتركه فيما بعدهما للإيماء الى أنه كاف للاعراض عن الحق. والذي يظهر لنا في المقابلة أن ترك العطف في آتي البقرة لبيان أن هذه الصفات لاصقة بالموصوفين بها مجتمعة في آن واحد - والاولى منهما في المحتوم على قلوبهم المبشوس من إيمانهم من المنافقين وغيرهم، والثانية في المقادير الجامدين - وكل منهما لا يستمع لدعوة الحق عند تلاوة القرآن وغيره ولا يسأل الرسول ولا غيره من المؤمنين عما يحوكم في قلبه ويحول في ذهنه من الكفر والشك، ولا يطق بما عساه يعرف من الحق، ولا يستدل بآيات الله المرتبة في نفسه ولا في الآفاق، فكانه أصم أبكم أعمى في آن واحد، وأما الآية التي نفسرها فهي في مشركي مكة ولم يكونوا كلهم من المحتوم على قلوبهم المبشوس من إيمانهم، ولا من المقادير الجامدين الذين لا ينظرون في شيء من الآيات الإلهية المنزلة والمكونة، بل كان منهم الجامد على التقليد والاعراض عن سماع القرآن حتى كأنه أصم (واذا تتلى عليه آياتنا ولى مستدبراً كأن لم يسمعها كأن في أذنيه وقراً) ومنهم من يسمع ويعلم أنها الحق ولكنه لا ينطق بما يعلم عناداً، فهذان فريقان منفصلان عطف أحدهما على الآخر لبيان هذا الانفصال. وقوله «في الظلمات» إما حال منهما لبيان أن كلا منهما خابط في الظلمات المشركة كظلمتي الشرك والجهل، أو الخاصة بفريق دون آخر كظلمتي التقليد والكبر، فبعض المقادير غير مستكبرين وهم الفقراء، وبعض المستكبرين غير جامدين على تقليد الآباء، وإما صفة لبكم فيكون المكذبون المحكي عنهم قسمن

(الانعام . ص ٦) الفصل والوصل في وصف الكفار بالصم البكم العمي ٤٠٥

كل منهما فريقان (الاول) الذين شبهوا بالصم وهم الذين لا يسمعون القرآن مطلقا ، استغناء عن هدايته بضلالهم ومشغبة للداعي اليه (وقالوا لا نسمعوا لهذا القرآن وآذوه فيه اهلکم تغلبون) والذين لا يسمعون - جماع فهم وتأمر ، لتوهمهم عدم الحاجة الى دين غير دين آبائهم ، أو لأن رؤسائهم ينهونهم ويصدونهم عنه ، ولم يوصف هؤلاء بأنهم في الظلمات - على هذا الوجه - لأن سماعهم مرجو وهدايتهم مأمولة عند زوال المانع ، (الثاني) الذين شبهوا بالبكم وهم الذين عرفوا الحق واستيقنوا صدق الرسول بالآيات والدلائل ، ولكنهم يكتُمونها أو يجحدونها كبراً ، ناداء ، لا تكديبا له ولا إكذابا ، كما تقدم قريبا في الآية ٣٧ والذين لم يهتدوا لفرق بين الحق والباطل ولم يبحثوا فهم كالكم لهم عدم استفادتهم من الكلام . ووصف هذا الفريق من البكم - وهم الجاهلون - بأنهم في الظلمات لانهم لا ينظرون في دلالة الآيات المرئية ، ووصف بذلك الفريق الاول أيضا - وهم المستكبرون - لانهم لا تؤثر في قلوبهم رؤية الرسول (ص) وصفاته القدسية ، وقد كانت شوائله الشريفة المرضية ، وروحانيته التي هي أقوى من الكبر باقية ، تؤثر في النفوس المستعدة فتجذبها الى الايمان ، من غير حاجة الى اقامة حجة ولا تأليف برهان ، وقد كان يحبه الاعرابي السليم الفطرة ممتحناً أو معاديا فاذا رآه آمن وقال ما هذا وجه كذاب . ودخل عليه رجل فأخذه رعدة شديدة من مهابته فقال له (ص) « عوتن عليك فاني لست بملاك ولا جبار إنما أنا ابن امرأة من قريش تأكل القديد بمكة » فطن الرجل محتاجته . رواه الحاكم من حديث جابر وقال صحيح على شرط الشيخين ومن الشواهد المؤيدة لما ذكرنا من التقسيم قوله تعالى في سورة يونس (١٠ : ٤٢) ومنهم من يستمعون اليك أفانت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون ٤٣ ومنهم من ينظر اليك أفانت تهدي العمي ولو كانوا لا يبصرون) وأما آية الاسراء فلا يظهر فيها هذا التقسيم ، ولا معنى لمادات عليه آيتا البقرة من اداة اجتماع تلك الصفات الثلاث الحائلة دون جميع طرق الهداية . وإنما تفيد ان هذه العلل تعرض لهم في حالات وأوقات مختلفة من يوم الحشر والجزاء ، فيكونون عميا هائمين في الظلمات على وجوههم (٥٧ : ٢٠) يوم نرى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم) فلا يرون الطريق الموصل الى الجنة عند ما يساق أهلها اليها ، ويكونون بكاء يوم « لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون » وذلك في بعض

مواقف القيامة وأحوالها، ويكونون صما لا يسمعون شيئاً يسرهم، عندما يسمع المؤمنون المتقون بشرى المغفرة من ربهم. ويؤيد هذا التفسير مجموع ما ورد في الآيات والروايات من بيان حال الكفار في الآخرة وروى نحوه عن ابن عباس (رض) فظهر الفرق بينه وبين آبي البقرة المراد بهما اجتماع الصمم والبكم والمعنى في حال واحدة ووقت واحد كتما صفة واحدة، ولو حصل بعضها دون بعض لما أفادت أنهم لا يؤمنون

وتأمل كيف بدأ بذكر الصم في سياق الكلام عن دعوة الاسلام وبيان اعراضهم عن قبولها، وبدأ بذكر البكم في سياق الكلام عن الحشر، فيالله العجب من دقائق بلاغة هذا القرآن التي أعجزت البشر، وكلما غاص 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 أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ؟ (٤١) بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَتَنْسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ (٤٢) وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِنْ قَبْلِكَ فَآخَذْنَاهُمْ بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ (٤٣) فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا، وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (٤٤) فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ، حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ (٤٥) فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَحْمَدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

هذا قول مستأنف أمر الله تعالى رسوله (ص) أن يوجهه الى المشركين مذكراً إياهم بما أودع في فطرتهم من توحيده عز وجل ليعلموا أن ما نقلدوه من الشرك عارض فاسد يشغل أذهانهم ومخيلاتهم في وقت الرخاء، وما يخف حمله من البلاء،

حتى اذا ما نزل بهم ما لا يطاق من اللاأواء ، وأثار تقطع الاسباب في أنفسهم ضراعة الدعاء ، دعوا الله وحده مخلصين له الدين « لئن أنجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين » ، وضل عنهم ما كانوا يدعون من الاصنام والوثان ، وما وضعت رمزا له من ملك أو إنسان ، لان هذا دعاء القلب لا دعاء اللسان ، — ذكرهم بهذا بعد تذكيرهم بالمشابهة بين أمم الناس وأمم الحيوان ، وحال من فسدت قواهم الفطرية من الناس ، ولذلك قفى عليه بذكر من تركوا التضرع له تعالى حين البأس ، وقبل أن يحيط بهم البأس ، فابتلاهم بالسرء والنماء ، بعد البأساء والغراء ، فأعقبهم بدل الشكر فرح البطر ، فأخذهم أخذ عزيز مقتدر . قال تعالى :

(قل أرايتكم ان أناكم عذاب الله أو أتكم الساعة أغير الله تدعون إن كنتم صادقين) قوله تعالى (أرايتكم) هو عندهم وورعلاء العربية بمعنى « أخبروني » والتاء ضمير رفع والكاف حرف خطاب أكذبه الضمير لا محل له وتغيير حركته باختلاف الخطاب دون التاء فنظلم فتوحة في المؤنث والمثنى والجمع وقد أطالوا القول في المذاهب والآراء في اعرابه ومعناه في كتب اللغة وبعض كتب التفسير . وأقول ان هذه الصيغة « أرايتكم » في خطاب الجمع بالكاف والميم لم تذكر الا في هذه الآية وفي الآية الآتية بعد بضم آيات وذكرت في خطاب المفرد بالكاف في قوله تعالى من سورة الإسراء (أرايتك هذا الذي كرمت علي) الخ وليس في هذه الآية استفهام في الجملة الشرطية ولكن المفسرين قدروا فيها استفهاما محذوفا . قال البيضاوي كغيره : والمعنى أخبرني عن هذا الذي كرمت علي بأمرني بالسجود له لم كرمته علي ؟ وجعل قوله بعد ذلك (لئن أخرتني الى يوم القيامة) الخ — كلاما مبتدأ .

وقد استعمل أرايت وأرايتم — 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) أرايت من اتخذ إليه هواه أفأنت تكون عليه وكيلا) وقوله (٤٦ : ٣) قل أرايتم ما تدعون من دون الله أروني ماذا خلقوا من الارض) ومثلها لايات التي في سورة الواقعة . ومنه في الجمل الشرطية (٢٦ : ٢٠٥) أفرأيت إن متعنهم

سنين ٢٠٦ ثم جاءهم ما كانوا يوعدون ٢٠٧ ما أغنى عنهم ما كانوا يمتعون) ومثلها الآيات التي في آخر سورة العلق والآيات التي في آخر سورة الملك. فمن تأمل هذه الآيات كلها لا يظهر له فيها ما قالوه من أن معناها أخبرني وأخبروني إلا بما يأتي من التوجيه، قال القاضي البيضاوي في (أرايتكم) : استفهام وتعجيب . وقال الراغب في مفرداته بعد الإشارة إلى عدة آيات مصدرة بهذا اللفظ : كل ذلك فيه معنى التنبية. وقد سدد كل منهما وقارب، ولذي أراه جامعا بين الأقوال أن «أرايتكم» و «أرايتهم» استفهام عن الرأي، أو عن الرؤية التي بمعنى العلم، وأن الاستفهام في هذا الاستعمال للتقرير، وأن المراد منه التنبية والتמיד، لما يذكر بعده من بناء غريب أو عجيب، أو استفهام تقوم به في المسألة الجملة، وتدحض الشبهة، ولولا أن الاستفهام للتقرير، لما كان لقول الجمهور إنه بمعنى طلب الأخبار وجه وجيه، والمفعول الأول لأرايت أو أرايتهم التي تلوها الجملة الشرطية محذوف يفهم من مضمونها ويقدر بحسب المقام وقد ندد الجملة الاستفهامية مسدداً للمفعولين

والمعنى : قل أيها الرسول لهؤلاء المشركين المكذابين أرايتهم أنتم أنفسكم كيف تكون حالكم مع من تعبدون - أو أرايتهم ما تدهون من دون الله - أي أخبروني عن رأيكم أو عن مبلغ علمكم في ذلك - إن أتاكم عذاب الله الذي نزل بمن كان من أقوام الرسل قبلكم ، كالريح الصرصر العاتية ، والصاعقة أو الرجفة القاضية ، ومياه الطوفان المفرقة ، وحرارة الظلة المحرقة ، أو أنتم الساعة بمقدمات أهوالها ، أو ما يلي البعث من خزنها ونكالها، أغير الله في هذه الحالة تدعون ؟ أم إلى غيره فيها نجأرون ؟ إن كنتم صادقين في دعواكم ألوهية هؤلاء الشركاء ، الذين اتخذتموهم أولياء ، وزعمتم أنهم فيكم شفعاء . أو إن كان من شأنكم الصدق فأخبروني أغير الله تدعون إذا أتاكم أحد هذين الأمرين ؟ الذين يحلو دونهما طعم الأمرين ؟ وذهب بعض المفسرين إلى كون متعلق الاستخبار محذوف تقديره أخبروني إن أتاكم ما ذكر من تدعون لكشفه ؟ أنخصون غير الله بالدعاء كما هو شأنكم في وقت الرخاء ؟ أم تخلصونه وحده بالدعاء ، وتنسئون ما اتخذتم من الشركاء ، إذ يضل عنكم من ترجون من الشفعاء ؟ ثم أجاب تعالى عنهم ، مخبراً إياهم عما تقتضيه فطرتهم . فقال

﴿ بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون إليه أن شاء وتنسون ما تشركون ﴾ أي لاتدعون غيره لا وحده ولا معه، بل نخصونه وحده بالدعاء، فيكشف أي يزيل ما تدعونه الى كشفه أن شاء، لانه هو القادر عليه دون جميع العباد، وتنسون ما تشركون به الآن من الشفعاء والانداد، لأن الفزع اليه سبحانه عند شدة الضيق واليأس من الاسباب مركز في فطرة البشر، تنبعث اليه بذاتها كما تنبعث الى طلب الغذاء عند الجوع مثلاً، فلا يذهب به ما يتلقى بالتعليم الباطل من مسائل الدين غالباً، الامن ثم فساد فطرته، وانتهت سفالة طيفته، حتى كان كالأعجم، 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 كالبحاثر والسواائب ويبيحون بعض الخبائث كاللينة والدم المسفوح، فيجنون على غريزة التغذية بأكل هذا والحرامان من ذلك، ثم يأكلون كل شيء عند الاضطراب، كذلك يجنون على غريزة التوجه الى خالقهم وخالق العالم كله بما يتخذون من الانداد والاولياء والشفعاء، الذين يتوجهون اليهم كما يتوجهون الى الله ويحبونهم كحب الله، ذلك الحب الذي منشؤه التقديس واعتقاد القدرة على النفع ودفع الضر من غير طريق الاسباب . عند الشدة ينسونها ويدعون الله وحده

ولهذا الاعتقاد وما يستلزمه من الحب والتعظيم ثلاث درجات: أسفلها وأعرقها في الجهل ان يعتقد في شيء من المخلوقات انه هو الاله الذي ينفع ويضر بذاته فيتوجه اليه ويدعوه ويتضرع اليه حتى عند اشتداد اليأس بايها متضرعاً، لان غريزة الايمان بالسلطة الغيبية حضرت 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 شيئاً واحداً، والفصل بين هذه الدرجة وما قبلها هو ان هذه مفرغة في قالب من النظريات الفلسفية، مزينة بحلي وحلل من التخيلات الشعرية، وتلك ساذجة غفل من الفلسفة الجدلية، عطل من المزينات الخيالية، ويشتركان في أن متحليهما يعبدون ذلك المخلوق المدرك بالحواس، ويدعونه تضرعاً وخفية حتى عند اشتداد الكرب واليأس،

وراءهما الدرجة الثالثة التي هي أرقى درجات الشرك إذ هي أرقها وأضعفها، وهي أن يعتقد أن الله تعالى هو الخالق لكل شيء، القادر على كل شيء، المتصرف في كل شيء، ولا يستطيع أحد من دونه شيئاً، ولكن له وسطاء بينه وبين عبادته، يقربونهم إليه زلفى ويشفعون لهم عنده، فهو لأجلهم يعطي ويمنع، ويضر وينفع، ويغفر ويرحم، ويوجد ويعدم. وهذه هي الدرجة التي ارتقت إليها وثنية مشركي قريش، فقد حكى الله تعالى عنهم في كتابه أنهم يقولون بأنه هو الخالق لكل شيء، الذي بيده ملكوت كل شيء، وهو يجبر ولا يجار عليه، وأنهم يقولون فيما اتخذوه من دونه من الأولياء (ما نعبدكم إلا ليقربونا إلى الله زلفى * هؤلاء شفعاؤنا عند الله) فلما كانوا يعتقدون أن لهم تأثيراً ووساطة في أفعال الله تعالى — كدفع الضر وجلب النفع — يدعونهم ويعظمونهم لأجلها، كان دعاؤهم وتعظيمهم إياهم عبادة، إذ لا معنى للعبادة إلا هذا. ولما كانوا عندهم غير مستقنين بذلك من دون الله، وكان الله تعالى — بزعمهم — غير فاعل ذلك بمحض ارادته الأزلية من دون شفاعتهم ووساطتهم سمووا شركاء الله .

وأما التوحيد الخالص فهو الإيمان الجازم بأن الله يفعل ما يشاء ويختار بمحض ارادته الأزلية المنزهة عن تأثير الحوادث فيها، وأن جميع الخلق مسخرون بارادته وتديره، خاضعون لسننه وتقديره، لا يملك أحد منهم لنفسه ولا لغيره شيئاً، إلا في دائرة الأسباب التي جعلها بينهم شرعاً، وأن الوساطة بين الله تعالى وعباده محصورة في تبليغ رسالته إليهم، دون تصرفه فيهم، وأن شفاعاة الآخرة لله وحده، يأذن لمن شاء إذا شاء بما شاء من الدعاء لمن يشاء ممن ارتضى . ومن دلائل ذلك قوله تعالى لخاتم رسله (ليس لك من الأمر شيء * قل إن الأمر كله لله — قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله — أنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء — قل إني لا أملك لكم ضرا ولا رشداً * قل إني لن يجبرني من الله أحد ولن أجد من دونه ملتحداً * إلا بلاغا من الله ورسالاته.. قل لله الشفاعاة جميعاً — من ذا الذي يشفع عنده إلا بآذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء — ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون) الخ

ولما كانت تلك الوساطة الشركية وهيبة لا أثر لها في الوجود وإنما هي تقاليد

(الانعام . ص ٦) عذاب الاستئصال والساعة مما لا يكشفه الله تعالى ٤٩٩

موردثة كان اولئك الاذكياء جديرين بأن ينسوها اذا جدّ الجد وعظم الخطب ، كالحالتين اللتين ذكرهما الله تعالى في هذه الآية أو ما دونهما كالحالة التي بينها الله تعالى في قوله (٢٩ : ٦٥) فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم الى البر اذا هم يشركون) وقوله (٣١ : ٣١) واذا غشيهم موج كالظلل دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم الى البر فمنهم مقتصد وما يجحد بآياتنا الا كل خثار كفور) ومثلا في سورة يونس . وقال تعالى في سورة الاسراء (١٧ : ٦٧) واذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون الا اياه ، فلما نجاهم الى البر أعرضتم وكان الانسان كفورا) فسروا الضلال هنا بالنسيان فهو بمعنى 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 ، لاغيبتها عن قلوبهم وخواطرم كما هو المراد هنا . وروي عن بعض المفسرين ان المراد بنسيانهم اياها جعلها بمنزلة المنسيّ بعدم دعائها فقد ذكر الرازي في النسيان قولين قال (الاول) قال ابن عباس : المراد ترك كون الاصنام ولا تدعونهم لعلكم انها لا تضر ولا تنفع (الثاني) قال الزجاج : يجوز ان يكون المعنى انكم في ترككم دعاءهم بمنزلة من قد نسيهم ، وهذا قول الحسن لانه قال : يمرضون عنه اعراض الناسي . 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 غيرها من مفسري الصحابة والتابعين

وقد استشكل المفسرون ما دلت عليه الآية من جواز كشف عذاب الاستئصال وعذاب الساعة عن المشركين بدعائهم لمخالفته لما عرف من سائر النصوص مع قوله تعالى (وما دعاء الكافرين الا في ضلال) وأجيب بأن ماضت به سنته تعالى في الامم وما دلت عليه النصوص إنما يدل على عدم وقوع هذا الكشف لاعلى عدم جوازه ، وقد علق كشف ذلك هنا بمشيئته تعالى ، فهو يقول انه يكشف ذلك ان شاء ، لأن مشيئته نافذة حتى في كشف عذاب الاستئصال واهوال الساعة ، وهما النوعان اللذان لا تتعلق قدر المخلوقين الموهوبة لهم من الله تعالى بشيء من أمرهما ، لأنهما فوق الاسباب التي سخرها الله تعالى لخلقهم . ولكنه تعالى لا يشاء ذلك لأنه ينافي حكمته

وتقديره الذي جرت به سنده في الامم . ويمكن أن يجاب أيضا بان المراد باتيان عذاب الله ظهور أماراته ومقدماته وبالساعة القيامة الصغرى أي الموت بظهور علاماته ، ونزول سكراته ، والايمان يقبل قبل وصول عذاب الامة اتصال الى مستحقته بالفعل وقبل بلوغ الروح الخلقوم من المختضر ؛ وقيل ان بعض كروب الساعة تكشف حتى عن الكفار ككروب طول الوقوف بالشفاعة العظمى ، ولكن هذا لا يصلح جوابا لانه لا يكون بدعائهم .

ومن مباحث اختلاف الاداء في القراءة ان نافعا قرأ - أرايت وأرايتم - بكاف وبغير كاف . في جميع القرآن بفسيل الهمزة الثانية بأن جعلها بين الهمزة والالف ، وقرأ الكسائي بحذفها . والباقون بأثباتها ، وهي لغات للعرب معروفة ، ومن شواهد حذف الهمزة (سل بني اسرائيل) أصلها : أسأل . ومنها في الشعر * ان لم أقاتل فألبسوني برقما * أصله فألبسوني

﴿ ولقد أرسلنا الى أمم من قبلك فأخذناهم بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون ﴾ أقسم الله تعالى لرسوله (ص) 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 الامم فلم تلن الشدائد قلوبهم ، ولم تصلح ما أفسد الشيطان من فطرتهم

الاخذ بالبأساء والضراء عبارة عن انزالها بهم ، وأخذ الشيء يطلق على حوزة وتحصيله بالتناول والملك أو الاستيلاء والقهر ، وقد يستند هذا الى الاسباب غير الفاعلة المريدة كقوله تعالى (أخذته العزة بالإثم - فأخذهم الطوفان - فأخذهم العذاب - فأخذتهم الصيحة . الصاعقة . . . الرجفة) والبأساء اسم يطلق على الحرب والمشقة ، والبأس الشدة في الحرب والخوف في الشدة والعذاب الشديد والقوة والشجاعة . والبؤس الخسوع والفقر . كذا في لسان العرب . وقال الراغب البؤس والبأس والبأساء الشدة والمكروه الا ان البؤس في الفقر والحرب أكثر ، والبأس والبأساء في النكابة ، وأورد الشواهد على ذلك . والضراء فعلاء من الضر - وهو ضد النفع وتطلق على السنة أي الجذب والأذى وسوء الحال حسبا كان أو عنويا - كالسرء من السرور وهي ضدها التي

تقابلها كالنعماء . وأما الضر فيقابلة النفع . وفسران جرير البأساء بشدة الفقر والضيق في المعيشة والضرء بالاسقام والعلل العارضة في الاجسام ، ونقل نحوه الرازي عن الحسن . وأخرج أبو الشيخ عن سعيد بن جبير ان 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 يمسها تأثيرها كالحرب الحاضرة الآن فان وقعها اليهم شديد على من أصيبوا بفقد اولادهم أو تخريب بلادهم أو ضيق معاشهم ، وأما الضرء فهي كل ما يؤلم النفس ألما شديدا سواء كان سببه نفسيا أو بدنيا أو خارجيا - فعلى هذا تكون البأساء من أسباب الضرء . وقالوا انهما جاءتا على وزن حمراء ولم يرد في مذكرهما وزن أحمر صفة بل ورد اسم تفضيل . والتضرع إظهار الضراعة بتكلف أو تكثُر وهي الضعف أو اللذل والخضوع

ومعنى الآية : نقسم اننا قد أرسلنا رسلا الى أمم من قبلك فدعوهم الى توحيدنا وعبادتنا فلم يستجيبوا لهم فأخذناهم أخذ ابتلاء واختبار بالبأساء والضرء ليكون ذلك معدا لهم لما يترتب عليه بحسب طاع البشر وأخلاقهم ، من التضرع والجوار بالدعاء اليهم ، اذ مضت سنتنا بجمل الشدائد مربية للناس ، بما ترجع المفرورين عن غرورهم ، وتكف الفجار عن فجورهم ، فما أجدرها بارجاع أهل الاوهام ، عن دعاء أمثالهم من البشر دع مادونهم من الاصنام ، ولكن من الناس من يصل الى غاية من الشرك والفسق ، لا يزيلها بأس ولا يزلها بؤس ، فلا تنفع معهم العبر ، ولا تؤثر فيهم العبر ، وكان أولئك الاقوام منهم ، ولذلك قال تعالى فيهم

﴿ قلولا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا ﴾ جعل ابن جرير لولاهنا للتضرع بمعنى هلاء وجعلها الجمهور نافية ، أي فهلا تضرعوا خائعين لنا تائبين الياء عند ما جاءهم البئس من عذابنا ، فرأوا بوادره ، وحذروا أواخره ، انكشفه عنهم ، قبل أن يحيط بهم ؟ أو فما خشعوا ولا تضرعوا اذ جاءهم بأسنا . ﴿ ولكن قست قلوبهم ﴾ فكانت أقسى من الحجر ، اذ 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، وتبحيح الطاعة والانقياد الى رجل منهم لامزية له عليهم، وقد فصلنا القول من قبل في تزيين أعمال الناس اليهم وما ينسب منها الى الشيطان لقبحه ، وما ينسب الى الله تعالى لأنه تعبير عن خلقه وتقديره وسننه في عباده ، وما يحسن اسناده الى المجهول ، فراجع في تفسير (زين للناس حب الشهوات) من جزء التفسير الثالث

﴿ فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء ﴾ أي فلما أعرضوا عما أنذرهم ووعظهم به الرسل وتركوا الاهتداء به حتى نسوه أو جعلوه كالمسّي في عدم الاعتبار والاتعاظ به لاصرارهم على كفرهم ، وجهودهم على تقليد من قبلهم ؛ بلوناهم بالحسنات بما فتحنا عليهم من أبواب كل شيء من أنواع سعة الرزق ورخاء العيش وصحة الاجسام، والامن على النفس والاموال، كما قال تعالى في قوم موسى (٧ : ١٦٨) وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلمهم يرجعون) فلم يتربوا بالنعم ، ولا شكروا المنعم ، بل افادتهم النعم فرحا وبطرا ، كما افادتهم الشدائد قسوة واشمرا . ﴿ حتى اذا فرحوا بما أوتوا ﴾ منها فسقوا عن أمر ربهم بطرا وغرورا بها ﴿ أخذناهم بقتة فاذا هم مبلسون ﴾ أي أخذناهم بعذاب الاستئصال حال كوننا مباغتين لهم أحوال كونهم مبعوتين اذ فجأهم على غرة من غير سبق أمانة ولا امهال للاستعداد أو للهرب ، فاذا هم مبلسون أي متحسرون يائسون من النجاة . أو هالكون منقطعة حججهم . والابلاس في اللقاة اليأس والقنوط من الخير والرحمة ، والتحير والدهشة ، واقطاع الحجة ، والسكوت من الحزن أو الخوف والغم ، واستشهدوا له بقول المعجাজ :

يا صاح هل تعرف رسما مكرما قال نعم أعرفه ، وأبلسا

ولقولهم : أبلست الناقة اذا لم ترغ من شدة الضبعة ، وهي بالتحريك شدة شهوة الفحل . يقال ضبعت الناقة ضبعا وضبعة (من باب فرح) .

والآية تفيدان البأساء والضراء ، وما يقابلهما من السراء والنعماء ، مما يتربى ويتهدب به الموفقون من الناس ، والا كانت النعم ، أشد وبالا عليهم من النقم ، وهذا ثابت بالاختبار ، فلا خلاف في ان الشدائد مصلحة للفساد ، وأجدر الناس بالاستفادة من

الحوادث المؤمن ، كما ثبت في حديث صهيب مرفوعا في صحيح مسلم « حجا لامر المؤمن ان أمره كله له خير وليس ذلك لاحد الا للمؤمن . ان أصابته سراء شكر فكان خيرا له . وان أصابته ضراء صبر فكان خيرا له » وقد يذنا وجه الاستفادة المؤمن من الشدائد في تفسير الآيات التي نزلت في شأن غزوة أحد من سورة آل عمران ، وهالك بعض ما رواه في ذلك من الآثار ، قال الحافظ ابن كثير في تفسير الآية . « قال الحسن البصري من وسع الله عليه فلم ير أنه يمكر به فلا رأي له ومن قتر عليه فلم ير أنه ينظر له فلا رأي له ثم قرأ (فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء) الآية قال الحسن مكر بالقوم ورب الكعبة : أعطوا حاجتهم ثم أخذوا ، رواه ابن أبي حاتم . وقال قتادة بفت القوم أمر الله وما أخذ الله قوما قط الا عند سكرتهم وغرثهم ونعمتهم فلا تغتروا بالله فانه لا يغتر بالله الا القوم الفاسقون ، رواه ابن أبي حاتم أيضا . وقال مالك عن الزهري (فتحنا عليهم أبواب كل شيء) قال رخاء الدنيا وسرورها . وقد قال الامام احمد حدثنا يحيى بن غيلان حدثنا رشدين بن سعد أبو الحجاج المهري^(١) عن حرملة بن عمران التميمي بن عقبة عن مسلم عن عقبة بن عامر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « اذا رأيت الله يعطي العبد من الدنيا على معاصيه ما يحب فانما هو استدراج »^(٢) ثم تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم (فلما نسوا ما ذكروا به) الآية ورواه ابن جرير وابن أبي حاتم من حديث حرملة وابن لهيعة عن عقبة بن مسلم عن عقبة بن عامر به . وقال ابن أبي حاتم حدثنا أبي حدثنا هشام بن عمار حدثنا عراك ابن خالد بن يزيد حدثني أبي عن ابراهيم بن أبي عبلة عن عبادة بن الصامت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول « اذا أراد الله بقوم اقتطاعا فتح لهم أوفتح عليهم باب خيانة (حتى اذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون) » كما قال (فتقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين) ورواه أحمد وغيره » اهـ

(١) رشدين بوزن غسلين وهو ضعيف سي الحفظ

(٢) انقط الجامع الصغير « اذا رأيت الله تعالى يعطي العبد من الدنيا ما يحب

وهو مقم على معاصيه فانما ذلك منه استدراج » وعزاه الى احمد والطبراني والبيهقي وعلم عليه بالحسن

وسيعاد هذا البحث ان شاء الله تعالى في تفسير ٧: ٩٣-٩٨ وغيرها مما في معناها ومن مباحث اللفظ النحوية ان اذامن قوله (فاذا هم مبلسون) هي التي يسمونها انفجائية لإفادتها ترتب ما بعدها على ما قبلها فجأة وهي حرف عند الكوفيين ، وظرف زمان أو مكان عند البصريين (قولان) منصوبة بنحو المبتدأ ، فالمعنى عليه هنا انهم ألبسوا في مكان اقامتهم أو في زمانها ، على ان الفاء وحدها تفيد التوقيف 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 لمعنى مؤكد مجدد .

(قطع دابر القوم الذين ظلموا) أي فذلك أولئك القوم الذين ظلموا أنفسهم بتكذيب الرسل والاصرار على الشرك وأعماله واستؤصلوا فلم يبق منهم أحد ، كفى عن ذلك بقطع دابرهم وهو آخر القوم الذي يكون في أدبارهم ، وقيل دابرهم أصنامهم وهو مروي عن السدي من المفسرين والأصمعي من قلة اللغة ، والأول أظهر ، والمعنى على القولين واحد ، ووضع المظهر الموصوف بالموصول موضع المضمحل للإشعار بعلّة الأهلاك 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 حججهم ، وتصديق نذرهم ، واهلاك المشركين الظالمين وإراحة الأرض من شرهم وظلمهم ، - ثابت ومستحق لله رب العالمين المدبر لأمودهم ، المقيم لأمر اجتماعهم ، بحكمته البالغة ، وسننه العادلة . فهذه الجملة بيان للحق الواقع من كون الحمد والثناء على ذلك مستحق لله تعالى وحده ، وإرشاد لعباده المؤمنين ، يذكرهم بما يجب عليهم من حمده على نصر المرسلين المصلحين ، وقطع دابر الظالمين المفسدين ، وحمده في عاقبة كل أمر ، وخاتمة كل عمل ، كما قال في عباده المتقين (وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين) وسواء كان ذلك الأمر الذي تم من السراء أو الضراء ، فان للمتقين في كل منهما عبرة وفائدة ، ونعمة ظاهرة أو باطنة .

(٤٦) قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ ، انْظُرْ كَيْفَ نَصَرَفُ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ (٤٧) قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَيْتُكُمْ عَذَابُ اللَّهِ بَغْتَةً أَوْ جَهْرَةً هَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الظَّالِمُونَ (٤٨) وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ ، فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٤٩) وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ

إن القول في مناسبة هذه الآيات لما قبلها كأنول فيما قبلها سواء ، فهي ضرب من ضروب الدعوة الى التوحيد والرسالة بوجه آخر من وجوه الاحتجاج ، قال تعالى

﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ ؟ ﴾ أي قل أيها الرسول طهولا المشركين المكذبين بك وبما جئت من التوحيد والهدى أرايتم ماذا يكون من شأنكم مع آلهتكم الذين تدعونهم راجين شفاعتهم ان أصممكم الله تعالى فذهب بسمعكم ، وأعماكم فذهب بأبصاركم ، وختم على قلوبكم وأبوابكم ، التي هي مراكز الفهم والشعور والعقل من أنفسكم ، فأصبحتهم لا تسمعون قولاً ، ولا تبصرون طريقاً ، ولا تعقلون نفعا ولا ضرا ، ولا تدركون 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 اتخذتم من دونه من الانداد والاولياء آلهة لقدروا على ذلك ، واذ كنتم تعلمون انهم لا يقدرون فلماذا تدعونهم والدعاء عبادة لا يكون الا للإله القدير ؟ ﴿ انظر كيف نصرف الآيات ثم هم يصدفون ﴾ أي انظر كيف تنوع الحجج والبيانات الكثيرة ونجعلها على وجوه شتى ليتذكروا ويقتنعوا ، فيذنبوا ويرجعوا ، ثم هم يعرضون عنها ، ويتجنبون التأمل فيها ، يقال صدف عن الشيء ، صدفا وصدرفا اذا عرض اعراضا شديدا ، قيل إنه مأخوذ من صدفة الجبل أي جانبه ومنقطعه . والعطف ثم يفيد الاستبعاد لأن تصرف الآيات والدلائل

« تفسير القرآن الحكيم » « ٥٣ » « الجزء السابع »

سبب غاية الاقبال ، فكان من المستبعد في المعتاد والمعقول أن يترتب عليه منتهى الاعراض ، وقد سبق مثل هذا في أول السورة . ويليه في أوائلها الكلام في اعراضهم عن الآيات ، وقد فصلنا القول في تفسيره تفصيلا

﴿ قل أرأيكم إن أتاكم عذاب الله بغتة أو جهرة هل يهلك إلا القوم الظالمون ﴾ أي قل أيها الرسول لهؤلاء المشركين الظالمين أرأيكم أنتم أنفسكم كيف يكون شأنكم — أو أخبروني عن مصيركم — إن أتاكم عذاب الله الذي مضت سنته في الأولين ، بأنزاله بأمثالكم من المكذبين المعاندين ، مباغتاً ومفاجئاً لكم — أو إتيان مباغتة — فأخذكم على غرة لم تتقدمه أمانة تشرككم بقرب نزوله بكم ، أو أتاكم ظاهراً مجاهراً — أو إتيان جهرة — بحيث ترون مبادئه ومقدماته بأبصاركم. هل يهلك به إلا القوم الظالمون منكم ، وهم المصرون على الشرك وأعماله عنادا وجحودا ، إذ مضت سنته تعالى في مثل هذا العذاب أن ينجي منه الرسل ومن اتبعهم من المؤمنين . فكأنه قل لا يهلك به غيركم ، وإنما هم لم يكون بظلمكم لأنفسكم وجنائيتكم عليهما . وقد ظن بعض المفسرين أن هذا من العذاب الذي يكون عاما يؤخذ فيه غير الظالم بجريرة الظالم كالمصائب التي تحمل بالآم من جراء ظلمهم وجورهم ، الذي يفضي إلى ضعفهم والاعتماد على استقلالهم ، أو إلى تفشي الأمراض أو الحجاعات فيهم ، فكأنوا في تفسير الآية تكافأ يصححون به ظلمهم ، فرحموا أن هلاك غير الظالم بهذا العذاب لا ينافي الحصر لأنه يكون عذاباً في الظاهر فقط وما في الباطن والقيمة فهو سعادته ، 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 اهلاك 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 ﴿ فمن آمن وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ أي فلا خوف

(الانعام . س ٦) المصلحون لا خوف عليهم ولا حزن والمنسدون بالصد ٤١٩

عليهم من عذاب الدنيا الذي ينزل بالخاصين ، ولا من عذاب الآخرة الذي أعده الله للكافرين ، ولا هم يحزنون يوم لقاء الله تعالى على شيء فاتهم لأن الله تعالى يفرقهم من كل فرع (لا يحزنهم - الفرع الأكبر وتتفاهم الملائكة هذا يومهم الذي كنتم توعدون) وهم الذين قل فهم (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة - وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مسبشرة) ولك ان تقول ان هؤلاء العملة لا يحزنون في الدنيا أيضا مما يحزن منه الكفار والفساق كفوت شهوات الدنيا ولذاتها ، أولا يكون حزنهم كحزنهم في شدة وطول أمدته ، فاتهم اذا عرض لهم الحزن لسبب صحيح . كموت الولد والقريب والصديق ، أو فقد المال وقلة النصيب ، يكون حزنهم رحمة وعبرة ، مقرونا بالصبر وحسن الاسوة ، لا يضرهم في أنفسهم ولا أبدانهم ، ولا يغير شيئا من عاداتهم وأعمالهم . فلا يمان بالله بعضهم من ارهاق البأساء والضراء ، ومن بطر السراء والنعماء ، عملا بقوله عز وجل (٥٧ : ٢١) ما أصاب من مصيبة في الارض ولا في أنفسكم الا في كتاب من قبل أن نبرأها ان ذلك على الله يسير) ٢٢ لئلا تأسوا الى ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم ، والله لا يحب كل مختل فخور)

(والذين كذبوا بآياتنا بمسهم العذاب بما كانوا يفتنون) أي والذين كذبوا بآياتنا التي أرسلنا بها الرسل بصييم العذاب في الدنيا أحيانا ولا سيما عند الجحود والعناد ، الذي يكون من المجموع دون بعض الافراد ، وفي الآخرة على سبيل الشمول والاطراد ، وذلك بسبب فسقهم أي كفرهم وفسادهم . فهو لا قد ذكروا في مقابل الذين آمنوا وأصلحوا أنفسهم وأعمالهم ومعاملاتهم ، فالتكذيب يقابل الايمان ، والفسق يقابل الاصلاح ، وان كان أعم منه في اللغة والاصطلاح ، فهو يطاق على الكفر والخروج من الطاعة . وفسر ابن زيد الفسق بالكذب هنا وفي كل اقرآن وهو تفسير غير مسلم .

والمس الممس باليد وما يدرك به ، وبطلق على ما يصيب المدرك مما يسوء غالبا من ضر وشر وكبر ونصب وانحب 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 يسو في قوله تعالى (٣ : ١٢٠) ان تمسكم حسنة نسوهم وإن نصبكم سيئة يفرحوا بها) وفي الآية السابعة عشرة من هذه السورة وقد تقدم ، وفي قوله تعالى (٧٠ : ١٩) ان الانسان خلق هلوعا ٢٠ اذا مسه الشر جزوعا ٢١ واذا مسه الخير منوعا ٢٢ الا المصابين) وذكر مس الضر في أواخر سورة يونس (١٠ : ١٠٧) وقابله بارادة الخير . وقد ورد المس بمعنى الوقاع في سورة البقرة ولم يرد في القرآن بمعنى اللمس باليد الا في قوله تعالى (٥٦ : ٨٢) لا يمسه الا المطهرون) أي القرآن . وفسر بعضهم المس بالاطلاع والمطهرين بالملائكة

(٥٠) قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ 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) : أَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُجْشَرُوا 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 بَعْضَهُم 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 بعد عن مفضلتين 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 تكفه إياه الدولة وما في معناها فيسمى القضاء وظيفة والكتابة وظيفة وانما الوظيفة في الاصل الراتب الذي يعطى للعامل أو غيره وهذه التسمية مجازية علاقتها للزوم

(الانعام . ص ٦) نفى 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 وتأكيداً ، وبياناً وتفصيلاً .
وذهب الرازي الى ان هذا من بقية الكلام على قوله (٣٨ وقالوا اولا أنزل عليه آية من ربه) وما قلناه أظهر . وقد بدئت الآية الاولى بالامر 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 الا كما بعث غيره من الرسل مبشراً من أجاب دعوته بحسن الثواب ، ومنذراً من ردها سوء العقاب ، لهؤلاء الكفار المشغبين الك بغير علم يميزون به بين شؤون الالهية وحقيقة الرسالة ، الذين يقترحون عليك من الآيات الكونية ما يعلمون ان البشر لا يقدرّون عليه ، لأنهم — وان قالوه تعجبوا — يتوهمون ان الرجل من البشر لا يكون رسولا الا أن يخرج من حقيقة البشرية ويصير إلهاً قادراً على ما لا يقدر عليه البشر وعالمنا بكل ما بعجز عن علمه البشر ، وإن لم يكن من موضوع الرسالة التي عهد اليه أمر تبليغها ، أو يصير ملكاً من الملائكة في متعلق قدرته ومتناول علمه ، لان أمر الرسالة في خيالهم يناقض البشرية التي حقرها في أنفسهم جهلهم وسوء حالهم وفساد أعمالهم — قل لهؤلاء : لا أقول لكم عندي خزائن الله أتصرف بما خزنه وحفظه فيها من أرزاق اعباد وشؤون المخلوقات ، فالخزائن جمع خزينة أو خزانة وهي ما يخزن فيها الشيء من يريد حفظه ومنع غيره من التصرف فيه ، (والله خزائن السموات والارض) يتصرف فيها كما يشاء ، ولا يقدر أحد من خلقه على التصرف في شيء منها الا ما أعطاه تعالى إياه ومكنه من التصرف فيه . والمتصرف بما يعطى من الخزانة لا يكون متصرفاً في الخزانة نفسها . فالمستخدمون عند الملك أو الرجل الغني يعطون أجورهم من خزانته فيتصرفون فيها دون الخزانة ، وجميع الاحياء العاملين يتصرفون بما يعطيهم الله تعالى من خزائن الموجودات ، كل بحسب ما أوتي من الاستعداد ، في دائرة ارتباط الاسباب بالمسببات ، ولا يقدر أحد منهم ان يتجاوز الى ذلك ما لم يؤت به ولم يصل اليه استعداداً ، فالمتصرف المطلق في كل شيء إنما هو الله القادر على كل شيء ، وليس من موضوع الرسالة أن يكون الرسول — المبلغ عن

الله تعالى أمر دينه - قادرا على ما لا يقدر عليه البشر من التصرف في المخلوقات بالاسباب ، فضلا عن التصرف الذاتي بغير سبب الذي طلبه المشركون منه ، وجعلوه شرطا للايمان له ، كتفجير الينابيع والانهار من أرض مكة وإيجاد الجنات والبساتين فيها ، وأسقاط السماء عليهم كسفا ، ولاتيان بالله والملائكة قبيلًا ، وغير ذلك مما اقترحوه وحكاه الله تعالى عنهم في سورة الاسراء وغيرها .

بدأ بنفي القدرة على التعرف 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 إني أعلم الغيب وهو ما حجب الله علمه عن الناس بعدم تمكينهم من أسباب العلم به ككونه مما لا تدركه مشاعرهم الظاهرة ولا الباطنة لأنها لم تحقق مستعدة لأدراكه ولا الطرق الاستدلالية عليه ، أو لأنها مستعدة له بالقوة غير متمكنة من أسبابه بالفعل كعالم الآخرة . فإغيب من جنس المعلومات ، كخزائن الله من جنس المقدورات ، يراد بهما ما اختص بالله تعالى فلم يمكن عباده من علمه والتصرف فيه ، أي لم يعطهم القوى ولم يسخر لهم الاسباب الموصلة إلى ذلك .

والغيب قسمان غيب حقيقي مطلق وهو ما غاب علمه عن جميع الخلق حتى الملائكة وفيه يقول الله عز وجل (قل لا يعلم من في السموات 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 لجهاهم بتلك الاسباب أو عجزهم عن استعمالها ، فلا يدخل في عموم معنى الغيب الوارد في كتاب الله ، وهذه الاسباب منها ما هو علمي كالدلائل العقلية والعلمية ، فإن بعض علماء الرياضيات وغيرها يستخرجون من دقائق المجوالات ما يعجز عنه أكثر الناس ، ويضبطون ما يقع من الخسوف والكسوف بالدقائق والثواني قبل وقوعه بالالوف من الاعوام ، ومنها ما هو عملي كالتهافت الهوائي أو اللاسلكي الذي يعلم المرء به بعض ما يقع ما في أقاصي البلاد وأجواز البحار التي يشهدها وبينها ألوف من الأميال ، ومنها ما قد يصل إلى حد العلم من

الادراكات النفسية الخفية كالفراسة والإلهام — وأكثر هذا النوع من الانكشاف لوائح تلوح للنفس لا تجزم بها الا بعد وقوعها — فما يصل منها الى حد العلم الذي تجزم به صاحبه لاستكمال شروطه يشبه ما ينفرد بأدراكه بعض الممتازين بقوة الخاصة كزرقاء اليمامة التي كانت ترى على بعد عظيم ما لا يراه غيرها ، أو بقوة بعض المدرك العقلي كالمعلماء الذين أشرنا اليهم آنفا . وأظهر شروط هذا النوع من الادراك قوة الاستعداد الفطرية في النفس لذلك وتوجه النفس الى المدرك توجهها قويا لا يعارضه اشتغال قوي بغيرها من المدركات ، وكثيرا ما يقع هذا في حال مرض عصبي أو انفعال نفسي قوي يحصرهم النفس كله فيه . وقد تقدم في تفسير (٩) ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا) من هذه السورة في هذا الجزء كلام نفيس في هذه الادراكات الخفية الخاصة ، ومن الناس من يعدها من خوارق العادات لحفاء أسبابها عنه ، ويردها مما يكثر ويتكرر حتى صار معتادا من أهله الكثيرين المختلفين في المال والنحل والاخلاق والآداب، وما كان كذلك لا يكون من الخوارق كما قال محيي الدين ابن العربي . ولكننا مع هذا نقول ان بعضه يصح ان 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 المخلوقات من غير طريق الاسباب التي سخرها الله للناس لأن موضوعا علمي تعليمي فهي عبارة عن تبليغ ما علمه الله للرسول بوجه اليه وليس من موضوعها تغيير شيء من خلق الله، ولذلك لم يعط الله تعالى احدا من رسله قدرة على هداية أحد بالفعل، قل تعالى لحاتم رسله (ليس عليك هدام ولكن يهدي من يشاء) — وقال له — انك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء) ولو كان لهم شيء من التصرف في الخلق لجمع الله نوح نبي الله في هداية ولده، وإبراهيم خليل الله في هداية ابيه آزر، ولكن علم الغيب من موضوع الرسالة فان اصل موضوعها رؤية الملائكة والتلقي عنهم وذلك من عالم الغيب الذي أمرنا بالإيمان به اتباعا للرسول (ص) الذي رأي بعينه وسمع بأذنيه ووعى بقلبه ، وقد اثبت تعالى علم الغيب المتعلق بالرسالة للرسل عليهم السلام فقال في آخر سورة الجن ، (٢٦: ٧٢ عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا ٢٧

الا من ارتضى من رسول فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا ٢٨ ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم وأحاط بما لديهم وأحصى كل شيء عددا) فكيف أمر رسوله أن يتصل في هذه الآية من ادعاء علم الغيب، وأن يستدل على ذلك بعد نفى التصرف بقوله في أواخر الاعراف (٧: ١٨٨) قل لا أملك نفسي نفعا ولا صرا الا ما شاء الله، ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء، ان انا الا نذير و بشير لقوم يؤمنون ؟

نقول (أولا) ان ما يظهر الله تعالى عليه الرسل هو من الغيب الاضافي لا الحقيقي المطلق الذي لم يؤت احدا من خلقه لاستعداد لمامه، و (ثانيا) ان اظهاره تعالى اياهم على شيء خاص من هذا الغيب لا يجعل ذلك داخلا في علومهم الكسبية فان الوحي ضرب من العلم الضروري يجده النبي في نفسه عند ما يظهره الله تعالى عليه فاذا حبس عنه لم يكن له قدرة ولا وسيلة كسبية اليه كما يعلم مما ورد في فقرات الوحي وهو مقتضى الاجماع على ان النبوة غير مكتسبة . نعم قد كان يكون توجه قلب الرسول الى الله تعالى عند بعض الحوادث . مقدمة لنزول الوحي في الحكم الذي استشرف له وتوجه الى الله تعالى ليبيته له كما يرشد اليه قوله تعالى (٢: ١٤٣) قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها) الخ وكذلك رؤية نبينا (ص) للملك على هيئته التي خلقه الله عليهما مرتين، هي خصوصية لا بعد مثلها من علوم الرسل الكسبية . وأما رؤية الملك متمثلا بصورة بشر أو جسم آخر فهو سبب عام لرؤيته، ولكنه لا يتمثل الا لأمر عظيم، أو آية للنبي أو صديق

فعلم مما قرناه ان الرسل عليهم الصلاة والسلام لم يعطوا علم الغيب بحيث يكون إدراكه من علومهم الكسبية، كما أنهم لم يعطوا قوة التصرف في خزائن ملك الله وهي ما لم يمكن البشر من اسبابه فيكون من اعمالهم الكسبية، ولا أعطاهم إياه أيضا على سبيل الخصوصية، كما اظهرهم على بعض الغيب الذي هو موضوع الرسالة . ونفي ادعاء الرسول لسلك من الامر ينضمن التبرؤ من ادعاء لاهية - كما قيل - أو ادعاء شيء من صفات الإله - وهو أولى ويستأزم الاول - لان كلا منهما خاص بالاله الذي هو على كل شيء قدير وبكل شيء عليم، وقدرته وعلمه صفتان ذاتيتان

له ، ويتضمن بيان جهل المشركين بحقيقة الالهية وحقيقة الرسالة اذ كانوا يقترحون على الرسول من الاعمال ، ما لا يقدر عليه الا من له التصرف فيما وراء الاسباب ، ومن الاخبار بما يكون في مستقبل الزمان ، ما لا يعلمه الا من كان علم الغيب صفة له كسائر الصفات ، فقد سألوه عن وقت الساعة وعن وقت نزول العذاب الدنيوي بهم . وعن وقت نصر الله تعالى اياه عليهم ، وغير ذلك من امور الغيب واذا كان الله تعالى لم يؤت الرسل ما لم يؤت غيرهم من اسباب التصرف في المخلوقات ومن علم الغيب ، وكان كل من التصرف بالتدرة الذاتية وعلم الغيب خاصا به عز وجل يستحيل ان يشاركه غيره فيه ، - فمر أين جاءت دعوى التصرف في الكون وعلم الغيب لمن هم دون الرسل منزلة وكرامة عند الله تعالى من المشايخ المعروفين وغير المعروفين حتى صاروا يدعون من دون الله تعالى لما عز نيله بالاسباب والسنن الالهية « والدعاء هو العبادة » كما صح عن النبي عليه الصلاة والسلام ؟ وقد قال المفسرون ان نفى النبي (ص) لهدين عن نفسه هو عبارة عن نفى ادعاء الالهية وبيان لكون ما اقترحوه عليه مما لا يقدر عليه غير الله تعالى ، فضلال المشركين في فهم الرسالة وجعلهم اياها شعبة من الربوبية لا يزال منشر في اذهان الناس ، حتى بعض المؤمنين باسم القرآن ، المتبركين بجلد مصحفه وورقه وبالتغني به في المآتم وغيرها ، الجاهلين بما انزل لبيانه من توحيد الله تعالى وشؤون ربه وألوهيته ومن حقيقة الرسالة ووظيفة الرسل ومن معنى الجزاء على العقائد والاعمال - دع مادون هذه الاصول الثلاثة من امور الدين - اذ نرى بعض هؤلاء المعدودين في عرفهم وعرف الناس من اتباع القرآن يدعون التصرف في خزائن الله وعلم الغيب لمن دون الرسل كما قلنا آنفا

ومن مباحث البلاغة في قوله (ولا أقول لكم اني ملك) أنه أعاد فيه « لا أقول لكم » ولم يعدها في نفى علم الغيب ، ونكتة ذلك ان نفى علم الغيب ونفى التصرف في خزائن الله يؤلفان التبرؤ من دعوى واحدة هي دعوى الصفات الخاصة بالله تعالى . وأما نفى ادعاء الملكية فهو شي آخر فأعيد العامل لافادة ذلك ، كأنه قول اني لا ادعي صفات الالهة حتى تطلبوا مني ما لا يقدر عليه أو ما لا يعلمه الا الله ، ولا ادعي اني ملك ومودون ما قبله حتى تطلبوا مني ما جعله الله في قدرة الملائكة ولم يجعله من مقدور البشر ، بل ادعيت

« تفسير القرآن الحكيم » « ٥٤ » « الجزء السابع »

أني عبد الله ورسوله، وأما وظيفة العبد الطاعة ووظيفة الرسول التبليغ ، وعبر عن هذا بقوله : ﴿ ان أتبع الا ما يوحى الي ﴾ أي ما أنزل من حيث أنا عبد رسول إلا أتبع ما يوحى الي من أرسالي من تبليغ دينه بالقبشير والانداز والعمل به كما بينت لكم آنفاً — أي في الآيتين اللتين قبل هذه الآية

ثم قل عز وجل ﴿ قل هل يستوي الاعى والبصير أفلا تفكرون ﴾ أي قل لها الرسول هؤلاء المشركين هل يستوي أعى البصيرة الضال عن الصراط المستقيم الذي دعوتكم اليه فلا يميز بين التوحيد والشرك ، ولا بين صفات الله وصفات الخلق ، المقلد في ضلاله وجهالاته ، لمن لا علم عنده ولا عقل من آياته وأجداده ، وذو البصرة المهتدي اليه ، المستقيم في سبيله عليه ، على بينة وبرهان ، يجعل ما يرى القلب أوضح مما ترى العينان ؟ الاستفهام انكاري أي لا يستويان كما ان أعى العينين وبصيرهما لا يستويان ، بل الفرق بين الاولين أقوى وأظهر ، فكأن من أعى العينين بصير القلب كان من أعلم العلماء واهدى الفضلاء ، وكأن من بصير العينين أعى القلب هو اضل من الانعام ، ولذلك قل مقرعاً لهم : ﴿ أفلا تفكرون ﴾ أي في ذلك فتميزوا بين ضلالة الشرك وهداية الاسلام ، وتفرقوا بين صفات الرب الاله وصفات الانسان ، وتمثلوا حجة الرسالة بما في هذا القرآن ، من أنواع الهداية والعرفان ، واخبار الغيب التي لم يؤتها انس ولا جان ، على ما فيه من بلاغة البيان ، والاسلوب البديع الذي لم تعهده قبل الآ ، فحتى كان في قدرة مثلي شيء من ذلك ، ولقد لبثت فيكم عمراً من قبله يزيد على الاربعين سنة ، عاطلاً من هذه البلاعة وهذه المعرفة ، هذه لاية حجة من حجج الله تعالى للمستقيمين في هداية الدين ، على المقلدين فيه لا بأسهم ومشايخهم الجاهلين

ومن مباحث استنباط المذاهب في لاية ان المعتزلة استندت بها على تفضيل الملائكة على الانبياء والرسول وناقشهم جمهور الاشاعرة في ذلك لمخالفته لمذهبيهم ، وقد قرر الطوفي المسألة في تفسيره (الاشارات الالهية ، الى المباحث الاصولية) عند قوله « ولا أقول لكم اني ملك » بقوله : يحتاج به من يرى الملائكة أفضل من الانبياء وقد سبق ذلك ، وتقريره ههنا ان السفار كانوا يعتقدون ان الملائكة أفضل

من النبي ولذلك طلبوا رؤية الملائكة وان يرسل اليهم ملك ، ثم ان النبي (ص) أقرهم على هذا الاعتقاد وقل انا لا ادعي اني ملك كما يعتقدون في الملك . بل انا بشر اتبع ما يوحى الي ، وحينئذ يقال : النبي عليه السلام أقرهم على اعتقاد تفضيل الملك وكل 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 ان النبي (ص) أقرهم على التفضيل ،

وقرر الزمخشري ذلك في ضمن تفسير الآية فقل : اني لا ادعي ما يستبعد في القول أن يكون لبشر من ملك خزانة الله وهي قسمه بين الخلق وأرزاقه ولم الغيب واني من الملائكة الذين هم أشرف جنس خلقه الله تعالى وأفضله وأقربه منزلة منه ، أي لم ادع إلهية ولا ملكية ، لانه ليس بعد الإلهية منزلة أرفع من منزلة الملائكة حتى تتبعوا دعوي وتنتكروها ، وانما ادعي ما كان مثله لكثير من البشر وهو النبوة . اه وقال أحمد بن المنير في تعقبه له : « هو ينبغي على القاعدة المتقدمة في تفضيل الملائكة على الانبياء ولعمري ان ظاهر هذه الآية يؤيده فلذلك انتهز الفرصة في الاستدلال بها . » ثم ذكر ان الخافه أن يجعلها ردا على انكارهم الشؤون البشرية على الرسول ككل الطغام والمشي في الاسواق ، بأن يقال انه لم يدع الملكية حتى يستنكر منه ذلك ، وهذه التفرقة بين الرسول والملك لا تستلزم تفضيلا . وقد أراد ابن المنير بالقاعدة المتقدمة له ما ذكره في تفسير (لن يستخف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون) رقد ذكرنا ملخص ما قرره الزمخشري فيها وما رد به عليه ابن المنير في تفسيرها وهي في اواخر سورة النساء من الجزء السادس

وقال الرازي في ذلك : قل الجباني الآية دالة على ان الملك أفضل من الانبياء لان معنى الكلام لا ادعي منزلة فوق منزاتي ، ولولا ان الملك أفضل لم يتم ذلك . قل افاضي ان كان الغرض بما نفي طريقة التواضع فالاقرب ان يدل ذلك على ان الملك أفضل ، وان كان المراد نفي قدرته عن افعال لا يقوى عليها الا الملائكة لم يدل على كونهم أفضل . اه

واختار أبو السمود وتبعه الآلوسي ما ذهب اليه ابن المنير من كون نفي دعوى

الملكية للرد على استنكارهم أكل الطعام والمشى في الأسواق ، 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 (ص) من باب التواضع وإظهار العبودية نظير قوله (ص) « لا تفضلوني على ابن متى » في رأي . بل هو ليس بشيء كما لا يخفى . وقيل إن الأفضلية مبنية على زعم المخاطبين ، وهو من ضيق العطن اهـ

وما نقله الآلوسي عن القاضي زكريا لا بد أن يكون غير ما نقله الرازي عن القاضي ، وإذا أطلق القاضي عند متكلمي الأشاعرة كالرازي ينصرف إلى أبي بكر البلاقاني . والقاضي زكريا عند المتأخرين كالألوسي هو زكريا الانصاري . وقد علمت أن القاضي الذي ذكره الرازي جعل 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 اغواء ، ومقام نفي الادعاء يقتضي العكس لأن من لا يتجرأ على دعوى الإلهية قد يتجرأ على مادونها ولا عكس ، أي أن من لا يتسامى إلى دعوى الملكية لا يتسامى إلى ما فوقها من دعوى الإلهية بالاولى . هذا صفة ما قلوه في هذه المسألة

والحق أن ظواهر القرآن الواردة في الملائكة والرسل تدل على أن الملائكة أفضل من البشر ، ولعله 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 ينافيه كون بعض الملائكة مسخرين لصالح البشر ، ولكن ليس في المسألة نص قاطع في المعنى الذي جعلوه محل الخلاف كما قلنا في تفسير آية النساء المشار

اليها هنا . وان نفى الملكية هنا وارد في بيان تحقيق معنى الرسالة ووظيفة لرسول ، وكونها لا تستلزم ان يتدر على ما لا يتدر عليه الا الله اوان يعلم بكسبه ما لا يعلمه الا الله ، ولا تستلزم أن يكون من الملائكة يقدر على ما يقدرون ويعلم ما يعلمون ، والاشاعة لا ينكرون تفضيل الملائكة من هذه الجهة وانما يفضلون الانبياء عليهم بكثرة الثواب في الآخرة لما احتملوه من المشقة في سبيل الله ... والاولى ان يفوض هذا الامر الى الله تعالى ولا يجعل محل القيل والقال اذ لا فائدة لنا في ذلك ، ولا علم لنا بما يترتب على أعمال الملائكة من الجزاء عند الله تعالى

واستنبطوا من الآية أيضا أصليين من أصول الفقه وقواعد الشرع . قل الرازي في بيانها: قوله (ان اتبع الا ما يوحى الي) ظاهره يدل على انه لا يعمل الا بالوحي وهو يدل على حكمين : —

(الحكم الاول) ان هذا النص يدل على انه (ص) لم يكن يحكم من تلقاء نفسه في شيء من الاحكام وانه ما كُن يجتهد ، بل جميع أحكامه صادرة عن الوحي . ويتأكد هذا بقوله (وما ينطق عن الهوى) ان هو الا وحي يوحى)

(الحكم الثاني) ان نفاة القياس قالوا: ثبت بهذا النص انه عليه السلام ما كان يعمل الا بالوحي النازل عليه فوجب ان لا يجوز لاحد من أمته ان يعملوا الا بالوحي النازل عليه لقوله تعالى (فاتبعوه) وذلك يعني 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 انه يجب على العاقل ان يعرف الفرق بين هذين البابين وان لا يكون غافلا عن معرفته والله اعلم اهـ كلامه .

أقر الرازي هنا هاتين المسألتين وأيدهما أشد التأييد ولم يحام عن القياس وهو الركن الذي بني عليه جل فقه أصحابه الشافعية والجمهور حتى كأنه من غلاة الظاهرية ، وقد حررنا هذه المسألة في هذا الجزء من التفسير (السابع) عند الكلام على قوله تعالى (٥ : ١٠٤) بأنها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء ان تبدل لكم تسؤلكم) بعد كلام في ذلك في الجزء السادس عند تفسير (٥ : ٣٠) اليوم أكملت لكم دينكم) ونقول هنا

ردا على المسألتين ان الآية لا تدل على أن النبي (ص) لم يكن يجتهد في الاحكام وان جميع أحكامه يجب ان تكون بالنص، فان هذه الآية مكية نزلت في أوائل الاسلام، حيث لا حكومة الاسلام ولا أحكام، وحيث الدعوة الاسلامية قاصرة على أصول الدين وكتايبه وهي التوحيد والرسالة والبعث والجزاء، والترغيب في الفضائل والعمل الصالح، والتفجير عن الرذائل وعمل السوء، ولا حاجة الى الاجتهاد في شيء من ذلك، ويقول مثبتو الاجتهاد له (ص) ان الله تعالى اذن له به عند الحاجة اليه، واستدل بعضهم على ذلك بقوله تعالى (٤: ١٠٥) انا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله (أي بما أراكه فيه نصا أو دلالة واجتهادا، وبيننا في تفسيرها ان المانعين يستدلون بها أيضا وانها ليست نصا في المنع ولا الاثبات (راجع ص ٣٩٥ ج ٥ تفسير) وبيننا هنالك ان آية النجم خاصة بالقرآن اذ لم يقل أحد ان النبي (ص) لم ينطق الا بالوحي، بل ثبت ان الوحي كان ينقطع عنه أياما كثيرة، وقد حكم (ص) في أمرى بدر باجتهاده وعانبه الله تعالى على ذلك ولم يقره عليه. والقه ثلثون بالمنع لا يمحضون الوحي في القرآن. واذا كان حكمه (ص) بالاجتهاد فيها لا نص 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 (ص) يكون الحكم به اتباعا للوحي، وثبوته في السنة يرجع الى القرآن، اذ أمر باتباع الرسول وشهد له بأنه لا ينبع الا ما يوحى اليه. وقد بينا ان القياس المذصوص 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 الاقضية البعيدة عن النصوص لا دلائل عليه ولا حاجة فيه، وراجع تفصيل القول في ذلك في تفسير الآية الثالثة والآية الرابعة بعد المائة من سورة المائدة

﴿وَأَنذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخْفَوْنَ أَن يُحْشَرُوا إِلَى رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ دُونِي وَلَا شَفِيعٌ لَهُمْ يَتَّقُونَ﴾ أمر الله تعالى رسوله بهذا الانذار الخاص بعد أمره بتبليغ الناس حقيقة رسالته وكونها لا تسئلزم ان يكون له من التصرف والعلم ما لا يكون الا الله تعالى ولا ان يكون ملكا من الملائكة، والمناسبة بينهما ان الموصوفين بما ذكر في هذه الآية

اجدر من غيرهم فبهم حقيقة الرسالة والانتفاع بنذر الرسول فهي كقوله (انما تنذر
الذين يخشون ربهم بالغيب واقاموا الصلاة ومن تزكى فانما يتزكى لنفسه) وقوله
(انما تنذر من اتبع الذكر وخشي الرحمن بالغيب) أي وانذروا يوحى اليك جماعة
المؤمنين بك الذين يخفون ان يحشروا الى ربهم اي يخافون شدة وطأة الحشر،
والقدوم على الله عز وجل، وما فيه من شدة الحساب، وما يتبعه من الجزاء على الاعمال،
في يوم (لا يبع فيه ولا خلة ولا شفاعة) (يوم لا تلك نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله)
وكل يأتيه فيه فردا ليس له من دونه ولي ينصره، ولا شفيع يدفع عنه، اذ امر النجاة
متوقف على مرضاته عز وجل، فان هؤلاء هم الذين يرجى أن يتقوا الله تعالى اهتداء
باندراك ويتحروا ما يؤدي الى مرضاته، لا يصدم عن تقواه الاتكال على الاولياء،
ولا الاعتماد على الشفعاء، لصحة توحيدهم، وعلمهم ان الشفاعة لله جميعا (ما من
شفيع الا بعد اذنه) (ولا يشفعون الا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون) وان
نجاتهم وسعادتهم انما تكون بايمانهم واعمالهم، وتزكيتهم لا أنفسهم، لا بانتفاعهم
بصلاح غيرهم، أو اعتمادهم على شفاعة الشفعاء لهم، كالمشركين وغيرهم من الكافرين
الذين جهلوا ان مدار سعادة الدنيا والآخرة على تزكي النفس وطهارتها بالايمان
الصحيح والاخلاق الكريمة، وما يلزمها من الاعمال الصالحة، التي يترتب عليها
رضاء الله عنها، لا على امر خارج عن النفس لا تأثير له فيها .

هذا ما يتبادر الى الفهم من معنى الآية مؤيدا بآيات كثيرة أخرى بل بجملة
الدين وكتيباته التي أشرنا اليها آنفا . ونحوه فسرهما الحافظ ابن كثير في تفسيره
المأثور وهالك نص عبارته : أي وانذر بالقرآن يا محمد الذين هم من خشية ربهم
مشفقون ، الذين يخشون ربهم ويخافون سوء الحساب، الذين يخافون ان يحشروا
الى ربهم أي يوم القيامة ليس لهم أي يومئذ من دونه . لي ولا شفيع أي لا قريب
لهم ولا شفيع فيهم من عذابه ان اراده بهم، لعلمهم يتقون، أي أنذر هذا اليوم الذي
لا حاكم فيه الا الله عز وجل لعلمهم يتقون فيعملون في هذه الدار عملا ينجيهم الله
به يوم القيامة من عذابه ، ويضاعف لهم به الجزيل من ثوابه . اهـ

فلاية قد نزلت في انذار المؤمنين الذين يخفون الله ويرجونه ، وقد روي

أحمد وابن جرير وابن أبي حاتم والطبراني وأبو الشيخ وغيرهم عن عبد الله بن مسعود أنها نزلت هي وما بعدها في صهيب وعمار وبلال وخباب ونحوهم من ضعفاء المسلمين السابقين الأولين وسأني بيان ذلك ، ولما كانت نافية لشفاعة عنهم لجأ بعض مفسري الخلف إلى تأويلهم ، وذهب بعضهم أنهم لا تحتاج إلى تأويل «لأن شفاعة الملائكة والرسول للمؤمنين إنما تكون بأذن الله لقوله (من ذا الذي يشفع عنده إلا بأذنه) فلما كانت تلك الشفاعة بأذن 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 وأوليائهم الذين اتخذوا لهم التماثيل والأصنام ، كإبراهيم وإسماعيل عليهما الصلاة والسلام ، إلا من شذ منهم فقال بالبعث ، ولا أذكر الآن أنه كان في مكة أحد منهم عند نزول السورة ، ولا يعقل أن تكون الآية نزلت في أنذار هذا الشاذ النادر

ولكن أبا السعود تنطع في التأويل فذهب إلى أن الانذار هنا موجه « إلى من يتوقع منهم التأثر في الجملة وهم المجوزون منهم للحشر على الوجه الآتي سواء كانوا جازمين بأصله كما هل الكتاب وبعض المشركين المعترفين بالبعث المرتددين في شفاعة آبائهم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كالأولين ، أو في شفاعة الأصنام كالأخرين ، أو مرتددين فيهما معا كبعض الكفرة الذين يعلم من حالهم أنهم إذا سمعوا بحديث البعث يخافون أن يكون حقا ، وأما المنكرون للحشر رأسا ، والقائلون به القاطعون بشفاعة آبائهم أو بشفاعة الأصنام ، فهم خارجون من أمر بانذارهم ، وقد قيل هم المفرطون في الأعمال من المؤمنين ، ولا يساعده سباق النظم الكريم ولا سياقه ، بل فيه ما يقتضي استحالة صحته ، كما ستقف عليه » — هذه عبارته — وقد جعل جملة (ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع) حالا من ضمير (يحشروا) — قل — « والمعنى أنذر به الذين يخافون أن يحشروا غير منصورين من جهة أنصارهم على زعمهم. ومن هذا اتضح 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 ، اه وقد
لخص كلامه السيد الآلوسي في روح المعاني وقال « هو تحقيق لم اره لغيره ويصغر
لديه ما في التفسير الكبير ، وأمل ما روي عن ابن عباس والحسن (رض) لم يثبت
عنهما فتدبر » اه ومراده بما روي عن الحبر والحسن هو أن الآية نزلت في المؤمنين .
ونقول قد تدبرنا الكلام فوجدنا أن هذا الذي سميتة تحقيقاً تنطع وتكلف بعيد
عن سباق الآية وسياقها ، ولولا اعجابك بهذا الرجل واعتمادك عليه في جل تفسيرك
لما خفي عن ذهك المذير تسكفه 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 بالخبرات مشعر ، فهم السابقون الأولون الذين شهد الله
تعالى لهم ، وأثبت في كتابه رضاه عنهم ، والمأثور أن هؤلاء الذين أمر (ص) بالانذار
هم الذين نهى عن طردهم بقوله عز وجل :

﴿ ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ﴾ روى أحمد
وابن جرير وابن أبي حاتم والطبراني وغيرهم عن عبد الله بن مسعود قال : مرّ الملائكة
من قريش على النبي (ص) وعنده صهيب وعمار وخباب ونحوهم من ضعفاء المسلمين
فقالوا يا محمد أَرْضيت بهؤلاء من قومك ؟ أهؤلاء من الله عليهم من بيننا ؟ أنحن نكون
تبعاً لهؤلاء ؟ اطردهم عنك فلعلمك ان طردهم ان تنبئك . فأنزل فيهم القرآن (وأنذر
به الذين يخافون أن يحشروا الى ربهم - الى قوله - أليس الله باعلم 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 أشرف
الكفار من بني عبد مناف الى أبي طالب فقالوا له : لو أن ابن أخيك طرد عنا هؤلاء
الاعبد فانهم عبيدنا وعسافؤنا ^(١) كان أعظم له في صدورنا وأطوع له عندنا وأدنى
لاتباعنا إياه وتصديقه . فدكر ذلك أبو طالب للنبي (ص) فقال عمر بن الخطاب :

(١) الاعبد جمع عبد والعسفاء جمع عسيف وهو الاجير

لو فعلت يا رسول الله حتى تنظر 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 مولى أبي حذيفة وصديحا
مولى أسيد ، ومن الحلفاء ابن مسعود والمقداد بن عمرو وواقد بن عبد الله الحظلي
وعمر بن عبد عمرو وذو الشمالين ومرثد بن أبي مرثد وأشباههم ، ونزلت في أمة
الكفر من قريش والموالي والحلفاء (وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا) — الآية —
فلما نزلت أقبل عمر بن الخطاب فاعتذر فأنزل الله (وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا)
الآية . هذا أقوى ما أورد السيوطي في الدر المنثور ، واختصر الروايتين في لباب
التقول ، ولا ينافي هذا نزول السورة دفعة واحدة وكون هذه الآيات ليست مما
استثناه بعضهم وبيناه في الكلام عليها قبل الشروع في تفسيرها ، لأن قولهم ان كذا
نزل في كذا يصدق بنزوله وحده وبنزوله في ضمن سورة كاملة أو سياق من سورة
لكن ظاهر ما زاده عكرمة من نزول (وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا) في عمر يدل
على ان 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 قريبا ، وحينئذ يقال إما
أن الزيادة غير مقبولة ، وإما أن ظاهر العبارة غير مراد ، وإنما لم نرد الرواية من
أصلها مع أن في سندها من المقل ما فيه ^(١) لأن نزول الآيات الأولى في ضعفاء
الصحابة هو الواقع الذي لا مندوحة عنه والروايات فيه مينة لا واقع يؤيد فيه بعضها
بعضا فلا يضر في مثله ضعف الراوي بيدنة أو بتدليس أو بتحديث بعد اختلاط أو
نحو ذلك من العلل التي في رجال هذه الرواية

أما كون هذا هو الواقع فمعلوم من السيرة النبوية ومن سنة الله تعالى في خلقه

(١) قال ابن جرير حدثنا القاسم حدثنا الحسين عن حجاج عن ابن جريج عن عكرمة.
وذكره. فرأس هذا السند عكرمة فيه مقال من حيث البدعة والرأي وابن جريج كان
على فضله مدلسا وقد عنعن هنا وعن روى عنه من الضعفاء حجاج بن روح وحجاج
بن فروخ ومن الثقات حجاج بن محمد المصيص الأعور ولكنه خلط أخيرا

المدينة في آيات كثيرة من كتابه وهو أن أول اتباع خاتم الرسل (ص) كاتباع من تقدمه من اخوانه الرسل (ص) أكثرهم من الضعفاء الفقراء، وإن أعداءه كأعدائهم هم المترفون من الأكابر والرؤساء، وإن هؤلاء الأعداء المستكبرين عن الإيمان كانوا يحتقرون السابقين إلى الإيمان ويذمونهم ويعدون أنفسهم معذورين أو محقين بعدم رضائهم لأنفسهم بمساواتهم ، وتارة يقترحون على الرسل طردهم وإبعادهم ، 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 الملائكة أي الأشراف من قوم نوح عليه السلام له (١١ : ٢٧) وما يراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي) وقوله لهم (٢٨) وما أنا بطارد الذين آمنوا انهم ملائكة ربهم — الى قوله — أفلا تذكرون) وقد حكى الله عن كفار قريش انهم قالوا في هؤلاء الضعفاء السابقين إلى الاسلام (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 الفريقتين خير مقاماً وأحسن ندياً ٧٣ وكم أهلكنا قبلهم من قرن هم أحسن أثاثاً ورثياً)

ومعنى الآية هنا ولا تطرد أيها الرسول هؤلاء المؤمنين الموحدين الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي أي في أول النهار وآخره أو في عامة الأوقات لأنه يكنى بطرفي الشيء عن جملته ، يقال يفعل كذا صباحاً ومساءً ، إذا كان مداوماً عليه ، وإذا أريد بالغدو وتعمشي حقيقتهما فيحتمل أن يراد بالدعاء الصلاة لأنها كانت في أول الاسلام صلاتين إحداهما في الصباح والآخرى 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 ، ويساعده رسم النصحف لأن الكلمة فيه بالواو كالصلوة والزكاة ، والباقون بالغداة بفتح الغين وقلب الواو ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها حسب القاعدة ، واستعملت غدوة بالضم بالتثنية وبغير التثنية كبكرة

ومعرفة بالالف واللام كما قل سيبويه عن الخليل فإذا نوت قصد بها صباح يوم غير معين وإذا لم تنون قصد بها صباح معين ، ولعل الأكثر في استعمالها أن تكون بغير الف واللام ، وقد ظن أبو عبيد أن هذا مطرد ، ولم يعلم أن قراءة ابن عمر رواية متواترة يثبت 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 ونكرة للعلمية الجنسية وقيل للعلمية الشخصية (١)

وقوله تعالى « ير يدون وجهه » حال من ضمير يدعون ، أي يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون بهذا الدعاء وجهه سبحانه وتعالى ، مبتغين مرضاته ، أي يتوجهون به إليه وحده مخلصين له الدين فلا يشركون معه أحدا ، ولا يرجون من غيره عليه ثوابا . ولا يتوقعون به من أحد مدحا ولا نفعا ، فهذا التعبير يدل على الاخلاص لله تعالى في العمل وابتغاء مرضاته به وحده وعدم الرياء فيه ، كما قال تعالى حكاية عن المطعمين الطعام على حبه (أما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا) وكما قال في الاتقى الذي ينفق ماله ليتزكى به عند الله تعالى ويكون مقبولا

(١) ذهب شيخنا في أعلام الاجناس الى ان اصلها اسماء 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 التشخيص الفردي في كل استعمال له وقيل علم جنس لأنه يصح اطلاقه على كل فرد من افراد ذلك الجنس لكن باعتبار التشخيص ، سمعت نحو هذا منه في طرابلس الشام وأنه قاله لسائل سأل في تونس عند رحلته الأولى اليها عن الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس . ومثال ذلك لفظ اسامة هو ليس اسما للجنس الاسد كلفظ الليث مثلا ، وليس الآن اسما لاسد معين اذا مات بطل استعمال الاسم بموته الا اذا اطلق بوضع آخر على اسد آخر معين ، بل يطلق على كل اسد معين اذا خوطب او حكي عنه عند رؤيته أو نسبة فعل اليه كافتراس حيوان او انسان أو لعب او صراع مما يسخر الناس له الاسود كغيرها من السباع ، وكذلك غدوة اذا استعملت في اول يوم معين تعد علم جنس فتكون معرفة غير مصروفة . يقال أتفته غدوة فلم أجده - والمراد غدوة النهار الذي يشكلم فيه المتكلم أو يحكي عنه ان كان ثم حكاية .

مرضيا لديه (وما لأحد عنده من نعمة تجزي * الا ابتغاء وجه ربه الاعلى *
ولسوف يرضى) ولعل أصل ابتغاء الوجه بالعمل هو ان يعمل ليواجه به من عمل
لاجله فيعتنى باتقانه مالا يعتنى باتقان ما يعمل ليرسل الى من عمل له أو لانه مطلوب
في الجملة من غير ان يلاحظ العامل ان 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 لخدمة
في قصورهم ، ومنها ما يروونه رؤية اجمالية مع كثير من أمثاله ، وما يروونه منها يعرضه
عليهم عمالهم وحجباهم ، ومنها ما قد يعرضه العامل بنفسه ويقابل وجه الملك به ،
ولا شك ان هذا النوع من العمل هو الذي يعتنى به أكمل الاعتناء ولا يفكر العامل
له في وقعه عند الحجاب أو الوزراء أو غيرهم من بطانة الملك أو حاشيته لعله بأنه
هو الذي سيعرضه عليه ويلقاه به ، فيكون همه محصورا في جعله مرضيا عنده جذبرا
بقبوله وحسن الجزاء عليه ،

ولا يغرنك ما تخيله بعض الصوفية من جعل ابتغاء ثواب الله تعالى منافيا
لابتغاء مرضاته أو ابتغاء وجهه فالحق ان لا منافاة وان السكال في الجمع بين
الامرين ، وان العمل لاجل الذات التي يفسرون بها الوجه مع عدم قصد الرضاء
ولا الثواب من النظريات التي لا يسئل إثبات إمكانها ولا مشروعيتها ، ولا ينكر
ما يمرض لبعض الناس من الاحول النفسية التي تحصر تخيلهم فيها ، حتى يظنوا انها
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 ، وان هذا حسن ومحمود شرعا . ولكنه دون مرتبة
السكال الذي هدى اليه القرآن وهو ان يقصد المؤمن بالعمل الصالح تزكية نفسه
وتكميلها لتكون أهلا للقاء الله ومحلا لمرضاته وثوابه في دار كرامته ، وأعلى الثواب
رضوان الله تعالى وكمال العرفان والعلم به المعبّر عنه في الاحاديث الشريفة برؤية
وجهه الكريم ، بلا كيف ولا تشبيه ولا تمثيل ، وقد قربنا هذا المعنى العالي في باب
الفتوى من المنار فيراجع فيه ، ولعلنا نمود اليه في التفسير .

(ما عليك من حسابهم من شيء ، وما من حسابك عليهم من شيء ، قطر دم)
 أي ما عليك شيء ، مما من أمر حساب هؤلاء الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي على دعائهم ولا غيره من أعمالهم الدينية — كما تدل على ذلك صلة الموصول — والا فظاهر تأكيد النفي عموميه ، كما أنه ليس عليهم شيء ، ما من أمر حسابك على أعمالك حتى يمكن أن يترتب على هذا أو ذاك طردك بإيهم باسائتهم في عملهم أو في محاسبتك على عملك ، فإن الطرد جزاء وإنما يكون على عمل سيئ يستوجب ولا يثبت إلا بحساب ، والمؤمنون ليسوا عبيدا للرسول ولا أعمالهم الدينية لهم بل هي لله تعالى يريدون بها وجهه لا أوجه الرسل وحسابهم عليه تعالى لا عليهم ، وإنما الرسل هداة معلمون ، لا أرباب ولا مسيطرون ، (٨٨ : ٢١) فذكر إنما أنت مذكر ٢٢ لست عليهم بمسيطر)
 وإذا لم يكن للرسول حق السيطرة على الناس ومحاسبتهم على أعمالهم فليس للناس عليهم هذا الحق بالأولى ، والمأثور عن النصارى أن المسيح عليه السلام كان يسمى معلما وإن أتباعه في عهده كانوا يسمون تلاميذ . وأما أتباع نبينا صلى الله عليه وآله وسلم فقد اختار لهم كلمة الأصحاب الدالة على المساواة تواضعا ، على أن من أصول شريعته الكمال أنه (ص) مساو في أحكامها لسائر المؤمنين فيما يجب ويندب وبحل ويحرم ويباح ويكره إلا ما خصه الله تعالى به من الأحكام . ولم تكن تلك الأحكام الخاصة من قبيل ما يعهد الناس من امتياز للملك على الرعايا من أمور الإبهة والزينة والعظمة الدنيوية والنعم بل هي أحكام شاقة لا يقوى على القيام بها غيره صلى الله عليه وسلم كوجوب قيام الليل عليه وكون ما يتركه صدقة للأمة لا ارث لذريته ، وكفالاته عدة أزواج من الأراذل أكثرهن مسنات يساوي بينهن وبين عائشة الجميلة الصورة البارة الذكا ، في كل ما يملك من نفسه وذات يده (وحكمة تعددهن قد فصلناها في تفسير آية تعدد الزوجات من أول سورة النساء)

وقبل أن المراد هنا الحساب على الرزق والفقر إذ زعم المشركون أن أولئك الضعفاء ما آمنوا به (ص) إلا لأنهم يجدون عنده رزقا وأنهم ليسوا بصادقين في إيمانهم . فكان أن الله تعالى يقول له ليس عليك من حساب رزقهم ولا عليهم من حساب رزقك شيء ، وإنما يرزقكم الله جميعا ، وحمل الآية على هذا ضعيف وإن نقل

عن ابن زيد ، والاول منقول عن عطاء وعليه الجمهور ، واذا صح ان كبراء المشركين طعنوا في ايمان ضعفاء المسلمين ، فلاقرب انهم قصدوا بذلك الكيد للفرقة بينهم وبين الرسول (ص) وصدد سائر الضعفاء عنه بأن عاقبتهم الطرد والابعاد ، كما يصدون الاقوياء والكبراء ، بإثارة الحمية والكبرياء ، فان كان فيهم من أساء الظن ببعض أولئك السابقين الكرام لاحتقارهم إياهم فانما كان في أول العهد باسلامهم ، قبل ان كان ما كان من فتنهم ، فقد فتنهم بأنواع من العذاب ليرجعوا الى الشرك ، كالجوع والحبس والضرب ، بل كانوا يكونون بعضهم بالنار كما فعلوا بآل ياسر ، أو بوضعهم حراة الابدان على الرمل المحمي بهجر الصيف كما فعلوا ببلال ،

وقوله تعالى ﴿ فتكون من الظالمين ﴾ جواب للهي عن الطرد ، واما قوله قبله « فتطردهم » فهو جواب لنفي الحساب تنتهي به الجملة الاعراضية المعللة لعدم جواز الطرد ببناء نفيه على نفي سببه الذي يتوقف جوازه عليه . وجوز الزمخشري وغيره عطف الثاني على الاول ، وأورد عليه ابرادات اجيب عنها بسهولة ، وجوز بعضهم كون الاول جواب النهي والثاني معطوفا عليه ، وأوردوا عليه ما لا يجاب عنه لا بتكلف . والمعنى على الاول — وهو الصحيح — : لا تطرد هؤلاء فتكون بطردك إياهم من جنس الظالمين ومعدودا في زمرةهم ، لان طردهم لا يكون حقا وعدلا الا اذا كان جزاء على اساءتهم في الاعمال التي يعملونها لمن له حق حسابهم وجزائهم عليها ، واست أنت بصاحب هذا الحق ، حتى ينأى ان 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 (ان حسابهم الا على ربي لو تشعرون) . فوجه الكون من الظالمين ان الطرد لو حصل يكون حكما غير جائز لمن لا يملك الحكم لذاته ، « ان الحكم الا لله » والله لم يفوض اليه هذا النوع منه ، ثم انه جائز في موضوعه ، مع كونه غير جائز في صورته وشكله ، اذ هو ظلم للمحكوم عليهم لانهم أولى الناس بقربه (ص) والاستفادة منه ، وظلم لنفس الحاكم — وحاشا ان يقع منه — لانه ينافي مصلحة الدعوة ، فلما كان ظلما من الجهات الثلاث قل فتكون من الظالمين ولم يقل فتظلمهم أو فتكون ظلما لهم أو فيكونوا من المظلومين .

والآية متممة لبيان وظائف الرسول من الجهة السالبة إذ صرح فيها بأنه (ص) لا يملك حساب المؤمنين ولا جزاءهم بعد أن صرح بأنه لا يملك التصرف في الكون ولا يعلم الغيب وبأنه ليس ملكا . وليس الغرض منها التشديد في تغفير النبي (ص) عن طرد المؤمنين لأنه كان رضي بذلك كما زعم بعض المفسرين ، وحاشاه (ص) أن يرضى بذلك أو يعجل إليه بعد أن عاتبه ربه على الأعراض والتأهي عن الأعمى (عبدالله بن أم مكتوم) لما جاءه يطلب العلم والهدى منه وهو (ص) متصد الدعوة بعض كبراء قريش طامع في هدايتهم وخاف أن يفوته ذلك باقباله على ذلك الأعمى الفقير ، كما هو مبين في أول سورة (عبس وتولى) والمروي أنها نزلت قبل سورة الانعام ، وقد اغتر من زعم ذلك برواية منكرة اطلالة ، وهي ما رواه ابن أبي شيبة وابن ماجه وابن جرير وأبو الشيخ والبيهقي في الدلائل وغيرهم عن خباب قول : جاء الاقرع بن حابس التميمي وعيينة بن حصن الغزاري فوجدوا رسول الله (ص) مع صهيب وبلال وعمار وخباب قاعدا في ناس من الضعفاء من المؤمنين فلما رأوهم حول النبي (ص) حقروهم فأتوه فخلوا به وقالوا نريد أن نجعل لنا منك مجلسا تعرف لنا به العرب فضلنا فإن وفود العرب تأتيك فمستحي أن ترانا العرب مع هذه الأعباء فإن نحن جئناك فأقمهم عنا فاذا نحن فرغنا فقم معهم ان شئت . قال « نعم » قالوا اكتب لنا عليك كتابا ، قال فدعا بصحيفة ودعا عليا ليكتب ونحن تعود في ناحية فقرئ جبريل فقال (ولا تطرد الذين يدعون ربهم) الآية . فرمى رسول الله (ص) الصحيفة ثم دعا فأتياه . قال الحافظ ابن كثير بعد إيراده بسنده عند ابن أبي حاتم : ورواه ابن جرير من حديث اسباط به ، وهذا حديث غريب فإن هذه الآية مكية والاقرع بن حابس وعيينة إنما أسلما بعد الهجرة بدهر ، اه وأقول ان هذه الرواية باطلة من وجوه منها ما ذكره الحافظ ابن كثير من تأخر اسلام 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 (ص) قبل اسلامهما ولم يكونا من اشراف مكة بل كانا من جفافة الاعراب ولما أسلما كانا من صنف المؤلفة قلوبهم ، ومنها انهما ذكرا قدوم الوفود

(الانعام . ص ٦) معنى كون المؤمنين لا يملكون حساب الرسل على شيء ٤٤١

على النبي (ص) ولم يكن ذلك في مكة بل كان الناس فيها يصدون عنه صدودا ،
وانما كان في أواخر عمره (ص) بعد الهجرة . ومنها ما تقدم آنفا من عدم جواز إجابه
(ص) مثل هذا الطلب ، ولو مع القصد الحسن ، بعد قوله تعالى له « كلا » في
سورة عبس .

وقد استشكل بعض المفسرين قوله تعالى (وما من حسابك عليهم من شيء)
بناء على ان تعبيل نفى ملك النبي (ص) لطردهم يتم بنفي كونه يملك شيئا من
حسابهم ، وان هذه الزيادة وان كانت حقا لا يظهر لها دخل في التعليل . وبجواب على
طريقتنا بأن طرد القوي للضعيف أو الكبير للصغير قد يترتب على محاسبة كل منهما
للآخر فكم من قوي حاسب ضعيفا على عمل وجازاه عليه بالطرد ، وكم من ضعيف
حاسب قويا على حقه وطالبه به أو على حق من حقوق أمته فطرده القوي لمناقشته
إياه الحساب ؟ فلما بين ههنا انه لاحق لاحد الفريقين في حساب الآخر على شيء . ما
علم ان القوي منهما لاحق له في طرد الضعيف بحال من الاحوال ، فاذا لا يكون طرده
إياه - ان وقع - الاظلام . وعلى تقدير التسليم يقال انه لا يستنكر في الكلام المراد
به الهداية والارشاد ، ان يزداد فيه من الفوائد الاستطرادية ما يناسب المقام ، فلما بين
تعالى للرسول انه لم يجعل من حقه على المؤمنين ان يحاسبهم على اعمالهم الدينية
ويجازيهم عليها ، لان هذا من حق ربهم وإلههم ، لا من حق رسولهم ، بين له
أيضا انه لم يجعل من حق المؤمنين على الرسول أن يحاسبوه على شيء من أعماله
الخاصة به ، ولا العامة كتبليغ الدين وبيانها ، ولو شاء لفعل ، كما جعل حق الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر لبعض المؤمنين على بعض ، سواء في ذلك أئمتهم ورعييتهم ، فالامام
(السلطان) راع وهو مسؤول عن رعيته ، لأهل الحل والعقد من الامة أن يحاسبوه كما
يحاسب هو من دونه من العمال . وليس لاحد من الناس أن يحاسب الرسول على
سياسته أو تبليغه دعوة ربه ، ولكن للرسول ان يحاسب الناس على معاملة بعضهم لبعض
عند ما يكونون أمة مقيدة في أعمالها الدينية بشرية ذلك الرسول ، ولما نزلت سورة
الانعام لم يكن المسلمون كذلك ، والظاهر ان عموم النفي فيها قد خصص بعد الهجرة ،
ان لم يكن المراد في الاصل خصوص العبادة . وقال الزمخشري في نكتة ضم الجملة
« تفسير القرآن الحكيم » « ٥٦ » « الجزء السابع »

الثانية الى الاولى : قد جمعت الجملتان بمنزلة جملة واحدة وقصد بهما مؤدى واحد، وهو المعنى في قوله (ولانزلة وزر اخرى) ولا يستقل بهذا المعنى الا الجملتان جميعا ، كانه قيل لا تؤاخذ انت ولا هم بحساب صاحبه اه اي لا يؤاخذ احد منكما بحساب الآخر . وقل ابو السعود : وذكر قوله (وما من حسابك عليهم من شيء) مع ان الجواب قد تم بما قبله للمبالغة في بيان انتفاء كون حسابهم عليه (ص) بنظمه في سلك ما لا شبهة فيه اصلا وهو انتفاء كون حسابيه عليه السلام عليهم على طريق قوله تعالى (لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) اه ثم زعم ان ما قاله الزمخشري غير حقيق بجلالة شأن التنزيل . وتبعه الآكوسي كعادته ولم يعز الكلام اليه هنا . ولعل المتأمل يرى ما قلناه هو الحقيق بجلال شأن التنزيل ، لانه — على كونه هو المتبادر من الكلام — مبني على التأسيس ، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل

قال الآكوسي : وتقديم خطابه (ص) في الموضعين قيل لالتشريف له عليه أشرف الصلاة وأفضل السلام والا كان الظاهر : وما عليهم من حسابك من شيء : بتقديم على وجوبها كما في الاول . وقيل ان تقديم عليك في الجملة الاولى للقصد الى ايراد النفي على اختصاص حسابهم به (ص) اذ هو الداعي الى تصديده عليه الصلاة والسلام لحسابهم اه . والصواب ان التقديم في الموضعين جاء على الاصل العام في اللغة وهو تقديم الاعم بحسب سياق الكلام ، والاعم في الاول النفي وفي الثاني المنفي ، أي الاعم في كل موضع ما يتعلق به (ص) لانه تعليل لانتفاء عمل له (وهو الطرد) مترتب على ذلك النفي ، ولو كان الثاني تعليلا 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 وعباداتهم ومحاسبتهم عليها وعقاب من يرون عقابه منهم حتى بالطرد من الدين والحرم من حقوقه . ويجب في بعض تلك الملل ان يعترف كل مكلف من ذكر وانثى للرئيس الديني بأعماله النفسية والبدنية والرئيس ان يغفر له ما يعترف به من المعاصي . ويعتقدون ان مغفرة الله تعالى تتبع مغفرته .

وإذا كان الله تعالى لم يجعل للرسول الذي أوجب طاعته حق محاسبة الناس على أعمالهم الدينية ونيتهم فيها ولا حق طردهم من حضرته — دع حق طردهم من الدين — فكيف يمكن ان يكون لمن دونه من الامراء أو القضاة أو غيرهم من الرؤساء مثل هذا الحق ؟ ويستنبط من الآية أن لا يجوز لرؤساء المدارس الدينية ولا ينبغي لغيرهم عقاب أحد من طلاب العلم بالحرمان من بعض الدروس فضلا عن طرده من المدرسة، وحرمانه من تلقي الدين والعلم البتة . وقد كان من هدي الرسول (ص) تأليف قلوب ضعفاء الايمان حتى بعد قوة الاسلام واعزازهم ، بل كان يعامل المناققين بما يقتضيه ظاهر اسلامهم ، عملا بقاعدة بناء الاحكام على الظواهر ، وان الله هو الذي يتولى السرائر ، فأين هذا من طرد كلمة المؤمنين السابقين الاولين ، الذين لم يكن لهم حظ دنيوي من اسلامهم الا الصبر على البلاء المبين ، والعذاب الاليم ؟

(وكذلك فتنا بعضهم ببعض) أي ومثل ذلك الفتن — أي الابتلاء والاختبار — العظيم ، الذي دل عليه النظم الكريم ، بمعونة وقائع الاحوال ، وما كان عند نزول السورة من التفاوت بين المؤمنين والكفار ، فتنا بعضهم ببعض ، أي جعلنا بحسب سنتنا في غرائز البشر وأخلاقهم بعضهم فتنة لبعض تظهر به حقيقة حاله غير مشوبة بشيء من الشوائب التي تلبس بها في العادة . كما يظهر للصائغ حقيقة الذهب والفضة بفتنهما بالنار أو بعرضهما على الفتانة (حجر الصائغ) (ليقولوا :

أهؤلاء من الله عليهم من بيننا) أي ليترب على هذا الفتن ان يقول المفتونون من الاقوياء المستكبرين ، في شأن الضعفاء من المؤمنين : أهؤلاء الصعاليك من العبيد والموالي والفقراء والمساكين من الله عليهم فخصهم بهذه النعمة العظيمة من جعلتنا ومجموعنا أومن دوننا؟ المن الاثقال بنعمة عظيمة أو نعم كثيرة ، والاستفهام للانكار والتعجب ، يعنون انه لا يتأتى ذلك لانهم هم المفضلون عند الله تعالى بما أعطاهم من الغنى والبروة ، 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 : ١٠) وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيرا ما سبقونا اليه) وقوله (٤٣ : ٣٠) وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم) الخ قال المفسرون أي

﴿ ٤٤ ﴾ غرور الاقوياء والاغنياء وقياسهم المستقبل على الحاضر [التفسير: ج ٧]

عظيم بالمال والجاه كالوليد بن المغيرة الخزومي من مكة وهي إحدى القريتين أو عروة ابن مسمود الثقفي من الطائف وهي القرية الأخرى . - وقيل المراد بمكة أبو جهل - والشواهد على هذا القياس الجهلي كثيرة عنهم وعن غيرهم

وقد رد الله تعالى عليهم بقوله ﴿ أليس الله بأعلم بالشاكرين ﴾ وهذا الاستغهام للتقريب على أكل وجه لبنائه على احاطة علمه تعالى ، ووجه الرد أن الحقيق بمن الله وزيادة نعمه أنعم الذين يقدرونها قدرها ، ويعرفون حق النعم بها ، فيشكرونها له ، باستعمالها فيما تتم به حكمته وتعال مرضاته - لا من سبق إنعامه عليهم فكفروا وبطروا ، وعتوا عن أمره واستكبروا ، بل هو لاء 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 تزد وتضاعف له وان كفر بها ، وإذا لما افتقر غني ، ولا ضعف قوي ، ولا ذل عزيز ، ولا ثل عرش أمير ، وهل الحق الواقع الاخلاف هذا ؟ وهل فتن أولئك الكبراء الا بالواقع لهم من الغنى والقوة فظنوا لقصر نظرهم ، وغرورهم بمحاضرهم ، وجهلهم بسنة الله في أمثالهم ، انه تعالى ما أعطاهم ذلك الا تكريماً لذواتهم ، وتفضيلاً لهم على غيرهم ، حتى إن أحدهم ليحسب ان هذا حق له على ربه في الدنيا والآخرة ، وان كان لا يؤمن بالآخرة ، كما بين تعالى ذلك بقوله (٤٩ : ٤١) ولئن أذقناه رحمة منا من بعد ضراء مسته ليقولن هذا لي وما أظن الساعة قائمة ولئن رجعت الى ربي ان لي عنده للحسنى) وأنزل في العاصي ابن وائل من طغاة قريش (١٩ : ٧٧) أفرايت الذي كفر بآياتنا وقال لأوتين مالاً وولداً) أي في الآخرة - - الآيات - وقال بعض المفسرين بهذا القياس

لقد أحسن الله فيما مضى كذلك يحسن فيما بقي

وقد كشف الله تعالى هذا الغرور في آيات كثيرة وضرب لاصحابه الامثال كمثل ذي الجنتين في سورة الكهف ، وزجر أهله وأضدادهم في سورة الفجر ، وفصل لهم الحقيقة في سورة الاسراء ، بقوله (١٧ : ٢٠) كلا نمد هؤلاء وهؤلاء)

وهذا الرد على المشركين هنا يدل على أنه لا يدوم لهم من النعم ما اغتروا به ، ولا يبقئ المؤمنون على الضعف الذي صبروا عليه ، بل لا بد ان تنعكس الحال ، فيساب

أولئك الأقوياء ، ما أعطوا من القوة والمال ، وتدول الدولة لهؤلاء الضعفاء من المؤمنين ، فيكونوا هم الأئمة الوارثين ، لأن الله تعالى وفقهم للإيمان بما في أنفسهم من الاستعداد للشكر وهو يوجب المزيد (١٤ : ٩) وإذ تأذن ربكم لئن شكرتم لازيدنكم ولئن كفرتم إن عذابي لشديد) وكذلك كان ، وصدق وعد الرحمن ، وظهر إعجاز القرآن ، وما بعد بيان الله تعالى من بيان ، وإننا نرى الناس عن هدايته غافلون ، ووجوده إعجازه جاهلون ، حتى أن فيمن يسمون المسلمين منهم ، من يفتن بشبهة أولئك المشركين الداحضة ، فيجعلها حجة ناهضة ، تارة على تفضيل الأغنياء على الفقراء ، وتارة على تفضيل الأمم القوية على الأمم الضعيفة ، جاهلين أن الفضيلة الصحيحة في شكر النعم باستعمالها فيما يرضي الرب ، لا في أعيان النعم التي ترى في اليد ، قرب 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 ببغيه ، وكم من ذليل أعزه الله بإيمانه وعدله ،

هذا وإن ظاهر حكاية قول المفتونين من المشركين يدل على أن المراد بقوله (فتننا بعضهم ببعض) فتناً كبيراً المشركين بضعفاء المؤمنين — أي اختبرنا به حالهم في كون تركهم الإيمان لم يكن إلا جحوداً ناشئاً عن الكبر والعلو في الأرض لا عن حجة ولا شبهة مما يظهرونه ، ومفهومه أن ضعفاء المؤمنين السابقين لم يفتنوا بغنى كبراء المشركين وقوتهم ، وقد زعم بعض المفسرين أنهم فتنوا وإن لم تبين الآية كيف كان ذلك إذ لم تحك شيئاً عن لسانهم . وقد ورد في الاختبار العام ، في سورة الفرقان ، (٢٥ : ٢٠) وجعلنا بعضهم لبعض فتنة أتصبرون) أي جعلنا كلا منكم اختباراً الآخر في اختلاف حاله معه بالغنى والفقر ، أو القوة والضعف ، أو الصحة والمرض ، أو العلم والجهل ، أو غير ذلك : هذا يحنق هذا ويبغي عليه ، وهذا يحسد هذا ويكيد له ، فاصبروا فإنه لا يسلم من هذه الفتن إلا الصابرون . نسأل الله تعالى أن يجعلنا من الصابرين الشاكرين

كُتِبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهْلَةٍ
ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٥٥) وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ
الْآيَاتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ

هاتان الآيتان متممتان للسياق فيما قبلهما بالجمع بين الارشاد السلي والايجابي
لِلرَّسُولِ (ص) في سياسته للمؤمنين فبعد ان نهاه ربه عن طرد المستضعفين منهم من
حضرتة استماله لكبراء المشككين من قومه وطعما في اقبالهم عليه وسماعهم لدعوته وایمانهم
به كما اقترح عليه بعضهم — أمره بأن يلقاهم 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 اشراف الكفار الى اقتراحهم وانه لما نزلت الآيات في ذلك
أقبل فاعتذر فنزلت هذه الآية في قبول اعتذاره ، وتقدم ان الرواية ضعيفة وان هذه
الزيادة فيها غير مقبولة وان روايات نزول الانعام دفعة واحدة أقوى منها وهي
معارضة لها . والآن رأيت في التفسير الكبير للرازي استشكل 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 ماهان قال أتى قوم الى النبي (ص) فقالوا إنا أصبنا ذنوبا عظاما ، فما رد
عليهم شيئا فانصرفوا فأنزل الله (واذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا) الآية
فدعاهم فقرأها عليهم . ولكن الرواية من مراسيل ماهان لا يحتج بها . وليست
صريحة كرواية عكرمة في معارضة نزول السورة دفعة واحدة اذ يجوز ان يكون النبي
(ص) تلاها على من سألوه عن ذنوبهم عند نزولها في ضمن السورة ومثل هذا التعبير
كثير في كلام رواة التفسير . والظاهر أن الآية نزلت في معاملة جميع المؤمنين لا في
عمر وحده كما في رواية عكرمة ولا فيمن سألوه عن ذنوبهم كما في رواية ماهان
— وان فرضنا صحة الروایتين — ولا فيمن نهي عن طردهم خاصة كما يقول بعض

المفسرين ، بل في جماعة المؤمنين الذين كان أكثرهم من الفقراء المستضعفين الذين اقترح عليه (ص) طردهم فيدخلون فيها بمعونة السياق دخولاً أولياً . وهذا ما تفهمه عبارتها وما سواه فتكلف تطبيقه على الروايات .

وبعد كتابة ما تقدم وانتوجه الى بيان معنى الآية ومراجعة المصحف الشريف فيها وفيما قبلها كان أول ما تبادر الى ذهني ان المراد بالذين يؤمنون بالآيات هنا هم الذين كانوا يدخلون في الاسلام أنا بعد آن ، عن بينة وبرهان ، لا من آمنوا وأسلموا من قبل ممن نهي عن طردهم وغيرهم ، ذلك بأن الفعل المضارع « يؤمنون » يفيد وقوع الإيمان في الحال أو الاستقبال ، ولا يعبر به عن آمنوا في الماضي الا بضرب من التجوز في الاستعمال ، — كما يعبر بالماضي عن المستقبل أحياناً لنكتة تقتضي ذلك — كإرادة تصوير ما مضى كأنه واقع الآن ، أو إفادة ما يتلو ذلك الماضي من التجدد والاستمرار ، ولا يظهر شيء من ذلك في هذه الآية ظهوراً بينا يرجع صرف الفعل عن أصل معناه ، ولكن قد يراد به التعبير عن الشأن فانه يكثر في الفعل المضارع اذا كان صلة للموصول ، ^(١) ويرجح الاصل 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 أتم الظهور :

كان جمهور الناس كافرين إما كفر جحود وعناد ، وإما كفر جهل وتقليد للآباء والاجداد ، وكان يدخل في الاسلام الافراد بعد الافراد ، وكان أكثر السابقين من المستضعفين والفقراء ، وكان النبي (ص) يكون تارة مع هؤلاء المؤمنين يعلمهم ويرشدهم ، وتارة يتوجه الى أولئك الكافرين يدعوهم وينذرهم ، وكان المعاندون من كبرائهم يقترحون عليه الآيات الكونية للتعجيز ، وتارة يحقرون شأنه بوجوده في عامة أوقاته مع أولئك الفقراء والمساكين ، وقد اقترحوا عليه طردهم من حضرته ،

(١) مثال هذا قوله تعالى (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم) الآية أي الذين من شأنهم ذلك ، ومنه اذا رأيت الذين يدسون الدسائس ويلقون الفتن بين الناس فاعرض عنهم ، وأمثلة الاولين كثيرة في كلام المفسرين وشرح الحديث وغيره

ولعلمهم كانوا يريدون بذلك ان ينفضوا من حوله ، وأن يكون منفرا لغيرهم عن الايمان به ، وكان (ص) حربصا على ايمان أولئك الكبراء لما تقدم بيانه ، فأرشده ربه جلت حكمته في هذا السياق القولي الاخير من هذه السورة الى أن يبين اقترحي الآيات الكونية من الكفار ان حقيقة الرسالة لا تقتضي ان تكون قدرة الرسول وعلمه كقدرة الله تعالى وعلمه ولا ان يكون ملائكا من الملائكة حتى يقدر على ما لا يقدر عليه البشر من الآيات ، وبأن ينذر الذين يخشون ربهم من المؤمنين إنذارا خاصا بهم لانهم هم الذين يرجى ان ينتفعوا بكل انذار ، وبأن لا يطرد من حضرته منهم أولئك الذين يدعون ربهم بالعشي والابكار ، يباعث النية الصحيحة والاخلاص ، ويستلزم ذلك ان يستمر على معاملتهم الاولى التي أمره الله تعالى بها في قوله (١٨ : ٢٧) واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ولا تتمد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ، ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطا) فبعد هذا الارشاد في شأن الكفار المعاندين والمؤمنين السابقين حسن ان يرشد الله رسوله (ص) الى شيء في شأن الفريق الثالث من الناس وهم الذين يجيئون الرسول آنا بعد أن مؤمنين بآيات الله المثبتة للتوحيد والرسالة فيدخلون في الاسلام مذعنين لأمر الله ورسوله — وهم الذين أراد رؤساء المشركين تنفيرهم وحاولوا صددهم — فأمره أن يبين لهم قبل كل شيء انهم صاروا في سلام وأمان من الله تعالى لان الله تعالى كتب على نفسه الرحمة فهو لا يؤاخذهم بما كان قبل الاسلام ، ومن عمل بعده سوا ما بهالة فما عليه الا ان يمحو أثره بالوبة والاصلاح ، قال

(واذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم) السلام والسلامة

مصدران من الثلاثي يقال سلم فلان من المرض أو من البلاء سلاما وسلامة ، ومعناها البراءة والعافية ، والسلام والمسالمة مصدران من الرباعي أيضا يقال سلمه أي باره وتاركة ومنه ترك الحرب . والسلام من أسماء الله تعالى يدل على تنزيهه عن كل ما لا يليق به من نقص وعجز وفناء وغير ذلك من عيوب الخلق وضعفهم . واستعمل السلام في التاركة وفي التحية معرفة ونكرة ، يقال سلام عليكم والسلام عليكم ، وهو بمعنى الدعاء بالسلامة من كل ما يسوء . ويفيد تأمين المسلم عليه من كل اذى يناله من المسالم ،

فهو آية المودة والصفاء، وثبت في التنزيل أن السلام تحية أهل الجنة يحییهم بها ربهم جل وعلا ولائحته الكرام ويحيي بها بعضهم بعضاً، وهو تحية الاسلام الذي هو دين السلم والمسالمة (يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة) واختلغوا في هذا السلام هنا : أنه تحية أمر الله تعالى رسوله أن يبدأ بها الذين يؤمنون بآياته إذا جاؤهم إكراماً خاصاً بهم مخالفاً للاصل العام ، وهو كون القادم هو الذي يأتي السلام ، أم هو تحية منه تعالى أمر رسوله أن يبلغهم إيها عنه ، أم هو إخبار عنه تعالى بسلامتهم وأمنهم من عقابه، ففى عليه بإشارتهم بمفرته 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، المشتملة على حجج الله وآياته في الانفس والآفاق ، وهذه الآية موطونة على آية النهي (ولا تطرد الذين يدعون ربهم) الخ والآية التي بينهما معترضة بين فيها ابتلاء كبراء المشركين بضعفاء المؤمنين ورغبتهم في طردهم وقوله تعالى ﴿ كتب ربكم على نفسه الرحمة ﴾ تقدم مثله في الآية الثانية عشرة من هذه السورة، وكتابتها إيجاباً على ذاته العلية وله أن وجب على نفسه ما شاء ولا يوجب عليه أحد شيئاً . فالرحمة من شؤون الربوبية الواجبة لها لأهلها ، وان في نظام الفطرة البشرية، وما سخر الله للبشر من أسباب المعيشة المادية، وما آتاهم من وسائل العلوم الكسبية ، ومن هداية لوحى لوهبية ، لا آيات يثبت على سعة الرحمة الربانية ، وترتبة عبادته بها 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 لأسبغاته أصلاً من أصول الدين ، في هذه الرحمة المكتوبة للمؤمنين ، فقال :

﴿ انه من عمل منكم سوءاً بجهالة ﴾ الخ - قرأ نافع وابن عامر وعاصم ويعقوب « أنه » بفتح الهمزة وقرأه الباقون « إنه » بكسرها ، فاما قراءة الفتح فعلى البدل من الرحمة أي بدل البعض من الكل إذ ذكر من أنواع الرحمة المكتوبة ما هم أحوج الى معرفته بنص الوحي وهو حكم من يعمل سوءاً من المؤمنين وكيف يعامله الله تعالى ، واما سائر أنواعها، وما هو احسان غير مكتوب منها، فيمكن ان يستدل عليهما بالنظر « تفسير القرآن الحكيم » « ٥٧ » « الجزء السابع »

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 ان لانؤخذ بذنب ، وان يغفر لنا كل سوء بلا شرط ولا قيد ؟ فجاء الجواب : انه -- أي الحال والشأن -- من عمل منكم عملا نسوء عاقبته وتأثيره لضرره الذي حرمه الله لاجله حال كونه متلبسا بجهالة دفعته الى ذلك السوء كغضب شديد حماله على السب أو الضرب ، أو شهوة مغتلة قادته الى انتهاك عرض، ... - فالجهالة هنا هي السفه والخفة ، التي تقابلها الروية والحكمة والعفة، وقيل إنها الجهل الذي يقابله العلم لان كل من يعمل السوء لا بد ان يكون جاهلا، فاما ان يجهل ما فيه من القبح والضرر، واما ان يجهل 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 السوء بجهالة وأصلح عمله ، وعلى الثانية ان سألتم عن حظكم من هذه الرحمة فالجواب انه من عمل منكم سوا بجهالة

(ثم تاب من بعده وأصلح) أي ثم رجع عن ذلك السوء بعد أن عمله شاعرا بقبحه ، نادما عليه خائفا من عاقبته، وأصلح عمله بأن أتبع ذلك العمل السيئ التأثير في النفس عملا يصاد به باثره من قلبه، حتى يعود الى النفس زكاؤها وطهارتها وتصبح كما كانت أهلا لنظر الرب وقربه (فإنه غفور رحيم) أي فشأنه سبحانه في معاملته أنه واسع المغفرة والرحمة فيغفر له ما تاب عنه ويتغمده برحمته وإحسانه .

وهذه قاعدة من قواعد الدين وأسس من أساسه أمر الله تعالى رسوله أن يبلغ المن يدخلون فيه ليهتدوا بها، حتى لا يفتروا بمغفرة الله ورحمته فيحملهم الغرور على التفريط في جنب الله والغفلة عن نزكية أنفسهم والمبادرة الى تطهيرها من افساد الذنوب لها، الى ان تحيط بها خطيئتهما، وقد بينا هذه القاعدة مرارا في تفسير الآيات المقررة لها؛ تارة بالايجاز وتارة بالاطناب وتارة بالتوسط بينهما . وكان أوسع ما كتبناه فيها تفسير قوله تعالى (١٦: ٤) إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب

— الى قوله — ألبا) فراجع 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 قرأها بالكسر كباقي القراء . وأجاز الزجاج كسر الاولى وفتح الثانية وهي قراءة الاعرج والزهري وأبي عمرو الداني

﴿ وكذلك تفصل الآيات ﴾ أي ومثل ذلك التفصيل الواضح وعلى نحوه تفصل الآيات المنزلة في بيان الحقائق التي بهتدي بها أهل النظر الصحيح والفقه الدقيق لما فيها من العلم والحكمة، والموعظة والعبرة ، ﴿ ولتستبين سبيل المجرمين ﴾ أي ولأجل ان يظهر بها طريق المجرمين، فيمتازوا بها عن جماعة المسلمين ، قرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمرو ويعقوب وحفص عن عاصم ولتستبين بالثاء وسبيل بالرفع أي وانظر سبيل المجرمين وتعرف — والسبيل يؤنثه أهل الحجاز ويذكره بنو تميم وجاء التنزيل باللغتين — وقرأ نافع بالثاء ونصب السبيل على أنه خطاب للنبي (ص) أي ولتبين أيها الرسول طريق المجرمين فلا يحنى عليك شيء . منها وقرأ الباقون وايتستبين بالياء ورفع سبيل على لغة التذكير، فمائدة اختلاف القراءات هنا لفظية وهي قد كبر السبيل وتأنيثها ووجي . فعل الاستنباط لازما ومتعديا، يقال بان الشيء واستبان بمعنى وضح وظهر ويقال استبنت الشيء بمعنى استوضحته وتبينته أي عرفته بيانا . وأما فائدة الجمع بين الغيبة والخطاب فيها فهي ان تفصيل الآيات هو في نفسه موضح لسبيل المجرمين وأنه ينبغي للمخاطب بذلك أولا بالذات ثم لغيره أن يستبينه منها بتأملها وفهمها والاعتبار بها ، فكم من آية بينة في نفسها بغفل الناس عنها (وكأين من آية في السموات والارض يرون عليها وهم عنها معرضون) والعطف في قوله تعالى « ولتستبين » قيل انه عطف على علة محذوفة لقوله « تفصل » لم يقصد تعليله بها بخصوصها وإنما قصد الإشتغال بها له فوائد جمعة من جملة ما ذكر ، أي وكذلك تفصل الآيات لما في تفصيلها من الاحكام والحكم ، وبيان الحجج والمواعظ والعبر ، ولأجل ان تستبين سبيل

المجرمين ، فيكون من عطف الخاص على العام . وقيل انه علة لفعل متدر هو عين المذكور ، أي ولاجل ان تسبقين سبيل المجرمين لفصل الآيات ، وذلك أنه بين سبيل المؤمنين فعلم منه أن ما خالفه هو سبيل المجرمين ، لأن الشيء يعرف بضده . بل بين قبله سبيل المجرمين من الكفار أيضا . وقال الزمخشري : ومثل ذلك التفصيل بين فصل آيات القرآن وتلخيصها في صفة أحوال المجرمين من هو مطبوع على قلبه لا يرجح إسلامه ، ومن يرى فيه أمانة القبول وهو الذي يخاف اذا سمع ذكر انقيامة ، ومن دخل في الاسلام الا انه لا يحفظ حدوده ، واستوضح سبيلهم فمعامل كلا منهم بما يجب ان يعامل به فصلنا ذلك التفصيل . اهـ ويسرني ان هذا القول يؤيد ما قدمته في بيان أصناف الناس في زمن نزول السورة وما أرشدت اليه الآيات في معاملة كل صنف منهم وإن ما قلته خير مما قلته والله الحمد . وفي الآية من محاسن إيجاز القرآن ما لا يخفى . وسأني مثل هذا التعبير في قوله تعالى من هذه السورة (وكذلك نصرف الآيات وليقولوا درست ولنبينه لقوم يعلمون) وقوله من سورة الاعراف (وكذلك فصل الآيات ولعلمهم 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 عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ ، مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ ، إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضِي الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَصِيلِينَ (٥٨) قُلْ لَوْ أَنَّ عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَقُضِيَ الْأَمْرُ لَيْنِي 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 تلقينه ما يحتاج به المشركون ، من بلاغ الوحي وناصع البراهين ، فقال :

(الانعام . س ٦) دعاء غير الله ونهي الرسول عنه وكونه على بينة من ربه ٤٥٣

﴿ 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 الخبر أو دفع الضر من الأعلى وأما 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 مرارا كثيرة —
فإنه تعالى يقول لرسوله هنا قل أيها الرسول لهؤلاء المشركين الذين يدعون مع الله آلهة أخرى إني نهيت أن أعبد الذين تدعونهم وتستغيثونهم من دون الله أي غير الله من الملائكة وعباد الله الصالحين بأنه ما دونهم من الأصنام والأوثان التي لا علم لها ولا عمل . وهذا النهي يصدق بنهي الله تعالى إياه عن ذلك في آيات القرآن الكثيرة وأمره بضده وهو دعاء الله تعالى وحده ، ونهي العقل والفطرة السليمة فإن النبي (ص) كان قبل البعثة موحدا ، ولم يكن قط مشركا ، ولا جل 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 ، وماذا ؟ لأنني إن اتبعتها فقد ضللت ضلالا 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 أيضا إني فيما أخالفكم فيه على بينة من ربي هدايتي إليها بالوحي والعقل ، والبينية 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 انكم كذبتم به أي بالقرآن الذي هو بيني من ربي ، فكيف تكذبون أنتم

بيينة البينات ، على أظهر الحقائق وأبين الهدايات ، ثم تطمعون ان اتبعكم على ضلال مبين ، لا ينة لكم عليه الا محض التقليد ، وما كان التقليد ينة من البينات ، وإنما هو براءة من الاستدلال ، ورضا بجهل الآباء ولاجداد ، فالكلام حجة مسكتة مبكتة على ما قبلها من نفي عبادته (ص) للذين يدعونهم من دون الله ، وقيل ان المعنى وكذبهم بربي 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 بالتخاذ شريك له ، ولم يكن اتخاذهم الشركاء تكذيبا بالربوبية اذ لم يكونوا يقولون ان غيره تعالى بخلق معه أو يرزق ، وإنما كانوا يدعون غيره ليقربهم اليه وبشفع 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 ان القرآن أنذرهم عذابا يحل بهم ، اذا أصروا على عنادهم وكفرهم ، ووعد بأن ينصر رسوله عليهم ، وقد استعجلوا النبي (ص) ذلك فكان عدم وقوعه شبهة لهم على صدق القرآن ، لجهلهم بسنن الله تعالى في شؤون الانسان ، فأمر الله تعالى رسوله أن يقول لهم ﴿ ما عندي ما تستعجلون به ﴾ أي ليس عندي ما تطلبون أن يجعل الله لكم من وعيده ، ولم أقل لكم ان الله فوض أمره الي حتى تطالبوني به وتعدون عدم ايقاعه حجة على تكذيبه ﴿ ان الحكم الا 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 الى أجل مسمى (يقص الحق وهو خبر الفاصلين) قرأ ابن كثير وفافهم وعاصم « يقص » من القصص وهو ذكر الخبر أو تتبع الاثر ، أي يقص على رسوله القصص الحق في جميع أخباره ووعدده ووعيده ، أو يتتبع الحق ويصيبه في أقواله وأفعاله التي يتصرف بها في عبادته ، وقرأه الباقر « يقص » من القضاء وأصله يقضي بالياء فحذفت الياء في الخط كما حذفت في اللفظ لانتفاء الساكنين ، ولما كانت المصاحف غير منقوطة كانت الكلمة في

(الانعام ، س ٦) استعجال الكفار العذاب وكونه ليس بيد الرسول ٥٥٥

المصحف الامام هكذا (بعض) فاحتملت القراءتين ، وحذف حرف المد معهود في المصحف ومنه (وما تغن الآيات 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 تستعجلون به لقضي الامر بيني وبينكم ﴾ أي قل أيها الرسول لو لاء الذين يستعجلونك بالعذاب كقولهم (٣٢: ٨) اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فاعط علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم) : لو أن عندي ما تستعجلون به بأن كان مما جعله الله في مكتبي ونصرتي بقدرتي الكسبية أو يجعله آية خاصة بي لقضي الامر بيني وبينكم بإهلاكي للظالمين منكم الذين يصدونني عن تبليغ دعوة ربي ، ويصدون الناس عني ، فان الانسان خلق من عاجل وأما أستعجل انا بإهلاك الظالمين منكم ما وعدني ربي من نصر المؤمنين المصلحين المظلومين ، وخذلان الكافرين المفسدين الظالمين ، وهو استعجال للخير ، وأتم انما تستعجلون الشر لانفسكم ، وتقطعون عليا طريق الهداية بامهال الله لكم ﴿ والله أعلم بالظالمين ﴾ الذين تمكن الظلم من انفسهم وأحاط بها فلا رجاء يرجعهم عنه الى الايمان والحق والعدل ، وبين ألم بهم الظلم أو ألموا به ولكنه لم يمح نور الفطرة من انفسهم ولم يذهب باستعدادهم للاهتداء الى الحق الذي أدعواهم اليه . ولما كان سبحانه وتعالى أعلم بالظالمين لم يجعل أمر عقابهم اليّ فهو عنده لا عندي ، ولكل من عذاب الدنيا والآخرة أجل مسمى عنده يراه قريبا وترونها بعيدا ، وإيامه تعالى في عالم التكوين وشؤون الامم ليست قصيرة كأيامنا 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 والي المصير) فهو لا يؤخر ما وعد به الى الاجل المسمى عنده بالحكمة (٧: ٣٣) 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 مكتته صلى الله تعالى عليه ، وآله وسلم . وليس المراد به انه كان بهلكهم كلهم كما هلكت الامم التي كذبت الرسل من قبلهم ، أي ليس المراد بما يقضي من الامر هنا عذاب الاستئصال ولا عذاب الآخرة وان كانوا قد

استعجلوا كلا منهما بل نصر الرسول عليهم . وفي قوله (تقضي الامر) باسناد الفعل الى المفعول اشارة الى انه لو كان عنده (ص) وقضي لما قضي الابعثه الله تعالى وقدرته

(٥٩) وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ، وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ، وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمٍ إِلَّا الْأَرْضَ 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 رَجُعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (٦١) وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ، وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً ، حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفْرُطُونَ (٦٢) ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ ، أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحُسَيْنِ

لما أمر الله تعالى رسوله (ص) أن يبين للمشركين انه على بينة من ربه فيما بلغهم اياه من رسالته، وان ما يستعجلون به من عذاب الله ونصره عليهم تعجيزاً أو تمكناً أو عناداً ليس عنده، وانما هو عند الله الذي قضت سنده أن يكون لكل شيء أجل وموعدا لا يتقدم ولا يتأخر عنه، والله تعالى هو الذي يقضي الحق ويقضه على رسوله ، ويبدء تنفيذ وعده ووعيده، — ففى على ذلك بيان كون مفاتيح الغيب عنده، وكون التصرف في الخلق بيده وكونه هو القاهر فوق عباده، لا يشاركه أحد من رسله ولا غيرهم في ذلك حتى يصح أن يطالبوا به ، فقال عز وجل :

﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ﴾ المفاتيح جمع مفتاح بفتح الميم وهو الخزن وبكسرها وهو المفتاح الذي تفتح به الاقفال وقرئ في الشواذ « مفاتيح الغيب » ويؤيد هذه القراءة حديث ابن عمر الآتي في تفسير الآية . ويجوز استعمال اللفظ في معنياه أي ان خزائن الغيب وهو ما غاب علمه عن الخلق هي عند الله تعالى وفي

تصرفه وحده ، وان المفاتيح أي الوسائل التي يتوصل بها الى علم الغيب هي عنده أيضا لا يعلمها هلمذا ذاتيا الا هو ، فهو الذي يحيط بها علما وسواء جاهل بذاته لا يمكن أن يحيط علما بها ولا أن يعلم شيئا منها الا باعلامه عز وجل . واذا كان الامر كذلك فالواجب أن يفوض اليه انجاز وعده ارسوله بالنصر ، ووعدته لاعدائه بالعذاب والقهر ، مع القطع بانه لا يخلف وعده رسله ، وانما يؤخر انجازه الى الاجل الذي اقتضته حكمته ، وقد تقدم في تفسير هذه السورة بيان حقيقة الغيب واستنثار الله تعالى بعلمه وما يعلمه بعض خلقه من الحقيقى أو الاضافى منه (١) وسنزيد ذلك بيانا ﴿ ويعلم ما في البر والبحر ﴾ قال الراغب : أصل البحر كل مكان واسع جامع للماء الكثير . وقيل ان أصله الماء الملح وأطلق على الانهار بالتوسع أو التغليب . والبر ما يقابله من الارض ، وهو ما يسميه علماء خرت 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 الترقى من الأدنى الى ما هو أعظم منه فان قسم البحر من الارض أعظم من قسم البر وخفاياه أكثر وأعظم ﴿ وما تسقط من ورقة الا يعلمها ﴾ أى وما تسقط ورقة ما من نجم أو شجر ما الا يعلمها ، لاحاطة علمه بالجزئيات كلها ﴿ ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ﴾ أى وما تسقط من حبة بفعل فاعل مختار في ظلمات الارض كالحب الذي يلقبه الزارع في بطون الارض يسترونه بالتراب فيحتجب عن نور النهار والذي نذهب به النمل وغيرها من الحشرات في قراها وجحورها ، أو بغير فعل فاعل كالذى يسقط من النبات في شقوقها وأخاديدها ، وما يسقط من رطب ولا يابس من الثمار ونحوها — الا كائن في كتاب مبين ، وهو علم الله تعالى الذي يشبه المكتوب في الصحف بنباته وعدم تغيره — أو كتابه الذى كتب فيه مقادير الخلق كما ورد في الحديث الصحيح وسيأتي ذكره ، وهو بمعنى قوله فيما قبله « إلا يعلمها » ولذلك قيل انه تكريره

(١) راجع تفسير الآية الحثين ص ٤٢٢ وكذا الآية التاسعة ص ٣١٦

بالمعنى ، وقبل بدل كل أو بدل اشكال 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 المفقود ، وليس في الوجود شيء غائب عن الله تعالى ، فعلمه تعالى بالاشياء اما علم غيب وهو علمه بالمعدوم ؛ واما علم شهادة وهو علمه بالموجود ، 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 حاضرا ، 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 دائما أو في بعض الاحوال فهو ان 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 علي سبيل المثل علمه بكل ما في 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 حيا رطبا من النبات فأشرف على اليابس وفقد الحياة النباتية واللاحق بمواد الارض الميتة وقد يتغذى به حيوان بمديسه 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 نجما أو شجرا ، ومنه ما يتغذى به بعض الاحياء من الحيوان كالطير 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 هلى 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 للماء الآثار ، وجولات للنظار ، نذكر المهم منها في فصول:

﴿ فهم علماء الكلام والحكماء الآية ﴾

قال الفخر الرازي في تفسيره الكبير الذي سماه (مفاتيح الغيب) ما نصه :
 « اعلم أنه تعالى قال في الآية الاولى (والله أعلم بالظالمين) يعني انه سبحانه هو
 العالم بكل شيء فهو يعجل ما تعجله أصلح ويؤخر ما تأخيره أصلح وفي الآية مسائل
 د (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 ان مفاتيحه لتنوء 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 طريق الاستعارة لان المفاتيح يتوصل بها الى ما في الخزائن
 المستوثق منها بالاغلاق والاقفال فالعالم بتلك المفاتيح وكيفية استعمالها في فتح تلك
 الاغلاق والاقفال يمكنه ان 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 الامكنات
 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 واذا ثبت
 هذا فقول الموجود اما أن يكون واجبا لذاته واما 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 واقم
 بايقاه ، اما بتغير واسطة واما بواسطة واحدة واما بوسائط كثيرة على الترتيب النازل
 من عنده طولا وعرضا ، اذا ثبت هذا فنقول علمه بذاته يوجب علمه بالاثار الاول
 الصادر منه ، ثم علمه بذلك الاثر الاول يوجب علمه بالاثار الثاني لان الاثر الاول
 علة قريبة للاثر الثاني ، وقد ذكرنا أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فهذا علم الغيب

ليس لا 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 صح أن يقال (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو) فهذا هو طريقة هؤلاء الفرقة الذين فسروا هذه الآية بناء على هذه الطريقة

ثم اعلم أن ههنا دقيقة أخرى وهي أن القضايا العقلية المحضة يصعب تحصيل العلم بها على سبيل التمام والكمال الا للعقلاء السكاملين الذين تعودوا الاغراض عن قضايا الحس والخيال وأفوا استحضار المقولات 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 جدا ، والقرآن انما أنزل لينتفع به جميع الخلق فههنا طريق آخر وهو أن من ذكر القضية العقلية المحضة المجردة ، فاذا أراد إيصالها الى عقل كل أحد ذكر لها مثالا من الامور المحسوسة الداخلية تحت القضية العقلية السككية ليصير ذلك المقول بمعاونة هذا المثال المحسوس مفهوما لكل أحد والامر في هذه الآية ورد على هذا القانون لانه قال أولا (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو) ثم أكد هذا المقول السككي المجرد بجزي محسوس فقال (ويعلم ما في 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 المقول ، وفيه دقيقة أخرى وهي أنه تعالى قدم ذكر البر لان الانسان قد شاهد أحوال البر وكثرة ما فيه من المدن والقرى والمفاوز والجبال والتلال وكثرة ما فيها من الحيوان والنبات والمعادن . وأما البحر فاحاطة العقل بأحواله أقل الا أن الحس يدل على ان هجائب البحار في الجملة أكثر ، وطولها وهرضا أعظم ، وما فيها من الحيوانات وأجناس المخلوقات أعجب ، فاذا استحضر 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 ومكملا 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 تستط من ورقة الا يعلمها) وذلك لان العقل يستحضر جميع ما في وجه الارض من المدن والقرى والمنازل والجبال والتلال ، ثم يستحضر كم فيها من النجم والشجر ، ثم يستحضر أنه لا يتغير حال ورقة الا والحق سبحانه يعلمها ، ثم يتجاوز من هذا المثال الي مثال آخر أشد هيبة منه وهو قوله (ولا حبة في ظلمات الارض) وذلك لان الحبة في غاية الصغر وظلمات الارض مواضع يبقى اكبر الاجسام وأعظمها مخفياً فيها ، فاذا سمع أن تلك الحبة الصغيرة الملقاة في ظلمات الارض علي 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 الا هو) بحيث تنحير العقول فيها ، وتناقص الافكار والالباب عن الوصول الي مبادئها ، ثم انه تعالى لما قوى أمر ذلك العقول المحض المجرد بذكر هذه الجزئيات المحسوسة فبعد ذكرها عاد الى ذكر تلك القضية العقلية المحضة المجردة بعبارة أخرى فقال (ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين) وهو عين المذكور في قوله (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو) فهذا ما عقلائه في تفسير هذه الآية الشريفة العالية ومن الله التوفيق

« (المسألة الثانية) المتكلمون قالوا أنه تعالى فاعل العالم بجواهره وأعراضه على سبيل الاحكام والاتقان ومن كان كذلك كان عالماً بها فوجب كونه تعالى عالماً بها ، والحكماء قالوا أنه تعالى مبدأ لجميع الممكنات والعلم بالمبدأ يوجب العلم بالآثر فوجب كونه تعالى عالماً بكلها ، واعلم أن هذا الكلام من أدل الدلائل على كونه تعالى عالماً بجميع الجزئيات الزمانية وذلك لانه لما ثبت أنه تعالى مبدأ لكل ما سواه وجب كونه مبدأ لهذه الجزئيات بالآثر فوجب كونه تعالى عالماً بهذه التغييرات والزمانيات من حيث أنها متغيرة وزمانية وذلك هو المطلوب

« (المسألة الثالثة) قوله تعالى (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو) يدل على كونه تعالى منزهاً عن المضد والند . وتقريره أن قوله (وعنده مفاتيح الغيب) يفيد الحصر أى عنده لا عند غيره ، ولو حصل موجود آخر واجب الوجود لكان مفاتيح الغيب حاصلة أيضاً عند ذلك الآخر وحينئذ يطل الحصر ، وأيضاً فكما ان لفظ

الآية تدل على هذا التوحيد فكذلك البرهان العقلي يساعد عليه ، وتقديره ان المبدأ لحصول العلم بالآثار والنتائج والصنائع هو العلم بالموثر، والموثر الاول في كل الممكنات هو الحق سبحانه . فالمتفتح الاول للعلم بجميع المعلومات هو العلم به سبحانه، لكن العلم به ليس الاله لان ما سواه أثر والعلم بالآثار لا يفيد العلم بالموثر ، فظهر بهذا البرهان ان مفاتيح الغيب ليست الا عند الحق سبحانه والله أعلم

« (المسألة الرابعة) قريء ولا حبة ولا رطب ولا يابس بالرفع وفيه وجهان (الاول) أن يكون عطفا على محل من ورقة وأن يكون رفعا على الابتداء وخبره الا في كتاب مبين كقولك : لارجل منهم ولا امرأة الا في الدار

« (المسألة الخامسة) قوله (الا في كتاب مبين) فيه قولان (الاول) أن ذلك الكتاب المبين هو علم الله تعالى لا غير وهذا هو الاصول (والثاني) قال الزجاج : يجوز ان 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 الا في كتاب من قبل أن نبرأها) وقائدة هذا الكتاب أمور (أحدها) أنه تعالى أنما كتب هذه الاحوال في اللوح المحفوظ لتقف الملائكة على نفاذ علم الله تعالى في المعلومات وأنه لا يغيب 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 موافقا له (وثانيها) يجوز ان يقال انه تعالى ذكر ما ذكر من الورقة والحبة ثقبها للمكافئين على أمر الحساب واعلاما 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) أنه تعالى علم احوال جميع الموجودات فيمتنع تغييرها عن مقتضى ذلك العلم والا لزم الجبل فاذا كتب احوال جميع الموجودات في ذلك الكتاب على التفصيل التام امتنع أيضا تغييرها والا لزم الكذب فتصير كتابة جملة الاحوال في ذلك الكتاب موجبا تاما وصيبا كاملا في انه يمتنع تقدم ما تأخر وتأخر ما تقدم كما قال صلوات الله عليه « جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة » والله أعلم اهـ

(الانعام . س ٦) التفسير المرفوع لمفاتيح الغيب وما يعلمه الانبياء والاولياء ٤٦٣

هذا ما أورده الرازي في تفسير الآية وما نقله عن الحكماء يريد به اثبات علم الغيب لله تعالى على طريقته ولا يقتضي ذلك اقرار تلك الطريقة وما قالوه في المعلوم والعلة .

﴿ التفسير المرفوع لمفاتيح الغيب ﴾

هذا وان في تفسير مفاتيح الغيب حديثاً صحيحاً فيه مباحث دقيقة فقد روى البخاري في تفسير سورة الانعام عن سالم بن عبد الله عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « مفاتيح الغيب خمس : [ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الارحام وما تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري نفس بأي ارض تموت ، ان الله عليم خبير] » وهذه الآية خاتمة سورة لقمان وقد روى البخاري في تفسيرها هذا الحديث عن عبد الله بن عمر مرفوعاً بلفظ « مفاتيح الغيب خمس » ثم قرأ [ان الله عنده علم الساعة] (ورواه بلفظ مفاتيح في كتاب التوحيد أيضاً بلفظ مفاتيح في تفسير المائدة والرعد ، وبلفظ مفاتيح في أبواب الاستسقاء) وروى احمد والبخاري وصححه ابن حبان والحاكم من حديث بر بن عبد ربه قال « خمس لا يعلمهن الا 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 تأكلون وما تدخرون في بيوتكم) وقول يوسف عليه السلام لصاحبي السجن الذي حكاه الله عنه في سورته (لا يأتيكما طعام ترزقانه الا 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 أحداً الا من ارتضى من رسول) وأدخلوا فيه ما نقل كثيراً عن الاولياء من الكشف المشتمل على مثل هذه الحوادث من كسب الناس والاخبار بما في الارحام وبموت بعض الناس قبل وقوعه ووجوه بأن الولي لما حصل له هذا الكشف باتباعه للرسول كان الكشف للرسول بالاصالة وله بالتبعية . وقد أشار الى ذلك صاحب الحمزية 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 الخمسين من هذه السورة (الانعام) فانه يعلم أن أمثال هذه المكاشفات 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 الخمسين من هذه السورة ما اكتشفه بعض الاطباء من سنة الله تعالى في سبب الذكورة والانوثة في الحمل ، وملخصه ان البيوض التي يحصل الحمل بتلقيحها بماء الذكر منها ما يخلقها الله تعالى في جانب الرحم الايمن ومنه يتكون الذكور ، ومنها ما يخلقها في جانب الرحم الايسر ومنه يتولد الاناث،—وان هذه البيوض توجد بالتناوب في أثناء حيض المرأة فحيضة تنتهي بخلق بيوض الذكور في الجانب الايمن فاذا حصل التلقيح عنها كان الجنين ذكرا، وحيضة تنتهي بضد ذلك فاذا حصل التلقيح عنها كان الجنين أنثى ، وقد ألفوا في بيان هذه السنة الالهية كتباً منها (كتاب تحليل النوع) من تأليف الطيب (رملي دوسون) الانكليزي وقد ترجمه بالعربية الطيب محمد عبد الحميد المصري . ومن علم أشهر ولادة امرأة سهل عليه أن يعرف بمتنفي هذه السنة نوع الجنين في الحمل الثاني وينسلسل ذلك فيما بعده اذا كان الحمل منتظماً والوضع في موعده، ولكن لا يمكن أن يكون العلم بذلك مطردا في كل أنثى لاسباب تحول دون ذلك بينها الباحثون في هذه المسألة . قال صاحب كتاب تحليل النوع في أول الفصل الخامس والعشرين الذي عنوانه (التنبؤ بنوع الطفل الآتي) ما ترجمته :

« بعد معرفة ان تكوين البيض يحدث بالتناوب ، مرة من المبيض الايمن أو الذكر ، ومرة من المبيض الأيسر أو الانثى ، تمكنت من التنبؤ بمعرفة نوع الطفل الآتي في النساء الحوامل من مرضاي وغيرهن ممن لم تسبق لي رؤيتهن . وأذكر اني نجحت في ٩٧ في المئة وأما الفشل في الثلاثة الاحوال الباقية من المئة فتابع لعدم استطاعة الام ان تخبرني بالدقة عن شهر الولادة . فمثلا اذا أخبرتني مريضة انها

منضم في يونيو وتنبأت أن طفلها انثى ، ثم هي وضعت طفلاً ذكراً كامل العدة في مايو أو يوليو يكون النبا خطأ ، ولو أنها أخبرتني أن الولادة ستحدث في مايو أو يونيو لتنبأت لها بأن 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 اذا ولد قبل الميعاد شهرين يكون الميعاد صحيحاً وأما اذا ولد قبل الميعاد ببضعة أيام لشهر 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 البويض كل ٢٨ يوماً مرة بانتظام يحدث كل ٢١ يوماً أو ٢٠ يوماً. وينشأ الخطأ أيضاً بعدم الانتظام في الدورة البيضية (Ovulation Rhythm) كحدوث البويض في المبيضين في وقت واحد كما يتضح من ولادة توأمين مختلفي النوع في وقت واحد « وكذا اذا حدث الحمل أثناء الرضاعة ومدة غياب الحيض فوقتئذ يصعب معرفة أي مبيض هي البويضة التي تلقحت

« فاذا فرضنا أن متوسط نوبة الحيض هي ٢٨ يوماً أو أربعة أسابيع (والحيض العلامة الظاهرية على البويض) تتكرر ظاهرة تكوين البويض ١٣ مرة في أسابيع السنة وهي ٥٢ أسبوعاً. وأما اذا حدث البويض في كل ٢١ يوماً فتزداد المرات واذا حدث كل ٣٠ يوماً فامدد ينقص الى ١٢ مرة مع زيادة مرة كل ست سنوات وبشروط معرفة كل هذه الخواص في النساء عند التنبؤ بالنوع، ويمكن الطبيب بعد معرفة القواعد والامثلة الآتية ان يتنبأ بنوع الطفل في المرأة الحامل اذا كان هو طبيبها كما يمكن أن يخبر النساء عن الشهور التي يجب الامتناع فيها اذا أريد الحصول على نوع مخصوص

يمكن عمل ذلك بالتقريب بواسطة جدول الولادة الاعتيادي ، لانا اذا عرفنا نوع الطفل الاخير ويوم ميلاده نعرف شهر تكوين البويض (وبالطبع نوع البويضة المخصوصة) بكل سهولة من الجدول . ولكني رأيت أن الاسهل استخراج ذلك « تفسير القرآن الحكيم » « ٥٩ » « الجزء السابع »

بواسطة طريقة الاربعين اسبوعاً التي اذكرها هنا
 « يجب الحصول على الاشياء الآتية من المريضة أو الحامل حتى يمكن التنبؤ بنوع
 الطفل : كم مرة يحدث الحيض عندكم ؟ كم يوماً يمكث الحيض في كل مرة ؟ هل
 الحيض منظم ؟ في أي يوم كان ميلاد الطفل الاخير ؟ (يذكّر اليوم والشهر والسنة)
 أنواع الطول ذكر أم أنثى ؟ مامدة رضاعتك للطفل اذا كنت انت التي ترضعينه ؟ متى
 يرجع الحيض بعد الولادة ؟ هل حدث اجهاض منذ الولادة الاخيرة

« مدة الحمل الاعتيادية للمرأة ٢٨٠ يوماً أو عشرة أشهر كل شهر أربعة أسابيع
 — أي أربعون اسبوعاً في سبعة أيام : ولا بد من هجر الاصطلاح « تسعة أشهر الحمل »
 « فاذا عرفنا يوم ميلاد الطفل الاخير نرجع أربعين اسبوعاً حتى نعرف شهر تكوين
 البيض أو الشهر الذي تلقت فيه البويضة التي تكون منها الطفل . فذ عرفنا نوع
 الطفل تقدم من هذا الشهر بالتناوب حتى نصل الى مرة تكوين البيض العاشرة قبل
 شهر الولادة المنتظر فيه ولادة الطفل الحديث مع حساب اربعة تكوين بيض اضافية
 بين شهري ديسمبر ويناير لكل سنة قالية . وبذلك تعرف نوع البويضة التي تلقت
 والتي تكون المرأة حاملاً بها و بذلك تتمكن من معرفة نوع الطفل الآتي

« ولوجود ١٣ مرة تكوين بيض في السنة ^(١) نرى أن تكوين البويضة الملقحة في
 أكتوبر من سنة يجعل البيض الثاني في أكتوبر من النوع المضاد بسبب زيادة الشهر
 الثالث عشر أو النوبة الثالثة عشرة التي يلزم اضافتها بين شهري أكتوبر وفبراير
 اذا ولدت المرأة طفلاً في شهر من سنة وطفلاً 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 يمد من علوم البشر الكسبية اذ 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 ان ما سيحدث 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 الخ

(الانعام . س ٦) العلم بسبب الذكورة والانوثة ليس العلم بما في الارحام ٤٦٧

العلم بأي شيء منها عنده فإذا هدى بعض عباده الى سنة من سننه التي هي مفتاح موصل الى الاطلاع على بعض ما تحويه هذه الخزانة فذلك لا ينفي ما ذكر

بعد أن كتبت ما تقدم في المسألة وطبع في المزار بقي في نفسي شيء مما فتفكرت فيه عند النوم فظهر لي أن العلم بسنة الله تعالى في سبب الذكورة والانوثة لم يترتب عليه علم أحد علما قطعيا بما في رحم امرأة بعينها حتى مع العلم بالشروط التي اشترطها لالعلم بذلك — دع العلم بجميع ما في أرحام جميع الاناث من انواع الحيوان كلها — وانما ترتب عليه الظن الغالب في حال العلم بالشروط والجهل التام في حال عدم العلم بهما ، والعلم الصحيح بما في الرحم هو الذي لا يتوقف على صدق الحامل فيما أخبرت به من تحديد شهر الولادة ولا على خلو الرحم من بيض تكون على خلاف القاعدة التي ذكروها من كون 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 بالتوأمين المختلفين ، فاحتمال وقوع هذه الاحوال في كل حمل وان كان قليلا 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 الى قوله تعالى في سورة الرعد (١٣ : ٩) الله يعلم ما يحمل كل انثى وما تنغيض الارحام وما تزداد وكل شيء عنده بمقدار ١٠ عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال) فهو وحده الذي يعلم حمل كل انثى أذكر هو أم انثى ؟ وما تنغيض الارحام من نقص الحمل أو فساد به بعد العلوق وما تزداد من الحمل كالحمل بالتوأمين أو أكثر ، وقد روى الشافعي عن شيخه يعني أن امرأته حملت له بطونا في كل منها خمسة أولاد ، فأني يهتدي الى العلم بمثل هذه النوادر الاطباء ؟ وسنزيد هذا البحث ابضا في سورة الرعد اذا أطل الله عمرنا ووقفنا لتفسيرها

وجه تفسير مفاتيح الغيب بهذه الخمس

لم أر لاحد كلاما في وجه تفسير مفاتيح الغيب بالخمسة المذكورة في آخر سورة

لقمان وكنت قد فكرت في ذلك في أيام طلبي للعالم فظهر لي ان علم الله تعالى بجميع الموجودات علم شهادة وعلمه بما لم يوجد علم غيب، وأن ما لم يوجد فخرائمه أو مفاتيح خرائمه التي يسفيد الناس من بيانها هي تلك الخمس، وهي لم تذكر بصيغة الحصر وقد بينت ذلك في كتابي (الحكمة الشرعية) الذي ألقته في عهد الطلب في سياق البحث في الكشف من انواع كرامات الاولياء وبعد ذكر الآية والحديث في تفسيرها بتلك الخمس، فقلت مانعه:

ثم انه لا يخفى ان معلومات الله تعالى الغيبية لا تدخل تحت الحصر فما معنى تخصيص هذه الخمس بالذكر مع كونها مما قد يطالع عليه بعض عباده وما معنى كونها مفاتيح الغيب؟ وأجيب بأن هذه الخمس هي التي كانوا يدعون علمها والعدد لا مفهوم له على الراجح فلا ينبغي زائداً على المذكور (قلت) وهذا لا يدل على كونها مفاتيح الغيب وقد فتح الله عز وجل علي بفهم معنى لطيف في معنى كون هذه الخمس مفاتيح أو مفاتيح وعرضته على مشايخي كالأستاذ الشيخ محمد القاروقجي والعلامة الشيخ محمود نشابة^(١) وغيرها فأعجبوا به، وهوان المفاتيح جمع مفتاح بفتح الميم أو كسرهما بمعنى الخزائن أو المفاتيح والغيب ما غاب عن الوجود أو الشهود وهو عالم البرزخ وعالم الآخرة وبعض عالم الدنيا وهو النبات الذي لم يوجد والحيوان الذي لم يولد وكسب النفس الذي يحصل في المستقبل؛ وفي قوله تعالى (ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الارحام وما تدري نفس ما تكسب غدا وما تدري نفس بأي ارض تموت ان الله عليم خبير) اشارة الى جميع ذلك: فالساعة مفتاح عالم الآخرة والغيث مفتاح عالم النبات وما في الارحام مفتاح عالم الحيوان وقوله (وما تدري نفس) ظاهر في مفتاح الكسب والاعمال وقوله تعالى (وما تدري نفس بأي ارض تموت) أي كما لا تدري بأي وقت اشارة بالموت الى عالم البرزخ. وبعبارة اخرى: العوالم ثلاثة الاول القريب الداني الذي تقيم فيه قبل الموت والاخر الذي تقيم فيه بعد الموت الى

(١) كنت ألتقي عن الاول مارواه من الاحاديث المسلسلة وكتاب المعجم الوجيز في الحديث وعن الثاني صحيح البخاري ومسلم وفقه الشافعية وكان علامة الزمان في العلوم الازهرية وهو شيخ مشايخنا وشيخ الوالد رحمهم الله أجمعين

الانهاية والثالث الوسط بينهما وهو ما تقيم فيه بين العالمين حتى يتم جمعنا بانتهاء الدنيا وقد على الله تعالى جميعا ، فاشقي والثالث من الغيب الذي ليس مشهودا لنا ومقتحما الساعة والموت وأما الاول فثمة ما هو مشهود لنا ولا يحصل فيه زيادة يبرزها الله تعالى من العدم كالأحجار والمعادن ونحوها من الموجودات التي وجدت في الكون تدريجا او دفعة واحدة ومنه ما هو غيب وهو ما يتجدد بصورة مخصوصة لم تكن مشهودة وهو النبات ومفتحه الغيث والحيوان ومفتحه الارحام غالبا وكسب الحيوان وعمله وهو مفتوح وخزانة من خزائن الغيب ، اهـ

ثم ذكرت هناك ما يرد على حصر المفاتيح بهذه الخمس أو تخصيصها بالذكرو أجبت عنه وفي العبارة شيء من الضعف وهي من القسم الذي لا يزال مسودة من ذلك الكتاب الذي كان أول تمرين لنا على التأليف والانشاء فاننا لم نتعلم الانشاء تعلمًا . وفي هامشها تعليق على كلمة « ومفتحه الارحام غالبا » وجعل نحو دود الفاكهة والخل من غير الغالب بينما فيه ما ثبت عند المتأخرين من كون الحلي لا يولد الا من حي مثله .

﴿ كتابة الله مقادير الخلق في كتاب مبين ﴾

﴿ وهو الامام المبين وأم الكتاب والذكر والتزوير واللوح المحفوظ ﴾

ورد في معنى الآية التي نفسرها آيات ففي سورة يونس (١٠ : ٢١) وما تكون في شأن وما تتلو منه من قرآن ولا تعملون من عمل الا كنا عليكم شهودا اذ تفيضون فيه ، وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض 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 الارض الا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل في كتاب مبين) وفي سورة النمل ٢٧ : ٦٦ وان ربك اعلم ما تكن صدورهم واما انون ٧٧ وما من غائبة في السماء والارض الا في كتاب مبين) وفي سبأ (٣٤ : ٣) وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعة قل بل وربي تأتيناكم عالم الغيب لا يعزب عندنا مثقال ذرة في السماوات ولا في الارض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر الا في كتاب مبين) وفي سورة طه (٢٠ : ٥٠) قال فما بال القرون الاولى ١٥ قل علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى) وفي سورة الحديد (٥٧ : ٢٠)

ما أصاب من مصيبة في الارض ولا في أنفسكم الا في كتاب من قبل أن نبرأها) وفي سورة يس (٣٦ : ١١) انا نحن نحي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم وكل شيء أحصيناه في امام مبين) وفي سورة الرعد (١٣ : ٣٩) لكل أجل كتاب ٤٠ بحور الله ما بشا . وبثبت وعنده أم الكتاب) وفي سورة الزخرف ٤٣ : ١ حم والكتاب المبين ٢ انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون ٣ وانه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم) 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 (٥٤ : ٥٢) وكل شيء فعلوه في الزبر ٥٣ وكل صغير وكبير مستطر) وفي سورة العروج (٨٥ : ٢١) 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 عنده 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 بن 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 (ص) « كان الله » الخ ان المراد بكأن 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 لنا في سورة [حم فصلت] أنه خلق السموات والارض من دخان ، ويمكن أن يقال أن 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 فجرى بما هو كائن الى يوم القيامة »

ورواه غيرهما عن غيره بمناه ، قل بعض العلماء ان أولية خلق القلم نسبية 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 انما نورد على تفسير الكتاب المبين والامام المبين وأم الكتاب والذكر في الآيات التي سردناها بذلك الكتاب المسمى باللوح المحفوظ ، ومن التكاف الظاهر أن يقال ان المراد به العلم الالهي كما قل الرازي هنا ، ومذهب السلف أن تؤمن بالقلم الالهي واللوح المحفوظ وما كتب القلم في اللوح من مقادير الخلق واحصائه جميع ما كان ويكون في هذا العالم من بدء تكوينه الى يوم القيامة من غير أن نحكم آراءنا وأقنستنا في صفة شيء من ذلك ولا نقبل قول أحد غير المعصوم فيما يزعمه من وصف اللوح أو القلم أو تلك الكتابة . ومن الجهل الفاضح أن تشبه ذلك بما نعهده من كتابتنا ونحن نرى البشر قد اخترعوا لتدوين الكلام طرقاً يتلقاها بعضهم عن بعض على مسافة ألوف من الاميال والفراسخ في البر والبحر بواسطة الكهرباء الذي تسخر لذلك بأسلاك وبغير أسلاك فيكتب أحدهم في لوح الجو ماشاء أن يكتب فينكف به الهواء في هذا الجو الواسع كله وبتلقاها آخرون بالآلات عندهم ترسم لهم ما رسم في الهواء فيقرؤنه ويدونونه لمن يريدون أن يفتن به

والذين يؤولون ماورد في اللوح والقلم والعرش ليسوا أبعد عن مذهب السلف ممن يشبهون هذه العوالم الغيبية بما يعمدون من صنع البشر في هذا العالم المتغير وهم يرون أن هذه المصنوعات تتغير وتترقى كما ترقى الناس في الصناعات ، حتى ان الشيخ الشعراي صور الميزان الالهي الذي يزن به تعالى أعمال العباد المنوية كلها في وقت واحد قصير — وهو أسرع الحاسبين — بصورة أحتر الموازين البشرية التي اخترعوها في طور البداوة والجهل بفنون الصناعة ونحن نرى البشر قد اخترعوا في هذا العصر أنواعا من الموازين الدقيقة لانفال المادية والامور المعنوية كالرطوبة والحرارة والبرودة والسرعة حتى أنهم يعرفون أنقال الكواكب ، وان ركاب السفينة الفواصة يعلمون

وهم في لجة البحر ما يكون حولهم الى ابعاد عظيمة من احوال المراكب التي على ظهر البحر وأتفاهلها وبعض ما يتحرك في البر أيضا

هذا وان من التشبيه ما هو قسمة منفردة ، ومن التأويل ما يزيل بعض الشبهات المضللة أو المكفرة ، ولذلك ذكر بعض تأويلات الخلف ، مع استمساكنا بتفويض السلف ، وعلى هذه الطريقة كان شيخنا الاستاذ الامام اذ قال في تفسير اللوح المحفوظ في آخر سورة البروج مانصه :

« واللوح المحفوظ شيء أخبر الله في به ، وانه أودعه كتابه ، ولم يعرفنا حقيقته ، فعلمنا أن نؤمن بأنه شيء موجود وان الله قد حفظ فيه كتابه ايماننا بالغيب . وأما دهمى انه جرم مخصوص في سما 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 البقبن من المؤمنين

« وما أجدرنا لو أردنا التأويل بأن نأخذ بما قيل من أن اللوح المحفوظ هو لوح الوجود الحق ، ومعاني القرآن وقضايا الشريعة لما كانت لا يأتيها الباطل ولا يدانيها الخطأ كانت ثابتة في لوح الواقع المحفوظ ، الذي لاحق الا ما واقع ، ولا باطل الا ما خالفه ، ولا باقي الا ما رسم فيه ، ولا ضائع الا ما لم ينطبق عليه » اهـ

ونقول 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 وانتوكل من الاحياء وكلاهما مما يمكن الجمع بينه وبين الايمان بأن اللوح والقلم والعرش أشياء موجودة هي مظاهر العلم الالهي والتدبير الرباني الذي قام به نظام الكون لا تشبه أقلام البشر وألواحهم ودفاترهم التي يدونون بها نظام دولهم ومصالحهم ولا عروش ملوكهم وأمرائهم . ولكن الانسان شديد الغرور بعلمه وألوفه فالامي والصبي وقليل الاشتغال بالعلم من أفراد أشد غرورا من العلماء واسعي العلم والاطلاع كل منهم يتخذ ماعتده من علم قليل معياراً أو قالبا لما لا يعلمه فهو كثير ، وما يتسع علم المرء بالنسبة الى غيره فاعلمه بالنسبة الى ما من شأنه أن يعلمه الا قليل فما القول بما ليس من شأنه أن يعلمه (وما أوتيتهم من العلم الا قليلا)

وإن لنا في دماغ الانسان المعرة في هذا المقام فهو كلوح ترسم فيه اقلام المعلومات الحسية والعقلية والنفسية في كل آن علما جديدا يمكنه أن يرجع اليه في المستقبل فيقرأ ما خطه فيه الزمن الماضي كما يراجع ما يكتب في القراطيس ويدون في الاسفار ، فان كان ينسي كثيراً منه في الدنيا ، فسيقراه كله في كتابه (٣٥: ٧٩) يوم يتذكر الانسان ما سعى) ويشير الى هذا المعنى تأويل الغزالي الذي أشرنا اليه آنفاً فانه ضرب مثلاً للمغرورين بالاسباب القريبة للحوادث الذين لا يرتقي أنظارهم في سلسلة الاسباب الى أن ينتهوا منها الى خالقها وجاعلها أسباباً — ضرب لهم مثلاً نملة واقفة على قرطاس تبصر رأس القلم يجري عليه فيسخره بالسواد فتنسب هذا الفعل اليه اذ لا يمتد نظرها الى اليد المحركة له دع صاحب اليد الكاتب به الذي لولاه لم تره يكتب

وقد شرح الغزالي هذا المثل بعبارة طويلة من أبلغ ما كتب قلعه السيال جعلها محاورة 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 : عاتب القلم الذي سود القرطاس فأحاله على اليد المحركة له وهي أحالته على القدرة التي صرفتها في قطع القلم وبريه والكتابة به ، فلما سألها عن سبب ذلك أحالته على الارادة المسخرة لها ، وكونها لا تستطيع مخالفة أمرها ، وهذه احالته على العلم والعقل الذي هو مرشدها وصاحب السلطان عليها لا تنبعث الا اذا بعثها ، فلما انتهى الى العلم وسأله عن سبب بعثه الارادات الى تسخير القدر في استخدام الجوارح اجابه انه خط رسمه القلم الالهي في لوح القلب وقال له فسل القلم عني ، وذكر له ان هذا القلم من عالم الملكوت الذي لا يدرك بالحواس وان في طريق وصوله اليه المهامه الفحيح والجبال الشاهقة ، ثم قال الغزالي بعد حوار طويل في ذلك :

« فقال السائل السائل قد تحيرت في أمري واستشعر قلبي خوفاً مما وصفته من خطر الطريق ولست أدري أطيع قطع هذه المهامة التي وصفتها أم لا فهل لذلك من علامة ؟ قال نعم افتح بصرك واجمع ضوء عينيك وحدقه نحوي فان ظهر لك القلم الذي به انكبتت 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 صلى الله عليه وسلم »

« تفسير القرآن الحكيم » « ٦٠ » « الجزء السابع »

عليه وسلم في أول أمره كوشف بالقلم اذ أنزل عليه (اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم * علم الانسان ما لم يعلم) فقال السالك لقد فتحت بصري وحدقت فوالله ما أرى قصباً ولا خشباً ولا أعلم بها الا كذباً . فقال انك تعلم تماماً بعدت النجمة اما سمعت ان فتاح البيت يشبه رب البيت ؟ اما علمت ان الله تعالى لا تشبه ذاته سائر الدوات ، فكذلك لا تشبه يده الايدي ولا قامه الاقدام ، 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 الايدي ، ولا قامه من قصب ، ولا لوحه من خشب ، ولا كلامه بصوت وحرف ، ولا خطه رقم ورسم ، ولا حبره زاج وعفص ، فان كنت لا تشاهد هذا هكذا فما أراك الا مخنثاً بين نحوه التنزيه وانوثة التشبيه ، مذبذباً بين هذا وذا ، لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء . فكيف زهت ذاته وصفاته تعالى عن الاجسام وصفاتها وزهت كلامه عن معاني الحروف والاصوات وأخذت تتوقف في يده وقامه ولوحه وخطه ؟ فان كنت قد فهمت من قوله صلى الله عليه وسلم « ان الله خلق آدم على صورته » (١) الصورة الظاهرة المدركة بالبصر فكيف مشبهها مطلقاً كما يقال : كن يهودياً صرفاً والا فلا تلعب بالتوراة . وان فهمت منه الصورة الباطنة التي تدرك بالبصائر لا بالابصار فكيف منزها صرفاً ومقدساً فخلاً ، واطو الطريق فأنت بالواد المقدس طوى ، واستمع بمر قلبك لما يوحى ، فلعلمك تجد على النار هدى ، ولعلمك من سرادقات العرش تنادى بما نودى به موسى (اني انا ربك) فلما سمع السالك من العلم ذلك استشعر قصور نفسه وانه مخنث بين التشبيه والتنزيه ، فاشتعل قلبه ناراً من حدة غضبه على نفسه لما رآها بعين النقص ، ولقد كان زيتته الذي في مشكاة قلبه يكاد يضيء ولو لم تفسد نار ، فلما نفخ فيه العلم بجذته اشتعل زيتته فأصبح نوراً على نور . فقال له العلم اغتنم الآن هذه الفرصة وافتح بصرك لعملك 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 ابن هريزة بلفظ « خلق الله آدم على صورته »

قيل ان الضمير في صورته لا آدم اى صورته اليهودية لم يتغير من طور الى آخر وقيل انه فانه ان ضرب عبده فالضمير للعبد ولكن ورد في رواية اخرى « على صورة الرحمن »

رأس ولا ذنب ، وهو يكتب على الدوام في قلوب البشر كلهم أصناف العلوم ، وكأن له في كل قلب رأساً ولا رأس له ، فقضى منه العجب ، وقال نعم الرفيق العلم فجزاه الله على خير إذ الآن ظهر لي صدق انبائه عن أوصاف القلم فاني أراد قلما لا كالأقلام

فعند هذا ودع العلم وشكره وقال قد طال مقامي عندك ومرادتي لك وأنا عازم على أن أسافر الي حضرة القلم وأسأله عن شأنه ، فسافر اليه وقال له ما بالاك أبها القلم تخط على الدوام في القلوب من العلوم ما تبعث به الارادات الى أشخاص القدر وصرفها الى المقدورات ؟ فقال أو قد نسيت ما رأيت في عالم الملك والشهادة وسمعت من جواب القلم اذ سألته فأحالك على اليد ؟ قال لم أنس ذلك ، قال لجوابي مثل جوابه ، قال كيف وأنت لا تشبهه ؟ قال القلم اما سمعت أن الله تعالى خلق آدم على صورته ؟ قال نعم ، قال فسل عن شأني الملقب بيمين الملك فاني في قبضته وهو الذي يرددني وأنا مقهور مسخر فلا فرق بين القلم الالهي وقلم الآدمي في معنى التسخير وإنما الفرق في ظاهر الصورة ، فقال : فمن يمين الملك ؟ فقال القلم : أما سمعت قوله تعالى (والسموات مطويات بيمينه) قال نعم ولا أقلام أيضا في قبضة يمينه هو الذي يرددها . فسافر السالك من عنده الى اليمين حتى شاعده ورأى من عجائبه ما يزيد على عجائب القلم ولا يجوز وصف شيء من ذلك ولا شرحه بل لا تحوي مجلدات كثيرة عشر عشر وصفه ، والجملة فيه انه يمين لا كالأيمان ويد لا كالأيدي وأصبع لا كالأصابع ، فرأى القلم محركا 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 اذ اليد لا حكم لها في نفسها وإنما محرکها القدرة لا محالة ، فسافر السالك الى عالم القدرة ورأى فيه من العجائب ما استحقق عندها ما قبله ، وسألها عن تحريك اليمين . فقالت إنما أنا صفة فاسأل القادر اذ العمدة على الموصوفات لا على الصفات وعند هذا كاد أن يزيغ ويطلق بالجراءة لسان السؤال ، فثبت بالقول الثابت ونودي من وراء حجاب سرادقات الحضرة (لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون) فغشيته هيبة الحضرة فخر صمعا يضطرب في غشيته . فلما أفاق قال : سبحانك ما أعظم شأنك تبت اليك وتوكلت عليك ، وأمنت بأنك الملك الجبار الواحد القهار ، فلا أخاف غيرك ولا أرجو سواك ، ولا أعوذ الا بعفوك من عقابك ،

وبرضاك من سخطك ، ومالى الا أن أسألك وأتضرع اليك وأبتهل بين يديك فأقول اشرح لى صدرى لا عرفك ، واحلل عقدة من لساني لانني عليك ، فنودي من وراء الحجاب : اياك أن تطمع في الثناء ، وتزيد على سيد الانبياء ، بل ارجع اليه فما آتاك نخذه وما نهاك عنه فانته عنه ، وما قاله فقله ، فانه ما زاد في هذه الحضرة على أن قال « سبحانك لا أحصى ثناء عليك كما اثنيت على نفسك » فقال لاهى ان لم يكن للسان جراءة على الثناء عليك ، فهل للقلب مطمع في معرفتك ؟ فنودي اياك ان تتخطى رقاب الصديقين فارجم الى الصدق الا كبر فاقتد به فان أصحاب سيد الانبياء كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ، (١) أما سمعته يقول : المعجز عن درك الادراك إدراك (٢). فيكشف نصيبا من حضرتنا ، ان تعرف انك محروم عن حضرتنا ، عاجز عن ملاحظة جمالنا وجلالنا « اه المراد منه

ولا ندري لم وقف ابو حامد هنا عند صفة القدرة الالهية ولم يتم تطبيق المثل ، ومن المعلوم المقرر عند أهل العلم الالهى من المتكلمين والصوفية وكذا الفلاسفة ان قدرة الله تعالى انما تجري بما خصصته ارادته واقتضته مشيئته ، وان تخصيص الارادة للممكن ببعض ما يجوز عليه دون بعض انما 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 والبيانات ، بأن ذلك هو ما اقتضاه العلم الالهى المحيط بالغيب والشهادة فهو عين الحكمة وغاية النظام ، ليس فيه خلل ولا جفاف ، ولا هو بالامر الانف (٣) الذى يكون بمحض الاستبداد ، (وكل شيء عنده بمقدار ، عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال) وكتابة مقادير الخلق التى أرشدت اليها الآية التى نحن بصدد تفسيرها تثبت هذا ، وكما اتسم علم الانسان بالنظام والقدر الالهى في هذا الكون رسخ ايمانه بذلك وقلت حيرته .

(١) يشير الى ما رواه عبد بن حميد من حديث ابن عمر « اصحابي كلنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » ورواه غيره عن ابي هريره واسأنيده ضعيفة قال أحمد لا يصح وقال البزار منكر « ٢ » هذه العبارة مأثورة عن ابي بكر « رض » ولا اذكر من رواه عنه وقد قال بمعناها أشهر فلاسفة هذا العصر كسبنسر وغيره « ٣ » الانف بضمه تين 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 أنفأ بحض المشيئة ، عارياً عن النظام والتقدير الذي اقتضته الحكمة ، كلا ! انما 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 ان حكمة كتابة الله تعالى لمقادير الخلق تنبيه المسكفين على عدم اهمال احوالهم المشتملة على الثواب والعقاب حيث ذكر ان الورقة والحنة في الكتاب وزاد بعضهم حكمتين أخريين احدهما اعتبار الملائكة عليهم السلام موافقة المحدثات للمعلومات الالهية والثانية عدم تغير الموجودات عن الترتيب السابق في الكتاب . ولذا جاء « جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة » - ذكر ذلك الآكوسي وجعل قول الحسن هو الثاني في الترتيب . والعبارة الاخيرة حديث من الاحاديث المشتهرة على الالسنه باللفظ الذي ذكره الآكوسي ولا نعرفه مروياً بهذا اللفظ ولكن ورد في حديث عبدالله بن جعفر عند الطبراني « واعلم ان القلم قد جف بما هو كائن » وفي حديث أبي هريرة عند البخاري « جف القلم بما أنت لاق » وورد جف القلم وجفت الاقلام في أثناء احاديث أخرى

وهذا الذي قالوه في حكمة الكتابة ضعيف وحكمة الله البالغة فيه فوق ذلك ويتوقف تلمح شيء من جلالها وجمالها على تدبر النظام العام الذي قامت به السموات والارض والنظام الخاص بكل نوع من أنواع المخلوقات فيها ، وعلى كون تلك النظم التي يعبر عنها في عرفنا بالسنن وبالاقدار الالهية ، وفي عرف بعض العلماء بالنواميس أو القوى الطبيعية ، انما ينفذها اصناف من الملائكة ذكر في الآية التي بعد هذه صنف الحفظة ورسل الموت منهم : وورد في بعض التفسير المأثور ان (والمرسلات عرفا) وما عطف عليها (والنازعات عرفا) وما عطف عليها الى قوله (والمدبرات أمرا) اصناف منهم وهم الملائكة الموكلون بتدبير امر

الخالق 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 قدرا (١) وجعل لكل شيء من أسباب المعاش كالرياح والأمطار وغيرها خزائن لا ينزلها إلا بقدر معلوم (٢) وإذا كان من حكمته أن جعل لهذا الملك العظيم ، الذي يدار بأعلى درجة من التقدير والتنظيم ، عرشا عظيما هو مصدر التدبير ، (٣) أفلا يكون من كمال الحكمة والاتقان أن يكون لذلك كتاب مبين هو مظهر ذلك النظام والتقدير ، كما يعهد للممالك المنظمة من كتب النظم والقوانين ؟ بلى ، والله المثل الأعلى ، وإن لنا فيما نرى في خلقه من نظام وكمال وفي التكوين آيات على كمال علمه وحكمته ، ونفوذ ارادته 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 الى هذه المسألة

﴿ وهو الذى يتوفاكم بالليل ﴾ التوفي أخذ الشيء وافيا أى تاما كاملا ، ويقابله التوفية وهو إعطاء الشيء تاما كاملا ، يقال وفاه حقه فتوفاه منه واستوفاه ومنه (ووجد الله عنده فوفاه حسابه) ويقال توفاه واستوفاه بمعنى أحصى عدده ، نطقت العرب بالمعنيين . وأطلق التوفي على الموت لأن الأرواح تقبض وتتخذ أخذا تاما حتى لا يبقى لها تصرف في الأبدان ، وأطلق على النوم في هذه الآية وفي آية الزمر التي نذكرها قريبا ، فقال العلماء انه إطلاق مجازي مبني على تشبيه النوم بالموت لما بينهما من المشاركة في زوال إحساس الحواس والتمييز ، وأنما جعلوه استعارة في النوم ، بناء على جعله حقيقة في الموت ، وهو كذلك في المعرف العام لا في 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

(الانعام.س ٦) من قال ان للانسان نفسين . الجرح بمعنى الكسب ٤٧٩

بقبض الانفس التي تحيا بها الناس كما قال تعالى في سورة الزمر (٣٩ : ٣٩) الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها ، فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الاخرى الى أجل مسمى . ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون) فهذه الآية نص في كون التوفي أعم من الموت وانه ليس مرادفاله ، فقد صرحت بأن الانفس 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 لان الواجب في الفطرة والغالب في العادة أن يكون النوم فيه ، فلا يعتمد بما تقم منه في النهار ، أطلق التوفي في المنام على ازالة الاحساس ، والمنع من تصرف الانفس في الابدان ، على ما هو المعروف عند العلماء ، ولكن بعض فلاسفة الغرب المتأخرين يرى أن للانسان نفسين تفارقه احدهما عند النوم وتفارقه كلتاها بالموت ، فاذا صح هذا يكون التوفي حقيقة في المنام وفي الموت لان الاول يحصل بقبض غير تام لاحد النفسين والثاني بقبض تام لكليتهما ، 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 كالبرائن والاظفار والانياب من سباع الطير والوحش ، قيل ان هذا الاخير هو الحقيقة والاول مجاز ، وان عوامل الانسان ما سميت جوارح الا تشبيها لها بجوارح السباع ، وان هذه ما سميت جوارح الا لانها تجرح ما تصيده وما تفترسه ، 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 ايضاً لان نتائجها 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 اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات) — الآية — ولم يذكر الجرح والاجترار في القرآن الا في هاتين الآيتين ، وقد يكون التخصيص بعمل السيئات لصيغة الافتعال كما ورد

٤٨٠ البعث من النوم لاتمام الاجل ثم من الموت للجزاء على العمل (التفسير: ج ٧)

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 .

فمضى قوله تعالى « ويعلم ما جرحتم بالنهار » يعلم جميع عملكم وكسبكم في وقت اليقظة 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 توفيكم 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 ان يقال: وهو الذي يتوفاكم بالليل ثم يبعثكم بالنهار ويعلم ما جرحتم فيه ، فأنكته هذا التقديم والتأخير في الآية ؟ قلت الظاهر المتبادر أن تأخير ذكر البعث لاجل أن اتصل به علته المقصودة بالذكر في هذا السياق وهي قوله تعالى ﴿ ليقضى أجل مسمى ﴾ الخ أي يوقظكم ويرسلكم في أعمالكم لاجل ان يقضي وينفذ الاجل المسمى في علمه تعالى لكل فرد منكم فان لاعماركم آجالاً مقدرة مكتوبة لا بد من قضائها وانمامها ﴿ ثم اليه مرجعكم ﴾ ثم اليه وحده يكون رجوعكم اذا انتهت آجالكم ومنه ﴿ ثم ينبئكم بما كنتم تعملون ﴾ اذ يبعثكم من مراقدة الموت كما كان يبعثكم من مضاجع النوم ، لانه عالم بتلك الاعمال كلها فيذكركم بها ، وبحاسبكم عليها ويجزيكم بها ، ان خيراً نغير وان 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 اذ جعل الجرح خاصاً بعمل السوء وجعل الغرض من ذكر توفيتهم في الليل انهم يكونون منسدين فيه كالجيف ومن الجرح بالنهار عمل الآثام فيه . وجعل البعث على معناه

(الانعام . س ٦) كونه تعالى القاهر فوق عباده وإرساله الحفظة عليهم ٤٨١

الشرعي . وفي « التعميل » و « شأن كحديث » دخالت امرأة النار في هرة (١) وقل في بيان هذا : ثم يبعثكم من القبور في شأن ذلك الذي قطعتم به أعماركم من النوم بالليل وكسب لآثام بالنهار ومن جهة كقولك : فيم دعوتني ، فتقول : في امر كذا . وفسر لاجل التسمي بما ضربه الله لبعث الموتى وجزائهم ، والمرجع بالرجوع الى موقف الحساب . وفيه تكف لا يدفعه الا نص في نزول الآية في الكفار وحدهم وكون الجرح بمعنى فعل الآثام ، وكلاهما لا يثبت

وفي ذكر لاجل تسمي في الآية والرجوع الى الله تعالى لاجل الحساب والجزاء لا يبدل تقدم من حكمة تأخير ما كان مشركو مكة يستعجلون به من وعيد الله لهم ووعدده لرسوله بانصر عليهم وبيان عذاب الآخرة وراء ما أئذروا من عذاب الدنيا فمن لم يدركه الاول لموته قبل وقوعه لم يقلت من الآخر

ثم انه تعالى بين ما في هذه الآية من الاجمال في أمر الموت والرجوع الى الله للحساب والجزاء مبتدئا بذلك بذكر قهره لعباده واستعلائه عليهم وإرساله الحفظة لأحصاء أعمالهم وكتابتها عليهم فقال (وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة) بينا معنى الجملة الاولى بنصها في تفسير الآية التاسعة عشرة من هذه السورة . وكلمة فوق تستعمل - كما قال الراغب - في المكان والزمان والجسم والعدد والمنزلة ، وذلك أضرباً ضرب لما للراغب الامثلة ، ففوق 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 ارسال الحفظة على الناس فعناهم ارسالهم مراقبين عليهم من حيث (١) تتمته « ربطتها فلم تطعمها ولم تدعها تأكل من خشاش الارض حتى ماتت » رواه احمد والشيخان وابن ماجه عن أبي هريرة

« تفسير القرآن الحكيم » « ٦١ » « الجزء السابع »

لا يشعرون (مراقبة رجال البوليس السري في حكومات عصرنا) محصين لأعمالهم 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) وإن عليكم خافضين ١١ كراما كاتبين ١٢ يعلمون ما تفعلون) ولم يرد في كلام الله وكلام رسوله (ص) بيان تفصيلي لصفة هذه الكتابة فنؤمن بها كما نؤمن بكتابة الله تعالى لمقادير السموات والارض ولا نتحكم فيها بأرائنا، وأمثلة ما أولت به أنها عبارة عن تأثير الاعمال في النفس وأنه يكون بفعل الملائكة. وقيل ان الحفظة من الملائكة غير الكاتبين للاعمال وهم المعقبات في قوله تعالى من سورة الرعد (١٣: ١٢) له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله (قيل أنهم 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 لاهل التفسير المأثور منها أنها خاصة بالذي (ص) 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 ساقه. ومنها أنها في الكرام الكاتبين. ومنها أنها في الامراء والملوك الذين يتخذون الحرس والجلالزة يحفظونهم ممن يريد قتلهم، وممن يريدوا ابن الزبير رابن 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 (واذا أراد الله بقوم سوءاً) لم يغن الحرس عنه شيئاً^(٢) وهذا المعنى هو الذي يناسب قوله تعالى قبل هذه الآية (١١) سواء منكم من أسر القول ومن جهر به ومن هو مستخف بالليل وسارب بالنهار ١٢ له معقبات) - الآية - وسيأتي تفصيل ذلك في محله 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 الضائر

يجتمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر ثم يعرج الذين باتوا فيكم فيسألهم ربهم وهو أعلم بهم: كيف تركتم عبادي فيقولون تركناهم وهم يصلون وأتيناهم وهم يصلون» وروي بلفظ «والملائكة يتعاقبون فيكم» بواو وبغير واو^(١) لكن لم يرد ذلك في تفسير آية الرعد . فإذا كان هؤلاء الملائكة هم الحفظة الكاتبين فلا محل لاختلاف العلماء في تجديدهم وتعاقبهم

وذكروا من الحكمة في كتابة الاعمال وحفظها على العلماء ان المكلف اذا علم أن أعماله تحفظ عليه وتعرض على رؤوس الاشهاد كان ذلك أزجر 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 بالسكرم الالهي والرجاء في مغفرته ورحمته تعالى فلا يكون لديهم من خشيته والحياء منه ما يزجرهم عن معصيته كما يزجرهم 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 تشبهه وزن الله بالامور المادية بوزن البشر بالاثقال الجسمية

أما بيان هذه الحكمة على الطريقة التي جربنا عليها في بيان حكمة مقادير الخالق فتعلم مما مر هنالك ، وأما على طريقة من يقولون أن المراد بكتابة الاعمال حفظ صورها وأثارها في النفس فهي أنها تكون المظهر الاتم الاجلي لحجة الله البالغة - فإذا وضع كتاب كل أحد يوم الحساب ونشرت صحفهم المطوية في سريرة نفسه تعرض عليه أعماله فيها بصورها ومعانيها فتتمثل ذكركه وحسه الظاهر والباطن كما عملها في الدنيا لا يفوته شيء من صفاتها الحسية ولا المعنوية - كاللذة والالام - فيكون حسبياعلى نفسه ، وعلى عين اليقين من عدل الله وفضله ، (١٧ : ١٣) وكل إنسان ألزمناه طائفة في عنقه

(١) قيل ان الرواية الاولى مختصرة من هذوقيل اماوردت بلغة بني الحارث التي يعبر عنها النحاة بلغة «أكلوني البراغيث» اضافة الى هذه الجملة التي سمعت عن بعضهم

ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشوراً ١٤ اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسباً) (١٨ : ٤٧) ووضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه ويقولون يا ويلتنا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا أحصاها ، ووجدوا ما عملوا حاضراً ولا يظلم ربك أحداً)

﴿ حتى اذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون ﴾ قرأ حمزة « توفاه » بألف مماله بعد الفاء والباءون « توفته » بالثاء بعد الفاء ورسمهما في المصحف الامام واحده هكذا « توفاه » لان الالف رسمت ياء كأصلها والمعنى أنه تعالى يرسل عليكم حفظة من الملائكة يراقبونكم ويحسون عليكم أعمالكم مدة حياتكم حتى اذا 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 الى ربكم ترجعون) فلا رواح أصناف كثيرة لكل منها مستقر في البرزخ يليق به ، وللموت أسباب كثيرة لكل منها سنن ونظام في الحياة خاص به ، فقبض الالف 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 منه ، روى ابن جرير وأبو الشيخ عن الربيع بن أنس أنه سئل عن ملك الموت أهو وحده الذي يقبض الارواح ؟ قال هو الذي يلي أمر الارواح وله أعوان على ذلك - وقرأ الآية ثم قل - غير أن ملك الموت هو الرئيس . الخ وروى عن ابراهيم النخعي ومجاهد وقتادة ان الاعوان يقبضون الارواح من الابدان ثم يدفعونها الى ملك الموت . فكل منهما متوف ، وعن الكلبي أن ملك الموت هو الذي يتولى القبض بنفسه ويدفعها الى الاعوان فان كان الميت مؤمناً دفعها الى ملائكة الرحمة وإن كان كافراً دفعها الى ملائكة العذاب . أي وهم يذهبون بالارواح الى حيث يوجههم بأمر الله تعالى ،

وقد أسند التوفي الى الله تعالى في آية الزمر التي ذكرناها في أول تفسير الآية إما على انه هو الأمر لملك الموت ولا أعوانه جميعاً بذلك - وهو ما صرحوا به - وإما على أنه هو الفاعل الحقيقي والمسخر لملك الموت وأعوانه ، فهم بأمره يعملون ،

وبنسخيره يتصرفون ، لا يعتقدون في تنفيذ ارادته ولا يفرطون . والتفريط التقصير ، ينحو التواني والتأخير (وتقدم تحقيق معناه في تفسير « ٣٨ ما فرطنا في الكتاب من شيء ») وقرأ الاعرج يفرطون من الافراط المقابل للتفريط أي لا يتجاوزون ولا يعتقدون فيه . ومعناه صحيح ولكن الحاجة الى نفي الافراط غير قوية ، والآية تدل على عصمة الملائكة كما قال المفسرون

(ثم ردوا الى الله مولاهم الحق) الظاهر المتبادر أن المعنى ثم يرد أولئك الذين تموفاهم الرسل الى الله الذي هو مولاهم الحق ايحاسبهم ويجازيهم على أعمالهم ، فيكون معنى آية ألم السجدة (٣٢ : ١١) التي تقدمت آنفا . وقيل ان المعنى ثم يرد أولئك الرسل الى ربهم بعد إتمام ما وكل اليهم بموت جميع الناس فيموتون هم أيضا ، ذكره الرازي وهو ضعيف من وجوده . منها مخالفته لآية السجدة ، ومنها ان الكلام في البشر وبيان الدين لهم واقامة 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) ان في الكلام التفتاتا من الخطاب الى التوبة لان ما قبله خطاب منه سبحانه للمكافئين ، والتفتاتا من التكلم الى الغيبة والافتال ثم رددناكم ورددناهم - على الالتفات - الخ ونكتة الالتفات تفهم من المباحث الأخرى

(الثاني) انه جعل فعل الرد مبنيا للمفعول للدلالة على أن له تعالى رسالا أخرى - والظاهر أنهم غير رسل الموت ورسل الحفظ - يردون العباد اليه بعد البعث عند ما يحشرونهم بأمره للحساب والجزاء ، وهذه أظهر نكت الالتفات

(الثالث) ذهب بعض المفسرين الى أن الضمير في قوله « ردوا » لكل المدلول عليه بأحد من قوله « اذا جاء أحدكم الموت » وان هذا هو السرفي محيثة بطريق الالتفات والافراد أولا والجمع آخر ، لوقوع التوفي على الافراد والرد على الجملة والمجموع . ونحن نرى أنه لا حاجة الى تكلف القول برجوعه الى الكل المدلول عليه بأحد ، والالتفات عبارة عن جعل ضمير الخطاب الذي للجماعة ضمير غيبية لهم (الرابع) ان هذا الرد يكون بعد البعث فكان الاصل أن يعبر عنه بفعل

٤٨٦ يكون الله تعالى هو سيد العباد ومولاهم وله الحكم فيهم (التفسير: ج ٧)

الاستقبال كما في آية السجدة (ثم تردون) وعبر هنا بالماضي لافادة تحقق الوقوع حتى كأنه وقع وانقضى

(الخامس) من فوائد الالتفات من التكلم الى الغيبة ذكر اسم الجلالة ووصفه بما وصف به ولا يخفى أن تأثيره في النفس هنا أعظم من تأثير ضمير التكلم (السادس) قالوا ان الرد الى الله هو الرد الى حكمه وقضائه، وحسابه وجزائه، أو الى موقف الحساب، ومكان العرض والسؤال، لان الرد الى ذاته غير معقول وغير ممكن، وهذا التعليق لا يحتاج اليه العربي القح لفهم ما ذكر من الآية، ولا الدخيل في العربية الا من كان مطلعا على مذهب غلاة أهل الوحدة، ولو صح مذهبهم لكان سياق الكلام مانعا أن يكون مرادا من العبارة كما يمنع من أسلوبه وصف اسم الذات بما وصف به، وما ختمت به الآية وهاك بيانه:

(السابع) ان وصف الاسم الكريم بمولاهم الحق يدل على أن ردهم اليه حم لانه هو سيدهم الحق، الذي يتولى أمورهم ويحكم بينهم بالحق. والحق في اللغة هو الثابت المتحقق، وهذا الوصف لا يتحلى به أحد من الخلق الا على سبيل العارية الموقته، فما كان من تولى بعض العباد أمور بعض بملك الرقة، أو ملك التصرف والسياسة، فنه ما هو باطل من كل وجه، ومنه ما هو باطل من حيث أنه موقوت لا ثبات ولا بقاء له، وحق من حيث إن مولاهم الحق أقره في سننه الاجتماعية وأشرائه المنزلة لمصلحة العباد المارضة 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 الموقته، فقد زال كل ذلك بزوال عالم الدنيا وبقي المولى الحق وحده، كما زال كل مملك ومملك صورين كانا للخلق في هذا العالم وصاروا الى يوم لا تملك فيه نفس انفس شيئا (س ٨٣ : ١٩) وظهر يومئذ أن الملك الصوري والحقيقي لله الواحد القهار (س ٤٠ : ١٥)

﴿ألا له الحكم﴾ وهو أسرع الحاسمين ﴿ألا حرف استفهام يذكّر في أول الكلام لتنبيه المخاطب لما بعده اذا كان مبهما مثلا يفوته منه شيء، وقوله «له الحكم» يفيد الحصر، أي له الحكم وحده ليس لغيره منه شيء في ذلك اليوم، لا على سبيل

الصورة والاضافة الموقته ولا على سبيل الحقيقة (٢٧ : ٨٠ إن ربك يقضي بينهم بحكمه وهو العزيز العليم - ٥٢ : ٨ 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 لانه لا يشغله شأن عن شأن ، فلم يفضل فيه على غير بابه اذ لا محاسب هنالك غيره ، أو هو بالنسبة الى المحاسبين أو الحاسبين في غير الآخرة ، وافظ الحاسبين اسم الفاعل من حسب الثلاثي لا من حاسب ، والحساب مصدر اكل 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 الاعمال ومحاسبة عليها ، وقد تقدم تفسير (والله سريع الحساب) فيراجع في ص ٢٣٦ ج ٢ من التفسير

(٦٣) قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظِلْمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ادْعُوهُ تَضُرُّكُمْ وَخَفِيَّةٌ: لَئِنْ أَجَبْنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ (٦٤) قُلِ اللَّهُ يُنَجِّيكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ تُشْرِكُونَ

أمر الله تعالى رسوله في الآيات السابقة أن يبين لعباده إحاطة علمه وشمول قدرته ، واستعلاءه عليهم بالقهر ، وحفظه أعمالهم عليهم ، وكونه هو مولاهم الحق الذي يحاسبهم ويجازيهم عليها بعد أن يميتهم ثم يعيهم . ثم أمره بهذا القول أن يذكركم بشيء يجدونه في أنفسهم ويقولونه بأفواههم ، ويفعلون عما يستلزمه من كون الله تعالى هو مولاهم الحق الذي يجب توحيده وافراده بالعبادة ، ولا سيما ظنوها الاعلى وهو الدعاء في الرخاء كالدعاء في الشدة ، فقال

﴿ قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظِلْمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضُرُّكُمْ وَخَفِيَّةٌ ﴾

والبحر قسمان ظلمات حسية كظلمة الليل وظلمة السحاب وظلمة المطر، وظلمات معنوية كظلمة الجهل بالطرق والمسالك، وظلمة فقد الصوتى والمنار، أو اشتباه الاعلام والآثار، وظلمة الشدائد والاعطاش، كالأوصاف والأعاصير وهياج البحار، أو مساورة الأفاعي والسباع، أو مكافحة العدد الكثير من الأعداء، وتسمية هذه الأمور المعنوية ظلمات من الحجز كتسمية الجهل والكفر والضلال بذلك - وهو كثير في التنزيل - ونقلوا أنه قيل لليوم الشديد يوم مظلم ويوم ذو كواكب . وأقول لا يصح إطلاق الظلمة على كل شدة، بل على الشدة التي لها عاقبة سيئة مجبولة تخشى ولا تعلم، فهو يرجع الى معنى الجهل . والتضرع المباعدة في الضراعة وهي الذل والخضوع، وقال الراغب هو اظهار الضراعة بعد أن فسرهما بالضعف والذل، ولا يظهر قد يكون اظهار ماهو واقع وقد يكون اظهار ماهو غير واقع على سبيل الرياء، والمراد بالتضرع هنا ما هو صادر عن الاخلاص الذي يثبته الايمان القطري المطوي في أنفس البشر . والخفية بالضم والكسر الخفاء والاستتار، فإذا كان التضرع إظهار الحاجة الى الله تعالى والتذلل له بالجهر بالدعاء، ورفع الصوت به مع البكاء، فالخفية في الدعاء عبارة عن أسرارته هرباً من الرياء، وهاتان حالتان تعرضان للإنسان عند شعوره بالحاجة الى الله تعالى ويأسه من الأسباب، تارة بجأراً بالدعاء رافعاً صوته متضرعاً مبتئلاً، وتارة يسراً بالدعاء ويخفيه مخلصاً محتسباً، ويتجرى أن لا تسمعه أذن، ولا يعلم به أحد، ويرى أنه يكون بذلك أجدر بالقبول، وأرجى لنيل السؤل، والمعنى قل أيها الرسول هؤلاء المشركين الغافلين عن أنفسهم، وما أودع من آيات التوحيد في أعماق فطرتهم، من ينجيكم من ظلمات البر والبحر الحسية والمعنوية عند ما تغشاكم في أسفاركم حال كونكم تدعونه عند وقوعكم في كل ظلمة منه داعياً تضرع ودعاً خفية قائلين ﴿لئن أنجانا من هذه نكون من الشاكرين﴾ أي مقسمين هذا القسم في دعائكم : لئن أنجانا من هذه الظلمة أو الداهية المظلمة لنكون من المتصفين بالشكر الدائم له، المنتظمين في سلك أهله، وفي قراءة (لئن أتجيتنا) بالخطاب وسيأتي ﴿قل الله ينجيكم منها ومن كل كرب ثم أنتم تشركون﴾ الكرب الغم الشديد

ماخوذ من كرب الارض وهو إثارته 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 ان الله يتجيبكم المرة بعد المرة من تلك الظلمات ومن كل كرب يعرض لكم ، ثم أنتم تشركون به غيره بعد النجاة أوجب الشرك ، مخلفي وعدمكم له بالشكر ، حاثين بما وكذبتموه به من المين ، مواظبين على هذا الشرك مستمرين ، لا تكادون تنسونه الا عند ظلمة الخطب ، وشدة الكرب ، وأجلى شرككم أنكم تدعون أولياء من دون الله ، وتسندون اليهم الاعمال ان لم يكن بالاستقلال فبالشفاعة عند الله ، حتى إنكم لا تستثنون 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 ج ٧ تفسير)

قرأ عاصم وحمزة والكسائي (يتجيبكم) بالتشديد في الموضعين من التنجية والباقون بالتخفيف فيهما من الانجاء وهما لغتان في تسمية نجا ينجو ، يقال نجاه وأنجاه ونطاق 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 الحاء والباقون بضمها وهما لغتان كما تقدم . وقرأ عاصم وحمزة والكسائي (أنجانا) على الغيبة فعاصم فخمها والآخرون قرأوها بالامالة ، وقرأ الباقر (أنجيننا) على الخطاب . وهي مرسومة في المصحف الامام هكذا (انجسا) وقراءة الغيبة أقوى مناسبة للفظ ، والخطاب أشد تأثيراً في النفس ،

(٦٥) قُلْ هُوَ الْقَائِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ
أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجَالِكُمْ أَوْ يَمَسَّكُمْ شَيْعًا وَيَذِقَ بَعْضُكُمْ بِأَسْ
بَعْضٍ ، أَنْظَرُ كَيْفَ يُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَهُمْ فَفَقَهُونَ (٦٦) وَكَذَّبَ بِهِ

قَوْمُكَ وَهُوَ الْخَلْقُ قُلْ أَسْتُ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ (٦٧) لِكُلِّ نَبَأٍ مُسْتَقَرٌّ 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 الاسباب ، وإما بدقائق اللطف والالهام ، ثم قال

(قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم أو يلبسكم شيعة ويذيق بعضكم بأس بعض) فهذا تذكير بقدرته على تهذيبهم ، إثر التذكير بقدرته على تنجيهم ، لافرق فيه بين أفرادهم وبين مجموعهم وجماعتهم ، وإنذار بأن عاقبة كفر النعم ، أن نزول وتحل محلها النقم ، والمعنى قل أيها الرسول لقومك ومن وراءهم من الكافرين بنعم الله ، الذين يشركون به سواء ، ولا يشكرون له مامن به من النعم وأسداء ، ومن الذين يتكبرون 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 ويختلطكم فرقا وشيعة ، مختلفين على أهواء شتى ، كل فرقة منكم تشايع إماما في الدين ، أو تنعصب لملاك أو رئيس ، ويذيق بعضكم بأس بعض ، وهو ما عنده من الشدة والمكره في السلم والحرب ، وقال صاحب الكشاف بعد تفسير اللبس بالخطأ : ومعنى خاطم ان ينشب القتال بينهم فيختلطوا ويشتبكوا في ملاحم القتال من قوله :

وكتيبة لبستها بكتيبة حتى اذا التبتت نفضت لها يدي

أقول وأصل معنى اللبس التغطية كاللباس ، وهذا التفرق والاختلاف بين الشيع كالغطاء يستر عن كل شيعة ما عليه الاخرى من الحق ، وما في الاتفاق معها من المصلحة والخير . ولمادة ش ي ع ثلاث معاني أصلية في اللغة (أحدها) الانتشار والتفرق ومنه شاع وأشاع الاخبار (ثانيها) الاتباع والدعوة اليه ، ومن الاول تشيع المسافر وتشيع الجنازة ، ومن الثاني قولهم أشاع بالابل أي دعاها اذا استأخر بعضها ليتهم بعضها

بعضاً (ثالثاً) التقوية والتهبيج ومنه قولهم شيع النار اذا ألقى عليها خطاباً يذكى به ،
والشيع (بالفتح والكسر) ما تضرع به النار . وكل هذه المعاني ظاهرة في الشيع
والاحزاب المتفرقة بالخلاف في الدين أو السياسة . وفسر ابن عباس الشيع بالاهواء
المختلفة أي أصحابها

وقد ورد في المأثور تفسير العذاب من فوق بالرجم من السماء أي من جهة
العلو — وكذا بالطوفان — كما وقع لبعض الأمم القديمة ، والعذاب من تحت الارجل
بالخسف 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 وسفلاتكم . وهذا معنى
صحيح في نفسه ولعل مراد الخبر منه أنه يدخل في عموم ما ترشد إليه الآية . وقيل
المراد بالفوق حبس المطر وبالتحت منع الثمرات . وهذا تفسير سابي والتعبير عنه
بالارسال تعبير عن الشيء بضده فإن الارسال ضد المنع والامساك والحبس ، ومنه
قوله تعالى (٣٥ : ٢) وما يمسك فلا يرسل له من بعده) ولما كان لفظ العذاب في
الآية نكرة جاز حمله على كل عذاب يأتي من فوق الرؤوس ومن تحت الارجل
أو من رؤساء الناس وتحتهم ، ولولا ان هذا الابهام مراد لاجل هذا الشمول
لصرح بالمراد كما صرح به في مثل قوله تعالى (٦٧ : ٦) أأمنتم من في السماء أن
ينحسف بكم الارض فاذا هي تمور ٧ أم أمنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصباً
فستءون كيف نذير) وحكمة مثل هذا الابهام في القرآن أن ينطبق معنى اللفظ على
ما يدل عليه مما يحدث في المستقبل أو يكشف للناس فيه ما كان خفياً عنهم ، انه
ورد في وصف القرآن انه لا تنتهي عجايبه ، وان فيه نبأ من قبل الذين نزل في زمانهم
ومن كان معهم ومن يجيء بعدهم

مثال ما عبر القرآن عنه ولم يكشف لجمهور الناس انكشافاً تاماً الا بعد نزوله
بقرون كون النار وغيرها أزواجا منها الذكور والانثى قال تعالى (١٣ : ٢) ومن كل الثمرات
جعل فيها زوجين اثنين) وقال (٥١ : ٤٩) ومن كل شيء خلقنا زوجين) وكانوا يحملون
الآيات في ذلك على المجاز — وكون الرياح تالقح النبات كما هو مرشح قوله تعالى

١٥ : ٢٢ وأرسلنا الرياح لواقح (وقد جعله بعض مفسري السلا تلقي مجازيا كقول ابن مسعود (رض) انها تلقح السحاب فيدر كما مدر القمح^(١)) نعم قول ابن عباس (رض) وكذا الحسن : تلقح الشجر وتزري السحاب ، ولكن هذا القول المقتبس من التنزيل بنور الفهم الصحيح ، لم يزل خفيا في تفصيله حتى عن العرب الذين كانوا يلقحون النخيل — الى ان اكتشف الناس أعضاء الذكورة والانوثة في النبات وكونها تدر بالتلقيح ، وكور الرياح تنقل مادة الذكورة من ذكرها الى أنثىها فتلقحها به ، ولما علم الافرنج بهذا قال بعض المطالعين على القرآن المجيد من المستشرقين منه : أن أصحاب الابل — يعني العرب — قد عرفوا ان الريح تلقح الاشجار والثمار قبل أن يعفها أهل أوربة بثلاثة عشر قرنا^(٢) .

ومثال ما عبر القرآن عنه مما يشمل ما لم يكن في زمن تنزيله ولا فيما قبله بحسب ما بعلم 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 تقذفه الطيارات والمناطيد من المقذوفات النارية التي لم تعرف قبل هذه الحرب فوق مقذوفات المدافع وغيرها مما كان معروفا قبلها ولكن بعد تنزيل الآية — وعذابا من تحتها بما ينفجر من الالغام النارية وبما ترسله المراكب الغواصة في البحر ، التي اخترعت في هذا العصر ، وابسها شيئا وأذاق بعضهم بأس بعض ، فخل بها من التقتيل والتخريب ما لم يمهده 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 الى ذلك ، فقد روى أحمد والترمذي من حديث سعد بن أبي وقاص قال : سئل رسول الله (ص) عن هذه الآية (قل هو القادر — الى آخرها) فقال «أما انها كائنه ولم يأت تأويلها بعد» . ويقويه ماورد في تطبيقها على أمتنا ، لانه سنة الله في أهل الكتاب من قبلنا ، كما يأتي قريبا

(انظر كيف انصرف الآيات لعلمهم يفقهون) أي انظر بعين عقلاكم أيها

(١) اللقحة بالفتح الالقحة ذات الثلب (٢) نقل ذلك السيد محمد بيرم الخامس في مقدمة

صفوة الاعتبار عن مستراح تيري الانكليزي معلم العربية في مدرسة اكسفورد الجامعة

الرسول - ومثله في هذا كل مخاطبة بالذات - كيف أمر في الآيات ، لذا لم يأت عليها على أنحاء شتى ، منها ما طريقه الحسن ، ومنها ما طريقه العقل ، ومنها ما طريقه الفهم الغيب ، لعلمهم يفقهون الحق ، ويدركون كنه الأمر ، فإن الفقه هو فهم الشيء بدليله وعقله ، المفضي إلى الاعتبار والعمل به ، وإنما يرجى تحصيله بتصرف الآيات ، وتنويع البينات

فعلم مما تقدم أن هذه الآية عامة وإن نزلت في سياق انذار مشركي مكة وقامة الحجة عليهم ، فالعبرة فيها كغيره ابعوم اللفظ لا بخصوص السبب أو مقتضى السياق كما تقرر في الأصول ، وقد جهل هذا بعض المفسرين فأنكروا علينا منذ أول العهد بإنشاء (المزار) ما كنا نورد في سياق تذكير المسلمين ، من الآيات التي نزلت في المشركين والمناقين ، 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 (ص) «أعوذ بوجهك» قال (أو من تحت أرجلكم) قال «أعوذ بوجهك» (أويلسكم شيئا وبذيق بعضهم بأس بعض) قال رسول الله (ص) «هذا 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 ابن مردويه عن النبي (ص) قال : «دعوت الله أن يرفع عن أمي أربعة أرفع عنهم اثنين وأبي أن يرفع عنهم اثنين» : دعوت الله أن يرفع عنهم الرجم من السماء والخسف من الأرض وأن لا يلبسهم شيئا ولا يذيق بعضهم بأس بعض ، فرفع عنهم الخسف والرجم وأبي أن يرفع الآخرين» وفي رواية أخرى عنده عنه — أي ابن عباس — قال : لما نزلت هذه الآية (قل هو القادر) : قام النبي (ص) فتوضأ ثم قال «اللهم لا ترسل علي 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 يجرم من العذابين الآخرين لأنه لا بد أن يتبعوا سنن من قبلهم من أهل الكتاب ، ويحل ما حل بهم من عذاب الفرق والخلاف . وذلك مقتضى سننه تعالى في عقاب أتباع الرسل يختلفون في الدين الجامع لكلمتهم فيكونون مذاهب وشيعا ، ويتبع ذلك اختلافهم في السلطة والسياسة أو يتقدمه ، ويترب عليه التخلف والافتتال الذي بعده ، وهذا معنى قضاء الله في حديث ثوبان الذي يأتي قريبا

وروى أبو الشيخ عن مجاهد في تفسير الآية أن هذا المذاب عذاب أهل الاقرار وإن العذاب الاول عذاب أهل التكذيب . وأوضح منه ما رواه ابن جرير عن الحسن قال لما نزلت هذه الآية (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا) قام رسول الله صلى الله عليه وسلم فتوضأ فسأل ربه أن لا يرسل عليهم عذابا من فوقهم أو من تحت أرجلهم ولا يلبس أمتة شيئا ويذيق بعضهم بأس بعض كما أذيق بني اسرائيل فهبط اليه جبريل فقال : يا محمد انك سألت ربك أربعاً فاعطاك اثنتين ومنعك اثنتين ، ان يأتيهم عذاب من فوقهم ولا من تحت أرجلهم يستأصمهم فأنهما عذابان لكل أمة اجتمعت على تكذيب نبيها ورد كتاب ربها ، ولكنهم يلبسهم شيئا ويذيق بعضهم بأس بعض وهذان عذابان لأهل الاقرار بالكتب والتصديق بالانبياء ولكن يعذبون بذنوبهم . وأوحى الله اليه (فاما نذهب بك فانا منهم منتقمون) يقول من أمتك (أو نرينك الذي وعدناهم) من العذاب وأنت حي (فانا عليهم مقتدرون) فقام نبي الله صلى الله عليه وسلم فراجع ربه فقال « أي مصيبة أشد من ان أرى أمتي يعذب بعضها بعضها وأوحى اليه (ألم أحسب الناس أن يتركوا) الايتين فاعلمه ان أمة لم تخص دون الامم بالفتن وانها ستبلى كما ابتليت الامم ، ثم أنزل عليه (قل رب اما تريني ما يوعدون رب فلا تجعلني في القوم الظالمين) فتعوذ نبي الله فاعاده الله ، لم ير من أمة الا الجماعة والالفة والطاعة ، ثم أنزل عليه آية حذر فيها أصحاب الفتنة فأخبره انه إنما يخص بها ناس منهم دون ناس فقال (واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة وأعلموا ان الله شديد العقاب) فخص بها أقواما من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم بعده وعصم بها أقواما هم

وقد وفي الحسن رحمه الله للسألة حقها من البيان بذكر ما يتعلق بها وان نزل بعدها بسنين كآية الانفال الاخيرة ولكنه لم يبين معنى هذه وهو بيان سنته تعالى في الفتن تصاب بها الامم لانصيب الذين ظلموا منهم وكانوا عذب العذاب المترتب عليها خاصة ، بل تحمل بهم ويمن لم يمنهم عن الظلم ولو عجزاً ، بل ظاهر الرواية مخالف لظاهر الآية في هذا ولعله محرف

وأعلم أنه ورد في هذا المعنى أحاديث أخرى منها انه (ص) دعاربه أن لا يهلك أمته بتسليط عدو عليهم من غير أنفسهم ولا بالسنة العامة أي المجاعة والقحط ولا بالفرق ولا بما عذب به الامم قباهم 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 اثبات وقوع الخسف والمسخ والقذف في هذه الامة ، وأمثلة ما أجابوا به عنها هو أن مادعا به النبي (ص) انما هو عدم هلاك أمته كلها بما ذكر كما هلكت عاد وثمود وقوم لوط وغيرهم ، ووقوع شيء من ذلك في بعض الامة لا ينافي استجابة الدعاء ، فإن منه الموت غرقاً أو جوعاً وقد وقع لكثير من الامة حتماً .

ثم حدث لهذه الامة 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) « ان الله زوى لي الارض فرأيت مشارقها ومغاربها »^(١) وان أمتي سيلغ ملكها ما زوي لي منها ، وأعطيت الكنزين الاحمر والابيض ، واني سألت ربي لأمي أن لا يهلكها بسنة عامة وأن لا يسلط عليهم عدوا من سوى أنفسهم فيستبيح بيضهم^(٢) وان ربي قال يا محمد اذا قضيت قضاء فانه لا يرد ، واني أعطيتك لأمك أن لا أهلككم بسنة عامة وأن لا أساط عليهم عدوا من سوى أنفسهم فيستبيح بيضهم ولو اجتمع عليهم من بأقطارها — أو قال من بين أقطارها — حتى يكون بعضهم بهلك مضاً وبسبي بعضهم بعضاً »

(١) زوى الشيء بزوه قبضه وجمعه والمعنى انه كشفها له واطل عليها (٢) يكنى بالبيضة عن وضع ملطعة اللوم وملكهم وعن عزهم ومستقر قوتهم وما يحشون من حقيقتهم

روى أحمد وأصحاب السنن إلا النسائي وغيرهم بزيادة عما هنا. وقد ظهر صدق الرسول (ص) في بلوغ ملك أمته مشارق الأرض وغاربها وفي وقوع بأسهم بينهم، وما زال ملكهم عن أكثر تلك الممالك لا بتفرقهم، ثم بمساعدتهم للاجانب على أنفسهم، وكم تألمت عليهم الأمم فلم يذلوا منهم بدون ذلك منالاً، وما بقي لهم لأن قليل ضعيف اتوقع الظالمين الاستيلاء عليه قريباً، ونحن نرجو خذلان الظالمين، وإقامة قواعد سنة الانا على أساس متين، يضمه تكافل الأمم وحفظها للسلم ولوعشرات من السنين، اعلمنا نصير في فرصتهم من العالمين العاميين، الذين يحفظون حقيقتهم بأنفسهم، ولا يتكلمون على تنازع الظالمين فيهم، فان هذا اتكال على أمر ساي لا يدوم لنا، وان كان هو الذي أبقى لنا هذا القليل الذي ذكرنا، وبقاؤه هو مصداق الحديث على الطريقة المعتمدة في الجواب عن الدعا برفع الحسم والقحط 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 آنفاً في بيان صدقه، وهو ان الله تعالى لا يسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم يستبيح برضيتهم ما داموا مستمسكين بعروة الايمان الوثقى وقائمين بحقوقه ومنها الاسباب التي وعدهم الله تعالى النصر ما داموا مستمسكين بها، وقد بيناهم في كتابه وتقديم كثير منها فيما مر من التفسير^(١) ويؤكد ذلك حديث آخر عن ثوبان نفسه قل قل رسول الله (ص) «يوشك أن تدعى عليكم الأمم كما تداعي الانكسار إلى قصصتها» قل قل قائل: ومن قلة نحن يومئذ؟ قل — بل أنتم يومئذ كثير ولكنكم غثاه كغشاء السيل، وسيبرز عن الله من صدور عدوكم المهابة منكم وليقذفن في قلوبكم الوهن — قل قائل: يا رسول الله وما الوهن؟ قل حب الدنيا وكراهية الموت» رآه أبو داود في سننه والبيهقي في دلائل النبوة^(٢)

(١) انظر كلمة الله في فها من الجزء التفسير نوراجع ما تشير اليه أرقامها
 (٢) في تفسير أبو عبد السلام صالح ابن رستم الهشمي قل أبرحتم فيه مجهول وقال الذهبي روى عنه قتال فحقت جهنم، ويوشك معناه يقر. وتداعي أصله تداعي أى تجتمع أو تتام وتصل معاً يدعو بعضها بعضاً. والانكسار - كغلة جمع آكل وروى بصيغة انه القاعل أي الجماعة الانكسار. والغناء بالغيم ما يجعله الدنيا وبقية من الزبد واليسر والنعيم والوهم الضف أو شدة، والسؤال عن بيده ولنا عليه حب الحياة الدنيا وللهنا وإبتارها على المهاد في الدفاع عن =

(الأنعام . ص ٦) تنبيه في اختلاف الفهم والاعتبار باختلاف حال الامة ٤٩٧

﴿ تنبيه غافل ، وتعليم جاهل ﴾

يحيى كثير من المسلمين تأويل حديثي ثوبان وغيرها من أحاديث الفتن ويحملونها على ما يضرهم ، وهو ما لم يرد الرسول (ص) ولا يرضاه لهم ، فوجب أن نبين الحق في ذلك فنقول

إن لأحوال الامم العامة تأثيرا عظيما في فهم أفرادها للنصوص الدين وغيرها من أقوال الحكماء والشعراء ، فهي في حال ارتقائها بالعالم والحكمة ، وما يشران من العزة والقوة ، تكون أصح افهاما ، وأصوب أحكاما ، وأكثر اعتبارا وادراكا ، وأحسن استفادة واستنبصارا ، وفي حال فشو الغباوة والجهل ، وما ينتجان من الضعف والذل ، تكون بالاضد من ذلك ، وأضرب مثلا لذلك النصوص والحكم المنظومة والمنثورة في ذم الطمع والحرص على المال وزينة الدنيا وما يقابلها من تعظيم أمر الآخرة والترغيب في معالي الامور وبذل المال في سبيل الحق — لم تكن تلك النصوص والحكم والاشعار والامثال بصادرة الامة في طور حياتها وارتقائها عن الفتح والكسب ، واحراز 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 بتمتئى السخاء في سبيل البر وأعمال الخير ، ولو حفظ المتأخرون منا ما حبسه من قلمهم من الاوقاف على جميع المصالح العامة وأنواع البر لوجدوا أن جميع ما ملوكه من الارض كان وقفا بل وقف مرارا ، لأن الخلف الطالح صار يحول أوقاف السلف الصالح الى ملك حتى كان عم والدي الشيخ النقاد الخبير السيد أحمد أبو الكمال يقول على سبيل المبالغة في هذا المعنى : في كل مئة سنة يتحول كل وقف في طرابلس الشام ملكا وكل ملك وقفا

كانت تلك النصوص والحكم الامة في تلك الحياة كالفناء الصالح للجسم السليم بزيده قوة وبمحفظ له حياته ويعوضه عن كل ما ينحل منه من الدقائق الميتة

= الحقيقة وكرامة الموت ولو في سبيل الحق حرصا على هذه الحياة الحسية . وأجدر بهذا الحديث أن يمد من أعلام النبوة كالذي قبله

مادة حبة خيرا منها ، ثم صارت في طور الضعف كالغذاء الجيد في الجسم العليل لا يزيد الا ضعفا وانحلالا ، اذ صاروا يفهمون منها أن الكسل والخمول والتواكل والفقر والذل من مقاصد الدين ، فصاروا لا يستفيدون منها الا ضعفا وعجزا ، ولا يزدادون مع ذلك الا حرصا ودناءة وبخلًا ،

اذا تدبرنا هذا المثال فاجعله مرآة لما ورد في الاحاديث النبوية ، من أنباء مستقبل الامة الاسلامية ، كسمة ملكها في مشارق الارض ومغاربها ، (أي بالنسبة الى الحجاز) ثم تداعي الامم عليها كما تداعي الاكلة الى قصعتها ، ومن تفرقوا شيئا ووقوع بأسها بينها ، وغير ذلك من أنباء الفتن ، وما يكون قبل قيام الساعة من الاحداث والبدع ، واعلم ان ما أصاب الامة الاسلامية بسوء فهمها لهذه الاحاديث بعد فشو الجهل فيها هو نحو ما أصابها بسوء فهمها لتلك النصوص والحكم التي أشرنا اليها في المثال : وطن جماهير المسلمين أنفسهم منذ قرون على الرضاء بجميع الفتن والشعور التي أنبأت الاحاديث بوقوعها في المستقبل ، فعمدت 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 ، قد ورد بوقوعه الخبر ، فلا مهرب منه ولا مفر ، كما يعتذرون لانفسهم عن ترك مجاهدة الامم العزيزة في أسباب العزة وطرق الثروة ، بالنصوص والحكم التي وردت في التنفير عن الطمع والجشع ونهبين 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 مرارا في التفسير وفي غير التفسير ونراهم مع هذا قد تركوا السعي والعمل لما وعدوا به في الآيات والاحاديث من الخير والسيادة كما كان يسعى ويعمل له سلفهم ، ومن تلك الوعود ما يأتي تأويله ولا بد من إثباته ، لان وعد الله مفعول لا بد منه ، كما تركوا العمل بالنصوص الآمرة بالعدل في سبيل الله ، مع ادعائهم الاخذ بما ورد في إيثار الآخرة على الدنيا أو احتجاجهم به ،

وحقيقة الامر أنهم رزقوا بالجهل والخمول والكسل وصفة وط الهمة ، فهم يحبهم يتبعون ويشقون في اتباع أهوائهم والسعي لحظوظهم الشخصية لذنية ، ولا يفكرون في

المصالح العامة ولا يعقلون وجه ارتباط المنافع الخاصة بها ، بل يتركونها زاعمين أنهم قد وكلوا أمرها الى الله وعملوا بهدي دينه فيها ، بل لا يخطر في بال أحد منهم هذا الزعم الا اذا عذله عاذل أو وبخه موبخ على تفریطه في حقوق أمته ، وما يجب عليه لمآلته ، فينثذ يعتذرون بالاقدار ، أو بأن الآخرة لهم والدنيا للكفار ، وقد ذكرناهم بفساد شبهتهم هذه مراراً^(١) و (إنما يتذكر من ينسب)

إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يخبر أمته بما سبق فيهم من التفرق والشيوع ، وركوب سنن أهل الكتاب في الاحداث والبدع ، وبغير ذلك من أخبار الفتن ، الخاصة بهم والمشاركة بينهم وبين الامم ، الا لاجل ان يكونوا على بصيرة في مقاومة ضررها ، واتقاء تفاقم شرها ، لا لاجل ان يتعمدوا إثارة تلك الفتن والاصطلاح بنارها ، والاقتراف لاوزارها ، فمثله (ص) في ذلك كمثل الطيب الذي يخبر المسافرين الى أرض مجهولة لهم بها فيها من الامراض لاجل ان يبذلوا جهودهم في اتقاء وقوعها بهم ، ثم في مداواة من يصاب بها منهم ، لا لاجل ان يجملوا أنفسهم عرضة لها باتيان أسبابها ، وتوطین النفس على الهلاك بترك النداوي منها . وقد كان أهل الصدر الاول يفهمون ذلك من النصوص كما صرحت به عائشة في حديث لعن أهل الكتاب لانتخاذ قبور أنبيائهم مساجد فانها هلالته بقولها : يحذر ما صنعوا . وقد صرحت النصوص بالذهي عن التفرق والاختلاف ، الذي تدهور في ليوره أهل الكتاب ، حتى لا تنفع فيه على غرارة وجهالة فيكون شره مستطيراً ، ولا نهدي الى تخفيفه سبيلاً ، (هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ، إنما يتذكر أولو الالباب) ولو أن علماء الصحابة أو التابعين كتبوا في التفسير وشرح الحديث لبيّنوا لنا ذلك

ولم يقصر المصنفون من المتقدمين والمتأخرين في شيء من علم الكتاب والسنة كما قصروا في بيان ما هدى اليه القرآن والحديث من سنن الله تعالى في الامم والجمع بين النصوص في ذلك والحث على الاعتبار بها ، ولو عتوا بذلك بعض عنايتهم بفروع الاحكام ، وقواعد الكلام ، لاقادوا الامة ما يحفظ به دينها ودنياها ، وهو

(١) اولها ما نشرناه في العدد الثاني من سنة المئتين الاولى في معالة عنوانها (المول الفصل -

محاورة في سعادة الامة) وقد صدر ذلك العدد في ٢٩ شوال سنة ١٣١٥

ملا يعني عنه التوسع في دقائق مسائل النجاسة والطهارة ، والسلم والاجارة ، فان العلم بسنن الله تعالى في عبادته ، لا يملوه الا العلم بالله تعالى وصفاته وأفعاله . بل هو منه أو من طريقه ووسائله . وقد فطن لهذا بعض حكماء العلماء قدام أبو حامد الغزالي في بيان القدر المحمود من العلوم المحموده من كتاب العلم في الاحياء : وأما القسم المحمود الى أقصى غايات الاستقصاء فهو العلم بالله تعالى وبصفاته وأفعاله ، وسننه في خلقه ، وحكمته في توتيب الآخرة على الدنيا ، فان هذا علم مطلوب لذاته . ثم فضل أهل هذا العلم على جميع العلماء كالمتمكلمين والفقهاء ، وأيده في ذلك العز بن عبد السلام اذ استغنى فيه فأقنى بصحته . وبين الغزالي في غير هذا الفصل من فصول الباب الثاني من أبواب العلم ان هذا العلم هو الذي امتاز به عظماء الصحابة رضي الله عنهم وانه هو العلم الذي عناه عبد الله بن مسعود لما مات عمر بن الخطاب (رض) بقوله مات تسعة أعشار العلم (ورواه أبو خيثمة في كتاب العلم بالنظر : إني لاحسب عمر قد ذهب بتسعة أعشار العلم)

أقول أما العلم بالله تعالى وبصفاته 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 الآليات الدالة عليه ، وأنه أعظم العلوم التي يرتقي بها البشر في الحياة الاجتماعية المدنية فيكونون بها أعزاء أقوياء سعداء ، وانما يرجي بلوغ كمال الاستفادة منه اذا نظرفيه الى الوجه الرباني والوجه الانساني جميعاً وهو ما كان عمر ينظر فيه بنور الله في فطرته وهداية كتابه ، وأما أبو حامد فنجد لاحظ الوجه الرباني فقط . وإن في سياسة عمر وفي كلامه لدلائل كثيرة على ما ذكرنا من بصيرته في هذا العلم . فتسأل الله تعالى أن يجعلنا من أهله وأن يجعله وسيلة لنا لتكميل أنفسنا ، وإصلاح ما فسد من أمر أمتنا ، آمين

اذا تدبرت هذا أيها القارئ فاعلم ان الاستدلال بما ورد من الاخبار والآثار في تفسير هذه الآية لا يدل هو ولا غيره من أحاديث الفتن والساعة على ان الامة الاسلامية قد قضى عليها بدوام ما هي عليه الآن من الضعف والجهل ولوازمهما كما يزعم الجماعة بسنن الله ، البائسون من روح الله ، بل توجد نصوص أخرى تدل على ان

لجوادها نهضة من هذه الكبوة ، وان اسهم اقرطبة بعد هذه النبوة ، كالأية الناطقة باستخلافهم في الارض ، فان عمومها لم يتم بعد ، وكخبير لا تقوم الساعة حتى تعود أرض العرب مروجاً وأنهاراً وحتى يسير الراكب بين العراق ومكة لا يخاف الاضلال الطريق ، رواه أحمد والشطر الاول منه لم يتحقق بعد ، ويؤيده ويوضح معناه ماصح عند مسلم من أن مساحة المدينة سوف تبلغ الموضع الذي يقال له إهاب ، أي ان مساحتها ستكون عدة أميال ، فكونوا يا قوم من المبشرين لا من المنفرين ، (وانعلن نبأه بعد حين)

(وكذب به قومك وهو الحق) الخطاب للرسول (ص) أي وكذب جمود قومك — وهم قریش — بالعذاب أو بالقرآن ، على ما صرّفناه من الآيات الجاذبة الى فقه الايمان ، بجعلها حججاً يثبتها الحس والعقل والوجدان ، في أهلى أساليب البلاغة وحسن البيان ، والحال انه هو الحق الثابت في نفسه ، لذي لا يأنى 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 اني لست بوكيل مسيطر عليكم ، وانما أنا رسول لكم ، فالوكيل هو الذي توكل اليه الامور ، وفي الوكالة معنى السيطرة والتصرف ، فمن جعله السلطان أو المالك وكيله على بلاده أو مزارعه يكون مأذوناً بالتصرف عنه فيها والسيطرة على أهلها . والرسول مبالغ عن الله تعالى يذكر الناس ويعلمهم ، ويشرهم وينذرهم ، وبقیم دين الله فيهم ، هذه وظيفته . وليس وكيلًا عن ربه ومرسله ، ولا يعطي القدرة على التصرف في عبادته ، حتى يجبرهم على الايمان إجباراً ، ويكرهم عليه اكرهاً (٢ : ٢٥٦) لا إكراه في الدين — ٨٨ : ٢١ فذكر انما أنت مذكر ٢٢ لست عليهم بمسيطر — ٥٠ : ٤٥ نحن أعلم بما يقولون وما أنت عليهم بجبار ، فذكر بالقرآن من يخاف وعيد — ٢ : ٢٧٢ ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء) (وراجع تفسير (٦ : ٥٠ ص ٤٢١ — ٤٣٠ ج ٧ تفسير) وقيل الوكيل الحفيظ الجزائي وروي عن ابن عباس (رض) ان هذه الآية نسخت بأية القتال ونسكت به — هذه الرواية كثير من المفسرين المفرمين بتكثير الآيات المنسوخة قال الفخر الرازي : وهو بعد ، وهو في قوله المصيب ، فان الاذن بالقتال قد دفع عن الحق

٥٠٢ لكل نبا في القرآن مستقر ينتهي اليه فيظهر انه الحق (التفسير: ج ٧)

والحقيقة ، وحجابه الدعوة والبيضة ، لم يخرج الرسول عن كونه رسولا ، أي عبداً لله مبلغاً عنه لا شريكاً له ولا وكلاً ، وما أرى الرواية نصح عن ابن عباس ، ولو تحت لكان الوجه في مراده منها ان آية القتال أزالت ما كان من لوازم هذه الآية وأمثالها من ارشاد الرسول (ص) الى السكوت المشركين على ما كان من تكذيبهم لما جاء به ، ذلك التكذيب التولي العملي الذي أبرزوه بالصدقات ومنعه من تبليغ دعوة ربه ، وإيذائه وإيذاء من آمن به ، فان الصحابة كانوا يريدون من النسخ معنى أهم من المعنى الذي قرره علماء الاصول وهو الذي يجري عليه المفسرون . ومن هنا قال الزجاج في تفسير العبارة : أي إني لم أؤمر بحربكم ومنعكم عن التكذيب اهو بناء على هذا قل كشيرون بنسخ الآيات الكثيرة التي أمر بها النبي (ص) بالصبر والعفو وحسن المعاملة وهي هي الفضائل التي كان (ص) متحلياً بها طول عمره ، مع وضعه كل شيء في موضعه ،

ووضع الندي في موضع السيف في المعنى مضر كوضع السيف في موضع الندي
(لكل نبا مستقر وسوف تعلمون) هذا تمام ما أمر الله تعالى رسوله أن يقوله لقومه المكذبين ، والنبأ الخبر كما قيل أو الخبر الذي له شأن بهم به ، وقال الراغب خبر ذو فائدة عظيمة يحصل به علم أو غلبة ظن ولا يقال للخبر نبأ حتى يتضمن هذه الاشياء الثلاثة اهـ . ويراد به المعنى المصدري أو مدلوله الذي يقع مصداقه . والمستقر مصدر ميمي بمعنى الاستمرار وهو الثبات الذي لا نحوّل فيه وأسم زمان ومكان له ، وإرادة الزمان هنا أظهر ويستلزم غيره معه . والمعنى لكل شيء يبدأ عنه مستقر تظهر فيه حقيقته ويتميز حقه من باطله ، فلا يبقى مجال للاختلاف فيه ، وسوف تعلمون مستقر ما أنبأ به القرآن الذي كذبتهم به من وعد ووعد — أو لكل نبا من أنباء القرآن الحق الذي كذبوا به زمان يحصل فيه مضمونه فيكون قاراً ثابتاً فيه . ومن هذه الانباء ما وعد الله الرسول من نصره عليهم وما أوعدهم من الخزي والعذاب في الدنيا والآخرة (٣٩ : ٢٤ كذب الذين من قبلهم فأتاهم العذاب من حيث لا يشعرون ٢٥ فأذاقهم الله الخزي في الحياة الدنيا وأمّازاب الآخرة أكبر لو كانوا يعلمون — ٣٧ قل يا قوم اعملوا على مكانتكم إني عامل فسوف تعلمون من يأتيه عذاب يخزيه ويحل عليه

عذاب مقيم - ٣٨ انا 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 آتم المطابقة ، وإذا جعل المستقر بمعنى الاستقرار كان معناه لكل نبي من أنباء القرآن استقرار أي وقوع ثابت لا بد منه ، ومن أنباء القرآن ما هو خاص بأولئك القوم ومنه ما هو في غيرهم ، ومنه ما هو نبأ عن أهل ذلك العصر ومنه ما هو نبأ عن بعدهم . ومنه ما هو عام يشمل أموراً ثانی في أزمنة مختلفة فيحصل في كل زمن منها ما يثبت لمن فقهه حقيقة القرآن (٤١: ٥١) قل أرأيتم ان كان من عند الله ثم كفرتم به من أضل ممن هو في شقاق بعيد ٥٢ سعيهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد) وإذا أردت ان تزداد فهماً بوجوه الانصال والتناسب بين الآيات في هذا السياق، فارجع الى ما ذكرناه (في ص ٤٥٥ وأوائل ص ٤٥٧ ج ٧) من الكلام في مسألة استعجالهم العذاب ، وأجله الذي لا ينعدم ، والحمد لله

(٦٨) وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ ، وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (٦٩) وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَلَئِنْ ذُكِّرُوا لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (٧٠) وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ آيَةً وَآلِهَةً وَغَرَّبَهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا ، وَذَكَرَ بِهِ أَنْ تَبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِنْ تَعْدِلْ كُلُّ عَدْلٍ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا ، أُولَئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا ، لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ

أنذر الله تعالى في الآيات السابقة هذه الامة - 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 المثبتة لكونه من عند الله ، لا من عند رسوله الامي الذي لم يكن يعلم شيئا من أخبار الامم ولا من سنن الله في مكذبي الرسل ومتبعيهم ، تلك الآيات التي يرجى لمن تدبرها فقه الامور وادراك حقائق العلم . وذكر بعد هذا الانذار والبيان تكذيب قريش بالقرآن ، وكون الرسول مباهلا خالفا للامان ، واحالتهم في ظهور صدق انبائه على الزمان . ثم بين في هذه الآيات كيف يعامل الذين يخوضون في آيات الله بالباطل من هذه الامة - أعني امة الدعوة ولذين اتخذوا دينهم هزوا واعيان 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 جبيرة وابن جريج وقادة ومقاتل والسدي ومجاهد في احدى الروايتين عنهما 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 فيما قبلها من كونه يشمل المشركين وغيرهم . فنقلنا ان هذه في المشركين فتمت ان يرجح ذلك بمعونة السياق والوقت الذي نزلت فيه الآيات بل السورة كلها في أوائل البعثة ، ومن قال انها في أهل الاهواء فتمت ان يرجح ذلك بما ورد من الاحاديث المرفوعة في كون الانذار بالمذاب موجها الى هذه الامة بجماعتها . من أجاب دعوتها ومن لم يجب - وكون تفرقها شيئا يذوق بعضهم بأس بعض أمرا مقضيا . مضت به سنة الله تعالى فلا مرد له ، والخطاب على الاول لابي (ص) وبشاركه في حكمه كل من بلغه ، وعلى الثاني لكل من يقرأ الآية ويسمعه . والرواية الثانية عن مجاهد انها في أهل الكتاب وهو بعيد اذ لا وجه لتخصيصهم لا من السياق - والسورة مكية - ولان الاخبار المرفوعة في معناها ، ولكن الخاضعين منهم يدخلون في عمومها

وأصل الخوض وحقيقته الدخول في الماء والمرور فيه مشيا أو سباحة وجدح السويق أي انت الدقيق بالهن ، وبستعار المرور الابل في السراب ، وبمبعض البرق في السحاب ،

وللاندفاع في الحديث والاسترسال فيه ، وللدخول في الباطل مع أهله ، وبهذين المعنيين استعمل في القرآن ، وفسر الخوض هنا على القول الاول بالكفر بالآيات والاستهزاء بها . قال ابن جريج كان المشركون يجلسون الى النبي (ص) يحبون أن يسمعو منه فإذا سمعوا استهزؤا فترلت (وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم) الآية — قال فجعل اذا استهزؤا قام فحذروا وقالوا لا تستهزؤا فيقوم الخو قال السدي : كان المشركون اذا جالسوا المؤمنين وقعوا في النبي (ص) والقرآن فسبوه واستهزؤا به فأمرهم الله بأن لا يقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره . وقال مقاتل كان المشركون بمكة اذا سمعوا القرآن من أصحاب النبي (ص) خاضوا واستهزؤا فقال المسلمون لا يصلح لنا مجالستهم تخاف أن نخرج حين نسمع قولهم ونجالسهم فلا نعيب عليهم ، فأنزل الله في ذلك (وإذا رأيت) أي أنزل في أثناء هذه السورة ، وهذا مراد ابن جريج أيضا . وقولهم « نخرج » معناه نقع في الخرج والاثم وفسر الخوض في الآيات على القول الآخر لمفسري السلف بالمرء والجدل والخصومة فيها اتباعا للاهواء ، وانتصارا للمذاهب والاحزاب ، أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم عن ابن عباس في قوله (وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا) ونحو هذا في القرآن قال : أمر الله المؤمنين بالجماعة ، ونهاهم عن الاختلاف والفرقة . وأخبرهم انما هلك من كان قبلهم بالمرء والخصومات في دين الله . وروى عبد بن حميد وابن جرير وأبو نعيم في الحلية عن أبي جعفر قال : لا تجالسوا أهل الاهواء فانهم الذين يخوضون في آيات الله .

والصواب من القول في الآية أنها عامة وإن المخاطب بها أولا بالذات سيدنا الرسول (ص) وكل من كان معه من المؤمنين ، فكل ماورد عن السلف في تفسيرها صحيح . والمعنى العام الجامع المخاطب به كل مؤمن في كل زمن : « وإذا رأيت » أيها المؤمن « الذين يخوضون في آياتنا » المنزلة ، من الكفار المكذبين ، أو من أهل الاهواء المفرقين ، فأعرض عنهم أي انصرف عنهم وأرهم عرض ظهرك ، بدلا من القعود معهم أو الاقبال عليهم بوجهك ، « حتى يخوضوا في حديث غيره » أي غير ذلك الحديث الذي موضوعه الكفر بآيات الله والاستهزاء بهما من قبل الكفار ، « تفسير القرآن الحكيم » « ٦٤ » « الجزء السابع »

أو تأويلها بالباطل من قبل أهل الاهواء ، لتأييد ما استحدثوا من المذاهب والآراء ، وتفنيده أقوال خصومهم بالجدل والمراء ، فاذا خاضوا في غيره فلا بأس بالعودة معهم . وقيل ان الضمير في « غيره » للقرآن لانه هو المراد بالآيات فأعيد الضمير عليها بحسب المعنى

وسبب هذا النهي ان الاقبال على الخائضين والعودة معهم أقل مافيه انه إقرار لهم على خوضهم وإغراء بالتعادي فيه ، وأكبره انه رضاه به ومشاركة فيه ، والمشاركة في الكفر والاستهزاء كفر ظاهر ، لا يقتضيه باختياره الامتثال لمراء أو كافر مجاهر ، وفي التأويل لنصر المذاهب أو الآراء ، مزلة في البدع واتباع الاهواء ، وفتنة أشد من فتنة الاول ، فان أكثر الذين يخوضون في الجدل والمراء من أهل البدع وغيرهم تغشهم 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 ، اذ لا يخشى على المؤمن من فتنة الكافر ما يخشى عليه من فتنة المبتدع ، لانه يحذر من الاول على ضعف شبهته ، مالا يحذر من الثاني وهو يجيئه من مأمنه ، ولا يعقل أن يقعد المؤمن باختياره مع الكفار في حال استهزائهم بآيات الله وتكذيبهم بها وطمعهم فيها ، كما يقعد مختاراً مع المجادلين فيها المتأولين لها ، وإنما يتصور قعود المؤمن مع الكافر المستهزئ في حال الاكراه وما يقرب منها ، كشدة الضعف ، ولا سيما اذا 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 مقلديهم بالتكلف ، أو يردونها ويحرمون العمل بها بدعوى احتمال النسخ أو وجود معارض آخر ، وقد نقلنا كلاماً في هذا المعنى عن فتح البيان في تفسير آية سورة النساء التي بمعنى هذه الآية وهي قوله تعالى (١٣٩: ٤) وقد نزل عليكم في الكتاب أن اذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستمزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره انكم اذا مثلهم ، ان الله جامع للمنافقين والكافرين في جهنم جميعاً) ومن الناس من يحرف آيات الله عن مواضعها بهواه لا جل أن يكفر بها مسلماً ، أو يضل بها مهتدياً ، بغيا عليه وحسداً له ، كما فعل بعض أدعياء العلم بمصر في هاتين

(الانعام. س ٦) تقييد النهي باخراج الرسول والمؤمنين من وطنهم لايمانهم ٥٠٧

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 أبناؤا فيه طيبيا منهم لم يكفروا فيه بآيات الله ولم يستهزؤا بها ولم تكن من موضوع حديثهم ، وليسوا محاربين للمسلمين . ومثل هذا التحريف أولى بالدخول في عموم آتي الانعام والنساء من تأويل أصحاب المذاهب والشيع الذي نقلنا عن بعض المفسرين إدخاله فيه أو تفسيره به . وأما تحريف آية الممتحنة وما في معناها من سورة المائدة فبرده تقييد النهي — وهو في ولاية المحاربين — باخراج الرسول والمؤمنين من وطنهم لاجل إيمانهم ثم تأييد هذا التقييد بما ينفي عموم النهي وذلك صريح قوله تعالى في سورة الممتحنة بعده (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم — 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 كما فعل 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 ، اذ كان لضعفاء المؤمنين في أول الاسلام بعض العذر ، وليس لمنافقي المدينة عذر الا اخفا الكفر ، على أن آية الانعام أول ما نزل في هذا النهي فعمل بها المؤمنون وانتهوا عما قيل انه 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 « انكم اذا مثلهم » وأما أولئك فعذرهم بنسيان النهي في قوله

(وإما ينسيئك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين) أي وان فرض أن أنساك الشيطان النهي مرة ما وقعت معهم في تلك الحال ثم ذكرته فلا تقعد بعد التذكركم مع القوم الظالمين لانفسهم بتكذيب آيات ربهم والاستهزاء بها ، بدلا من الاحسان اليها بالايمان والاهتداء بها ، وقرأ ابن عامر (ينسيئك) بتشديد السين وهو يفيد ان النسيان عذر وان تكرر لان في التسمية معنى التكرار

وهل الخطاب في هذه الآية للرسول والمراد غيره كما قيل في آيات كثيرة غيرها على حد المثل : إياك أعني واسمعي يا جارة ! وهو كثير في كلام العرب ؟ أم للرسول بالذات ولغيره بالتبع كما هو الشأن في غير الاحكام الخاصة به (ص) ؟ أم لكل من بلغه كما قيل في آيات أخرى ؟ أقول ظاهر ما نقلناه عن السدي ومقاتل اختيار الاول منها وقد استشكل إنساء الشيطان له (ص) على القول بأن الخطاب في الآية له . وقد ثبت في نص القرآن أن الشيطان ليس له سلطان على عباد الله الخالصين ، وخاتم النبيين والمرسلين (ص) أخلصهم وأفضاهم وأكملهم ، بل ورد في سورة النحل (١٦ : ٩٩) انه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون ، إنما سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به مشركون) ولكن إنساء الشيطان بعض الامور للانسان ، ليس من قبيل التصرف والسلطان ، وإلا لم يقع إلا لاوليائه المشركين . وقد قال تعالى حكاية عن قتي موسى حين نسي اخوته (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 (فأنساء الشيطان ذكر ربه) الآية — ان يوسف (عليه السلام) أنساء الشيطان ذكر ربه وأمره بذكر الميثاق وابتغاء الفرج من عنده (فلبث في السجن بضع سنين) عقوبة له . بل ذكر أهل التفسير المأثور حديثاً مرفوعاً في ذلك روجه مرسل وموصول وهو « لو لم يقل يوسف عليه السلام الحكمة التي قال ما لبث في السجن طول ما لبث حيث ياتغي الفرج من عند غير الله تعالى » هذه رواية ابن عباس رفعها عنه ابن أبي الدنيا في كتاب العقوبات وابن جرير والطبراني وابن مردويه . فثبت بهذا أن نسيان الشيء الحسن الذي يسند إلى الشيطان لكونه ضاراً أو مفوتاً لبعض المنافع أو لكونه حصل بوسوسته ولو باشغالها القلب ببعض المباحات لا يصح أن يعد من سلطان الشيطان على الناسي واستحوذه عليه بالاغواء والاضلال الذي نفاه الله عن عباده المخلصين ، ولهذا قال بعض كبار مفسري السلف بأن الخطاب في الآية للنبي (ص) مع العلم بأن الله تعالى فضله على سائر عباده المخلصين المعصومين بإعاقته على شيطانه حتى أسلم فلا يأمر إلا بخير كما ورد في الحديث الصحيح . وقد ينسى الانسان خيراً باشتغال فكره بخير

آخر . قال مجاهد : نهى محمد صلى الله عليه وسلم أن يتعدوا معهم إلا أن يشي 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 لحاتم رسلة (١٨ : ٢٣) واذكر ربك إذا نسيت) بل ثبت في هذه السورة (الكهف) وقوعه من موسى عليه السلام (١٨ : ٢١) قال لا تؤاخذني بما نسيت) وإنما يقوم الدليل على عصمتهم من نسيان شيء مما أمرهم الله تعالى بتبليغه وهذا محل اجماع ، ومثله النسيان الذي يترتب عليه إخلال بالدين كإضاعة فريضة أو تحريم حلال أو تحليل حرام : وقد جزم الاستاذ الامام في تفسيره (ما ننسخ من آية أو ننسها) ببطلان ما ذكره السيوطي في أسباب النزول من رواية ابن أبي حاتم عن ابن عباس : كان ربنا نزل على النبي (ص) الوحي بالليل ونسياه بالنهار فأنزل الله (ما ننسخ الآية) لأن ذلك مخالف للقاعدة القطعية المجمع عليها . وقد ورد في الصحيح اسناد النسيان الى النبي (ص) كقوله في حديث ليلة القدر «نسيت» وهو في صحيح مسلم وفي رواية «فانسيتها» وثبت في الصحيحين والسنن سهو النبي (ص) في الصلاة وقوله في بعض الروايات عندهم (ما عدا الترمذي) «انما 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 . قل ابن دقيق العيد وهو قول عامة العلماء والنظار ؟ وشذت طائفة فقالت لا يجوز على النبي السهو ، وهذا الحديث يرد عليهم . وقال النووي في شرحه للحديث في صحيح مسلم مانصه « فيه دليل على جواز النسيان عليه صلى الله عليه وسلم في أحكام الشرع وهو مذهب جمهور العلماء وهو ظاهر القرآن والحديث . واتفقوا على انه صلى الله عليه وسلم لا يقر عليه بل يعامه الله تعالى به . ثم قال الا كثرون شرطه تنبيهه صلى الله عليه وسلم على الفور متصلا بالحادثة ولا يقع فيه تأخير ، وجوزت طائفة تأخير مدته 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 عليه صلى الله عليه وسلم في الاقوال البلاغية

وأجابوا عن الظواهر الواردة في ذلك ، وإليه مال الاستاذ أبو اسحق الاسفرايني ،
والصحيح الاول فان السهو لا يناقض النبوة ، وإذا لم يقر عليه لم تحصل منه مفسدة
بل تحصل فيه فائدة وهو بيان أحكام التلوي وتقرير الأحكام

« قال القاضي واختلفوا في جواز السهو عليه صلى الله عليه وسلم في الأمور التي
لا تتعلق بالبلاغ وبيان أحكام الشرع من أفعاله وعاداته وذاكر قلبه فجوزها الجمهور ،
وأما السهو في الأقوال البلاغية فأجمعوا على منعه كما أجمعوا على امتناع تعمده ، وأما
السهو في الأقوال الدنيوية وفيما ليس سبيله البلاغ من الكلام الذي لا يتعلق بالأحكام
ولا أخبار القيامة وما يتعلق بها ولا يضاف إلى وحي فجوزها قوم اذ لا مفسدة فيه
« قال القاضي رحمه الله تعالى والحق الذي لا شك فيه ترجيح قول من منع ذلك
على الأنبياء في كل خبر من الأخبار كما لا يجوز عليهم خلف في خبر لا عمداً ولا
سهواً لا في صحة ولا في مرض ولا رضا ولا غضب ، وحسبك في ذلك ان سيرة
نبينا صلى الله عليه وسلم وكلامه مجموعة معتنى بها على مر الزمان يتداولها الموافق
والخالف والمؤمن والمرتب 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 بأذن مياه بدر وقوله صلى الله عليه وسلم « والله لا أحلف على
بعض 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 .

(٥) قل الألوسي عبارة النووي هذه في روح المعاني ولم يزهأ 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 عندما بلغ قوله « والصحيح الاول » قال « وصحح النووي
الاول » ثم ذكر بقية العبارة كأنها من كلامه الذي فصله مستعداً له من معتبرات الكتب ولم
يتصرف فيها الا تصرفاً يسيراً كقوله « وذكر القاضي انهم اختلفوا » بدل قول النووي « قال
القاضي اختلفوا » وقوله « وغير ذلك » بدل حديث كفارة اليمين . ولما انتهى إلى قوله « فغير
ممتنع » وصله بقوله هو : وسيأتي ان شاء الله تعالى تنمة الكلام على هذا المبحث الخ وإني أتقدمثل
هذا النقل من مثل هذا العالم الجليل — وهو في الكتب كثير — وأذكر من اخلاجه بالفائدة ان
من لم يعرف مأخذ الألوسي لا يعرف القاضي الذي ينقل عنه أي القضاة هو فان هذا اللقب يطلقه
بعضهم على غير من يطلقه عليهم الآخرون ويطلقه حتى المؤلف الواحد في بعض الكتب على غير من
يطلقه عليه في بعض آخر ، والمراد به في شرح النووي لمسلم القاضي عياض .

أما حديث تلقيح النخل الذي أشار إليه القاضي (عياض) فهو ما رواه مسلم في صحيحه عن موسى بن طلحة عن أبيه قال: «مررت مع رسول الله (ص) بقوم على رؤس النخل فقال «ما يصنع هؤلاء؟» قلت يلقحونه يجعلون الذكر في الأنثى فتلقح فقال رسول الله (ص) «ما أظن ذلك يعني شيئا» قال فأخبروا بذلك فتركوه، فأخبر رسول الله (ص) بذلك فقال «ان كان ينفعهم ذلك فليصنعوه فإني إنما ظننت ظنا فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثكم عن الله شيئا فخذوا به فإني إن أكذب على الله عز وجل» ورواه من حديث رافع بن خديج قال: قدم النبي (ص) المدينة وهم يأبرون النخل — يقول يلقحون النخل — فقال «ما تصنعون؟» قالوا كنا نصنعه، قال «لعلكم لو لم تفعلوا كان خيرا» فتركوه فنفضت — أو قال فنقصت — قال فذكروا ذلك له فقال «إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشي من دينكم فخذوا به وإذا أمرتكم بشي من رأيي فإني أنا بشر» قال عكرمة أو نحوه هذا. قال المعقري^(١) «فنفضت» ولم يشك. ورواه أيضا عن عائشة وأنس معا بلفظ «مر بقوم يلقحون فقال «لو لم تفعلوا يصلح» قال فخرج شيعيا، فمر بهم فقال «ما لنخلكم؟» قالوا قلت كذا وكذا. قال «أنتم أعلم بأمر دنياكم» والشيعس البسر الرديء إذا يبس صار حشفا. واختلاف الالفاظ يدل على انهارويت بالمعنى قال النووي في شرح الحديث: قال العلماء: ولم يكن هذا القول خبرا وإنما كان ظنا كما بينه في هذه الروايات، قالوا ورأيه (ص) في أمور المعاش وظنه كغيره فلا يمتنع وقوع مثل هذا، ولا نقص في ذلك وسببه تعلقهم بالآخرة، ومارفها والله أعلم اهـ وأما مسألة ماء بدر فهي ما رواه أهل السير عن النبي (ص) أنه لما خرج للقاء المشركين في غزوة بدر نزل عند أدنى ماء من بدر رأي أقربيه، فقال له الحباب بن المنذر: يا رسول الله أرايت هذا المنزل أم نزل أنزلكه الله تعالى ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال «بل هو الرأي والحرب والمكيدة» قال يا رسول الله إن هذا ليس بمنزل فانهض بالناس حتى تأتي أدنى ماء من القوم

(١) هو أحمد بن جعفر المعقري (بفتح الميم وسكون العين وكسر القاف نسبة إلى معقرو وهي ناحية من اليمن) من شيوخ مسلم. وقوله فنفضت النخل أي أنزلت ولم يشك كما شك غيره فقال أو فنفضت.

(أي قريش) فاني أعرف غزارة مائه كثرته بحيث لا ينزح فننزله ثم نغور ماعداه من القلب (جمع قلب كقتيل وهو مالم بين من الآبار) ثم نبني عليه حوضاً فتملاه ماء فشرب ولا يشربون . فقال رسول الله (ص) « لقد أشرت بالرأي »

هذا وإن كثيراً من المؤلفين من المتأخرين يبالغون في تعظيم الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم وتعظيم من دونهم بالاقوال كالشعراء من غير التزام ما جاؤا به عن الله تعالى ومائت في سيرتهم والقاضي عياض — أحسن الله جزاءه — كان من الميالين الى المبالغة في التعظيم ، وقياسه جميع الانبياء على خاتمهم الذي أكمل الله به دينهم وتمم 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 آخر سورة الاعراف (٧: ٢٠٠) وإما ينزغك من الشيطان نزغ فاستعد بالله انه سميع عليم ٢٠١ ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون ٢٠٢ واخوانهم يمدونهم في الغي ثم لا يقصرون (فظاهر السياق ان الخطاب هنا للنبي (ص) وان كانت يأتي فيه الوجوه التي ذكرناها في أول تفسير الآية التي نحن بصدد تفسيرها . وروي ابن جرير عن أبي زيد قال لما نزلت (خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلین) قال (ص) « يارب كيف والغضب » فنزل (وإما ينزغك من الشيطان نزغ) الآية ، وكحديث عائشة وابن مسعود عند مسلم « ما منكم أحد الا وقد وكل الله به قرينه من الجن — قلوا وإياك يا رسول الله ؟ قال — وإياي ، الا ان الله أعانني عليه فأسلم فلا يأمرني الا بخير »

فمن تأمل هذه النصوص جزم بأن سلطان الشيطان على الانسان عبارة عن تمكنه من اغوائه واضلاله، وان مجرد الوسوسة ليس سلطانا، ولا سيما أدناها ومبداها المعبر عنه في آيتي الاعراف بالنزغ والمس^(١) على أن ذلك السلطان مجازي لا حقيقي ، لانه لا يقدر على اكراه انسان على شيء ولكن سميت طاعة وسوسته سلطانا تشبيها بطاعة الملوك والقواد الذين يجبرون أتباعهم على ما يأمرونهم به فيأتونه

(١) فسر النزغ بين الناس بالاعراء وأصله في اللغة الوخز وهو الطعن غير النافذ النخس وهو غمز الدابة بعود ونحوه اتسرع . والمس اللمس

كرها ، يدل على هذا قوله تعالى (١٤ : ٢٥) وقال الشيطان لما قضي الامر : ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فأخلفتنكم وما كان لي عليكم من سلطان الا أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم) الآية . وقوله « قضي الامر » معناه أمر الحساب في الآخرة . فمن وسوس اليه الشيطان فأمره بمنكر فلم يطلع له كان محفوظا من إغوائه ليس له سلطان عليه لا حقيقة ولا مجازا وقد يكون له مزية على من لم يوسوس اليه ولم يزين له المعاصي اذا صح ما قلوا في تفضيل الانبياء على الملائكة من كونهم قد ركبت فيهم الشهوات الداعية الى المعاصي فقاوموها وانزمو الطاعة ، وفي إطلاقه بحث ندعه الى مكان آخر هربا من التطويل ، وقد ثبت ان المتقين قد يسهم طائف من الشيطان - وهو الوسوسة أو مبدأها - ولكنه اذا مسهم تذكروا فاذا هم مبصرون فلا يقعون في فخ طاعته ، بل ينههم طائفه من الغفلة فيكونون بعد مسه أشد اتقاء لما لا ينبغي واجتهادا فيما ينبغي ، والانبياء المرسلون وغير المرسلين ، هم شادات المتقين ، فهم لا يفعلون عن وسوسة الشيطان ، فأنى يكون له عليهم أدنى سلطان ؟ وأما النسيان الذي تكون الوسوسة سببه فليس طاعة للشيطان فيكون من سلطانه المجازي على النائي ، ولكنه اذا كان نسيان واجب أدى الى تركه حتى فات وقته ، أو نسيان نهى أدى الى فعل المنهى 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 ، ونبيينا صلوات الله وسلامه عليه وعليهم لم يقع منه نسيان أدى الى مخالفة الامر بالأعراض عن الذين يخوضون في آيات الله كقعوده معهم ناسيا ، ولو وقع ذلك - معاذ الله - لم يكن منه معصية كمعصية آدم لان الله رفع عنه وعن أمته الخطأ والنسيان كما تدل عليه الآية والحديث الذي يأتي قريبا ولكن هذا النسيان ينافي العزم ، وهو (ص) سيد أولي العزم ، وقد قال الله تعالى في آدم عليه السلام (فتسي ولم نجد له عزما) وقال (وعصى آدم ربه فغوى) وما زال العلماء يعدون الجواب عن هذه المسألة أعقد المشكلات في باب القول بعصمة الرسل (ع م) مع الجزم بأن آدم لم يكن وقت الامتحان بالنهي عن الاكل من الشجرة نبيا رسولا ، ولم يكن في دار التكليف على ما عليه الجمهور ، وهم لا يقولون بعصمة

« تفسير القرآن الحكيم » « ٦٥ » « الجزء السابع »

٥١٤ تجربة الشيطان للمسيح . الشياطين كمكروبات الامراض (التفسير: ج ٧)

الانبياء قبل البعثة من كل ذنب . وانما منعوا صدور الكبائر عنهم عمدا . قال في المواقف : واما سهوا فحوزه الاكثرون واما الصفائر عمدا فحوزه الجمهور الا الجبائي واما سهوا فهو جائز اتفاقا الا الصفائر الخسيسة كسرقة حبة أو لقمة اها المراد منه . ولم تكن معصية آدم الا عن نسيان ، وحكمتها انها مظهر استعداد نوع الانسان ، ولم تكن سببا لسوء قدوة ، ولا معارضة لما قيل في برهان العصمة .

ومن القريب أن انجيل متى روى إن بليس حاول فتنة (أي تجربة) سيدنا عيسى (ع م) بعدة امور ثم قال (٤ : ٨) ثم أخذه أيضا الى 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 لأنه مكتوب : للرب إلهك تسجد وإياه تعبد) وعندنا أن الله تعالى قد أعاد عيسى وامه من الشيطان وأنه لم يمسه حين ولد كما يمسه الولدان ، وايمست وسوسة الشيطان لاي انسان وأمره إياه بالشر ونبيه عن الخير بنقيصة ، وانما النقيصة طاعته لعنه الله وقد عصم الله تعالى منها رسله وحفظ من دونه 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 القاتلة لها فانها قلما تصيبه واذا أصابته فلا تضره ، بل قد تنفعه بتعويده مزاجه على المقاومة ، ومن كان ضعيف المزاج مسرفا في المعيشة غير متقيا 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 بهدابة 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 . فثلاثها في عدم تأثير الوسوسة فيها أو عدم افسادها لها كمثل البدن القوي في عدم استعداده لفتك جرائم الامراض به ، كما أن النفس الفاسدة الفطرة بالشرك أو النفاق ، والمعاصي وسوء الاخلاق ، تكون مستعدة لطاعة الشيطان ، كاستعداد البدن الضعيف والمزاج الفاسد لتأثير ميكروبات الامراض ، ومن الارواح والابدان

ما ليس في متهى القوة ولا غاية الضعف، فكل منها يتأثر بقدر استعدادده، وتكون عاقبته السلامة ان كان أقرب الى الصحة، والقوة والهلاك ان كان بضد ذلك فعلم مما تقدم ان الآية لا تدل على أن الشيطان ينسب النبي الاعظم صلى الله عليه وآله وسلم ما ذكره، إما لان الخطاب فيها لغيره ابتداءً - وإما لان المراد به غيره وان وجه اليه على حد (لئن أشركت ليحبطن عملك) وفائدة مثله مبالغة 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، لاجل المبالغة في الزجر، ويمكن الجمع بين هذا الوجه وما قبله، ومن المهود في التخاطب ان ما يقال على سبيل الفرض يدخل فيه المحال، فهو لا يقتضي جواز الوقوع بل احتماله، وذلك هو الاصل في الجملة الشرطية المبدوءة بان فقد قالوا انها 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 تزييه (ص) عن هذا النسيان بايراد احتمال آخر في الجملة قال : ويجوز ان يراد وان كان الشيطان ينسبك قبل النهي قببح مجالسة المستهزئين لانها مما تنكره العقول فلا تقعد بعد الذكري - بعد ان ذكرناك قببحها ونهيناك عليه - معهم اه وقد ردوا عليه هذا الوجه لانه بناء على قاعدة المعزلة في التحسين والتقبيح 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 والتحريم، فيمكن توجيه هذا الجواز مع رد تلك القاعده، الا ان يمنع منه التعبير بفعل الاستقبال وهو ما اعترض به ابن المنبر، ولكن كيف يخفى مثله على هذا القوي التحرير ؟

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 بهيولى ان

٥١٦ حديث رفع الخطأ والنسيان واتصال الناسخ بالمنسوخ (التفسير : ج ٧)

الحقوق تسقط به، ويستدل الاصوليون 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 (ص) فإن الله أوجب في قتل النفس في الخطأ الكفارة . وقد يجاب عن هذا بما ذكرناه آنفاً من أن رفع النسيان عبارة عن رفع الأثم 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 المكره والناسي من حديث ابن عباس مرفوعاً بلفظ « ان الله وضع عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » قال في الزوائد اسناده صحيح ان سلم من الانقطاع 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 والأمريكرهون عليه » ورواه 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 مروا، وقد روي هذا المعنى عن سعيد بن جبیر قال : ما عليك أن يخوضوا في آيات الله اذا تجنبتهم وأعرضت عنهم ، وقيل هو رخصة ومعناه ما عليهم من حسابهم من شيء . ان قعدوا معهم ، وأنه منسوخ بآية سورة النساء إذ قال فيها (انكم اذا مثلتم) وروي عن مجاهد والدي وابن جريج ، وهو بعيد جداً لأنه لا يصح أن يتصل بالأنهي ما يبطله وهو قد نزل معه كما هنا . قال الألوسي : وفي الطود الراسخ في المنسوخ والناسخ إنه لا نسخ عند اهل التحقيق في ذلك لان قوله سبحانه « وما على الذين » الخ خبر ولا نسخ في الاخبار فافهم اه وقد يقال ان الجملة انشائية المعنى فهي حكم شرعي معناه عدم مؤاخذه 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 جبیر ، أو أن يقال في التقدير : وما على الذين يتقون الله من حساب الخائضين من شيء .

اذ كانوا يقعدون معهم قبل النهي كارهين لحوضهم وباطلهم، وكان يشق عليهم تجنبهم والاعراض عنهم فليس سبب النهي أنهم كانوا يحملون من أوزارهم شيئاً لو لم ينهوا عنه فإنه تعالى ما أخر النهي الا الى وقته المناسب له، ولا يؤاخذهم بما كان منهم قبله، فهو كقوله تعالى بعد تحريم محرمات النكاح (للا ما قد سلف)

﴿ولكن ذكرى لعالم يتقون﴾ أي ولكن جعل النهي موعظة وذكرى لعالم هؤلاء المؤمنين بالله تعالى يتقون أيضاً كل ما لا ينافي لهم من سماع الحوض 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 ان المعنى ما عليهم من حسابهم من شيء ان أعرضوا أو قعدوا معهم ولكن عليهم أن يذكروهم أي يعظومهم وينكروا عليهم في تلك الحال لعالم يتقون الحوض ولو في حضرهم.

ذكروا هذا المعنى للذكرى على كل من التقديرين المتضادين. قال ابن جبير: ذكروهم ذلك وأخبروهم أنه يشق عليكم فيتقون مساءكم. وكأنه نسي أن السورة نزلت في الوقت الذي كان المشركون يضطهدون فيه المؤمنين أشد الاضطهاد ويتحرون مساءتهم ويكرهون مسرتهم. وقد يتجه جعل التذكير لهم على تقدير القعود معهم اذا صح ما ذكره الرازي وغيره عن ابن عباس قال: قال المسلمون لئن كنا كلها استهزأ المشركون بالقرآن وخاضوا فيه قننا عنهم لما قدرنا أن نجلس في المسجد الحرام وأن نطوف بالبيت، فنزلت هذه الآية وحصلت الرخصة فيها للمؤمنين بأن يقعدوا معهم ويذكروهم ويفهموهم اه وهو معارض بنزول السورة دفعة واحدة الا ما استثنى وليس هذا منه، ومن البديهي أن الطواف بالبيت لا يستلزم القعود مع المستهزئين ولا الاقبال عليهم، وأما القعود بالبيت فلا ضرر في تركه اذا استلزم أن يكون مع المستهزئين. ومن الغريب أن الرازي اكتفى بهذا الوجه الضعيف في تفسير الآية ولم يذكر غيره لا نقلاً ولا من عند نفسه.

أشرنا في تفسير الآية السابقة الى أن جعل هذه الآية في جماعة المتقين تدل على أنهم هم المرادون فيما قبلها بخطاب الرسول (ص) من دونه ويؤكد الرجوع

الى الخطاب في قوله : ﴿ وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا وغرتهم الحياة الدنيا ﴾ تقدم تفسير اللعب واللهو ونكتة تقديم احدهما على الآخر في تفسير الآية ٣٢ (راجع ص ٣٦٢ - ٣٦٨ ج ٧) والمعنى هنا : ودع أيها الرسول - ومثله فيه من تبعه من المؤمنين - الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا من هؤلاء المشركين وهم المقصودون أولا 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 اتخاذهم دينهم لعبا ولهوا ففيه وجوه : المتبادر منها أن أعمال دينهم التي يعملونها لما لم تكن مزية للانفس ولا مهبذة للاخلاق ، ولا واقعة على الوجه الذي يرضي الرحمن ، وبعد المرء للقائه في دار الكرامة والرضوان ، ولا مصلحة لشؤون الاجتماع والعمران ، كانت اما صرفا للوقت فيما لا فائدة فيه وهو معنى اللعب ، واما شاغلة عن بعض المهوم والشؤون وهو اللهو . ويظهر في أعمال الدين الاجتماعية كالواسم والاعیاد ، وقد روي القول به عن ابن عباس ، قال : جعل الله لكل قوم عيدا يعظمونه ويصلون فيه ويعمرونه بذكر الله تعالى ، ثم إن الناس أكثرهم من المشركين وأهل الكتاب اتخذوا عيدهم لهوا ولعبا غير المسلمين فانهم اتخذوا عيدهم كما شرعه الله تعالى اه وهو يريد أن هذا مما تدل عليه الآية لا أنه كل المراد منها ، وهذا أحد وجوه خمسة ذكرها الرازي في الآية وجعله الرابع

وأما الوجه الآخر (فأولها) أنهم اتخذوا دينهم الذي كلفه ودُعوا اليه - وهو دين الاسلام - لعبا ولهوا حيث سخروا به واستهزؤا به (الثاني) اتخذوا ما هو لعب ولهو من عبادة الاصنام دينا لهم (الثالث) ان الكفار كانوا يحكمون في دين الله بمجرد التشهي والتمني مثل تحريم السوائب والبحائر ، وما كانوا يحتاطون في أمر الدين البتة ويكتفون فيه بمجرد التقليد فعبّر الله عن ذلك بأنهم اتخذوا دينهم لعبا ولهوا (الخامس) قال - وهو الاقرب - ان المحقق في الدين هو الذي ينصر الدين لاجل أنه أقام الدلائل على أنه حق وصدق وصواب ، فأما الذين ينصرونه ليتوسلوا به الى أخذ المناصب والرياسة وغلبة الخصم وجمع الاموال

فهم الذين نصرروا الدين للدنيا ، وقد حكم الله على الدنيا في سائر الآيات بأنها لعب ولهو ، فالمراد من قوله (وذر الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهواً) هو الإشارة الى من يتوسل بدينه الى دنياه ، واذا تأملت في حال أكثر الخلق وجدتهم موصوفين بهذه الصفة ، وداخلين تحت هذه الحالة ، والله أعلم اهـ

أقول كان ينبغي أن يذكر نحواً من هذا في تفسير (وغرهم الحياة الدنيا) وقد جعل هو هذه الجملة مؤيدة له وجعله هو المراد من اللعب واللهو ، ذاهلاً عن كونه لا يظهر في كفار قریش الذين قصدوا به أولاً وبالذات . والوجه الاول اعتمده المتأخرون وفيه أنه مخالف لقوله تعالى (اكتم دينكم ولي دين) وقوله (٦٠ : ٥) الذين آمنوا دينكم هزواً ولعباً) فالله تعالى لا يضيف دين الاسلام الى الكفار . ومعنى غرهم الحياة الدنيا أنها خدعتهم وأغفاتهم عن أنفسهم وما هي مستعدة له من الكمال ، وعن كون البعث حقاً والعدم المحض من المحال ، فاشتغلوا بلذاتها الحقيرة الفانية المشوبة بالمنصات ، عما جاءهم من الحق مؤيداً بالحجج القيمة والآيات البينات ، فاستبدلوا الخوض فيها ، بما كان يجب من فقها وتدبرها

وهذا الامر بترك هؤلاء الغرورين قد جاء على سبيل التهديد كقوله (٣ : ١٥) ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ويلههم الامل فسوف يعلمون) وهو تهديد بعذاب الدنيا بدليل قوله بعده (وما أهلكنا من قرية الا ولها كتاب معلوم) 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 تتم بخوضهم ولا تكذيبهم وعليك ما كلفته وحملته من تبليغ دعوة ربك ، وذلك قوله عز وجل

(وذكرك به أن تبسل نفس بما كسبت) البسل مصدر بسله يطلق بمعنى حبس الشيء ومنعه بالقهر وبمعنى الرهن والاباحة ، وأبسل الشيء كبسله أسله للإهلاك 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 بعضاً كما قالوا . وروي عن ابن عباس ثلاثة أقوال في معنى الابسال - الفضيحة والاسلام للهلاك والحبس في النار، وكان الأخير جوابه لنافع ابن الأزرق ، قال نافع أو تعرف العرب ذلك في كلامها ؟ قال نعم أيا سمعت زهيراً وهو يقول

وفارقتك برهن لافكاك له يوم الوداع وقاي مبسل غلقا
والمعنى وذكر الناس وعظهم بالقرآن انتقاء ان تبسل كل نفس في الآخرة بما كسبت أي انتقاء حبسها أو رهنها في العذاب أو اسلامها اليه أو منعها من نعيم الجنة وتقاديا من ذلك بما بينه الذك الحكيم من أسباب النجاة والسعادة ، ويؤيد التقدير الاول قوله تعالى (كل نفس بما كسبت رهينة الا أصحاب اليمين) الآية - وقدر بعض المفسرين : مخافة أو كراهة أن تبسل ، وبعضهم : لئلا تبسل

ثم وصف تعالى النفس المبسلة أو عال إبسالها بقوله ﴿ ليس لها من دون الله ولي ولا شفيع ﴾ أي ليس 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 (٢٥٣ : ٢) لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة) والامر فيه لله وحده (٤٥ : ٣٩) قل لله الشفاعة جميعا - ٢٥٤ : ٢ من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه ؟ - (٢٤ : ٣٤) ولا تنفع الشفاعة عنده الا لمن أذن له - ٢٨ : ٢٨ ولا يشفعون الا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون) فكل نفس تأتيه 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 (٩٨ : ٥) أو عدل ذلك صياما ، وهو هنا بمعنى الفداء لان الفادي يعدل المفدي بمثله كما قال الزمخشري ، وعدل هذا يتعدى الى المفعول به بالياء كما قال في أول هذه السورة (برهم يعدلون) فكل عدل منصوب هنا على المصدرية لا المفعولية والمعنى : وان نفذ النفس المبسلة كل نوع من أنواع الفداء لا يؤخذ منها - أي لا يقع الاخذ منها ولا يحصل - فهو على حدأ كل من القصعة ، وسير من البلد

لان العدل - وهو مصدر - لا يؤخذ أخذاً ، ويجوز أن يضمن الأخذ معنى القبول ، وإن يعاد الضمير على العدل وهو الفداء بمعنى المفدي به وإن عد ههنا من قبيل الاستخدام . وقد استعمل العدل في سورة البقرة بمعنى المعدول به أي الفدية وأسند الى الأخذ والى القبول ، قال (٢ : ٤٧) واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعه ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون) وقال (٢ : ١٢٢) واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعه ولا هم ينصرون) والمراد من هذه الآيات وما في معناها إبطال أصل من أصول الوثنية وهو تعليق النجاة في الآخرة (كغنى كثير من المقاصد في الدنيا) بتقديم الفدية أو بشفاعة الشافعين ، وتقرير أصل الدين الآلهي وهو أن النجاة في الآخرة ورضوان الله والقرب منه لا تنال الا بما شرعه الله على السنة رسله من الإيمان والاسلام - وبعبارة أخرى بالعمل الصالح الذي تنزيه به الانفس مع الإيمان الاذعاني بالله وبرسله وما جاؤا به ، ومن أسلمهم كسبهم للسيئات والخطايا واتخاذهم الدين لعباً ولهواً وغرورهم بالحياة الدنيا فلا تنفعهم شفاعه ولا تقبل منهم فدية

(أولئك الذين أسلموا بما كسبوا) أي أولئك الموصوفون بما ذكرهم الذين أسلموا للهلاكه وارتهنوا وحبسوا عن دار السعادة بسبب ما كسبوا من الاوزار والآثام حتى أحاطت بهم خطاياهم ولم يكن لهم من دينهم الذي اتخذوه لعباً ولهواً ما يزجرهم عنها . وماذا يكون جزاؤهم بعد الاسال ؟ (لهم شراب من حميم وعذاب أليم بما كانوا يكفرون) أي لهم شراب من ماء حميم وهو الشديد الحرارة - ويطلق على الشديد البرودة أيضاً - وعذاب شديد الألم بسبب كفرهم ، الذي ظلوا مستمرين عليهم طول حياتهم ، حتى صرفهم عما جعله الله تعالى - لو اتبعوه - سبب نجاتهم . أو التقدير : أولئك المبسلون بكسبهم لهم شراب من حميم وعذاب أليم باستمرارهم على كفرهم . وبهذا ظهر الفرق بين التعليل 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 « تفسير القرآن الحكيم » « ٦٦ » « الجزء السابع »

انه لم يبق فيهم استعداد للحق والخير لما كان مجرد كسب بعض السيئات المقطعة ينهض سببا لحلاكهم ووقوعهم في هذا العذاب كره . وفي الآية اكبر العبر لمن يفقه الكلام، ولا يغتر بالقب الاسلام، فانما المسلم من اتخذ امامه القرآن ، وسنة الرسول عليه افضل الصلاة والسلام، لا من اغتر بالاماني والاهام، وانخدع بالرؤى والاحلام،

(٧١) قُلْ أَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرْثُ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْنَا اللَّهَ كَالَّذِي اسْتَمْتَوْتَهُ الشَّيْطَانُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانًا لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى: أُنْتِنَا قُلْ إِنْ هَدَى اللَّهُ هُوَ الْهُدَى، وَأَمْرُنَا لِلْإِسْلَامِ رَبُّ الْعَالَمِينَ (٧٢) وَأَنْ أَفِيمُوا الْأَصَاوَةَ وَاتَّقُوهُ، وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (٧٣) وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ، وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ (٧٤) قَوْلُهُ الْحَقُّ، وَهُوَ الْمَلَكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ، عِلْمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ

ضرب الله تعالى في الآية الاولى من هذه الآيات مثلاً يتضح لمن عقله من المشركين ماتقرر فيها وفي الآيات قبلها من بينات التوحيد ودلائله، ويظهر لهم سوء حالهم وقبح ما لهم في شركهم، ويعال لهم ما يبدى به سياق الآيات الاخيرة فيه (أي التوحيد) من النهي عن دعاء غير الله وعن اتباع أهوائهم، ويشرح لهم مفهومه، ويفصل لهم مضمونه، ويبين لهم مقابله ﴿وأعني بهذا السياق ما في حيز قوله تعالى (٦٦) قل اني نهيت أن أعبد الذين تدعون من دین الله﴾ الخ وحيز قوله (٦٣) قل 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، والا يتان بعدها في التذكير بدلائل ذلك وعاقبته ، وصدق وعيده تعالى وكمال علمه وحكمته فيه . قال

﴿ قُلْ أَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرْثُ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْنَا اللَّهَ ﴾ روى عن السدي أن المشركين قالوا للمؤمنين اتبعوا سبيلنا واتركوا دين

محمد ، فقال الله (قل أندعو) الآية . وعن قتادة انه قال في الآية : خصوصة علمها الله محمداً (ص) وأصحابه بمخاصمة بها أهل الضلالة . وأهل هذا مراد السدي اذ لا يظهر ان مراده ان المشركين قالوا ذلك مرة واحدة لبعض المؤمنين أو لجميعهم . بل كانوا يفتنون المسلمين دائماً ويدعونهم الى العود الى الكفر ومنه ما روي من دعوة عبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنهما لآبيه الى الشرك - فنزلت الآية رداً عليهم ، فلحقهم الله تعالى هذه الحجة المؤثرة بما فيها من المثل الجملي الواضح لحالي الشرك وضلاله والتوحيد وهدايته ، في سياق حجج الحق الكثيرة في هذه السورة التي نزلت دفعة واحدة كما تقدم . والاستفهام للانكار والتعجب والمعنى قل أندعو - متجاوزين دعاء الله القادر على استجابة دعائنا - ما لا يضرنا ولا ينفعنا كالاصنام وسائر ما عبد من دون الله ، ونرد على أعقابنا بالعود الى ضلالة الشرك الفاضحة بعد اذ هدانا الله الى الاسلام ؟ ومن بلاغة هذه العبارة انها بينت علة الانكار والتعجب في الاستفهام من خمسة أوجه (أحدها) ان دعاء غير الله تعالى تحوّل وارتداد عن دعاء القادر على كل شيء الذي يكشف ما يدعى اليه ان شاء . الى دعاء العاجز الذي لا يقدر على نفع ولا ضرر (ثانيها) أنه تنكّص على الاعتقاد وتقبّل الى العراء . والعرب تقول فيمن عجز بعد قدرة ، أو سفل بعد رفعة . أو أحجم بعد إقدام على عمدة : تنكّص على عقبيه ، وارتد على عقبيه ، ورجع التقبّر . والاصل فيه رجوع المزيمة أو الحيلة والعجز عن السير المحمود ، ثم صار يطلق على كل تحول مذموم ، (ثالثها) التعبير بنرد المبني للمجهول بدل التعبير بنرتد أو نرجع . والنكتة فيه ان هذا التحول المذموم ليس من شأنه ان يقع من عاقل ، لان العاقل اذا وصل الى مرتبة عالية من العلم والكمال فانه لا يختار الرجوع عنها ، واستبدال الذي هو أدنى ، بالذي هو خير وأعلى ، فاذا كانت فطرته وعقله يأتیان عليه هذه الردة والتكوص فكيف يرد وهو لا يرتد ؟ (رابعها) ان من أنقذه الله التقدير العزيز الرحيم من الضلالة ، وهداه الى صراط السعادة ، بما أراه من آياته في النفس والآفاق ، وما شرح به صدره للاسلام ، فمن يقدر ان يضله بعد اذ هداه الله ؟ (ومن يهد الله فما له من مضل ؟) ليس الله بعزيز ذي انتقام (خامسها) المثل الذي يصور المرتد في أقبح حالة كانت تتصورها العرب ، وذلك قوله تعالى

(كالذي استهوته الشياطين في الارض حيران له أصحاب يدعونه الى الهدى ائتنا) قرأ حمزة استهواه بألف ميمالة وكانوا يرسمونها ياء كاصلها وان لم تكن طرفا ورسمها في المصحف الامام هكذا (استهونه) وهو يحتمل القراءتين. وتقدير التشبيه في الكلام: أنرد على أعقابنا بعد تلك الهداية مثل رد الذي استهوته الشياطين في الارض، أو مشبهين بالذي استهوته الشياطين - الخ. قال أهل اللغة: استهوته الشياطين ذهب بهواه وعقله، وقيل استهامة وحيرته، وقيل زينته له هواء، ويقال للمستهام الذي استهامة الجن: استهوته الشياطين. القتيبي: استهوته الشياطين - هوت به وأذهبت. جمعه من هوى يهوى. وجمعه الزجلاج من هو ي يهوى، أي زينته له هواء. كذا في لسان العرب وغيره. والمستهام هو الذي جمعه العشق أو الجنون هائما أي يسير على وجهه لا يقصد غاية معينة، وكانت العرب في الجاهلية تزعم ان الجنون كله من تأثير الجن، والاصل في قولهم: جن فلان - مسته الجن فذهبت بعقله. وكانوا يقولون ان الجن تظهر لهم في البراري والمهامه وتتلون لهم بألوان مختلفة فتذهب بلب من يراها فيهم على وجهه لا يدري أين يذهب حتى يهلك. والشياطين التي تتلون هي التي يسمونها الغيلان والاغوال والسعالي (بوزن الصحاري). وروى مسلم في صحيحه من حديث جابر أن رسول الله (ص) 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 تتراءى للناس وتتغول تغولا أي تتلون تلونا فتضلهم عن الطريق فتهاكهم فأبطل النبي (ص) ذلك. وقال آخرون ليس المراد نفي وجود الغول وإنما معناه ابطال ما تزعمه العرب من تلون الغول بالصور المختلفة واغتيالها. قالوا ومعنى «لا غول» لا تستطيع أن تضل أحداً. ويشهد له حديث آخر «لا غول ولكن السعالي» قال العلماء: السعالي بالسين المفتوحة والعين المهملة هم سحرة الجن. أي ولكن في الجن سحرة لهم تلبس ونحيل، وفي الحديث الآخر «إذا تغولت الغيلان فنادوا بالأذان» أي ادفعوا شرها بذكر الله تعالى. وهذا دليل على انه ليس المراد نفي أصل وجودها. وفي حديث أبي أيوب: كان لي تمر في سهوة وكانت الغول نجبي، فتأكل منه. اه أقول ان هذا الشرح مأخوذ من النهاية لابن الاثير ليس للنووي من التصرف

فيه الاعتراف بوجوب الغول الى جمهور العلماء وهو القول الذي قدمه ابن الاثير وقد نقل عبارته ابن منظور في لسان العرب وغيره من العلماء . وما عزاه النووي الى الجمهور 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 الجمهور لا يحتاج بشيء منه ولذلك لم يعرج الجمهور عليه ، ولكن روى ابن أبي شيبة بإسناد صحيح أن الغيلان ذكروا عند عمر فقال « ان أحدا لا يستطيع أن يتحول عن صورته التي خلقه الله عليها ولكن لهم سحرة كسحرتكم فإذا رأيتم ذلك فاذنوا . وهذا رأي لعمر (رض) فيما كانوا يرونه وهو أنه تخييل باطل من سحر الجن . والجمهور على أن الجن تتشكل وهو لا يقتضي اثبات الغول ، وقد اشتهر أن الغول اسم ليس له مسمى في الحقيقة . قال ابن هشام في قول كعب بن زهير

فما تدوم على حال تكون بها كما تلون في أثوابها الغول

من شرحه اقصيده (بان سعاد) : والغول بالضم كل شيء اغتال الانسان فأهلكه والمراد هنا الواحدة من السعالى وهي أناث الشياطين سميت بذلك لأنها فيما زعموا تفتالهم أو لأنها تلون كل وقت ، من قولهم : تغولت على البلاد . اذا اختلفت . وللعرب أمور تزعمها لا حقيقة لها ، منها أن الغول تتراعى وتتلون لهم وتضلهم عن الطريق . وذكر أشياء أخرى من خرافاتهم ثم ذكر حديث مسلم في نفي الغول والطيرة وقول بعض الشعراء :

الجود والغول والعنقاء ثلاثة أسماء أشياء لم تخلق ولم تكن

وما فسر به ابن هشام الغول هو المقعد المشهور . قال في اللسان : والسعلاة والسعلاء الغول . وقيل هي ساحرة الجن . فجعل هذا قولاً ضعيفاً ثم ذكر قوانين 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 اليه الخوف في البراري المنقطعة شيئاً تلون فيهم على وجهه خوفاً منه لاعتقاده أنه من الجن . ويحتمل أن يكون بعضهم رأى بعض القرود الراقية التي تشبه المعجوز القبيحة الوجه فسموها السعلاة وان تكون السعلاة التي اكلت من التمر في حديث أبي

أيوب منها أن صح ما روى وكان عن مشاهدة ، والا كان مبنيا على ما توارثه قبل نفي النبي (ص) له أو قبل العلم بهذا النفي . وقد قال الله تعالى في الشيطان (انه يراكم هو و قبيله 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 الي انه استمع نفر من الجن) ولكن في حديث ابن مسعود وكان معه انه رأى اسودة تشبه السحاب وسيأتي تفصيل ذلك في موضعه . وروى البيهقي في مناقب الشافعي باسناده عن الزبيدي : سمعت الشافعي يقول : من زعم انه يرى الجن أبطأنا شهادته الا أن يكون نبيا . انتهى . وقد حملوه كما حملوا الآية على من يدعي رؤيتهم بصورتهم التي خلقهم الله عليها دون الصور التي يتمثلون بها

على اننا نقول ان ما اشتهر عن العرب في مسألة الاغوال واستهواؤها بعض الناس في الغلوات حتى يضلوا الطرق لا بد أن يكون له أصل عندهم ، والراجح المعقول فيه ما ذكرناه عن سيدنا عمر وصرح به بعض المتكلمين من أنه تخيل لاحقيقة له في الخارج ، وقد يكون منه رؤية حيوان غريب كبعض القرود . والعرب تطلق اسم الشيطان على العاتي المتمرد من الانس والجن وعلى بعض الحيوان والحشرات وعلى كل قبيح الصورة . قال تعالى في شجرة الزقوم (طاعها كانه رهوس 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 كانه وجه شيطان وكانه رأس شيطان ، والشيطان لا يرى ولكن يستشعر أنه أقبح ما يكون من الاشياء ولو رأى لرؤى في أقبح صورة . وقيل كانه رهوس حيات ، فان العرب تسمي بعض الحيات شيطانا ، وأورد شاهدنا من الشعر على ذلك . وورد في بعض الاخبار ان حيات البيوت من الجن . وفي حديث أبي ثعلبة الخشني عند ابن حبان والهامم وغيرهما ، « الجن على ثلاثة أصناف صنف لهم أجنحة يطفرون في الهواء وصنف حيات وعقرب وصنف يحلون ويضعفون » قال السهيلي هذا الاخير هم السعالي . وعن وهب بن منبه أنهم أجناس خالصهم ربح (أى كالريح) لا يأكلون ولا يشربون ولا يتولدون ولا يموتون ومنهم من يأكلون الخ والحاصل أن اسم الجن والشياطين يطلق عند العرب على بعض الحشرات والحيوانات الضارة أو القبيحة وعلى

ما يؤثر عن أهل الكتاب وغيرهم من العالم الروحي الغيبي الذي يوسوس للناس فيزين لهم الشر، ويلا بس بعضهم أحيانا فيصابون بالصرع أو الجنون ويتمثل للكهان وغيرهم، ويراه الانبياء وبعض الصالحين من باب الكرامة الخاصة. والا كاذيب عن جميع الامم في ذلك كثيرة، والشبهات فيها غير قليلة، ولكن قل المصدقون بها في بلاد العلم والمدينة.

بعد هذا الشرح نقول ان للمفسرين قوانين في تفسير (كالذى استهوته الشياطين) أشرنا اليهما في تفسير الاستهواء (الاول) أنه تشبيه لمن يرتد مشركا بعد الايمان بالمستهم الذي يضل في الفلوات حيران لا يهتدى تاركا رفاقه على الجادة ينادونه : اثنا عدائنا فلا يستجيب لهم لانجذابه وراء ما تراءى له من الغيلان بغير عقل ولا بصيرة . وهذا التفسير مروى عن السدى وهو احدى روايتين عن ابن عباس . قال السدى بعد بيان التشبيه : فذلك مثل من تبعكم بعد المعرفة لمحمد ، ومحمد الذي يدعوا الى الطريق والطريق هو الاسلام . ومما جاء عن ابن عباس في هذه الرواية ان القول «تدعوه باسمه واسم أبيه وجده فيتبعها ويرى انه في شيء فيصبح وقد ألقته في هاكتور بما أكتته، أو تلقية في مضلة من الارض يهلك فيها عطشا» ومن المفسرين من يرى أن هذا التشبيه مثبت للقول الذي نفاه الحديث الصحيح الذي أخذ به جمهور العلماء كما تقدم ، ومنهم من يرى أنه لا يقتضي إثباته لان التشبيه قد يبنى على المعارف لاجل التأثير، وقد أشار الزمخشري الى ذلك بقوله : وهذا مبني على ما كانت تزعمه العرب وتعتقد من أن الجن تستهوى الانسان والغيلان تستولي عليه كقوله (كالذى 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 مبنيًا على زعمات العرب كما زعم من استهوته الشياطين اه وما هذا التشنيع الا 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 (ص) كذبهم في دعوى الغول ، وان جمهور العلماء أخذوا بهذا التكذيب ولم يؤولوه ، وأن من أوله بانكار تغول الغيلان واضلالهم للناس مكذب للعرب في زعمها ذاك ، وانما بني التشبيه على ما قيل من استهوائهم واضلالهم بتغولهم ، لا على

مجرد وجودهم ، واذا كان الاستهواء بتخيلات لا حقيقة لها يكون التشبيه أبلغ وأقوى ، وخلاصته أن من يتبع داعي الشك كالمستهوي بما لا حقيقة له من الاوهام الضارة الشيطانية، التي تنسب الى الاغوال الخيالية . ولا يقتضي ذلك انكار الجن والشياطين ، وما كان الزمخشري ولا شيعة من المنكرين ، وإنما الجن من عالم الغيب ، لا تصدق من خبرهم الا ما أثبتته الشرع ، أو ما هو في قوته من دليل الحس أو العقل ، ولم يثبت شرعا ولا عقلا ولا اختبارا أن شياطين الجن تأكل الناس ، ولا أنها تظهر لهم في الفياقي والقفار ، كما كانت تزعم العرب وغير العرب في طور الجهل والخرافات . وأما حديث خرافة فقد رواه الترمذی في جامعه وفي الشمائل من طريق أبي عقيل عبدالله ابن عقيل الثقفي وأبو عقيل مختلف فيه وثقه أحمد وأبي داود وروى عن ابن ميثم 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 زمنا ثم أعادوه 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 دليلا 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 اقبحه وضرره ، وإن كان كالمسراب لا حقيقة له في نفسه ، أو يكون حيوانا مقترسا تمثله الاوهام بأشكال مختلفة، وراجع ما يقرب لك هذا في تفسير (واكن شبه لهم) — ٤٧ ج ٦ تفسير —

فإن فرضنا وقوع التعارض على هذا القول نمنعه بترجيح (القول الثاني) عليه وهو أن الذي استبوته الشياطين في الارض هو الذي أضلته بوسوستها ، وحملته على اتباع هواه فاتخذ دينه لعبا ولهوا، وغرته الحياة الدنيا فأنزها على الآخرة لانكاره إياها أو عدم إيمانها بوعده الله ووعيده فيها . وهذا في معنى الرواية الاخرى عن ابن عباس قال : هو الرجل الذي لا يستجيب لهدى الله وهو رجل أطاع الشيطان وعمل في الارض بالمعصية وجار عن الحق وضل عنه . الآن في هذه الرواية أن أصحاب المستهوي الذين يدعونهم الى الهدى ، هم المضالون المتبعين للهوى ، وإنما يصحب الانسان أمثاله ، فالمراد يدعونه الى

ما يزعمون أنه هدى كما هو شأن كل داع الى ضلالة، فكلمة الهدى ذكرت بطريق الحكاية، أو المراد بها الطريق الجادة، وقد روى أبو الشيخ عن مجاهد قال: في قراءة ابن مسعود (يدعونه الى الهدى بينا) قال الهدى الطريق انه بين. والكلام بعدها رد من الله تعالى لهذا الزعم، ومعناه ان الهدى ممر الى الله المستقيم لا مأم عليه من طرق الوهم. وأنكر ابن جرير هذه الرواية، بناء على أن الجملة لم ترد على سبيل الحكاية، وإنما هي من كلام الله تعالى، والله تعالى لا يسمى الضلالة هدى، وسواء أصبح ما أنكره ابن جرير أم لا، فإن المعنى الثاني لا يتوقف عليه، بل يصح ان يقال ان ذلك الذي استهوته الشياطين بوسوستها— حال كونه حيران— له أصحاب يدعونه الى الهدى والخروج من ذلك الضلال، تتنازع وسوسة شياطينه، ودعوة أصحابه، فلا يستطيع التفات من الاولى فيكون من المهتدين، ولا البت برد الاخرى فيكون من الاخسرين، بل يظل هائما في حيرته، مضطربا في أمره، وإنما 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 ان المرتد عن الاسلام لا يمكن ان 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 ان يكون عليها الانسان؟

وقل ان هدى الله هو الهدى في 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 اني نهيت— الى قوله— قل لا أتبع أهواءكم) الخ وفي ذلك ما فيه من العناية بكل من البراءة والاعتصام في الهي والامر، ويعبرون عنهما بالتخلي والتخلي. أي قل ان 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، إنما ما أنعم الله عليكم. وهذا الهدى المعقول هو الذي دعينا اليه فأجبنا، وأمرنا به فاطعنا، وأمرنا انسلم لب العالمين في قائلنا، واللام في «انسلم» تفسير القرآن الحكيم «الجزء السابع»

فيها وجهان (أحدهما) أنها للتعليل ، والتقدير وأمرنا بهذا الهدى لاجل ان نسلم قلوبنا ونوجهها لرب العالمين وحده بالاذعان والخضوع لدينه ، والاخلاص في عبادته ، اذ لا يستحق العبادة من العباد الا 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

﴿وان أقيموا الصلاة واتقوه﴾ أي أمرنا بأن نسلم لرب العالمين ، وبأن أقيموا واتقوه ، أي قيل لنا ذلك ، وقدر بعضهم : أمرنا بالاسلام وبإقامة الصلاة والتقوى ، وإقامة الصلاة الايمان بهما على الوحدة الذي شرعت لاجله وهو كونها تنهى عن الفحشاء والمنكر ، وتزكي النفس بمناجاة الله وذكره «والذكر لله أكبر» ، ولم يكن شرع عند نزول السورة زكاة ولا صيام ولا حج ، والتقوى اتقاء ما يترتب على مخالفة دين الله وشرعه وتنكب سننه في خلقه من ضرر وفساد ، فهي أوسع معنى من تفسيرها بامتنال الامر واجتناب النهي . ﴿وهو الذي اليه تحشرون﴾ أي تجمعون وتساقون الى اقامته يوم القيامة دون غيره فيحاسبكم على أعمالكم ويجازيكم عليها . واذا كان الحشر اليه وحده والجزاء بيده وحده ، فمن الجنون ان يعبد غيره ويدعى ، أو يخاف أو يرجى ، ﴿وهو الذي خلق السموات والارض بالحق﴾ أي خلقهما بالامر الثابت المتحقق وهو آياته القائمة بالسنتن المطردة ، المشتملة على الحكمة البالغة الدالة على وجوده وصفاته الكاملة ، فلم يخلقهما باطلا ولا عبثا ، فاذا لم يترك الناس سدى ، بل يجزي كل نفس بما تسعى . ﴿وأي يوم يقول كن فيكون قوله الحق﴾ أي وقوله هو الحق يوم يقول للشيء كن فيكون ، وهو وقت الاتحاد والتكوين ، فلا مرد لأمره التكويني ولا تخاف ، فكذلك يجب الاسلام لأمه التكليفي فلا حرج في النفس ولا تكلف ، لان الامر حق والخلق حق (ألا له الخلق والامر)

﴿وله الملك يوم يفتح في الصور﴾ ويبعث من في القبور ، فاذا كان غيره ملك

مُتَّافِي الدُّنْيَا بِمَقْتَضَى سُنَّةِ الْمَقْدَرَةِ، وَشَرِيعَةِ الْمَقْرَرَةِ، فَإِنَّ ذَلِكَ يَوْمٌ تُدْفِنُ فِيهِ نَفْسُ مَا مِمَّا تَكُنْ
مَكْرُومَةً، النَّفْسُ مَا مِمَّا تَكُنْ قَرِيبَةً أَوْ مُعْرِضَةً، شَيْئًا مِنْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍّ، أَوْ تَقَعُ
أَوْ ضَرَّ، فَكَيْفَ يَدْعُو غَيْرَهُ مِنْ دُونِهِ، مَنْ هَدَاهُ إِلَى هَذِهِ الْحَقَائِقِ مِنْ خَلْقِهِ، فَيُرِدْ
عَلَى عَفْيِهِ، وَيَرْجِعَ إِلَى شَرِّ حَالِهِ ؟

والصور في اللغة القرن واستشهد له في اللسان بقول الزاخر :

أَقْدَمَ نَاطِحَانَهُمْ غَدَاةَ الْجَمْعِ طَحًا شَدِيدًا لَا كَسْطَ الصُّورِ

وقد ثقب الناس قرون الوعول والطبائع وغيرها فجعلوا منها أبواقاً ينفخون فيها فيكون
لها صوت شديد يدعى به الناس إلى الاجتماع ، ويعرفون به كغيره من آلات السماع . وقد
ورد ذكره في سفر الأيام الأول من كتب العهد العتيق قال (٥ : ٢٨) فكان جميع إسرائيل
يصعدون تابوت عهد الرب بهتاف وبصوت الاصوار والأبواق والصنوج يصوتون
بالرباب والعيودان) وقال بعض المفسرين أن الصور جمع صورة كبسر وبسرة
وصوف وصوفة ، وقيل في سور المدينة أيضا أنه جمع سورة ، ونقلوا هذا التفسير عن أبي
عبيدة من رواية اللغة . وقد رده جمهور المفسرين بأنه لا يظهر معناه في قوله تعالى
(٣٦ : ٦٥) ونفخ في الصور فصعق من في السموات والأرض إلا من شاء الله) وهذه
هي النفخة الأولى ولا يظهر معنى أكونها في صور المخلوقات وإنما يظهر ذلك في النفخة
الأخرى التي يبعث الله بها العباد وهي قوله في تنمة الآية (ثم نفخ فيه أخرى فاذا هم قيام
بنظرون) وبأنه مخالف لما ورد في الأخبار والآثار من تفسيره بالقرن والبوق أو بما
يشبههما . وفي بعض الآثار الإسرائيلية أنه مستقر أرواح الخلق فاذا نفخ فيه نفخة
البعث نصيب النفخة تلك الأرواح فنذهب إلى أجسادها ، بعد أن يكون الله قد
أعادها كما بدأها . وردده اللغويون أيضا بأن المقيس في كلام العرب أن ما كان على وزن
فعلة بضم الفاء يجمع على فعل بضم الفاء وفتح العين كعرفة وغرفة وصورة وصور ،
وقد أجمع القراء على فتح الواو في قوله تعالى (وصوركم فأحسن صوركم) وأما ما جاء
من جمعه بضم فسكون كبسر وصوف فهو خاص بما سبق استعمال الجمع فيه على استعمال
الواحد . وروى الأزهري هذا الرد بسنده عن أبي الهيثم ، ويراجع في مادتي سور
وصور من لسان العرب فقد أطلت الكلام في المسألة فيهما

وأما الاخبار المرفوعة في الصور فقد أخرجها أصحاب السنن والتفسير المأثور وغيرهم بأسانيد لم يصح منها شيء على شرط الشيخين ولذلك لم يخرجوا منها شيئاً . وأقواها مارواه أبو داود والترمذي وحسنه والنسائي وغيرهم وصححه الحاكم من حديث عبد الله بن عمر قال : سئل النبي (ص) عن الصور فقال « هو قرن ينفخ فيه » وروي عن ابن مسعود أنه قال : الصور كهيئة القرن ينفخ فيه . وورد في روايات يقوي بعضها وصحح بعضها الحاكم أن الملك الموكل بالصور مستعد للنفخ فيه ينتظر متى يؤمر ، وفي بعضها أنه وكل به مائة . وورد في وصف ملك الصور وفي صفة الصور والنفخ وتأثيره وما يتعلق به وما يكون يومئذ روايات منكورة بعضها مأخوذة من الأسرار البليات عن كعب الاخبار ووهب بن منبه وبعضها ملفق من أخبار كثيرة وممزوج بالآيات الواردة في قيام الساعة كحديث أبي هريرة الطويل الذي رواه عنه الطبراني من طريق إسماعيل بن رافع قاضي المدينة وقد ذكر منه ابن كثير ما يلا عدة صفحات وذكر أنه غريب جداً وأن إسماعيل تفرد به وأنه اختلف عليه في إسناده على وجوه كثيرة وذكر الخلاف في توثيق إسماعيل وتضعيفه ومنه أنه نص على نكارة حديثه غير واحد من الأئمة كاحمد وأبي حاتم ومنهم من قال إنه متروك . وسنعود إلى الكلام على الصور وحكمة النفخ فيه في تفسير سورتي الانبياء والزمر إن شاء الله تعالى

﴿ عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم الخبير ﴾ فسر ابن عباس الغيب والشهادة هنا بالسر والعلانية . وقال الحسن : الشهادة ما قد رأيت خلقه والغيب ما غاب عنكم مما لم تروه . وتقدم القول في علم الغيب في موضعين من تفسير هذه السورة مفصلاً تفصيلاً . والمعنى أن الذي خالق الخلق بالحق والذي قوله الحق في التكوين والتكليف ، والذي له الملك وحده يوم ينفخ في الصور ويخسر الخلق . هو عالم الغيب والشهادة ، وهو الحكيم الذي يضع كل شيء في موضعه ، وهو الخبير بدقائق الأمور وخفاياها ، فلا يشذ عن علمه وحكمته شيء منها ، فلا يليق بعاقل أن يدعو غيره ولو بقصد التوسل والتقريب إليه زلفى ، (فلا تدعوا مع الله أحداً) بل إليه تدعون فيكشف ما تدعون إليه إن شاء) ففي هذا التذييل تقرير لمضمون الآية وفذلك للسياق 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 وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ (٧٧) فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي . فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ (٧٨) فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي . فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْنَ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَا كُؤَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (٧٩) فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْذِبُ . فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يُقَوْمُ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ (٨٠) إِنِّي وَجْهَتُ 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 وأشركوا بهم وتكذيبهم بالآيات التي أيدها 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 وتضليل عبدة الأصنام وما أراه الله من ملكوت السموات والأرض وما استنبطه هو منه من آيات التوحيد بطلان الشرك وإقامة الحجة على أهله، تأييداً لمصدق دعوته في سلامة ولده إسماعيل، عليهم انصلاة والتسليم . ولا إبراهيم المكنانة العليا من اجلال الامة العربية كما أن اليهود والنصارى متفقون على اجلاله . وانا نقدم تفسير الآيات مقدمة في أصل إبراهيم ومسألة كفر أبيه آزر وحكمة الله تعالى فيما قصه عنه فنقول :

(*) رسمت رأى في المصحف الامام راه ومزفت بصورة الالف المدودة هكذا — رأى — ومزفت الالف المنقبة عن الباء في الرسم تبعا لمذها في النطق لالتقاء الساكنين

﴿ مقدمة في أصل ابراهيم عليه الصلاة والسلام وسألة كفر أبيه ﴾

(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 وانه ولد في (أور الكلدانيين) وهي بلدة من بلاد الكلدان. و «أور» بضم الهمزة وسكون الواو ومعناها في الكلدانية النور أو النار كما قالوا. قيل هي البلدة المعروفة الآن باسم (أورفا) في ولاية حلب كما رجح بعض المؤرخين وقيل غيرها من البلاد الواقعة في جزيرة العراق — بين النهرين — وفي أقطار العالم القديم بلاد ومواقع كثيرة مبدوءة بأسمائها بكلمة (أور) واقعة مع ما بعدها موقع المضاف من المضاف اليه، وأشهرها (أورشليم) لمدينة القدس قالوا ان معناها ملك السلام أو إرث السلام فشام بالعبرية هي السلام بالعربية. وفي بعض التواريخ العربية انه من قرية اسمها (كوفي) من سواد الكوفة. وكان اسم ابراهيم (أبرام) بفتح الهمزة وقالوا ان معناه (أبو الصلاة) فهو مركب من كلمة أب العربية السامية مضافة الى ما بعدها. وفي سفر التكوين ان الله تعالى ظهر له في سن التاسعة والتسعين من عمره وكلمه وحدد عهده له بأن يكثر نسله ويعطيه أرض كنعان (فلسطين) ملكاً أبدياً وسماه لذريته (إبراهيم) بدل (أبرام) وقالوا ان معنى ابراهيم (أبو الجمهور) العظيم أي أبو الامة. وهو بمعنى تدشير الله تعالى إياه بتكثير نسله من اسماعيل ومن اسحق عليهم الصلاة والسلام، ولذا في ذلك كسر همزته فقد علم ان أصلها الفتح وان إب المكسورة في ابراهيم هي أب المفترحة 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 اسائر تلك الفروع السامية كالعبرية والسريانية. وذكر رواية العربية في هذا الاسم سبع لغات عن العرب وهي إبراهيم وإبراهيم وإبراهم وإبراهم وإبراهم وإبراهم وإبراهم وإبراهم. وصرح بعضهم بأنه سرياني الاصل ثم نقل وبعضهم بأن معناه أب راحم أو رحيم، وعلى هذا يكون جذره عربياً بين قلب حائه هاء كما قلبها جميع الاعاجم الذين

(الانعام . س ٦) لغة ابراهيم وهاجرو العربية في لغة الكلدانيين والمصريين ٥٣٥

لا ينطقون بالحاء المهملة كالأفريج وتركيبه مزجي . وفي القاموس المحيط كغيره «أن تصغيره برية أو أبيره وبريهم» قال شارحه عند الأول : قال شيخنا وكأنهم جعلوه عربيا وتصرفوا فيه بالتصغير والا فلا عجمية لا يدخلها شيء من التصريف بالسكينة .
وقد ثبت عند علماء العاديات والآثار القديمة أن عرب الجزيرة قد استعمروا منذ فجر التاريخ بلاد الكلدان ومصر وغلبت لغتهم فيهما ، وصرح بعضهم بأن الملك حمورابي الذي كان معاصرا لابراهيم عليه الصلاة والسلام عربي . وحمورابي هذا هو ملكي صادق ملك البر والسلام ووصف في العهد العتيق بأنه كاهن الله العلي وذكر فيه أنه بارك ابراهيم وأن 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 بذت فيه مكة بعد ذلك وأن الله تعالى سخر لها جماعة من جرمهم سكنوا معها هنالك وأن ابراهيم عليه الصلاة والسلام كان يزورهما وأنه هو وولده اسماعيل بنيا بيت الله المحرم ونشر الدين الاسلامي في البلاد العربية . فيظهر من ذلك أن العربية القديمة هي لغة ابراهيم وهاجروا لغة حمورابي وقومه ولغة قدماء المصريين أو اللغة الغالبة في ذينك القطرين ، وانها على ما كان فيهما 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 فأعجبه . وقد ورد أيضاً أن لغة اسماعيل كانت أفصح من لغة جرم فهي أم اللغة المصرية التي فاقت بقصاحتها وبلاغتها سائر اللغات أو اللهجات العربية ، ثم ارتقت في عهد قريش من ذريتهم كما كانوا يقيمونه لها من أسواق المفاخرة في قوسهم الحج . ثم كملت بلاغتها وخصاحتها بنزول القرآن المجيد المعجز اللغوي بها وأما أبو ابراهيم فقد ساء الله تعالى في الآية الأولى من هذه الآيات (آزر) وفي سفر التكوين أن اسمه (تارح) يفتح التاء وحاء مهملة وقالوا إن معناه (متكاسل) ومن الغريب أن نرى أكثر المفسرين والمؤرخين واللغويين منا يقولون إن اسمه تارح بالحاء المعجمة أو المهملة وإن آزر لغة أو اسم أخيه أو أبيه أو صنمه ، وتقل عن الزجاج

والفراء انه ليس بين النسابين والمؤرخين اختلاف في كون اسمه تاريخ أو تارح . ولا نعرف لهذه الاقوال أصلاً مرفوعاً الى النبي (ص) ولا منقولاً عن العرب الا واين ، وإنما هو منقول فيما يظهر عن دخل في الاسلام من أهل الكتاب كوهب بن منبه وكعب الاحبار اللذين أدخلوا على المسلمين كثيراً من الاسرائيليات فتلقوها بالقبول على علائها ، وعن مقاتل ابن سليمان المجروح بالكذب الذي قال ابن حبان فيه كان يأخذ من اليهود والنصارى من علم القرآن الذي يوافق كتبهم — ففي التفسير المأثور عن مجاهد قال : آزر لم يكن بأبيه ولكنه اسم صنم — وعن السدي اسم أبيه تارح واسم الصنم آزر — وعن ابن عباس في إحدى الروايتين عنه قال : آزر الصنم وأبو ابراهيم اسمه يازر ، وفي الأخرى ان أبا ابراهيم لم يكن اسمه آزر وإنما اسمه تارح . رواهما عنه ابن أبي حاتم وأبو الشيخ — وعن ابن جرير ان اسمه تيرح . وجزم الضحاك بأن اسمه آزر واعتمده ابن جرير ، وروي عن الحسن أيضاً . وقال البحاري في التاريخ الكبير : ابراهيم ابن آزر وهو في التوراة تارح والله سماه آزر وان كان عند النسابين والمؤرخين اسمه تاريخ ليعرف بذلك . اه فقد اعتمد ان آزر هو اسمه عند الله أي في كتابه ، فان أمكن الجمع بين القواين فيها والاردنا قول المؤرخين وسفر التكوين لانه ليس حجة عندنا حتى نعتمد بالتعارض بينه وبين ظواهر القرآن بل القرآن هو المبيِّن على ما قبله نصدق ما صدقه ونكذب ما كذبه ونأزم الوقف فيما شكك عنه حتى يدل عليه دليل صحيح . وأضغف ما قالوه في الجمع بين القواين ان آزر اسم عمه بناء على ان العرب تسمي العم أبا مجاز وهذا الدعوى لا تصح على إطلاقها ، وإنما يصح ذلك حيث توجد قرينة يعلم منها المراد ولا قرينة هنا ولا في سائر الآيات التي ذكر فيها من غير تسمية ، وبإليه في الضعف قول بعضهم انه كان خادم الصنم المسمى بأزر فأطلق عليه من باب حذف المضاف وإقامة المضاف اليه مكانه . وأقواماً أن له اسمين أحدهما علم ولاخر لقب . والظاهر حينئذ ان يكون تارح هو اللقب لان معناه المتكامل وهو لقب قبيل قلم يطلقه أحد ابتداء على ولده وإنما يطلق مثله على المرء بعد ظهور معناه فيه أو رمية به ، الا أن يصح ما زعمه من عكس فجعل آزر هو اللقب بناء على ان معناه في لغتهم الخطى أو الموج أو الأعوج أو الأعرج — وامه تحريف عما قبله — وقيل إنه الشيخ الهرم بالحوارزمية

بعد كتابة ما تقدم راجعت (روح المعاني) للآلوسي والتفسير الكبير (مفاتيح الغيب) للرازي فاحييت أن أنقل عنهما ما يأتي

قال الآلوسي وعلى القول بالوصفية يكون منع صرفه للحمل على موازنه وهو فاعل المفتوح العين فانه يغلب منع صرفه لكثرة في الاعلام الاعجمية، وقيل الاولى أن يقال إنه غلب عليه فألحق بالمعنى وبعضهم يجعله نعتاً مشتقاً من الازر بمعنى القوة أو الوزر بمعنى الأثم، ومنع صرفه حينئذ الوصفية ووزن الفعل لأنه على وزن أفعل وقال الرازي بعد أن ذكر قول الزجاج باتفاق علماء النسب على أن اسم أبي ابراهيم تارح : ومن الملاحظة من جعل هذا طعناً في القرآن وقال هذا النسب خطأ وليس بصواب . ثم ذكر أن العلماء ههنا مقامين أحدهما رد الاستدلال باجماع النسابين على أن اسمه كان تارح قال : لأن ذلك الاجماع إنما حصل لأن بعضهم يقلد بعضاً وبالأخرة يرجع ذلك الاجماع الى 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 مأخذه وأنه لا اجماع في المسألة . ثم ذكر المقام الثاني وهو تسليم قولهم والجمع بينه وبين نص القرآن بما نقلناه عنهم آنفاً وبيناقويه من ضعفه ومن الناس من استدل على أن آزر لم يكن والد ابراهيم (ص) بل عمه بالجزم بأن آباء الانبياء كافة أو نبينا خاصة لم يكونوا كفاراً وبأن ابراهيم خاطب آزر بالغلظة والجفاء ولا يجوز ذلك من الانبياء . وقد عزا الرازي هذا القول الى الشيعة وأطال في بيانه واختصر في بيان (زعم أصحابه) أي الاشاعرة وأهل السنة كافة أن آزر كان والد ابراهيم وكان كافراً وفي رد هم قول الشيعة . وقال الآلوسي : والذي عول عليه الجهم الغفير من أهل السنة أن آزر لم يكن والد ابراهيم عليه السلام وادعوا أنه ليس في آباء النبي (ص) كافراً أصلاً قوله عليه الصلاة والسلام «لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرين الى أرحام الطاهرات» والمشركون نجس، وتخصيص الطهارة بالطهارة من السفاح لا دليل له بهول عليه والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب، وقد ألفوا في هذا المطالب الرسائل واستدلوا له بما استدلوا . والقول بأن ذلك قول الشيعة كما ادعاه الامام الرازي ناشئ من قلة التبع . واكثر هؤلاء على أن آزر اسم اعم ابراهيم

« تفسير القرآن الحكيم » « ٦٨ » « الجزء السابع »

٥٣٨ الآيات والاحاديث في كفر أبي ابراهيم ومسححه يوم القيامة (التفسير: ج ٧)

عليه السلام وجاء إطلاق الاب على الجد في قوله تعالى (أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي؟ قالوا نعبد الهك واله آباءك ابراهيم واسماعيل واسحق) وفيه إطلاق الاب على الجد أيضا. وعن محمد بن كعب القرظي انه قال: الخال والد والعم والد، وتلا هذه الآية.

ثم ذكر السيد الآلوسي آثارا استدلوها على ما ذكر أخذ فيما يظهر من بعض رسائل السيوطي التي ألفها في نجاة الابوين الشريفين وجمع فيها الذرة وأذن الجرقة كما يقال. ورجح الآثار الواهية والمنكرة على الاحاديث الصحيحة، المؤيدة بالآيات الصريحة، وهي التي أشار إليها الآلوسي بقوله: والفوا في هذا المطلب الرسائل الخ واعتمد عليها فيما ادعى انه هو الذي عول عليه أهل السنة. ومن الغريب وقوع هذه الهفوة من مثل هذا النقد، وإنما أوقعه فيها هوى صادفته في الفؤاد، وهو الميل الى ما يدل على نجاة جميع أوائك الآباء والاجداد، الذين أنجبوا أفضل الأبناء والاحفاد، محمد و ابراهيم الخليلين عليهما وعلى آلهما أفضل الصلاة والسلام، فإن من حبيهما 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، وان يطاع رسوله على عاقبته في النار، فيخبر أمته به لكمال التوحيد والاعتبار، أف يكون مقتضى حب الله ورسوله هو الايمان بذلك وبيانه كما بيناه؟ أم يكون حبيهما تحريفه وتأويله، بما لغة في تعظيم نسب الرسل واستعظام أهلها، اقرب الناس منهم نسباً مع كرامتهم عند الله؟ وتأثراً بأقوال أهل المال الذين جعلوا نجاة الخلق وسعادتهم في الآخرة بجماعة أنبياءهم وتأثيرهم الشخصي عند الله؟ لا باتباعهم والاهتداء بما جاؤا به من أصول الايمان وفضائل الاعمال (ربنا آتنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين)

نعم ان مما يصدع الفؤاد، ويكاد يفتت أصلب الجماد، أن يرى المؤمن والد خليل الرحمن، قد أثبت عليه في كتاب الله تعالى عبادة الاوثان، وأطاع الله تعالى رسوله على أن ما له أن يسخ حيواناً منتنا وياقي في سعي الزيران، كما روى البخاري في كتاب أحاديث الانبياء وكتاب التفسير من صحيحه عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال « يلقى ابراهيم أباه آزر يوم القيامة وعلى وجه آزر

قفرة وغبرة فيقول له ابراهيم ألم أقل لك « لا تعصني » فيقول أبوه فالיום لأعصيك، فيقول ابراهيم : يارب انك وعدتني أن لا تحزنيني يوم يبعثون فأني خزي أخزي من أبي الابعيد ؟ فيقول الله تعالى « اني حرمت الجنة على الكافرين » ثم يقال يا ابراهيم انظر ما تحت رجلك ؟ فينظر فاذا هو بذيخ متلطح فيؤخذ بقوائمه فيلقى في النار . قال الحافظ ابن حجر في شرحه : وفي رواية ابراهيم بن طهمان : فيؤخذ منه فيقول يا ابراهيم أين أبوك ؟ قال انت أخذته مني ، قال انظر أسفل ، فينظر فاذا ذبح يتمرغ في تنه . وفي رواية أيوب : فيمسح الله أباه ضبعاً فيأخذ بأفنه (أي يأخذ ابراهيم بأفنه بأصابعه كراهة لرائحة تنه) فيقول : يا عبدي أبوك هو ؟ فيقول لا وعزتك . وفي حديث سعيد فيحول في صورة قبيحة ويريح منته 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 خاء معجمة ذكر الضباع ولا يقال له ذبح الا اذا كان كثير الشعر . والضبعان لغة في الضبع اه
أقول الضبعان بالكسر ذكر الضباع وهو مفرد ، والضبع بضم الباء وسكونها هي الانثى فلا يقال ضبعة وقال ابن الانباري يطلق على الذكر والانثى . وهو وحش خبيث الرائحة فتناسب 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 وأزرق كان من أحق البشر لانه بعد أن ظهر له من ولده ما ظهر من الآيات البينات أصر على الكفر حتى مات الخ

ثم ذكر الحافظ أن الاسماعيلي استشكل متن هذا الحديث من اصله وطعن في صحته من جهة أن ابراهيم علم أن الله لا يخلف الميعاد فكيف يجعل مآصار لايه خزيًا مع علمه بذلك ؟ قال الحافظ : وقال غيره هذا الحديث مخالف لظاهر قوله تعالى (وما كان استغفار ابراهيم لايه الا عن موعدة وعدها اياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه) وأجاب عن الثاني بأن اهل التفسير اختلفوا في الوقت الذي تبرأ فيه ابراهيم من أبيه فقيل كان ذلك في الحياة الدنيا لما مات آزر مشركا وذكّر أن الطبري

رواه عن ابن عباس من طرق قال في بعضها : استغفر له ما كان حيا فلما مات أمسك . وقيل انما تبرأ منه يوم القيامة لما يئس منه حين مسخ على ما صرح به في رواية ابن المنذر التي أشرت اليها . وهذا الذي أخرجه الطبري أيضا من طريق عبد الملك ابن أبي سليمان سمعت شعيب بن جبير يقول ان ابراهيم يقول يوم القيامة : رب والدي رب والدي ! فاذا كان الثالثة أخذ بيده فالتفت اليه وهو ضبعان فيتبرأ منه ... (ثم قال الحافظ) ويمكن الجمع بين القولين بأنه تبرأ منه لما مات مشركا فترك الاستغفار له لكن لما رآه يوم القيامة أدركته الرأفة والرقّة فسأل فيه فلما رآه مسخ يئس منه حينئذ فتبرأ منه تبرأ أبديا . وقيل ان ابراهيم لم يتيقن موته على الكفر لجواز أن يكون آمن في نفسه ولم يطلع ابراهيم على ذلك ويكون تبرأته 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 ايرادا بمعنى إشكال الاسماعيلى . موضحا والجواب عنه من وجهين أحدهما أنه اذا مسخ وألقي في النار لم تبقى الصورة التي هي سبب الخزي فهو عمل بالوعد والوعيد . ما وثانيهما ان الوعد كان مشروطا بالايان وأما استغفر له وفاء بما وعده فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه .

وأقول ان ما في الحديث من أن الله تعالى وعد ابراهيم صلى الله تعالى عليه وآله وسلم بأن لا يخزيه يوم القيامة يشير الى دعائه الذي حكاه الله تعالى عنه في سورة الشعراء ومنه (٣٦ : ٨٦) واغفر لاني انه كان من الضالين ٨٧ ولا تخزني يوم يبعثون ٨٨ يوم لا ينفع مال ولا بنون ٨٩ الا من أتى الله بقلب سليم) وأما وعد الله تعالى إياه بذلك فلا نعرفه الا من الحديث فهو يدل على أن الله تعالى أوحى اليه 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) الا من أتى الله بقلب سليم) فهو من دقائق الرقائق

وأما استدلال الآلوسي تبعا لغيره بحديث « لم أزل أتل 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

بحديث واه رواه أبو نعيم في الدلائل من حديث ابن عباس بلفظ « لم يلق أبو ي في سفاح لم يزل الله عز وجل ينقلني من أصلاب طيبة إلى أرحام طاهرة صافية مهذبة لا تشعب شعبتان إلا كنت في خيرهما » هكذا في نسخة الدلائل التي بأيدينا وذكره السيوطي عنه بلفظ « من الاصلاب الطيبة إلى الارحام الطاهرة » بالتعريف ولا نعرفه باللفظ الذي ذكره الآلوسي عن أحد من المحدثين وإنما يذكره بهذا اللفظ من لا يتحرون نقل الاحاديث بضبط مخرجها بل يتساهلون بنقلها حيث وجدوها ككثير من المفسرين والمتكلمين . وقد سبق الفخر الرازي الآلوسي إلى ذكره بهذا اللفظ من غير عزو ولا ذكر لاسم الصحابي الذي رفعه كعادته . واللفظ المروي لا معنى له الا كون آياته (ص) ولدوا من نكاح لا من سفاح وهو معنى صحيح وردت فيه احاديث أخرى . ولو فرضنا أنه روي باللفظ الذي ذكرناه لاحتمل هذا المعنى أيضا وكان حمله عليه جمعا بينه وبين القرآن والاحاديث الصحيحة أولى من جعله أصلا وإرجاعها اليه بالتأويل والتكلف . والذي خرجناه 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 ان معناه في اصلاب الطاهرين أي المؤمنين وروى أبو نعيم أنهم الانبياء . ويبطل ذلك ما ذكرنا من المعارضة وقوله تعالى قبل الآية (الذي يراك حين تقوم) أي ويرى تقلبك في الساجدين فهو لا يحتمل الماضي وإنما معناه كما قل ابن عباس وغيره : الذي يراك حين تقوم في الصلاة ويرى تقلبك في المصلين أي معهم وبينهم . وما روي عنه من أن المعنى تقلبه من صلب نبي إلى صلب نبي حتى أخرجه نبيا لا يصح سنداً ولا متناً ولا لغة . وتفصيل ذلك سيأتي في محله

وأما الاحاديث الصحيحة المعارضة لحديث أبي نعيم التي أشرنا إليها في سياق الكلام غير حديث البخاري في مسخ آرر فأهبا ما ورد في أبي الرسول الطاهر بن صلى الله عليه وآله وسلم فقد روى مسلم في صحيحه من حديث أنس بن ثابت ان رجلا قال يا رسول الله أين أبي ؟ قال « في النار » قال فلما قفما الرجل دعاه فقال « ان أبي وأباك في النار » قال النور في شرحه . فيه ان من مات على الكفر فهو في النار ولا تنفعه قرابة المقربين ، وفيه ان من مات في التوبة على ما كانت عليه

العرب من عبادة الأوثان فهو من أهل النار ، وليس هذا مؤاخذه قبل بلوغ الدعوة فإن هؤلاء كانت قد بلغتهم دعوة إبراهيم وغيره من الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم وقوله (ص) «إن أبي وأباك في النار» هو من حسن العشرة للمسلمة بالاشتراك في المصيبة . ومعنى قفأولي قفأه منصرفا له وورد حديث مثله في أمه (ص) أخرجه الامام أحمد وروى مسلم أيضا من طريق مروان بن معاوية عن زيد بن كيسان عن أبي حازم عن أبي هريرة قال قال رسول الله (ص) «استأذنت ربي أن أستغفر لأبي فلم يأذن لي واستأذنته أن أزور قبرها فأذن لي» ورواه من طريق محمد بن عبيد بلفظ : زار النبي (ص) قبر أمه فبكى وأبكى من حوله فقال (ص) «استأذنت ربي في أن أستغفر لها فلم يأذن لي واستأذنته في أن أزور قبرها فأذن لي فزوروا القبور فإنها تذكروا الموت» وذكر النووي أن هذه الرواية وجدت في نسخ المغاربة دون المشاركة ولكنها توجد في كثير من الأصول في آخر كتاب الجنائز ويضرب عليها أوفي الحاشية . وذكر أن الحديث رواه من هذه الطريق أبو داود والنسائي وابن ماجه ورجاله عندهم كلهم ثقات قال فهو حديث صحيح بلا شك

وقال النووي في شرح الحديث : فيه جواز زيارة المشركين في الحياة وقبورهم بعد الوفاة لانه اذا جازت زيارتهم بعد الوفاة ففي الحياة أولى ، وقد قال تعالى (وصاحبها في الدنيا معروفا) وفيه النهي عن الاستغفار للكفار . قال القاضي عياض رحمه الله : سبب زيارته (ص) قبرها أنه قصد الموعظة والذكرى بمشاهدة قبرها ، ويؤيده قوله (ص) في آخر الحديث «فزوروا القبور فإنها تذكروا الموت» انتهى فهذا كلام أهل السنة وقد ورد في التفسير المأثور عن ابن مسعود وابن عباس وغيرهما من عدة طرق أن قوله تعالى في سورة التوبة (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 إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه إن إبراهيم لأواه حليم) نزلت في هذه الواقعة . ولكن روى الشيخان وغيرهما أنها نزلت للمعرض النبي (ص) على أبي طالب عند موته أن يقول لا إله إلا الله ليحاج له بها أو يجادل عنه أو يشفع لهم ، وكان عنده أبو جهل فجعل يقول له أترغب

(الانعام.س.٦) انكار السيوطي لبعض الاحاديث الصحيحة وتفصيها من بعض ٥٤٣

عن ملة عبد المطلب ؛ فقال آخر ما كلمهم انه على ملة عبد المطلب وأبي أن يقولها فينشد
قل النبي (ص) « والله لا استغفرن لك ما لم أنه عنك » فأنزل الله (ما كان للنبي
والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين) الخ وأنزل الله في أبي طالب فقال لرسول الله
(ص) (٢٨ : ٥٦) انك لا تهدي 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 لان وفاة أبي طالب كانت بمكة قبل الهجرة
اتفاقا وقد ثبت أن النبي (ص) أتى قبر امه لما اعتمر فاستأذن ربه أن يستغفر لها
فنزات هذه الآية والاصل عدم تكرار النزول . ثم ذكر الروايات في ذلك عن
الحاكم وابن أبي حاتم والطبري والطبراني . ثم قال : وبمحمل أن يكون نزول الآية
تأخر وان كان سببها تقدم ويكون لنزولها سببان متقدم وهو أمر أبي طالب وتأخر
وهو أمر أمه ، ويؤيد تأخير النزول ما تقدم في تفسير براءة من استغفاره (ص)
المنافقين حتى نزل النهي عن ذلك فان ذلك يقتضي تأخير النزول وان تقدم السبب ،
ويشير الى ذلك أيضاً قوله في حديث الباب : وأنزل الله في أبي طالب (انك
لا تهدي من أحببت) لانه يشعر بأن الآية الاولى نزات في أبي طالب وفي غيره
والثانية نزات فيه وحده . اه تم 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 انه نزات في تلك الأسباب
أي نزات مبينة لحكم الله فيها وإن تأخرت عنها . وسيأتي تحقيق هذه المسائل في
محلها ان شاء الله تعالى

ومن غريب التصب للرأي أن السيوطي حاول في بعض رسائله اعلال أحاديث
الزبارة فزعم أنه لم يروها أحد من أصحاب الصحاح ولا السنن وحصر روايتها في
الحاكم وأحمد وسائر من ذكر شيخه الحافظ ابن حجر في شرح البخاري وأشارنا اليه
آنفا كأنه ظن 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 . وقامه أنه إنما

٤٤٥ حكمة بيان كفر أرحام الانبياء والفرق بين التوحيد والوثنية (التفسير: ج ٧)

أراد هنا ذكر ما ثبت في سبب نزول الآية من أحاديث الزيارة. وما رواه مسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجه فيها ليس فيه ذكر نزول الآية في ذلك . ولكن أين حفظ السيوطي رحمه الله تعالى ؟ ألبس أهون ما يدل عليه هذا الإنكار أنه لم يكن حافظا للصحيح والسنن حفظا وإنما كان يراجع الكتب عند الحاجة وينقل منها نقلا ؟ ومما ذكر السيوطي في التفصي من حديث « ان أبي وأباك في النار » ان المراد بأبيه فيه عمه أبو طالب ! وفي حديث عرض كلمة التوحيد على أبي طالب ما يبطل دعواه إيمان جميع آباء الرسول صلى الله عليه وسلم وهو أن آخر ما قاله أبو طالب إنه على ملة عبد المطلب ، فهو دليل على أن ملة عبد المطلب تناني كلمة التوحيد التي هي عنوان الاسلام ، ومنه زعمه أن الحديث قد نسخ وأعله نسي قول الاصوليين أن الاخبار لا تنسخ ، ولا نقول أنه جهله فقد قرره في الاثقان تقريراً . وقد تقدم أن اطلاق كلمة الاب على العم مجاز لا يصح في اللغة الا بقرينة مانعة من ارادة المعنى الحقيقي وسياق الحديث يعين المعنى الحقيقي . فاذا جاز أن يكون السائل عن أبيه أراد عمه يجوز أن يكون معنى الحديث « ان عمي وعمك في النار »

ولعمري ان من يقول مثل هذه الاقوال لا يرد عليه ولا يصح أن يحكى قوله الا في مقام التعجب أو مقام الاعتبار . على أن بعض العلماء ردوا عليه ومع ذلك اغتر كثير من أوردته في نجاة الابوين ومنه حديث إحيائهما وإيمانهما الذي قال بعض الحفاظ بوضعه وغاية ما قرره هو أنه ضعيف لا موضوع ، وهو معارض بالآيات والأحاديث الصحيح . ومنه أنهم ممن أهل الفترة وجمهور الأشاعرة على القول بنجاتهم ولكنهم استثنوا من ورد النص بأنهم من أهل النار . وأقوى ما قاله هو وغيره وأرجاه ما ورد من الأحاديث في امتحان الله تعالى لأهل الفترة يوم القيامة ونجاة بعضهم بهذا إذا لم يصح ما نقلناه عن النووي من جزمه بأن مشركي العرب قد بلغتهم دعوة ابراهيم وغيره . وفيه بحث شياتي في موضعه ان شاء الله تعالى وإذا حق نجاته الابوين الطاهرين بالامتحان ، يكون ماورد فيهما خاصا بما قبل الامتحان

﴿ حكمة النصوص في كفر بعض أرحام الانبياء الاقربين ﴾

ان الذين اتخذوا استنباطهم البعيد من الروايات الضعيفة والمنكرة أصلا في إثبات إيمان آباء الرسول (ص) يؤولون لاجله الآيات الكثيرة والا حادith الصحيحة الصريحة قد غفلوا عن أمر عظيم وهو الحكمة والفائدة في الاكثار من التصريح بكفر والد ابراهيم في القرآن وما في معناه كقصه ابن نوح الذي أصر على كفره، ولم يرض أن يركب السفينة مع والده وأهله، وفي تصريح الرسول (ص) بما يكون من أمر ابراهيم الخليل مع والده يوم القيامة، وتصريحه أيضاً بأن آباءه في النار، وبعدم اذن الله تعالى له في الاستغفار لآله ولا لعمه الذي رباه وله عليه أعظم الحقوق. ومثل ذلك فيما يظهر انزال سورة في سوء حال أبي لهب ومصيره الى النار وهو عم الرسول صلى الله عليه وسلم

ان الحكمة البالغة والفائدة الظاهرة من هذه النصوص هي تقرير أصل التوحيد الهادم لقاعدة الوثنية بالفصل بين ماهو لله تعالى وماهو لرسله ، وهو ان الرسل عليهم الصلاة والسلام لم يرسلوا الا مبشرين ومنذرين ، إن عليهم الا تبليغ دين الله وإقامته ، وليس لهم من الامر شيء ، ولا يملكون لاحد ضراً ولا نفعاً ، وليس عليهم هدى أحد ولا رشده بالفعل . وانما عليهم هداية العلم والحجة . فلا يهدون من أحبوا ولا يغنون عنه من الله شيئاً وان كان أقرب الناس وأحبهم في النسب والمعاملة الدنياوية . وأما قاعدة وثنية العرب وغيرهم فهي اتخاذ أولياء من العباد، يزعمون أنهم وسطاء بين الله وبين سائر عبادته في شؤون الخلق والايجاد ، والاشقاء، والاسعاد، والسلب والامداد، لا في مجرد التبليغ والارشاد ، قياساً على ما يعبدون من الاقربين والمقرين ، عند الملوك المستبدين ، فهم يدعونهم لذلك مع الله أو من دون الله (ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم . ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله) وكانوا يعبرون عنهم بالاولياء والشركاء كما قال تعالى (والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زائياً) — الآية . وكانوا يقولون في طوافهم : ابيك 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 هلكوا فأوحى الشيطان الى قومهم ان انصبوا الى مجالسهم أنصابا وسموها بأسمائهم ففعلوا فلم تعبد حتى اذا هلك أولئك ونسخ العلم عبادت (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 أعلا البشر مقاماً في نفس العرب ومقامه الاعلى 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 صلى الله عليه وآله وسلم فيبين لنا ما أطلع الله عليه من عاقبة السوء في الآخرة، وذكر أيضاً عن أبويه ما علمت من رواية 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، اذ يحملونهم بالشفاعة أو الاقناع على عفو عن مذنب - أو إحسان الى غير مستحق، وهذه هي نظرية الوثنيين في الشفاعة التي نفاه القرآن المجيد، وأثبت ان 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 حصر وظيفة الرسل في التبليغ بالقول والفعل ما يؤيدهم الله تعالى به من الآيات فإنها وان كان بعضها يحصل بقول أو فعل منهم لا يصح ان تعد من جملة كتبهم وتصرفهم ولا ان يترتب على ذلك دعاؤهم أحياء وأمواتاً بعثها كبراء الاكهم وإحياء الميت بل هي من تصرف الله تعالى وحده سواء منها ما لا يدخل لهم فيه بقول ولا فعل كاعجاز القرآن وما يجري عقب قول كقول الرسول للميت « قم باذن الله » أو فعل كاللقاء موسى لعصاه أو ضربه البحر بها. قال تعالى (٢٩ : ٥٠) وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين) وهذه الآية نص في الموضوع وفي معناها آيات تقدم بعضها فيما فسرنا من هذه السورة (الانعام) وسيأتي في آخر هذا الجزء منها (قل إنما الآيات عند الله) ومما هو بمعناها قوله تعالى بعد حكاية

ما اقترحه كفار مكة على الرسول في سورة الاسراء (١٧ : ٩٤) قل سبحان ربي هل كنت الا بشراً رسولاً ؟) أي فانا لا أقدر على ذلك بصفتي البشرية لانني مثلكم فيها وايس من شأن الرسول ذلك من حيث هو رسول مبلغ عن الله تعالى

لولا تقرير هذه القاعدة لما ظهرت حكمة تلك العناية بتكرار ذكر كفرا أبي ابراهيم في القرآن الحكيم كآيات التي في سورة مريم (١٩ : ٤٠ - ٤٨) وكذا ذكر آية قبل قومه في خبر بعثته في هذه السورة وفي سورة الانبياء (٥٢ : ٢١) الخ وسورة الشعراء (٢٦ : ٧٠) الخ وسورة الصفات (٨٣ : ٣٧) الخ وسورة الزخرف (٢٥ : ٤٣) فمن تأمل هذه الآيات وما في معناها كآية الاستغفار له في سورة براءة (١١٥ : ٩) — وتقدمت آنفاً — وقوله تعالى في سورة الممتحنة (٦٠ : ٣) لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم يوم القيامة يفصل بينكم والله بما تعملون خبير ٤ قد كانت لكم أسوة حسنة في ابراهيم والذين معه اذ قالوا اقومهم إنا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبد بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبداً حتى تؤمنوا بالله وحده ، الا قول ابراهيم لآبيه لا تستغفرن لك وما أملك لك من الله من شيء) من تأمل ذلك كله جزم بما قلناه وأجدر بنا وقد وفقنا الله تعالى الى إظهار الحق بهذه الشواهد والبيئات ، 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 الخلابين أو جميع الانبياء وايمان أبي طالب يدور على ما يقابل هذا الاصل وهو الغلو فيهم يدعوى ان كرامتهم تنفع أولى القربى منهم فتكون سبباً لهدايتهم الى الايمان ولا سيما من يسوءهم ويؤذيهم بقاؤه على الكفر ، ومن يدعوه أو يدعو بعض الصالحين من أتباعهم لطلب النفع أو الكشف 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 الا 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 ، ان 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 فكيف لو لم توجد هذه النصوص بهذه الصراحة ؟

نعم ان من الناس الراسخين في التوحيد من يحمله حب الرسول عليه صلوات الله وسلامه على تقوية كل قول يمكن أن يستنبط منه نجاة أبويه الطاهرين أو جميع أصوله وإنما 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 إنما يثبت ويتحقق بالاتباع واقامة الدين ، ومن يرجح قرابة الرسول على رسالته فأنما حبه له ولهم حب هو للعصبية والنسب، لا حب هدى باتباع ما أوجب الله على لسانه أو استحب، وقد كان أبو طالب أشد الناس حبا لرسول الله صلى الله عليه وسلم عصبية لقرابته، لا اتباعا لرسالته، وكل مؤمن يتحنى لو كان آمن به، كما روي عن الصديق من تفضيل إيمانه على إيمان والده ، ولكن ثبت في صحيح البخاري أنه بعد أن كان أعظم وأقوى ظهير ومانع للرسول (ص) من أعدائه لقرابته قد أبى ان يقر عينه عند الوفاة بالنطق بكلمة « لا إله الا الله »

ولم يمنع ذلك بعض الغلاة من القول باسلامه ، ولا ما رواه البخاري ومسلم في الصحيحين أيضاً من حديث أخيه العباس بن عبد المطلب : قال لابي (ص) : ما أغنيت عن عمك فوالله كان يحوطك ويغضب لك ؟ قال « هو في ضحضاح من نار ولولا أنا لكان في الدرك الاسفل من النار » وروى من حديث أبي سعيد الخدري انه سمع النبي (ص) — وذكر عنده عمه فقال « لعله تنفعه شفاعتي يوم القيامة فيجعل في ضحضاح من النار يبلغ كعبيه يغلي منه دماغه » فهذا رجاء والذي قبله خبر، وفي هذا الحديث من الاشكال انه معارض بقوله تعالى (فما تنفعهم شفاعتنا) وما في معناها من الآيات كقوله تعالى في الملائكة والمسيح (ولا يشفعون الا لمن ارتضى) أي لاهل التوحيد كما روي عن مفسري السلف ، وبحديث عدم نفع شفاعته ابراهيم لا به . — ان صح ان يسمى ذلك شفاعا — وأحاديث أخرى .

وقد يجاب عن حديث أبي سعيد على طريقة العلماء في مثله بأن هذا الرجاء ليس اعتقاداً جازماً ولا خبراً عن الله تعالى فيجمل أن يكون وقع منه (ص) قبل اعلام الله تعالى إياه بما ذكر في الآيات ، وإيس في حديث العباس ذكر للشفاعة ولكنه بمعناها ، ويشير كلام الحافظ ابن حجر في شرح الحديث في باب قصة أبي طالب من الفتح الى أن ذلك خصوصية له (ص) ولم يصرح بالاشكال . ويمكن أن يجاب بأن الشفاعة المنفية هي ما كان يعتقد المشركون من تأثير الشفعاء في ارادة الباري سبحانه وتعالى كتأثير الشفعاء عند الملوك وعظماء الدنيا ، وبأن الشفاعة لا تنفع الكافر بانقاذه من النار وجعله من أهل الجنة كما أن أعماله الصالحة في الدنيا لا تنفعه هذا النوع من النفع لان تأثير الكفر يغلب تأثيرها ولكنها قد تنفع بجعل عذاب المشفوع له بفضيلة فيه وعمل صالح له أخف من عذاب الكافر الذي ليس له فضائل ولا أعمال صالحة مثلها كما يدل عليه ماورد في تفاوت عذاب أهل النار . وما أجدر أبا طالب بأن يكون أخذ الكفار عذاباً بأعماله الصالحة التي أجلها كفالة الرسول وحفظه وحياته بل روي عنه أنه كان مصداقاً له ولكنه أصر على الشرك استكباراً وحمية لما كان عليه أبوه وقومه وقد أثار هذه الحمية فيه أبو جهل لعنه الله — وكذا عبد الله بن أبي أمية رضي الله عنه فقد آمن بعد ذلك — اذ كانا لديهم في وقت تلك الدعوة كما تقدم . وروى أحمد من حديث أبي هريرة انه قال للنبى (ص) : لولا ان تعبرني قریش بقواون ما حمله على ذلك الا جزع الموت لا قررت بها عينك . فكان جل كفره غلبة الحمية الجاهلية وتعظيم الآباء بتقليدهم وإيثار ذلك على الشهادة بالحق . فأين هو من كفر المعاندين الذين آذوا الرسول والمؤمنين بكل ما استطاعوا من أنواع الاذى وأخرجوهم من ديارهم وأموالهم وما زالوا يحاربونهم ويحرضون الناس عليهم الى ان خذلهم الله تعالى ونصر رسوله والمؤمنين عليهم . ولكن برى على ذلك ان من كان مستحقاً لأخذ 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 الا على قول من يقول ان كل الشفاعات تكريم صوري للشفعاء بما يجريه الله تعالى عقب شفاعتهم لاها كما يقول الاشعرية في جميع الاسباب .

بعد كتابة ما تقدم وجمعه للطبع راجعت شرح الحافظ للحديث في كتاب الرقاق من البخاري فاذا هو قد ذكر الاشكال واجوبة عنه بمعنى ما تقدم من الخصوصية وتخصيص العموم وكون التخفيف من عذاب المعاصي دون الكفر، والتجاوز في لفظ الشفاعة فنقل عن (المفهم شرح صحيح مسلم) للقرطبي ان أبا طالب لما بالغ في إكرام النبي (ص) والعذاب عنه جوزي على ذلك بالتخفيف فأطلق على ذلك شفاعة لكونها بسببه اهـ

هذا وان في المسألة مباحث نرجي القول فيها الى تفسير آيات السور الاخرى التي أشرنا اليها في سياق هذا الكلام ونختم الكلام هنا بماتين من متعلقاته

﴿المسألة الاولى حذر إيذاء الرسول وآله بذكر أبويه أو عمه بسوء﴾

اذا علمت ان حكمة بيان كتاب الله تعالى وحديث رسوله (ص) للكفر من ذكر وعذابهم في النار هي تقرير أساس الدين وهو التوحيد على أكمل وجه فاعلم ان الذي يطلب شرعا هو أن يذكر ذلك في مقام التعاليم وهو يشمل قراءة القرآن وتفسيره ورواية الحديث وشرحه — ومنه أمثاله السيرة النبوية وتاريخ الاسلام — وبيان عقيدة أهل السنة والجماعة ومن وافقهم من الفرق والرد على من خالفهم . ولا يجوز أن يتجاوز ذلك الى ما يخل بالادب ، ويؤذي الرسول أو آله بحسب أو نسب ، وناهيك بالام والاب ، وبأبي طالب دون أبي لهب ، بل لا ينبغي أن يذكر أبو لهب بسوء موصوفا بكونه عم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الا في مقام التعاليم والبيان الذي تقدم ، وقد ثبت في الصحيحين وغيرهما من حديث عائشة قالت : استأذن حسان بن ثابت النبي (ص) في هجاء المشركين قال « كيف بنسبي فيهم » فقال حسان : لاسلك منهم كما تسلك الشعرة من العجين » أي لا تخلص نسبك من أنسابهم حتى لا يصيبه من الهجو شي . وفي رواية انه استأذنه في هجو أبي سفيان فقال « كيف بقرابتي منه » فأجاب حسان بنحو ما تقدم ، وقد كان أبو سفيان يومئذ أشد الناس عداوة للنبي (ص)

ومن هدي علماء السلف في ذلك واقعتان رويتا عن عمر بن عبد العزيز (رض) وناهيك بعلمه وهديه (إحداهما) انه اني بكاتب بخط يمين يديه وكان أبوه كافرا .

(الانعام س ٦) أدب عمر بن عبد العزيز والشافعي وأبي داود مع قرابة الرسول ٥٥١

فقال للذي جاء به : لو كنت جئت به من أولاد المهاجرين ! فقال الكاتب ، ماضر رسول الله (ص) كفرأبيه . فقال عمر : قد جعلته مثلاً ! لا نخط بين يدي بقلم أبدا (الثانية) انه قال اسامان بن سعد : بلغني أن أبا عاملنا بمكان كذا وكذا زنديق . قال وما يضره ذلك يا أمير المؤمنين قد كان أبو النبي (ص) كافرا فاضره . فغضب عمر غضبا شديدا وقال : ما وجدت له مثلاً غير النبي (ص) ؟ قال فعزله عن الدواوين ومنه أن الشافعي (رض) قال : وقطع رسول الله (ص) امرأة - أي يدها - لها شرف فكلم فيها فقال « لو سرق فلانة - لامرأة شرهة - لقطعت يدها » وإنما قال « لو سرق فاطمة » فكفى الشافعي عن فاطمة عليها السلام ولم يذكر اسمها بالغة في الأدب . مع أن اسناد السرقه اليها في الحديث مفروض فرضا لا واقع وهو يذكركه في سياق الاستنباط من السنة الذي يجوز فيه ما هو أعظم من ذلك . ومن هذا القبيل . ما فعله أبو داود — رحمه الله تعالى في حديث تعزية فاطمة عليها السلام في ميت وقول النبي (ص) لها « فلعلك بلغت معهم الكدى » أي المقابر قالت : معاذ الله وقد سمعتك تذكر فيها ما تذكر ! فقال لها كما في سنن النسائي « لو بلغت معهم ما رأيت الجنة حتى يراها جد أيك » وأما أبو داود فرواه هكذا : قال « لو بلغت معهم الكدى » فذكر تشديدا عظيما اه وقالوا انه ترك التصريح بآخر الحديث من باب الأدب .

فان قيل أي المحدثين خير عملا في هذا الحديث ؟ النسائي الذي رواه بلفظه وعمل بأمر النبي (ص) أن يبلغ القول عنه كما سمع كما في حديث عبدالله بن مسعود عند أحمد والترمذي وما في معناه من الأمر بتبليغ الشاهد الغائب في خطبة حجة الوداع كما في الصحيحين وغيرها ، أم أبو داود الذي راعى الأدب بحذف ما حذف ؟ فالجواب ان الذي جرى عليه حملة السنة وبالعواها للامة من السلف الصالح هو وجوب تبليغ النص بلفظه على من حفظه أو بمعناه اذا وعاه ووثق بقدرته على أدائه ، وهؤلاء الاعلام أعظم منه في عنق الامة الاسلامية بنقل السنة اليها 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 اذا كان لا يضيع به شيء من الحديث كذكره

لمن يعلم الأصل المروي أو إن لا مصلحة له في العلم بنصه والله أعلم ، ولو كان أئمة الحديث يستبشرون حذف شيء منها لما وثقنا بنقلهم ولكن علم من سيرتهم ومن روايتهم للاحاديث المشككة كغيرها ومن جرحهم لمن غير أو بدل أو حذف أو زاد أو نقص أو خالف اللغات في شيء من المنون وإن كان غرضه التعظيم ، والظاهران الشافعي وأبو داود قلا ما قالا عالمين بأنه لا يضيع من الحديث شيئا لانه محفوظ مشهور

﴿ المسألة الثانية ما مذهب أهل السنة ﴾

قد علمت أن السيد الآلوسي عزا القول بإيمان أبي إبراهيم الخليل (ص) الى الجهم الغفير من أئمة أهل السنة وأن هذه هفوة منه عفا الله تعالى عنه ، ولا يخفى على مثله أن هذا اللفظ لا يصح أن يطلق على رأي كل من صنف رسالة أو كتابا من المنتسبين الى مذاهب أهل السنة في الأصول أو الفروع . وإنما مذهب أهل السنة والجماعة ما كان عليه السواد الأعظم من الصحابة وعلماء التابعين وأئمة الحديث والفقهاء ممن تبعهم في الاعتصام بنصوص الكتاب والسنة من غير تحريف ولا تكلف لا رجاء ظواهرها الى ما ابتدع من البدع والآراء التي أحدثها أهل الأهواء . ومنهم فقهاء الأمصار المشهورون كآبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وسفيان الثوري والأوزاعي وداود وغيرهم . وقد انتسب الى بعض مذاهب هؤلاء كثير من أهل الكلام خالفوهم في بعض الأصول كبعض المعتزلة من الشافعية وكثير من المعتزلة والمرجئة من الحنفية ، وأقرب المتكلمين اليهم الأشاعرة وأكثرهم من المالكية والشافعية والماتريدية من الحنفية ، ولكن هؤلاء قد اضطروا الى الخوض في مسائل من الكلام لم تؤثر عن أئمتهم في الفقه ولا عن غيرهم من السلف الصالح ، واختلاف الأشعرية والماتريدية في كثير منها كما اختلف الأولون منهم في عدة مسائل خالف بعضهم فيها الأشعري أو خالف بعضهم بعضا — فهم على انتسابهم كلهم الى السنة لا يصح أن يجعل كل مآفرده واحد أو أحاد منهم مذهباً لأهل السنة والجماعة وإن تقلد ذلك الكثيرون من الناس ، وإنما القاعدة في كل ما حدث بعد الصدر الأول من الأقوال والآراء وتنازع فيه العلماء فلم يجمعوا فيه على قول أن يرد الى الكتاب والسنة فيؤخذ

ما وافقهما وبرد ما خالفهما عملاً بقوله تعالى (فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول) الآية . وقد بينا نصوص القرآن والسنة الصحيحة في مسألة آباء الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وكلام بعض علماء السلف والخلف في الاخذ بها من غير تأويل ، فبكل ما خالفها فهو مردود وليس من مذهب أهل السنة في شئ

هذا — وانني بعد كتابة ما تقدم وجمعه للطبع عثرت بالمصادفة على ما كتبه الآلوسي في مسألة استغفار ابراهيم لآبيه من تفسير سورة الممتحنة فاذا هو مبني 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 ان آزر أبو ابراهيم وأنه مات مشركاً. وهذا هو اللائق بعلمه واستقلاله في الفهم. وهذا شأن علماء السنة — اذا قال أحدهم قولاً ثم ظهر له الدليل من الكتاب أو السنة الصحيحة على خلافه فانه يرجع عن قوله اليهما، سواء كان الدليل من أحدهما أو كليهما ، وهو من الخطأ الذي يغفره الله تعالى للمخلصين الاولين ، بل ثبت في الحديث الصحيح ان الحاكم اذا اجتهد فأخطأ فله أجر، أي أجر الاجتهاد واذا اجتهد فأصاب كان له أجران أي أجر الاجتهاد وأجر الاصابة . وهذا مما يؤكّد اتقاء الاغترار بقول أي عالم خاف النص أو ما اشتهر عن السلف الصالح رضي الله تعالى عنهم ووقفنا للاقتداء بهم

﴿واذا قال ابراهيم لآبيه آزر أتتخذ أصناماً آلهة﴾ هذه الجملة معطوفة على جملة (قل أندعو من دون الله) وما في حيزها (وهو آخر حجاج للمشركين في العقائد مبدوء بالامر القولي . وسيعاد هذا الأسلوب في السورة حجاجاً في الاحكام العملية أيضاً) والظرف فيها متعلق بفعل عهد حذفه تقديره اذكر ، أي واذكر أيها الرسول لهؤلاء المشركين الذين لقنك ما تقدم من الحجج على بطلان شرهم ، وضالهم في عبادة مالا يضرهم ولا ينفعهم ، ومن بيان هدى الله تعالى والاسلام له — اذ كر لهم عقب هذا — قصة ابراهيم جدهم الذي يجلبونه ويدعون اتباعاً لملة حين قال لآبيه آزر منكرا عليه وعلى قومه شرهم : أتتخذ أصناماً آلهة تعبدونها من دون الله الذي خلقك وخلقها ، وهو المستحق للعبادة من دونها ﴿ أني 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 بهادة الدارين، وعبادة غير الله تعالى ولو بقصد التقرب اليه مفسد للنفس مفسد لها فلا يوصاها الا الى الهلاك الابدي، والتعبير عنها بالضلال ليس فيه سب ولا جفاء ولا غاظة كما زعم من استشكله من الولد للوالد وقابله بأمر الله تعالى لموسى وهارون أن يقولوا لفرعون قولاً لنا . وأجاب عنه بأنه حسن للمصلحة كالشدة في تربية الاولاد أحياناً ، ومن استدل به على أن آزر كان عم ابراهيم لا والده . فالصواب أن التعبير بالضلال البين هنا بيان للواقع باللفظ الذي يدل عليه لغة كقوله تعالى (ووجدك ضالاً فهدى) وكقولك لمن تراه منحرفاً عن الطريق الحسي : إن الطريق من هنا فأت حائداً أو ضالاً عنه . ومعنى قول ابراهيم لا يه . إني أراك وقومك الذين يعبدون هذه الاصنام مثلك في ضلال عن صراط الحق المستقيم بين ظاهر لا شبهة فيه ، فإن هذه الاصنام التي اتخذوها آلهة لكم ، لم تكن آلهة في أنفسها بل بالتخاذل وجعلكم ، واستتم من خلقها وصنعها بل هي من صنعكم ، ولا تقدر على نفعكم ولا ضرركم ، وذلك انها تماثيل تنحتونها من الحجارة أو تقطعونها من الخشب أو تصوغونها من المعدن فأنتم أفضل منها ، ومساوون في أصل الخلقة لمن جمعت ممثلة لهم من الناس ، أو لما صنعت مذكرة به من النيرات ، ولا يليق بالانسان ان يعبد ما هو دونه ولا ما هو مساو له في كونه مخلوقاً مقهوراً بتصرف الخالق ، ومربو با 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 السماوات والارض ﴾ أي وكما أرينا ابراهيم الحق في أمر أبيه وقومه وهو انهم كانوا على ضلال بين في عبادتهم للاصنام كنانريه المرة بعد المرة ملكوت السماوات والارض ، على هذه الطريقة التي يعرف بها الحق ، فهي رؤية بصرية ، تتبعها رؤية البصيرة العقلية ، وأما قل نريه دون أرينا لاستحضار صورة الحال الماضية التي كانت تتجدد وتتكرر بتجدد رؤية آياته تعالى في ذلك

الملوكوت العظيم كما يعلم من التعليل الآت، والتفصيل المترتب على هذا الاجمال في الآيات. والملوكوت المملكة أو الملك العظيم والعز والسلطان، وإطلاق الصوفية إياه على عالم الغيب اصطلاح. قال في اللسان: ومثلك الله تعالى وملكوته سلطانه وعظمته، ولفلان ملكوت العراق أي عزه وسلطانه وملكه. عن اللحياني. والملوكوت من الملك كالرهبوت من الرهبة ويقال للملكوت ملكوة (كترقوة) اه وقال الراغب والملوكوت مختص بملك الله تعالى وهو مصدر ملك أدخلت فيه التاء نحو رحوت ورهبوت اه وصرح بعضهم بأن هذه التاء للمبالغة على قاعدة زيادة المبني لزيادة المعنى، فالمملكوت الملك العظيم والرحوت الرحمة الواسعة والرهبوت الرهبة الشديدة

وروي عن عكرمة ان 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 انهم من بقايا العمالة وانهم 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: انا نبط من كوثي. وكوثي بلد ابراهيم صلى الله عليه وآله وسلم كما يحفظ عن العرب. ومراد الخبرين ان بني هاشم من ذرية ابراهيم وأن النبط من قومه، وفيه انكار احتقارهم لنسبهم أو ضعف لغتهم، وقيل إن مرادهما به التواضع وذهم التفاخر بالانساب. وروي عن ابن عباس ان المراد بملكوت السماوات والارض خلقهما أي كقوله تعالى (أولم ينظروا في ملكوت السماوات 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 ان الله تعالى أراه ما وراء مسارح الابصار من السماوات والارض حتى انتهى بصره الى العرش، وزاد بعضهم انه أراه خفايا أعمال العباد ومعاصيهم. وليس لهذه الاقوال الاخيرة حجة من الحديث المرفوع وإنما استنبطوها فيما يظهر من اسناد الاراء الى الله عز وجل، فانه يدل على عناية خاصة، واختار ابن جرير ما رواه من تلك الاقوال أنه تعالى أراه من ملكوت السماوات والارض ما فيهما من الشمس والقمر والشجر

والدواب وغير ذلك من عظيم سلطانه فيهما وجلى له بواطن الامور وظواهرها ، ويتحقق ذلك بهدائه إياه الى وجوه الحجة فيها على وحدانيته تعالى وقدرته ، وعلمه وحكمته ، وفضله ورحمته ، ويدل على ذلك تعليل الراءة ، وما يترتب عليها من إقامة الحجة .
 أما التعليل فقوله تعالى ﴿ وليكون من الموقنين ﴾ قيل ان المعنى ولاجل ان يكون من أهل اليقين الراسخين فيه أريناه ما أرينا ، وبصرناه من أسرار المملوك ما بصرنا ، وقيل ان هذا عطف على تعليل حذف لغوص الاذهان على استخراجها من قرائن الحال ، وأسلوب المقال ، أي نريه ذلك ليعرف سنننا في خلقنا ، وحكمنا في تدبير ما كننا ، وآياتنا الدالة على ربوبيتنا وألوهيتنا ، ايقين بها الحجة على المشركين الضالين ، وليكون في خاصة نفسه من الواقفين على عين اليقين ، وهو من الایجاز 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 اللدني .
 وأما ما يترتب على ذلك من الاعتداء الى وجه الحجة والاستدلال فقوله عز وجل ﴿ فلما جن عليه الليل رأى كوكبا ﴾ الخ قال الراغب أصل الجنّ ستر الشيء عن الحاسة يقال جنه الليل وأجنه وأجن عليه فجنه ستره . وأجنه جعل له ما يجنه كقولك قبرته وأقبرته وسقيته وأسقيته ، وجن عليه كذا ستر عليه اه ومنه الجن والجنة بالكسر والجنة بالضم ومي الترس يستربه ما يحاول المدو ضرب به من الوجه والرأس وغيرهما ، والجنة بالفتح ، هي البستان الذي يستر الشجر أرضه من الشمس . والكوكب والكوكبة واحد الكواكب ومي النجوم . والفلكيون يطلقون المؤنث على المجموعة المعينة منها والعرب تطلقه على الزمرة كما غاب اطلاق النجم معرّفاً على الثريا ، ولم ينقل اليها تأنيث النجم والعامّة تقول نجمة .

والمعنى ان الله تعالى لما بدأ يريه ملكوت السموات الارض تلك الراءة التي عليها بما تقدم آنفاً ، كان من أول أمره في ذلك انه لما أظلم عليه الليل ، وستره أو ستر عنه ما حوله من عالم الارض ، نظر في ملكوت السماء فرأى كوكبا عظيما متمازاً على سائر الكواكب باشرافه وجذب النظر اليه — يدل على ذلك تكبير الكوكب — وقدروي عن ابن عباس

انه المشتري الذي هو أعظم آلهة بعض عباد الكواكب من قدماء اليونان والروم وكان قوم ابراهيم سلفهم وأئمتهم في هذه العبادة ، وعن قتادة أنه الزهرة . فماذا 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 ماروي في التفسير المأثور من عبادته عليه الصلاة والسلام لهذه الكواكب في صغره اتباعا لقومه حتى أراه الله تعالى بعد كمال التمييز حجته على بطلان عبادتها ، والاستدلال بأفولها وتعددتها وغير ذلك من صفاتها على توحيد خالقها ، وان ذلك كله كان قبل النبوة ودعوتها . ومنه قصة طويلة مروية عن محمد بن اسحق فيها ان ابراهيم (ص) ولدته أمه في مغارة أختته فيها خوف عليه من ملكهم عمرو بن كنعان أن يقتله اذا 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 كما يشب غيره في شهر وفي الشهر كما يشب غيره في سنة وانه طلب من أمه بعد خمسة عشر يوما من ولادته أن تخرجه من المغارة فأخرجته عشاء فنظر وتفكر في خالق السموات والارض — وذكر رؤيته ناكوكب فالقمر فالشمس ... ولا شك في أن هذه القصة موضوعة لهذه المسألة وان ابن اسحق أخذها عن بعض اليهود الذين كانوا يلتزمون المسلمين أمثال هذه القصص ليلبسوا عليهم دينهم فتبطل ثقة يهود وغيرها بهم . وروى نحوه أبو حاتم عن السدي . والسدي المفسر كذاب معروف كما قال علماء الحديث واسمه محمد بن مروان . وأما ما أخرجه ابن جرير عن ابن عباس من تفسير « هذا ربي » بالعبادة فلا يصح وهو من مراسيل علي بن طلحة مولى بني العباس وقد روى عن ابن عباس تفسيراً كثيراً ولم يره وقال فيه أحمد بن حنبل : له أشياء منكرات . وقال الحافظ في تهذيب التهذيب : صدوق يخطئ . ومعاوية ابن أبي صالح الراوي عنه من رجال مسلم وقد لينه ابن معين وقال أبو حاتم لا يحتج به . ولم ير ضه 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 انقول المقابل له على

أحسن وجه وهو الذي جزم به الجمهور من انه كان مناظراً أقومه فقل ما قال تمهيداً
للائسكار عليهم ، فحكى مقالتهم أولاً حكاية استدرجهم بها الى سماع حجته على بطلانها ،
اذ أوهمهم انه موافق لهم على زعمهم ، ثم كر عليه بالنقض ، باننا دليله على قاعدة
الحس ونظر العقل ، وقيل انه استفهام إنكار أو تهكم واستهزاء حذف أداته ، أي
أهذا ربي الذي يجب علي أن أعبده ؟ ، وقيل أراد : هذا ربي بزعمكم ، أو إنكم
تقولون هذا ربي وذلك مما لا ياتئ مع ما يأتي في الشمس ، ولا يقبله الذوق .

أما ابن جرير فاحتج أولاً بالرواية وقد علمت انها لا تصالح حجة على دعوى
شرك الخليل عليه الصلاة والسلام ولوفي الصغر على انها مطلقة — وثانياً بالعبارة التي
قالها بعد أفول القمر ، وسترى حسن توجيهها على الوجه الآخر . وأما الجمهور فاحتجوا
بمحجج كثيرة أطال الامام الرازي في تعدادها وفي أكثر ما أورده نظر ظاهر . وأقوى
حجتهم السياق من حيث تشبيه اراءة الله تعالى إياه هذا الملكوت وما يترتب عليه
من ابطال ربوبية الكواكب براءته ضلال أبيه وقومه في عبادة الاصنام — ومن
اسناد هذه الراءة الى الله تعالى الدال على تمييز ما رأى بها على ما كان يرى قبلاً
— ومن تعاليل الراءة بما تقدم — ومن التعقيب على ذلك بمحاجة قومه وقوله تعالى
انه آتاه الحجة عليهم

﴿ فلما أفل قال لا أحب الآفلين ﴾ أي فلما غرب هذا الكوكب واحتجب ،
قال لا أحب من يغيب ويحتجب ، ويجول بينه وبين محبه الافق أو غيره من
الحجب ، وأشار بقوله الآفلين الى ان هذا الكوكب فرد من أفراد جنس كله يغيب
ويأفل ، والعامل السليم الفطرة والذوق لا يختار لنفسه حب شيء يغيب عنه ،
ويوحشه فقد جماله وكاله ، حتى في الحب الذي هو دون حب العبادة ، فان أحب
شيئاً من ذلك بمجاذب الشهوة دون الاختيار ، فلا يلبث أن يسلم عنه بنزوح الدار ،
والاحتجاب عن الابصار ؛ الا أن يصير حبه من هوس الخيال ، وفنون الجنون
والخبال ، وأما حب العبادة الذي هو أعلى الحب وأكمل لانه من مقتضى الفطرة
السليمة والعقل الصحيح ، فلا يجوز أن يكون الا 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 واطفه الخفي فيه (لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير) ولكن تشاهده البصائر بأثار صفاته في الخلق والتقدير ، وسلطانه في التصرف والتدبير ، وما كان ليخفى على الخليل الاول ما قاله الخليل الثاني في مقام الاحسان ، وماملته الاعين ملته في الاسلام والايمان ، وهو « ان تعبد الله كأنك تراه ، فان لم تكن تراه فانه يراك » فكيف يعبد هذه الكواكب التي تأفل وتحجب عن عابديها ، ويخفى حالهم عليها ؟

وقد فسر بعض النظار وعلماء الكلام الافول بالانتقال من مكان الى مكان وجعلوا هذا هو المنافي للربوبية لدلالته على الحدوث والامكان ، وهو تفسير للشيء بما قد يباينه فان المحفوظ عن العرب أنها استعملت الافول في غروب القمر بن والنجوم وفي استقرار الحمل وكذا اللقاح في الرحم فعلم ان مرادها من الاول عين مرادها من الثاني وهو الغيوب والخفاء ، وقد يتحول الشيء وينتقل من مكان الى آخر وهو ظاهر غير محتجب . وفسره بعضهم بالتغير ليجعلوه علة الحدوث المنافي للربوبية أيضاً ، وهو غلط كسابقه فان الشمس والقمر والنجوم لا تتغير بأفولها ، ومذهب المتأخرين من علماء الفلك — وهو الصحيح — ان أفولها انما 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 تعرض لطيف بجهل قومه في عبادة الكواكب بأنهم يعبدون ما محتجب عنهم ، ولا يدري شيئاً من أمر عبادتهم ، وهو يقرب من قوله لا يبه بعد ذلك (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً) ولا يظهر هذا التعريض على قول النظار في تفسير الافول فاز 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 يعدون الحركة مبدأ وجود كل شيء ، وانها ملازمة للوجود المطابق من الازل الى الابد

وقد كان الرنخشري من أولئك النظار وقد قال بعدم ما يأتي في القمر والشمس :
(فان قلت) لم احتج عليهم بالافول دون المزوغ وكلاهما انتقال من حال الى حال ؟

٥٤٠ معنى البرزخ وهل كان احتجاج ابراهيم في ليلة أو أكثر (التفسير: ج ٧)

(قالت) الاحتجاج بالافول أظهر لانه انتقال مع خفاء واحتجاب اه وقال ابن المنير انه من عيون نمكته ووجوه حسنه . اه والصواب أن الكلام كان تعريضاً خفياً ، لا بزهان نظرياً جلياً ، وأن وجه منافاة الربوبية فيه هو الخفاء والاحتجاب والتعدد ، وأن البرزخ والظهور لم يجعل فيه مما يناقض الربوبية بل بني عليه القول بها ، فان من صفات الرب أن يكون ظاهراً وان لم يكن ظهوره كظهور غيره من خلقه كما علم مما تقدم آنفاً .

﴿ فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي ﴾ أي فلما رأى القمر طالعا من وراء الافق أول طلوعه قال : هذا ربي ، على طريق الحكاية لما كانوا يقولون تميد الا بطلاله كما تقدم ، وقد استعملت العرب هذا الحرف في التعبير عن ابتداء طلوع النيرات وأول طلوع الناب . وفي بزغ البيطار والحاجم للجلد وهو تشريطه بالمبزغ ، ولذلك قالوا ان معنى البرزغ الشق فالنيرات تشق الظلام بطلوعها ، وجعله بعضهم تشبيها بشق الناب والسن لثثة وشق البيطار والحجام للجلد . والظاهر ان ابراهيم (ص) رأى الكوكب في ليلة ورأى القمر في الليلة التالية لها كما يؤخذ من العطف بالفاء وذلك انه لا فاصل بين ليلة وأخرى الا النهار وهو ليس بمظهر للكواكب والقمر فكأنه غير فاصل . ويحتمل ان يكون قد رأى الكوكب والقمر في ليلة واحدة واذا كانت هذه الليلة هي التي رأى الشمس في أول نهارها — وهو المتبادر — وجب أن يكون رأى الكوكب في أول الليل هاويا للغروب و بعد أفوله بقليل بزغ القمر ، وان ذلك كان في وسط الشهر ، وانه سهر مع بعض قومه الليل كله حتى أفل القمر في آخره ، وكثيراً ما يفعل الناس هذا ولا سيما في الليالي البيض ولو لم يكن لهم غرض ديني أو علمي منه ، وقد يتصور وقوع ذلك في بعض الليالي القليلة من السنة كالليلة الخامسة عشرة من شهر رجب من سنتنا هذه (سنة ٣٣٦) فان الشمس تغرب فيها عن أفق مصر الساعة ٦ والدقيقة ٢٨ و يطلع القمر بعد غروبها بعشرين دقيقة وفي هذه المدة يحتمل أن يرى بعض السيارات أو نحوها من النجوم المشرقة الممتازة كالشعري هاويا للغروب ويعرب بعدها بربع ساعة ويعرب القمر في تلك الليلة بعد انتهاء الساعة الرابعة بدقيقتين من صبيحتها وتشرق الشمس بعد غروبه بأربع عشرة دقيقة . ولكن يعكز على هذا انه لا يظهر فيه جن الليل وهو اظلامه . وانما يتعين تصوير وقوع ما ذكر

في مثل هذه الليلة من الشهر ، والقمر بدر ، والشمس في الدرجة الخامسة من برج الثور ، اذا تعين انه لا يجوز وصف القمر والشمس بالبروز الا في أول طلوعهما من وراء افق القطر كله ، وقد يقال ان هذا غير متعين بالوصف وانه يجوز ان يقال : رأيت القمر بازغاولو بعد طلوعه بساعات كما يقال : رأيت تاب البعير بازغا بعد طلوعه بأيام . ثم ان البروز والغروب منهما ما هو حقيقي عرفا وما هو نسبي ، فمن كان في مكان مطمئن أو محاط بالبنيان والشجر يبرز عليه القمر والشمس بعد بزوغهما في افق قطره ، وغربان عنه قبل غروبهما عن ذلك الافق ، وقد يكون في مكان يحجب مشرقه ما ذكر دون مغربه وبالعكس فيختلف البروز والغروب باختلاف ذلك . وبهذا يتسم مجال احتمال وقوع ما ذكر في ليلة واحدة وصبيحتها بغير تكلف . والكلام في الآيات مرتب على رؤية الكوكب رؤية غير مقيدة بحال ولا وصف وعلى رؤية القمر والشمس بازغين لا على بزوغهما ، فالأول يصدق برؤيته قبيل الغروب في أول جنون الليل ، والآخران يصدقان بالرؤية في حال البروز النسبي . وقد غفل عن هذه الدقة في تعبير التنزيل من زعم ان رؤية ما ذكر لا يتصور وقوعه في ليلة واحدة وصبيحتها ، ومن فرض لذلك وجود جال في ذلك المكان الحالي من الجبال

﴿ فلما أفل قال لمن لم يهديني ربي لا كون من القوم الضالين ﴾ أي فلما أفل القمر كالكوكب ، وهو أكبر منه منظرأ وأبهى نورا في الأرض ، قال مسمعا من حوله من قومه : لمن لم يهديني ربي الذي خلقتني الى العباداة التي ترضيه باعلام خاص من لدنه لا كون من القوم الضالين عما يجب ان يعبد به فيتبعون فيه أهواءهم واجتهادهم فلا يكونون عابدين له بما يرضيه ولا يقتضي ان كل ضال يعبد الاصنام أو الكواكب بل هذا تعريض آخر بضلال قومه يقرب من التصريح وإرشاد الى توقف هداية الدين على الوحي الالهي . قال ابن المنير في الانتصاف : والتعريض بضلالهم ثانيا أصرح وأقوى من قوله « لأحب الآفلين » وإنما ترقى في ذلك لان الخصوم قد قامت عليهم بالاستدلال الاول حجة فأنسوا بالقدح في معتقدهم ولو قيل هذا في الاول فالعلم كانوا ينفرون ولا يصغون الى الاستدلال ، فما عرّض صلوات الله عليه بأنهم في ضلالة إلا بعد ان وثق باصغائهم إلى إتمام المقصود واستماعه الى آخره ، والدليل على ذلك انه ترقى في

« تفسير القرآن الحكيم » « ٧١ » « الجزء السابع »

النوبة الثالثة الى التصريح بالبراءة منهم ، والتفريع بأنهم على شركيين ، ثم قيام الحجة عليهم ، وتبليج الحق وبلغ من الظهور غاية المقصود اه وذلك قوله عز وجل :

﴿ فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي ﴾ أي قال مشيراً اليها على الطريقة التي بينها فيما قبله : هذا الذي أرى الآن أو الذي أشير اليه ربي . قال الزمخشري : جعل المبتدأ مثل الخبر بكونهما عبارة عن شيء واحد كقولهم ما جاءت حاجتك ، ومن كانت أمك ، (ولم تكن فتنهم الا ان قالوا) وكان اختيار هذه الطريقة واجبا لصيانة الرب عن شبهة التأنيث ، ألا تراهم قالوا في صفة الله : علام ولم يقولوا علامة . وان كان العلامة أبلغ . احترازاً من علامة التأنيث اه وجوز أبو حيان ان يكون تذكير الإشارة الى الشمس حكاية لما قيل بلغة العجم وأكثر لغاتهم لا يميز بين المذكر والمؤنث في الإشارة ولا في الضمائر . ونوقش في كون ذلك مقتضى الحكاية وفي دعوى كون لغة إبراهيم من تلك الأعجمية . وقد سبق لنا القول بأنها عربية بمزوجة ، على ان بعض الأعاجم يذكرون الشمس ويؤنثون القمر . وسيأتي فيما نذكر من عقائد قوم إبراهيم ان للشمس زوجة وأما قوله صلوات الله وسلامه عليه ﴿ هذا أكبر ﴾ فهو تأكيد لاظهار النصفة

للقوم ، ومبالغة في تلك المجازاة الظاهرة لهم ، وتمهيد قوي لاقامة الحجة البالغة عليهم ، واستدراج لهم الى التماادي في الاستماع بعد ذلك التعريض الذي كان يخشى ان يصدده عنه . ومعناه ان هذا أكبر من القمر والكواكب قدراً ، وأعظم ضياءً ونوراً ، فهو اذا أجدر منهما بالربوبية ، ان كان الممار فيها على التفاضل والخصوصية ،

﴿ فلما أفلت قال يا قوم اني بري مما تشركون ﴾ أي فلما أفلت كما أفلت غيرها ، واحتجب ضوءها المشرق وذهب سلطانها ، وكانت الوحشة بذلك أشد من الوحشة باحتجاب الكوكب والقمر ، صرح عليه الصلاة والسلام بالنتيجة المرادة من ذلك التعريض ، فقبلاً من شرك قومه ، الذي أظهر مجاراتهم عليه في ليلته ويومه . والبراءة من الشيء التفصي منه والتنحي عنه لاستقباحه ، فهو كالبعد من المرض وهو السلامة من ألمه وضرره ، وما مصدرية أو موصولة أي اني بري من شرككم بالله تعالى أو من هذه المعبودات التي جعلتموها أرباباً وآلهة مع الله تعالى . فيشمل الكواكب والاصنام وكل ما عبده وهو كثير

﴿ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾
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 والارض ، أي ابتدأ خلقهما بما فتق من رتق مادتهما وهي دخان ، وأكمل
خلقهن أطوارا في ستة أزمان ، فهو خالق هذه الكواكب النيرات ، وخالقكم وماتصنعون
منه هذه الاصنام من معدن ونبات ، وتوجيه الوجه هنا بمعنى اسلامه في قوله عز
وجل (٤ : ١٢٤) ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة ابراهيم
حنيفاً) وقوله (٣١ : ٢٢) ومن يسلم وجهه الى الله فهو محسن) الآية . وقد تقدم
في تفسير الاولى (ص ٤٣٨ ج ٥) ان اسلام الوجه له تعالى عبارة عن توجه القلب ،
فان الوجه أعظم مظهر لما في النفس من الاقبال والاعراض والخشوع والسرور
والكتابة وغير ذلك ، وان المراد باسلامه وتوجيهه لله تعالى تركه له يتوجه اليه وحده
في طاب حاجته ، واخلاص عبوديته ، فهو وحده الرب المستحق للعبادة ، القادر على
الاجر والاثابة . ومن الشواهد على استعمال الوجه بمعنى القلب حديث « لتسوّن
صفوفكم أو يخالفن الله بين وجوهكم » وفي رواية قلوبكم . رواه أحمد وأصحاب
السنن . ووجهه يتعدى باللام والى كاسم وتقدم شاهدا « أسلم » آفأ ، ولم يتكرر
« وجه » في القرآن بهذا المعنى ، والا فاللام هنا بمعنى الى كقوله تعالى (بأن ربك
أوحى لها) وقوله (أمدادوا لما نهوا عنه) واخترع الرازي اللام هنا نكته سماها دقيقة
فقال : المعنى أن توجيه وجه القلب ليس اليه لانه متعال عن الحيز والجهة بل الى
خدمته وطاعته لاجل عبوديته الخ فجعل اللام « دليلا ظاهرا » على كون المعبود متعاليا
عن الحيز والجهة . وهذا تحكم مردود لا تقبله اللغة ولا يقتضيه العقل ، ولا يتفق مع
ماورد في القرآن في معنى توجيه الوجه . أما إباء اللغة له فلان اللام لو كانت للتعليل مع
حذف مضاف لكانت الآية خالية من المقصود منها بالذات وهو كون توجيه القلب
بالعبادة الى الله فاطر السموات والارض ، اذ التعليل على ما فيه من التكلف يصدق
بالتوجه الى غيره تعالى توسلا اليه كالتوجه الى الكوكب وغيره ، لاجل خالقه لا لاجله ،
باعتقاده انه هو الذي يقرب اليه زلفى أو يشفع عنده . وأما العقل فانه يدرك أن توجه القلب

لا ينحصر في كونه الى الحيز والجهة المحصورة ، وأما القرآن فقد عدى إسلام الوجه بالي في سورة لقمان وباللام في سورة النساء ، وهو بمعنى توجيهه كما تقدم أنفا .
هذا وان التعبير بفاطر السموات والارض هو وجه الحجة في الآية فان ماقتن به القوم من تأثير الذرات في الارض — ان صح — لم يعد أن يكون خاصية لبعض اجرام السماء وهي لم توجد نفسها ولا صفاتها وخواصها ، فالواجب ان 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 والغيرها . وانما يتجلى الاستدلال على وحدانية الربوبية والالهية بالنظر في جملة العالم وكونه لا بد أن يكون له خالق مدبر واحد ، اذ لا يمكن أن يستقيم نظام المتعدد الا اذا كان له جهة واحدة كما بينا 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 .

والحنيف صفة من الحنف وهو بالتحريك الميل عن الضلال والعوج الى الاستقامة ، وضده الجنف بالجيم . فقله حنيفا حال أي وجهت وجهي له حال كوني ما نال عن معبوداتكم الباطلة وعن غيرها ، فتوجهي واسلامي خالص له لا يشوبه شرك ولا رياء ، وما أنا من القوم المشركين به الذين يتوجهون الى غيره من المخلوقات ، كالنكواكب أو الملائكة أو الملوك والصالحين ، أو ما يتخذهم من الاصنام والنماثيل ، تبرأ أولا من شركهم أو شركائهم ثم تبرأ منهم أنفسهم (٦٠ : ٤) قد كانت لكم أسوة حسنة في ابراهيم والذين معه اذ قالوا لقومهم انا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله (روى ابن جرير عن ابن زيد ان قوم ابراهيم قالوا حين قال اني وجهت وجهي لذي فطر السماوات والارض : ما جئت بشيء ونحن نعبده وتوجهه .^(١) فرد عليهم بأنه حنيف أي مخلص له لا يشرك به كما يشركون اه بالمعنى

وفي الآيات قرأت لا تتعلق بالمعنى كفتح باء اني وسكونها وإمالة رأي وكسر

(١) كذا في نسخة تفسيره المطبوعة بالمطبعة الاميرية وانما يقال توجه اليه لا توجهه ، وفيها أيضاً : ولا أشركه أي لا أشرك به

الراء والهمزة فيها ، ولكن قراءة يعقوب ضم أزر على النداء فهي دليل على كونه اسما علما لان حذف حرف النداء خاص بالعلم في الفصح وغيره شاذ

﴿ مسائل متممة لتفسير الآيات ﴾

﴿ المسألة الاولى في عقائد قوم ابراهيم (ص) ﴾

تقدم انهم كانوا يعبدون الكواكب والاصنام . وقال ابن زيد انهم كانوا يعبدون الله تعالى أيضا ويشركون ما ذكر به . وكل ذلك صحيح دلت عليه آثار الكلدانيين التي اكتشفت في العراق . وقد أثبت بيروسوس وسايولوس أن علماءهم وكم انهم كانوا يعرفون حقيقة التوحيد ولكن كانوا يدينون بها في أنفسهم ولا يبيحونها للعامة ، وان اليونان أخذوا هذا النفاق عنهم ، وأعل الصواب ان الذين أخذوا عنهم أولا هم قدماء المصريين فقد كان التوحيد منتهى على حكمائهم وكانوا يكتمونونه عن العامة لان استعباد الملوك الذين هم أعوانهم لها لا يدوم الا بالوثنية كما يعلم مما بيناه في التفسير وغيره مرارا ، واليونان اقتبسوا من قدماء المصريين ، على ان هنري رولنسن من مدققي مؤرخي أوربة قال ان أمة من ضفاف الدجلة والفرات ارتحلت الى أوربة بتلك العقائد منقوشة في صفائح 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 يئل ألا والألا أن وحن ورفع صوته بالدعاء . وقال في مادة (أي ل : إيل بالكسر اسم الله تعالى . وفي لسان العرب بحث في كون الال من أسماء الله تعالى ولكنه نقله عن ابن سيده ثم قل : والال الربوبية ، والال بالضم الاول في بعض اللغات وليس من لفظ الاول . ثم قال في (إيل) : من أسماء الله عز وجل عبراني أو سرياني . ثم نقل عن ابن الكلبي ان جبرائيل وشرا حيل وأشباههم ما كشر حيل تناسب الى الربوبية « لان إيبلا لغة في إل وهو الله عز وجل كقولهم عبد الله وتيم الله » أقول ونقل مثله في (إل) وضعفه بمنع جبريل وما أشبهه من الصرف أي دون شر حيل وشه ميل

من أسماء العرب ، ونقل عن أبي منصور أنه يجوز أن يكون إيل عرب فليل إل .
ثم قال في مادة (اله) وقد سمت العرب الشمس لماعبدوها إلهة ، والالهة الشمس
الحمارة حكى عن ثعالب ، والالهيّة والالاهة (بالفتح والكسر) وألهة (مضمومة
الهمزة غير معرفة) كله الشمس الخ ثم ذكر أن : الالهة والالوهة والالوهية العبادة .
وذكر عند تفسير الآله بالمعبود في أول المادة قولهم : الهين الآلهة والالهية والالهانية
وان أصله من أله ياله (من باب علم) اذا تحير

هذا وان دلالة مادة اله على العبادة والمعبود سامية قديمة منقرلة عن الكلدانيين
وغيرهم . قال البستاني في دائرة المعارف عند تعريف اسم (الله) بأنه اسم للذات
الواجب الوجود المستحق لجميع الحمد — أي كما قال علماء المسلمين — : وهو بالعبرانية
ألوهيم بصيغة الجمع تعظيماً لا تكثيراً . وقد يطلق على غير الله ، ويهوه أي الكائن
وهو خاص به تعالى . وإيل أي القدير . وبالسريانية الوهوه بالكلدانية إلهاه
وفي تواريخ المتأخرين المؤيدة بالعادات (الآثار القديمة) أن أعظم أرباب
الكلدانيين وآلهتهم (إيل — أو — إل) فهو رب الأرباب وأصل الآلهة ، وليس
له تمثال ولا صورة في معابدهم . والظاهر أنهم كانوا يعتقدون مما ورثوا من دين نوح
عليه السلام أنه منزّه عن صفات الخلق وتخيلاتهم . وروى ديهودورس عن فيلوانه
مرادف لزحل ، ولا يصح هذا إلا ان يراد بزحل أبو المشتري كما قيل ذلك وقد
أشاروا الى الايمان به في عصور قدماء ملوكهم ، ومما قالوا عنه في أقدم الحرافات
أنه أولدولدين (أنا) و (ييل) و (أنا) هذا هو رأس (الثالوث) الكلداني وقيل
ان هذا الاسم بمعنى اسم الجلالة (الله) ويقولون أنو اذا كان فعلا وأنا اذا كان
مفعولا وأنا اذا كان مضافاً اليه . ومن ألقابه عندهم — القديم والرأس الاصلي وأبو
الآلهة ورب الأرواح والشياطين ومالك العالم لأسفل وساطان انظام أو رأس لموت .
ووجدت آثار عبادته في مدينة (أرك) وهي الوركاء . قال ياقوت الوركاء موضع بتاحية
الروابي ولد به إبراهيم الخليل عليه السلام . وقد بنى أحد ملوكهم معبداً له ولابنه
(قول) في آشور سنة ١٨٣٠ قبل المسيح فصار اسم هذه المدينة بعد ذلك (تالان)
وأصله (تل أنا) وجاء ذكره في آجر الملك (أوركه) اكتشفت في أنقاض (أم

قبر) هذه ترجمته : « ان إله القمر ابن شقيق (أنو) وبكر (بعلوس) قد حمل عبده (أروكه) الرئيس انتقي ملك (أور) على بناء هيكل (تسين كاثو) معبداً مقدساً له »
والثاني من ثلاثتهم (بلوس — أو — بيل) واعلمها محرفان عن (بعل) و (بعلوس) ومن أسماهم (أنو) و (إيل انيو) ومعناه السيد . وتلحق غالباً بالفظ (نيرو) ومؤنثها (نيبروث) 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 دفع والنبرة الشيء المرتفع ففيها معنى الشرف . ومعناها في الاشورية يقارب معناها في السريانية (فبيل نبرو) بمعنى السيد الصياد أو رب الصيد — ولذلك قيل انه نمرود المذكور في العهد العتيق ، ويقولون انه كان يصيد الوحوش . وهو بعلوس الذي ذكر مؤرخو اليونان انه باني مدينة (بابل) وملكها الاول ، ودلت الآثار على ان الاشوريين كانوا يسمونها مدينة (بل نبرو) وظل الكلدانيون يعبدون (نمرود) مدة وجود دولتهم وكانوا يكتفون بهيكله وبكنون زوجه المسماة (موليتا — أو — انوتا) بأمة الآلهة العظام . ولكن وصفت في بعض الآثار بأنها زوج (نين) وهو ابنها وفي بعضها انها زوج (اشور) ولها ألقاب عظيمة ووجد لها عدة هياكل

والثالث من ثلاثتهم (حوا — أو — حيا) وهو حيوان بعضه كالانسان وبعضه كالسمك زعموا انه 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 ان اسمه من مادة الحياة العربية أو الحية ، وشعاره في القلم الكلداني الشكل الاسفيني ، ومنه رسم الحية للدلالة على منتهى الذكاء والحكمة والاشارة الى الحياة . وله ألقاب عظيمة

وكان للكلدان (ثالث) آخر أحد آلهته (سيني) وهو القمر وهذا الاسم سامي فاسم القمر بالسريانية سين وكذا في السانسكريتية ، ومن ألقابه زعيم الارباب في السماء والارض (وبل رونا) أي رب البناء ، وكانوا يصورونه في جميع تطوراتهم منذ يكون هلالاً ، وله هياكل كثيرة وأعظم معابده في (أور)

والثاني (سان) أو (سانسى) وهو الشمس ، والاسم سامي أيضا ومنه السنا بالعربية وهو بالقصر الضياء وقيل ضوء النار والبرق والصواب انه أعم قل تعالى (هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا) 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 (تسيار شاشاماس) ومعنى الثلاثة مدينة الشمس . وللشمس زوجة عندهم يسمونها (أي) و (كولا) و (أنونيت)

وثالث الثلاثة (فول) أو (ايفا) أي الهواء وهو رب الجو القائم بتسخير الرياح والمواصف 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 لله على الانام ، لان من جاء به أمي لم يقرأ شيئا من كتب الاولين ، ولا رأى أثرا من آثار الغابرين ، فيعلم منها خبر معبوداتهم . ولا يرد عليه ما أورد على العهد العتيق من كون كاتبه (عزرا الكاهن) كتبه بعد السبي فاقنيس فيه كثيراً من تقاليد البابليين

﴿ المسألة الثانية معنى الرب والاله وشبهة الشرك وكرنه قسمان ﴾

ظاهر ما حكاه الله تعالى عن ابراهيم (ص) أن قومه كانوا يتخذون الاصنام آلهة لا أربابا ويتخذون الكواكب أربابا آلهة ، فالاله هو المعبود فكل من عبد شيئا فقد اتخذ إلهه ، والرب هو السيد المالك والمربي والمدبر المتصرف ، وليس الخلق رب ولا إله الا الله الذي خلقهم ، فهو المالك لكل شيء في كل زمن وكل حال وملكه حقيقي تام ، وملك غيره عرفي ناقص موقوت ، له أجل محدود ، وهو المعبود بحق ، اذ 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 ماعداه فهو خاضع لسلطانها

بل سلطانه فيها . والاصل في اختراع كل عبادة لغيره تعالى أمران (أحدهما) ان بعض ضعفاء العقول رأوا بعض . فظاهر قدرته تعالى في بعض خلقه فتوهوا ان 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 امتاز به على غيره ، وكون خفاء سبب الخصوصية لا يقتضي عدم خضوع صاحبها لسنن الخالق فيها وفي غيرها من شؤونه (أي شؤون صاحب الخصوصية) ووثنية هؤلاء هي الوثنية السافلة (ثانيهما) اتخاذ بعض المخلوقات ذات الخصوصية في مظاهر النفع والضرر ، وسيلة الى الرب الاله الحق ، تشفع عنده وتقرب اليه كل من توجه اليها ، أو التماثيل والاصنام والقبور وغيرها مما يمثلها أو يذكربها ، فيتوسل ذوال الحاجة بدعائها وتعظيمها بالقول أو الفعل لأجل حمله تعالى بتأثيرها عنده ، على قبوله واعطائه سؤله ، 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 الخنيفة . وهذه هي الوثنية الراقية التي كانت العرب عليها في زمن البعثة ، ولذلك كانوا يقولون في طوافهم :

إنيك لا شريك لك * الا شريكا هو لك * تملكه وما ملك

وكان بعض قوم ابراهيم (ص) قد ارتقوا في وثنتهم الى هذه المرتبة في الجملة أو أشكوا ، اذ انهم عقلوا ان الاصنام لا تسمع دعاءهم ولا تبصر عبادتهم ، ولا تقدر على نفعهم ولا ضررهم ، وانما قلدوا بعبادتها آباءهم ، كما يعلم من محاجته (ص) لهم في سورة الشعراء (٢٦ : ٦٩) الخ ولذلك اتخذوها آلهة . معبودين ، لأربابا مدبرين ، ولكنهم اتخذوا الكواكب أربابا لما لها من التأثير السبيي أو الوهمي في الارض ، وتوسعوا في إسناد التأثير اليها حتى اخترعوا من ذلك مالا شبهة له ، فكانوا يعتقدون ان الشمس رب النار ونير الارض والسماء يدبر الملوك ويفيض عليهم روح الشجاعة والاقدام وينصر جندهم ويخذل عدوهم ويمزقه كل ممزق — ويعتقدون نحو ذلك في زحل واسمه (بيني) ويعتقدون ان (مرداخ) — وهو المشتري — شيخ الارباب ورب العدل والاحكام حافظ الابواب التي يدخلها الخصوم لفصل الخصومات — وان (رنكال)

وهو المرنج كمي الاربلب ورب الصيد وسلطان الحرب ، فهو يشترك مع زحل في تدبيره الا ان هذا هو المتقدم في الصيد وذلك المتقدم في الحرب . — وان (عشتار — أو — نانا) وهى الزهرة ربة الغبطة والسعادة ومفيضة السرور على الناس ، وتمثل في الآثار بامرأة عاربة — وأن (نبو) وهو عطارد رب العلم والحكمة .

وكانت حجة ابراهيم البالغة في حصر العبادة بالتوجه فيها الى فاطر السموات والارض وحده دون غيره من الوسائط والوسائل ، ومثلها في سورة الانبياء فقد قال في تمثيلهم (٢١ : ٥٦) بل ربكم رب السماوات والارض الذي فطرهن وأنا على ذلكم من الشاهدين) وبهذا كان محتج جميع الرسل عليهم السلام وهو أقوى الحجج وأظهرها ، وأما ما ذكره ابراهيم (ص) من التعريض قبلها فهو تمهيد لها

﴿ المسألة الثالثة آراء المتكلمين والفلاسفة في حجة ابراهيم ﴾

ما ذكره الرازي وغيره من مفسري المتكلمين في هذه الحاجة تكلف لا تدل عليه العبارة ولا يقتضيه العقل ولا تتوقف عليه الحجة ، وقد تقدم أنهم جعلوا معولهم فيها على ذكر الافول ، وكون وجه الحجة فيه دلالة على الامكان والحدوث ، وقالوا ان أحسن الكلام ، ما يحصل فيه نصيب لكل من الخواص والاوساط والعوام ، فالخواص يفهمون من الافول الامكان وكل ممكن محتاج ، والمحتاج لا يكون مقطع الحاجة فلا بد من الانتهاء الى من يكون منزها عن الامكان ، حتى تنقطع الحاجات بسبب وجوده كما قال (وأن الى ربك المنتهى) وأما الاوساط فانهم يفهمون من الافول مطلق الحركة ، فكل متحرك محدث ، وكل محدث فهو محتاج الى القديم القادر ، فلا يكون الآفل إلها بل الاله هو الذي احتاج اليه ذلك الآفل ، وأما العوام فانهم يفهمون من الافول الغروب وهم يشاهدون ان كل كوكب يقرب من الافول فانه يزول ونوره وينقص ضوءه ويذهب سلطانه ويصير كالمزول ، ومن يكون كذلك لا يصلح للالهية (قال الرازي) بعدما تقدم : فهذه الكلمة « لا أحب الآفلين » مشتملة على نصيب المقربين وأصحاب اليمين وأصحاب الشمال فكانت أكمل الدلائل وأفضل البراهين . ثم ذكر الرازي بمد هذا دققة استنبطها من مذهب

علماء الفلك على عهده هي أعرق في التكلف من هذا التفصيل الذي جعل فيه الوجه الصحيح في الحجة نصيب العوام الذي ساهم أصحاب الشمال ، وهو يعلم أن أصحاب الشمال هم أهل النار ، (فاعتبروا يا أولي 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 المقربين !) فزعم الغزالي ان المراد بأقوالها إمكانها في نفسها ، وزعم ان المراد من قوله (لأحب الآفلين) ان هذه الاشياء بأسرها ممكنة الوجود لذواتها ، وكل ممكن فلا بد له من مؤثر ولا بد له من الانتهاء الى واجب الوجود . واعلم أن هذا الكلام لا بأس به الا انه بعد حمل لفظ الآية عليه . ومن الناس من حمل الكوكب على الحس ، والقمر على الخيال والوهم ، والشمس على العقل ، والمراد ان هذه القوى المدركة الثلاث قاصرة متناهية ، ومدبر العالم مستول عليها قاهر لها ، والله أعلم اه كلام الرازي وليس ما استحسنته من قبل بل سماه أحسن الكلام ، الا مثل ما استبعد حمل الآية عليه من بعد أو هو أبعد وأجدر باللام .

﴿ المسألة الرابعة اشارات الصوفية في الآيات ﴾

أورد نظام الدين الحسن بن محمد النيسابوري في تأويلات تفسيره عبارتين في الآيات قال في الاولى : ان ابراهيم رأى نور الرشدي 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 الا ما نقله الرازي (الذي لخص هو تفسيره وزاد عليه هذه التأويلات) عن الغزالي — وذكرناه آنفاً — الا انه تصرف فيه فجعله أقرب الى التصوف . وقد نقل الآلوسي هذه العبارة الاخيرة عن النيسابوري في اشاراته وذكر قبلها اشارة جعل فيها الكواكب اشارة الى النفس التي هي الروح الحيوانية ، والقمر اشارة الى القلب ، والشمس اشارة الى الروح وانها أفلت بعد تجليها بتجلي أنوار الحق . وهو أقل تكلفاً مما قبله ، وإن كان باطلا مثله ،

وأمثل ما قيل في باب الإشارة ما شرحه الغزالي في بحث فرق المفرورين من الصوفية في كتاب الغرور من الاحياء فانه بعد أن ذكر الذين اغتروا بأول ما انفتح لهم من أبواب المعرفة وما شموا من رانحتها فوقفوا عنده قال :

(وفرقة أخرى) جاوزوا هؤلاء ولم يلتفتوا الى ما فيض عليهم من الانوار في الطريق ولا الى ما تيسر لهم من العطايا الجزيلة ولم يرجوا على الفرح بها ولا انتفات اليها ، جادين في السير حتى قاربوا فوصلوا الى حد القربة الى الله تعالى فظنوا أنهم قد وصلوا الى الله فوقفوا وغاطوا ، فان الله تعالى سبعين حجابا من نور^(١) لا يصل السالك الى حجاب من تلك الحجب في الطريق الا يظن أنه قد وصل . واليه الإشارة بقول ابراهيم عليه السلام اذ قال الله تعالى اخبارا 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 واحدا ، والجهال يعلمون أن الكوكب ليس بالآله فمثل ابراهيم عليه السلام لا يغره الكوكب الذي لا يغر السوادية^(٢) وليكن المراد به أنه نور من الانوار التي هي من حجب الله عز وجل وهي على طريق السالكين ولا يتصور الوصول الى الله تعالى الا بالوصول الى هذه الحجب ، وهي حجب من نور بعضها أكبر من بعض^(٣) وأصغرا : نيرات الكوكب فاستعبر له لفظه وأعظمها الشمس 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 أمرافيترقى اليه ويقول قد وصلت فيكشف له ما وراءه حتى وصل الى الحجاب الاقرب الذي لا وصول الا بعده فقال (هذا أكبر) فلما ظهر له أنه معظمه غير خال عن الهوي في حضيض النقص والانحطاط عن ذروة الكمال (قال لأحب الأقلين ... اني وجهت وجهي للذي

(١) ورد هذا في حديث مرفوع والمراد من الحجب ما يصرف العبد عن الوصول الى منتهى معرفة ربه فهي حجب عليه لا على ربه (٢) السوادية العامة وكلمة -واد تطلق على الشخص المجهول وعلى الكثير من الناس وعامةهم . وهذه الجملة والاستدراك بعدها يخرج الكلام من باب الإشارة ويدخله في باب التفسير فهو خطأ في التعبير (٣) المراد الأكبر المعنوي وهو العظمة

فطر السموات^(١) وسالك هذه الطريق قد يغتر في الوقوف على بعض هذه الحجب وقد يتر بالحباب الاول . وأول الحجب بين الله وبين العبد هو نفسه فإنه أيضا أمر رباني وهو نور من أنوار الله تعالى أعني سر القلب الذي تتجلى فيه حقيقة الحق كله حتى انه ليسع لجملة العالم ويحيط به وتتجلى فيه صورة الكل ، وعند ذلك يشرق نوره اشراقا عظيما اذ يظهر فيه الوجود كله على ما هو عليه ، وهو في أول الامر محبوب بمشكاة هي كالساتر له فاذا تجلى نوره وانكشف جمال القلب بعد اشراق نور الله عليه ربما التفت صاحب القلب الى 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 الى القمر فضلا عن الشمس فهو مغرور . وهذا محل الالتباس اذ المتجلى يلبس بالمتجلى فيه كما يلبس لون ما يترأى في المرآة بالمرآة فيظن انه لون المرآة وكما يلبس ما في الزجاج بالزجاج كما قيل

رق الزجاج ورقت الخمر فتشابهها فتشا كل الامر

فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر

وبهذه العين نظر النصارى الى المسيح فرأوا إشراق نور الله قد تلالا فيه فقاطوا فيه ، كمن رأى كوكبا في مرآة أو في ماء فيظن أن الكوكب في المرآة أو في الماء فيمد يده اليه ليأخذه وهو مغرور اهـ

(١) كذا في الاصل وهو مخالف لترتيب التنزيل فان آية التوجه بآية البراءة التي هي بعد آية الشمس كما تقدم

(٢) رويت هذه الكلمة عن الخلاص من غلاة الصوفية ويشير النزائي الى الاعتذار منه بأن ذلك سبق لسان قد يقع في حال دهشة من الواصل يغيب بها عن نفسه ، ويستغرق في شهود وحدانية ربه ، ويهرون عن هذه الحالة بالفناء ، ويوضح هذا كلامه الآتي وتعالى بالبينين المرويين عن الخلاص أيضا وأول كرامته هذه في المقصد الاسنى بوجهين وصرح في كتاب الحبة من الاحياء بأن هذا القول من الغلو والاسراف ، ونجاوز الحق الى القول بالخلول والانحاد . واذا أردت أيها القاري تحقيق هذا المقام ، وأخذ لبن حقيقة خالصا من فرت الضلال ودم الاوهام ، فليكن كتابه المحقق ابن القيم في شرح الدرجة النافذة من درجات الفناء من منازل السائرين ، في أساس التوحيد والقواعد الشرعية . ونجد ذلك في ص ٢٤٣ من الجزء الثالث منه

(٨١) وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحْجُونَنِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ
 مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا
 أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ (٨٢) وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ
 أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا، فَايُّ
 الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (٨٣) الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ
 يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ (٨٤) وَلِلَّهِ
 حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ، نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ، إِنَّ رَبَّكَ
 حَكِيمٌ عَزِيمٌ

المحاجة المجادلة والمغالبة في إقامة الحجة . والحجة الدلالة المبينة للمحجة أي المقصد
 المستقيم كما قال الراغب ، وأصل المحجة وسط الطريق المستقيم ، وتطلق المحجة على
 كل ما يدلي به أحد الخصمين في إثبات دعواه أو رد دعوى خصمه ، فتقسم إلى حجة
 ناهضة يثبت بها الحق ، وحجة داحضة يموه بها الباطل ، وإنما يسمى مالا يثبت به
 الحق حجة على سبيل ادعاء الخصم ، حكاية لقوله ، واصطلحوا على تسميتها شبهة .
 ولما حاج إبراهيم قومه ببيان بطلان عبادة الاصنام ورؤية الكواكب واثبات
 وحدانية الله تعالى ووجوب عبادته وحده — وهي الحنيفية — حاجوه ببيان أوهامهم
 في شركهم ، وقديين الله تعالى في سورتي الانبياء والشعراء انهم اعتذروا له عن عبادة
 الاوثان والاصنام بتقليد آباءهم ، وليس للمقلد أن يحتج ، ولكنه يجادل ويحاج مع
 كونه لا يخضع للحجة اذا قامت عليه ، ويؤخذ من هذه الآيات أنهم لما لم يجدوا
 حجة عقلية على شركهم بالله خوفوه أن تمسه آلهتهم بسوء . والظاهر ان هذا كان
 قبل ما حكى الله تعالى عنه وعنهم في سورة الشعراء بقوله (٧٢.٧٦) قال هل
 يسمعونكم اذ تدعون ٧٣ أو ينفعونكم أو يضرون ٧٤ قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك
 يفعلون (وقبل واقعة تكفيره لاصنامهم التي قال الله فيها من سورة الانبياء انهم

رجعوا الى أنفسهم فاعترفوا بظلمهم ، ثم نكسوا على رؤوسهم مصرين على شركهم ، وكثيراً ما يضطرب المقلد لسماع الحجة إذ يومض في قلبه برقتها ، ويهز شعوره رعداً ، ويكاد يحنيه ودقها ، ثم ينكس على رأسه ، ويعود الى 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 ، اما بتصرفهم في الخلق ، وإما لانهم قربان عند الرب ، ولا يرون ذلك ناقضاً للإيمان الصحيح بالله عز وجل (١٢: ١٠٦) وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) قال تعالى

﴿وحاجه قومه﴾ أي وجادل قومه بعدما تقدم من أمرهم معهم ، وخاصموه في أمر التوحيد الذي قرره لهم ، كأن زعموا كما روي وسمع من أمثالهم أن اتخاذ الالهة لا ينافي الايمان بالله الفاطر سبحانه ، لانهم وسطاء وشفعاء عنده ، ويتخذون لاجله ، وذلك ما تقدم قريبا عن ابن زيد في تفسير قوله (اي وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا) وخوفوه بطشهم به فإذا قال عليه السلام : ﴿قال أتحتاجوني في الله وقد هددان﴾ أي أتجادلونني مجادلة صاحب الحجة في شأن الله تعالى وما يجب في الايمان به — والحال انه قد فضلت عليكم بما هداي الى التوحيد الخالص والحنيفية التي أقمت بها الحجة عليكم ، وأنتم ضالون باصراركم على شرككم ، وتقليدكم به من قبلكم ؟ وقد خفف نون (أتحتاجوني) نافع وابن عامر في رواية ابن ذكوان وذلك بحذف احدى النونين ، وشدد هاء سائر القراء ، وهما لغتان للعرب في مثبها . وحذفت الباء من هداي في الرسم ، لانها لا تظهر في النطق ﴿ولا أخاف ما تشركون به﴾ من الكواكب والاصنام أن تصيبني بسوء ، فاني أعلم اليقين أنها لا تضر ولا تنفع ، ولا تبصر ولا تسمع ، ولا تقرب ولا تشفع ﴿الا ان يشاء ربي شيئا﴾ أي لكن أستثني من عموم الخوف في عموم الاوقات ، من جهة آلهتكم كغيرها من المخلوقات ، ان يشاء ربي القادر على كل شيء وقوع مكروه بي ، فإنه يقع لا محالة كما شاء ربي ، فان فرض أنه شاء أن يسقط علي صنم يشجني ، أو يكسف من شهب الكواكب يقتلني ، فان ذلك يقع بقدره ربي ومشيئته ، لا بمشيئة الصنم أو الكوكب ولا

بقدرته ، ولا بتأثيره في قدرته تعالى وإرادته ، ولا بجأه عنده وشفاعته ، اذ لا تأثير لشيء من المخلوقات في مشيئة الخالق الازلية الجارية بما ثبت في علمه الازلي ﴿ وسع ربي كل شيء علما ﴾ أي ان علم ربي وسع كل شيء وأحاط به . ومشيئته مرتبطة بعلمه المحيط القديم وقدرته منفذة لمشيئته ، فلا يمكن ان يكون شيء من المخلوقات التي تعبدونها ولا غيرها تأثيرا في صفاته ، ولا في أفعاله الصادرة عنها ، لا بشفاعه ولا غيرها ، وإنما يكون ذلك لو كان علم الله تعالى غير محيط بكل شيء ، فيعلمه الشفعاء والوسطاء من وجوه مرجحات الفعل أو الترك بالشفاعة أو غيرها ما لم يكن يعلم ، فيكون ذلك هو الحامل له على الضر أو النفع ، أو العطاء أو المنع ، أخذنا هذا المعنى لهذه الجملة من حجج الله تعالى على نفي الشفاعه الشريكة بمثل قوله (من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه الا 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 بسوء يكون سببه الاصلام ، أو لبيان انه لا حاجة علمه لا يفعل الا ما فيه الخير والصلاح ، وجعلها بعضهم تعريضا بجهل معبوداتهم من الكواكب والاثان ، وما قلناه أرجح وهو من قبيل تفسير القرآن بالقرآن .

﴿ أفلا تتذكرون ﴾ أيها الغافلون ان هذا هو شأن الرب الغاطر ، وأنه ينافي ما أنتم عليه من الشرك الظاهر ، ومنه اعتقاد وقوع الضر بي أو النفع لكم ، بالتصرف الذي ترعمونه في معبوداتكم ؛ وقد تقدم أنهم كانوا مؤمنين بأن للعالم كله ربا خالقا غيره ذو الآلهة والارباب المتخذة من مخلوقاته اتخذها ، ولكنهم لم يكونوا يعقلون بأنفسهم أن نسبة جميع الخلق الى الخالق واحدة من حيث انه هو الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ، فسخر ما شاء لما شاء بسنن الاقدار ، ونظام الاسباب والمسببات ، ثم هدى العقلاء لتلك الاسباب ، ليطلبوا المنافع ويتقوا المضار ، وقد ظهر بالدلائل والتجارب انها مسخرة على سواء ، فالسلطة الغيبية العليا له وحده ليس لغيره تأثير فيها معه ولا تدبير ، فاذا جعل بعض الاجناس أو الاشخاص سببا للنفع أو الضر بارادة خلقها لها كالحيوانات ، أو بغير ارادة كالجادات ، فلا يقتضي ذلك أن ترفع عن رتبة المخلوقات ، وتجعل أربابا

وهي عبودات، وكان يجب أن يفتن العاقل لذلك ويتذكره بالتذكير به، لأنه تذكير بما يدركه العقل بالبرهان، وتعرفه الفطرة بالوجدان، فكانه مما غفل عنه، لا مما جهله، لأنه معلوم له بالقوة . وفسر ابن جرير التذكر هنا بالاعتبار والاعتناء وهو أحد معانيه (فذكر ان نفعت الذكرى * سيدكر من يخشى)

ومن العبرة في الآية ان هذا الضرب من الشرك الذي رده امام الموحدين ابراهيم صلوات الله عليه ، لا يزال فاشيا في كثير من المنتهين في التوحيد الى ملته ، لانهم لم يعقلوا ما تقدم من حجته، فهم ينسبون الى من يعتقدون أن لهم تصرفا غيبيا في المخلوقات، أحياء كانوا أو أموات ما يقع عقاب ارتكابهم لهم، أو توسلهم بهم، من زوال ألم، أو خير ألم، أو نفع أصاب حبيبا دعواه . أو ضرر أصاب عدوا دعواه عليه، وإنما يقع ما يقع من ذلك بسبب حقيقي جلي، أو وهمي خفي، وكل بتقدير الله السميع العليم، العزيز الحكيم

وبعد أن بين لهم عليه السلام أنه لا يخاف شركاءهم بل يخاف الله وحده من ناحية الاسباب ومن غير ناحيتها قال :

﴿ وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما ينزل به عليكم سلطانا ۚ ﴾ أي وكيف أخاف ما أشركتموه بربكم من خلقه فجاءتموه نداله ، وهو لا ينفع ولا يضر ، ولا يسمع ولا يبصر ، ولا تخافون أنتم إشرارككم بالله خالقكم ما لم ينزل به عليكم حجة بينة بالوحي ، ولا بنظر العقل ، تثبت لكم جعله شريكاً له في الخلق والتدبير ، أو في الوساطة والشفاعة والتأثير ، فافتياتكم على خالقكم الذي بيده الضر والنفع بهذه الموبة الغضبية هو الذي يجب أن يخاف ويتقى . فلا استفهام الإنكار التعجبي من تخويفهم إياه ما لا 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 نكته العدول عن الاستفهام بالهمزة الى الاستفهام بكيفية ، وهي تؤخذ من قول اهل اللغة في معنى كيف من كونها سؤالا عن الاحوال — لا مما تكلفه بعض المفسرين — والمعنى أن كل صفة وحال يمكن أن تدعى لصحة هذا الخوف فهي باطلة ، وأنه عليه السلام لم

« تفسير القرآن الحكيم » « ٧٣ » « الجزء السابع »

يجد لهذا الخوف حالا ولا وجهاء فلا هو يخاف هؤلاء الشركاء لذواتهم، ولا لما يزعموه من وساطتهم عند الله وشفاعتهم، ولا لقدرة على الضر والنفع قد تدعى - ولو بجعل الله - لهم ، ولا اثبوت جعلهم أسبابا للضرر بغير ارادة ولا اختيار منهم ، فالمراد أن جميع وجوه الخوف وأحواله الحقيقية والمجازية متفية ، والا فعليهم بيان كيف يخافون . وقد حذف متعلق الشرك في مقام انكار خوفه من شركائهم، وذكره بعده في مقام انكار عدم خوفهم من شركهم ، وهو قوله « ما لم ينزل به عليكم سلطانا » - لان الحاجة الى بيان عدم وجود السلطان - أي الدليل - على هذا الشرك انما يحتاج اليه في مقام اسناده اليهم والتعجب من عدم خوفهم سوء عاقبته ، ما لا يحتاج اليه في مقام انكاره هو كل حال يمكن أن تدعى لخوفه من شركائهم، فهو يثبت بذلك الاطلاق أنه لا يمكن أن توجد حال ولا صفة للخوف مما أشركوه، فلو عدل عنه الى تقييد انكاره بما ذكر لغات بهذا التقييد ذلك العموم البليغ، وذهب ذهن السامعين الى أنه سيخاف اذا ظهر له دليل على صحة دعواهم ، وهم قوم مقلدون يعتقدون أنه لا بد من وجود أدلة تثبت صحة اعتقادهم ، وان لم يعرفوها أو يقدرها على بيانها لخصمهم، وأما ذكر هذا المتعلق في مقام الانكار التعجبي من عدم خوفهم فهو ضروري لانه تذكرهم عند ذكر عقيدتهم بأنهم لا عذر لهم بالجهل بباطلها ، لانه لا دليل لهم عليها .

وقال بعض المفسرين إن قوله « ما لم ينزل به عليكم سلطانا » قد ذكر على طريق التهمك مع الاعلام بأن الدين لا يقبل الا بالحجة المنزلة أو مطلق الحجة القاطعة، وأن التقليد ليس بعذر ، ولا سيما تقليد من ليس على هداية ولا علم، ولا بصيرة ولا عقل . وذكر الرازي في العبارة وجهين (أحدهما) أنها كناية عن امتناع وجود الحجة والسلطان على الشرك ، والمعنى ما لم ينزل به سلطانا لانه باطل لا يمكن أن يقوم عليه برهان ، فهو كقوله تعالى (ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به) أي لا برهان له به يعلمه ولا برهان يجهله لاستحالة البرهان على الباطل (ثانيها) انه لا يمتنع عقلا ان يؤمر باتخاذ تلك التماثيل والصور قبلة للدعاء والصلاة. وأقول ان هذا الوجه لا محل له لان جعله اقابلة غير جعله شركاء يخاف ضرها ويرجى نفعها لذاتها أو لوساطتهم عند الله تعالى. فالقبلة لا تأثير لها في نفع ولا ضرر بالذات ولا بالشفاعة كما

(الانعام . س ٦) أي الفريقين أحق بالامن : الموحدون أم المشركون ٥٧٩

يعتقدون في الشركاء ، وإنما توجه اليها امثال الامران الله ومثل ذلك استسلام الحجر الاسود في الطواف ، فالارتفاع محصور في طاعة الله تعالى بذلك لانه هو الذي يزكي النفس ثم رتب صلوات الله عليه على هذا الانكار التعجبي ما هو نتيجة له بقوله

(فأأي الفريقين أحق بالامن ان كنتم تعلمون ؟) المراد بالفريقين فريق الموحدين الخلفاء الذين يعبدون الله وحده ، ويخافونه ويرجونه ولا يخافون ولا يرجون غيره من دونه ، وإنما يعارضون الاسباب بالاسباب ، ويدافعون الاقدار بالاقدار ، كإلقاء اسباب الامراض قبل وقوعها ، ومداومتها بالادوية بعد الابتلاء بها ، وفريق المشركين الذين استكبروا تأثير بعض الاسباب ، فاتخذوا منها ما اتخذوا من الآلهة والارباب ، بل نسبوا الى بعضها النفع والضرر بخداع المصادفات واختراع الاوهام . فهو يقول لهم أي هذين الفريقين أحق وأجدر بالامن على نفسه ، من عاقبة عقيدته وعبادته ؟ ونكتة أدوله عن قول : فإننا أحق بالامن . الى قوله « فأأي الفريقين » هي بيان ان هذه المقابلة عامة لكل موحد ومشرك ، من حيث ان أحد الفريقين موحد والآخر مشرك ، لا خاصة به وبهم ، فهي متضمنة لعلامة الامن ، وقيل ان نكتته الاحتراز عن تزكية النفس . واسم التفضيل على غير بابيه ، فلما رأينا الحقيق بالامن ، ولكنه عبر باسم التفضيل ناطقا 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 أيها أحق بالامن - او ان كنتم من أهل العلم والبصيرة في هذا الامر - فأخبروني بذلك ، وينوه بالدلائل ؟ وهذا الجاء الى الاعتراف بالحق ، أو السكوت على الحماقة والجهل . وأما الجواب فهو قوله الحق :

(الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الامن وهم مهتدون) في هذا الجواب احتمالات (أحدها) أنه من قوم إبراهيم : أي تذكر والمآذ كرمهم ، وراجعوا عقولهم وفطرتهم ، فاعترفوا بالحق كما اعترفوا حين كسر أصنامهم من بعد ، اذ قال لهم (بل فعله كبيرهم هذا فاسألوه ان كانوا ينطقون) فرجعوا الى أنفسهم فقالوا انكم أنتم الظالمون . ثم نكسوا على رؤوسهم : لقد علمت ما هؤلاء ينطقون) وقدرى ابن جرير هذا الاحتمال

عن ابن جريج (الثاني) أنه من قبل ابراهيم عليه السلام صرح به اذ سكتوا عن الجواب مفهمين مباغة في تبكيتهم ، وقد قال الآلوي ان هذا روي عن علي كرم الله وجهه ، ولم أره في تفسير ابن جرير ولا ابن كثير ولا الدر المنثور ، واعله نقله عن بعض تفاسير الشيعة (الثالث) انه من الله عز وجل فصل به القضاء بين ابراهيم ومن حله من قومه . رواه ابن جرير عن ابن اسحق وابن زيد واختاره وقال انه أولى القوانين بالصواب ، وقد يرجحه في اللفظ عطف الآية التالية على هذه

والذي نراه ان الامن في هذا الكلام يقابل الخوف فيه ، وهو الا من من عذاب الرب المعبود لمن لا يرضى ايمانه وعبادته ، فانهم خرفوا ابراهيم ان تمسه آلهتهم وأربابهم بسوء الجحده اياهم وعداوته لهم ، فأجاب بأنه انما يخاف الله وحده ولا يخافهم ، والظلم الذي يلبس به الايمان بالله ويخالطه ، فينقص منه او ينقصه ، هو الشرك في العقيدة والعبادة ، كاتخاذ ولي من دون الله يدعى معه او من دونه ، ولو لاجل التقريب اليه والشفاعة عنده ، ويحب كعبه ، ويعظم من جنس تعظيمه ، لاعتقاد ان له سلطانا من وراء الاسباب ينفع به ويضر بذاته ، او بتأثيره في مشيئة الله وقدرته ، ولا يدخل فيه الظلم الذي ليس من شأبه 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 ما ورد تفسيره به في الحديث المرفوع الذي سنذكره .

(فان قيل) أن الظلم في الآية لكر في حيز النفي فهي العموم والشمول . (قانا) ان عموم كل شيء بحسبه فقله تعالى (ان الله على كل شيء قدير) عام في كل شيء 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 (وأوتيت من كل شيء) عام في كل ما يحتاج اليه الملوك ، لا كل شيء في الوجود ، فمن لم يقبل جعل مثل هذا من العام باطلاق ، فليجعله من العام الذي أريد به الخاص . وقد ذهل الزمخشري عن كون الايمان هنا هو الايمان المطلق الذي أثبته القرآن للمشركين لا الايمان الصحيح الكامل الذي جاء به الرسل ولهذا الذهول جزم بأن المراد بالظلم هنا المعاصي دون الشرك لان الشرك لا يخالط الايمان الصحيح لانه ضده ونقيضه نقول نعم ولكنه يخالط مطلق الايمان بالله تعالى

وذلك قوله تعالى في المشركين (وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون)
ثم لا يخفى أن الامن في الآية مقصور على الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم
فاذا حمل العموم فيها على إطلاقه وعدم مراعاة موضع الايمان يكون المعنى : الذين
آمنوا ولم يخلطوا ايمانهم بظلم ما لانفسهم - لا في ايمانهم ولا في أعمالهم البدنية والنفسية ،
من دينية ودنيوية ، ولا لغيرهم من المخلوقات ، من العقلاء والعجائز ، أولئك لهم الامن
من عقاب الله تعالى الديني على ارتكاب المعاصي والمنكرات ، وعقابه الدنيوي على عدم
مراعاة سننه في ربط الاسباب بالمسببات ، كالفقر والاستقام والامراض ، دون غيرهم
ممن ظلموا انفسهم أو غيرهم ، فإن الظالمين لا أمان لهم ، بل كل ظالم عرضة للعقاب
وان كان الله تعالى سعة رحمته لا يعاقب كل ظالم على كل ظلم ، بل يعفو عن كثير
من ذنوب الدنيا ، ويعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء في الآخرة ما دون الشرك به .
وهذا المعنى في تفسير الآية صحيح في نفسه ، ويتربط عليه أن الامن المطلق من
الخوف من عقاب الله الديني والدنيوي أو الشرعي والتقديري جميعا لا يصح لاحد من
المكلفين ، دع خوف الهيبة والاجلال ، الذي يمتاز به أهل الكمال ، وقد صح اسناد
الخوف الى الملائكة والانبياء (١٦ : ٥٠ يخافون ربهم من فوقهم - ١٧ : ٥٧ ويرجون
رحمته ويخافون عذابه - ٢١ : ٢٨ وهم من خشية مشفقون) وهذا التفسير يؤيد قول
ابراهيم عليه الصلاة والسلام ، (الا أن يشاء ربي شيئا) على ما تقدم . وأما الامن من
عقاب الآخرة بالفعل وهو النجاة منه فهو ثابت للملائكة والانبياء عليهم السلام ،
والكثير من دوزهم من الصالحين الذين يدخلون الجنة بغير حساب ، وان لم يعلم ذلك
في الدنيا كل منهم ليقبى جامع بين الخوف والرجاء . ومن الناس من يؤمن فيموت قبل
أن يظلم أحداً . وقد ورد حديث في ادخال 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 الامن دون غيرهم من العقاب الديني
المتعلق بأصل الدين وهو الخلود في دار العذاب ، وهم فيما دون ذلك بين الخوف والرجاء
وروي عن علي كرم الله وجهه أنه قال : نزلت هذه الآية في ابراهيم وقومه خاصة

ليس في هذه الأمة ، وأعل مراده ان الله خص إبراهيم وقومه بأمن موحدهم من عذاب الآخرة مطلقا لأمن الخلود فيه فقط ، وأعل سبب هذا إن صح أن الله تعالى لم يكلف قوم إبراهيم شيئا غير التوحيد اكتفاء بتريه شرائعهم المدنية الشديدة لهم في الاحوال الشخصية والادبية وغيرها . وقد اكتشف الباحثون شريعة حمورابي الملك الصالح الذي كان في عهد إبراهيم - وقد باركه وأخذ منه العصور كفي سفر التكوين - فاذا هي كالتوراة في أكثر أحكامها ، وأما فرض الله الحج على لسان إبراهيم فقد كان في قوم ولد ، إسماعيل لا في قومه السككانيين ، وأما هذه الأمة فإن من موحدتها من يعذبون بالمعاصي على قدرها ، لأنهم خرطوا بشرية كاملة بحاسيون على إقامتها هذا - وأما حصر الأمن فيمن ذكر على الوجهين فيؤخذ من تكرار الاسناد ثلاثا وتقديم المسند على المسند إليه الثالث ، ولو لا إرادة الاختصاص لكان الكلام هكذا : الأمن الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم ، ولو قيل : الذين آمنوا ... الأمن - لكان أكده ، وأكده أنه يقال : الذين آمنوا ... لهم الأمن . وأكد من هذا نص الآية . وأما كون المراد بالظلم هنا الظلم العظيم منه فقد يدل عليه تنكيره ، وأما جعل هذا الظلم العظيم خاصا بالشرك بالله تعالى فلا يعلم من نص الآية ولكن السياق وموضوع الإيمان قد يدل عليه دلالة غير قطعية لغة كما علم مما تقدم . ولذلك فهم بعض الصحابة (رض) أنه العموم المطلق وهم من أهل اللسان ، فأخبرهم الرسول عليه الصلاة والسلام - وهو أعلم بمواد من أنزله عليه - بذلك الدال على أنه من المعاصم 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 (ض) « إنه ليس الذي تعنون ألم تسعروا ما قال العبد الصالح (إن الشرك لظلم عظيم) إنما هو الشرك » وروي تفسير الظلم هنا بالشرك عن أبي بكر وعمر وابن عباس وأبي ابن كعب وحذيفة وسلمان الفارسي وغيرهم من الصحابة والتابعين (رض) .

وتلك حجة ثالثة أنها إبراهيم على قومه ، قيل إن الإشارة إلى كل ما تقدم في هذا السياق ، وقيل إلى الآية الأخيرة منه ، والاول أقوى وأظهر ، وأعم وأشمل ، والمراد بالحجة جنسها ، لا فرد من أفرادها ، أي وتلك الحجة التي تضمنها ما تقدم

(الانعام . س ٦) درجات الانبياء وغيرهم كسبية ووهبية وتفضل نبينا عليهم ٥٨٣

من المقال ، البعيدة المرمى في اثبات الحق وتزييف الضلال ، هي حجتنا البالغة ،
التي لا تنال الا بهدايتنا السابعة ، أعطيناها ابراهيم حجة على قومه مستعلية عليهم ،
قاطعة لاسننهم ، ﴿ نرفع 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 بلاضافة الى من نشاء ، ومعنى
الاول نرفع من شئنا من عبادنا درجات بعد ان لم يكن على درجة منها ، ومعنى الثانية نرفع
درجات من شئنا من أصحاب الدرجات حتى تكون درجته في كل فضيلة ومعرفة أرفع
من درجة غيره فيها ، وحكمة القراءتين : إثبات المعنيين ، فالعلم النظري درجة كمال ،
والحكمة العملية والعملية درجة كمال ، وفصل الخطاب ، وقوة المعارضة في الحجاج ،
من درجات التكمل ، والسيادة والحكم بالحق درجة كمال ، والنبوة والرسالة أعلى من كل
هذه الدرجات ، لأنها تشتمل عليها ، وتزيد عنها ، وكل ذلك متناوت بفضل الله فضل
بعض أهله على بعض ، فهو سبحانه يؤتي الدرجات ابتداء باعداده وتوفيقه من يشاء للسكبي
منه واختصاصه من يشاء بالوحي منها ، ثم هو الذي يرفع درجات من يؤتيهم ذلك بتوفيق
صاحب الدرجة الكسبية الى ما يرتقي به درجته ، وبصرف موانع هذا الارتقاء عنه ،
وبايتاء ذي الدرجة الوهبية (النبوة) ما لم يؤت غيره من أهلها من المناقب والآيات
المنزلة والتكونية وكثرة اهتداء الخلق بها (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض
منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات) وجملة نرفع استثنائية مبينة ان ما آتى الله
ابراهيم (ص) من الحجة كان باختصاصه بأعلى درجات النبوة الوهبية ، وبما ترتب
عليها من درجات الدعوة الكسبية ، وقوله تعالى بعد هذا ﴿ ان ربك حكيم عليم ﴾
تدليل مقرر لمضمون ما قبله مبين لمنشأه وتعلقه 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 بفضلله عليه وتفضيله اياديه برفعه
درجات على جميع رسل الله ، فهو يقول له ان ربك الذي ربك وآواك ، وعلمك
وهذاك ، ورفع ذكرك بحجوده وكرمه ، وجعلك خاتم رسله لجميع خلقه ، حكيم في فعله

وصنعه ، عليهم بشؤون خلقه وسياسة عباده ، وسيريك شاهد ذلك عيانا في سيرتك مع قومك ، كما أراكه بياننا في ما كان من ابراهيم مع قومه ، وقد زعم الرازي أن هذه الآيات تدل على أن ، عارف الانبياء برهم استدلالا لا ضرورية ، والا لما احتاج ابراهيم الى الاستدلال ، وعلى أنه لا طريق الى معرفة الله تعالى الا النظر والاستدلال بأحوال المخلوقات ، اذ لو أمكن تحصيلها بغير ذلك لما عدل عليه الصلاة والسلام الى هذه الطريقة . وقد علم مما فسرنا به الآيات بطلان الحصر في هذين الزعمين وبطلان غيره من مزاعم الظيرية في هذا المقام . والحق أن معرفة الله تعالى لا تحصل على الوجه الصحيح الا بالوحي ، وعلم الانبياء 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 الى ما هداهم اليه ، ومن استدلالهم عليه بعد اعلامهم به . ما هر كسي لهم يؤدونه بنظرهم واستدلالهم . وقد اطاعنا على نظريات فلاسفة اليونان ، وغيرهم من الفلاسفة وعلماء الكلام ، فوجدنا أكثرها في باب الالهيات أو همام ، وقد اعترف الرازي نفسه بذلك في آخر عمره ، وندم على ما فرط فيه ، ولما يتمان في هذا المقام ، قلنا ههنا في أيام تحصيل علم الكلام

يا أيها الرجل الذي هو جاهد في الفلسفة
ماذا يروقك من تعال حيا وأكثرها سفة

(٨٥) وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا ، وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ ، وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ ، وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (٨٦) وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ (٧٧) وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيُوسُفَ وَأُوْحًا وَكَلاَّ فَضَّلْنَا نَبِيَّ الْعَالَمِينَ (٨٨) وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٨٩) ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ

يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ، وَلَوْ أَثَرُ كُؤَالِ حَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا
يَعْمَلُونَ (٩٠) أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ،
فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيَكْفُرُنَّ بِهَا بِكُفْرَيْنَ (٩١)
أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَّتْهُمْ أَقْتَدِ ، قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ
أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ

بين الله تعالى في الآيات السابقة لهذه بعض ما رفع به من درجات إبراهيم (ص)
ثم بين في هذه فضله ونعمه عليه في حَسَبِهِ ونَسَبِهِ ، وأَعْلَاهَا جعل الكتاب والحكم والنبوَّة
في ذريته ، فقال ﴿ ووهبنا له اسحق ويعقوب كلا هدينا ﴾ أي ووهبنا لإبراهيم
بآية منا اسحق نبيا من الصالحين ، ومن وراء اسحق ولده يعقوب نبيا نجييا منجيا
للأنبياء والمرسلين ، وهدينا كلا منهما كما هدينا إبراهيم بما آتيناها من النبوَّة والحكمة
وقوة الحجَّة . وتقديم « كلا » على « هدينا » لافادة اختصاص كل منهما بما ذكر من
الهداية على سبيل الاستقلال لا التبعية ، لان كلا منهما كان نبيا ، هاديا مهديا ، وانما ذكر
اسحق من ولدي إبراهيم دون اسماعيل ، لانه هو الذي وهبه الله تعالى له بآية منه بعد
كبر سنه ويأس امرأته سارة على عقمها جزاء لإيمانه واحسانه ، وكمال اسلامه لربه
واخلاصه ، بعد ابتلائه بذبح ولده اسماعيل ، واستسلامه لا ممر به 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 (و بشرناه باسحق نبيا من الصالحين) وسنين 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
ولايه مئة واثنان عشرة سنة ، ولامه تسع وتسعون سنة ، وانه عاش مئة وثمانين سنة ،
وقالوا ان معنى كلمة (يعقوب) الحرفي « أخذ العقب » والمراد يختلس ما يأخذه ،
﴿ ونوحا هدينا من قبل ﴾ أي وهدينا جده نوحا - هديناه من قبل إبراهيم الى
« تفسير القرآن الحكيم » « ٧٤ » « الجزء السابع »

مثل ما هدينا له إبراهيم وذريته من النبوة والحكمة ، وإرشاد الخلق وتلقين الحجة ، قيل ان اسم (نوح) من مادة النوح العربية والمشهور انه أعجمي ، قال الكرمانى معناه بالعربية (الساكن) وقال مؤرخو أهل الكتاب ان معناه (راحة) وأما قوله تعالى ﴿ ومن ذريته داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهرون وكذلك نجزي المحسنين ﴾ وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس كل من الصالحين ، وإسماعيل واليسع ويونس ولوطا ، وكلا فضانا 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 وتابعة على ذلك بعض المفسرين واحتجوا بأنه أقرب في الذكر وبأن لوطا ويونس إيسا من ذرية إبراهيم ، وزاد بعضهم ان ولد المرأة لا يعد من ذريته فلا يقال ان إسماعيل من ذرية إبراهيم . وهذا القول لا يصح لتصریح أهل اللغة بأن الذرية النسل مطلقا . وأخذ بعضهم من قوله تعالى (وآية لهم انا حملنا ذريتهم في الفلك المشحون) أن الذرية تطلق على الاصول كما تطلق على الفروع ، وذلك بناء على ان المراد بالفلك المشحون سفينة نوح . وقال بعضهم ان الذرية هنا للفروع المقدرة في اصلااب الاصول ، والقول الآخر في الفلك المشحون ، انه سفين التجارة التي كان المخاطبون يرسلون فيها أولادهم يتجرون

وذهب سائر المفسرين الى ان الضمير عائد الى إبراهيم لان الكلام في شأنه ، وما آتاه الله تعالى من فضله ، وانما ذكر نوحا لانه جده ، فهو إبيان نعم الله عليه في أفضل أصوله ، تمهيدا لإبيان 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 (واقعد أرسلنا نوحا وإبراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب) وقال بعض هؤلاء : ان يونس من ذرية إبراهيم ، وان لوطا ابن أخيه وقد هاجر معه فهو يدخل في ذريته بطريق التغليب ، ويعد منها بطريق التجوز الذي يسمون به العم أبا ، وتقديم بيان هذا التجوز في الكلام على أبي إبراهيم (ص) 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 لاتاريخها—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 لاول أمير اغنيا عظيما محسنا، والثاني وزير أعظيما وحاكما متصرفا، وليكن كلامهما قد ابتلي بالضراء فصبر، كما ابتلي بالسراء فشكر، وأما موسى وهارون فكانا حاكمين، وليكنهم لم يكونا ملكين، فكل زوجين من هؤلاء الأزواج الثلاثة ممتازة بجزية، والترتيب بين الأزواج على طريق التدلي في نعم الدنيا، وقد يكون على طريق الترقى في الدين، فداود وسليمان كانا أكثر تمتعا بنعم الدنيا، ودونهما أيوب ويوسف، ودونهما موسى وهارون، والظاهر ان موسى وهارون أفضل في هداية الدين وأعباء النبوة من أيوب ويوسف وأن هذين أفضل من داود وسليمان مجتمعا بين الشكر في السراء، والصبر في الضراء، والله أعلم . وقد قال تعالى بعد ذكر هؤلاء «وكذلك نجزي المحسنين» أي بالجمع بين نعم الدنيا ورياستها بالحق، وهداية الدين وارشاد الخلق، وهذا كما قال الله تعالى في أحدهم يوسف (١٢: ٢٢) ولما بلغ أشده آتيناه حكما وعلما 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 يرجى جزاءه الى الآخرة

والقسم الثاني زكريا ويحيى وعيسى والياس، وهؤلاء قد امتازوا في الانبياء عليهم السلام بشدة لزهد في الدنيا والاعراض عن لذاتها، والرغبة عن زينتها واجهاها وسلطانها، ولذلك خصهم هنا بوصف الصالحين، وهو أليق بهم عند مقابلتهم بغيرهم، وان كان كل نبي صالحا ومحسنا على الاملاق

والقسم الثالث اسماعيل واليسع ويونس ولوط، وآخر ذكرهم اعدم الخصوصية اذ لم يكن لهم من ملك الدنيا أو سلطانها ما كان للقسم الاول، ولا من المبالغة في

الاعراض عن الدنيا ما كان للقسم الثاني ، وقد قفى على ذكرهم بالتفضيل على العالمين ، الذي جعله الله تعالى لكل نبي على عالمي زمانه ، فمن كان من النبيين منهم منفرداً في عالم أو قوم كان أفضلهم على الإطلاق ، وما وجد من نبيين فأكثر في عالم أو قوم فقد يكونون مع تفضيلهم على غيرهم ، متفاضلين في أنفسهم ، فلا شك أن إبراهيم أفضل من لوط المعاصر له ، وأن موسى أفضل من أخيه هارون الذي كان وزيره ، وأن عيسى أفضل من ابن خالته يحيى ، صلوات الله عليهم أجمعين . وسيأتي ذكر بعضهم في بعض السور مفصلاً وفي بعضها مختصراً ، ولذلك نرجى الكلام على كل منهم إلى تفسير تلك السور . والله المسؤول أن يوفقنا لتفسيرها وإتمام تفسير الكتاب العزيز على ما يحب ويرضى عز وجل

وهذا البيان لترتيب هؤلاء الأنبياء ونكتة ما ذيل به كل قسم منهم هو بما 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 أقول الأولين والآخرين ، : « ولم يظهر لي السر في ذكر هؤلاء الأنبياء العظام ، عليهم من الله تعالى أفضل الصلاة وأكمل السلام ، على هذا الأسلوب المشتمل على تقديم فاضل على أفضل ، ومتأخر بالزمان على متقدم به ، وكذا السر في التقرير أولاً بقوله تعالى « وكذلك نجزي » الخ وثانياً بقوله سبحانه « كل من الصالحين » والله تعالى أعلم بأسرار كلامه » اهـ والله الحمد الذي يختص بفضله ورحمته من يشاء ، وقد يؤتى مفضولاً مالا يؤتى أفضل الفضلاء

وتذكر هنا من مباحث اللفظ والقراءات أن القراء اختلفوا في قراءة اسم (اليسع) فقرأه الجمهور بلام واحدة بوزن (اليمين) القطر المعروف . وقرأه حمزة والكسائي بلامين أدغمت أحدهما في الأخرى بوزن (الضيفم) قال بعض المفسرين أن اليسع معرب الاسم العبراني يوشع فهو اسم أعجمي دخلت عليه لام التعريف على خلاف القياس وقارنت النقل فجعلت علامة التعريب فلا يجوز مفارقتها له كما يزيد 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 المعبود في نقل العبري الى العربي ابدال الشين المعجمة بالمهملية .
وقد استدل بعضهم بذكر عيسى في ذرية ابراهيم أو نوح على ان لفظ الذرية يشمل أولاد البنات وذكر الرازي ان الآية تدل على ان الحسن والحسين من ذرية رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : ويقال ان أبا جعفر الباقر استدل بهذه الآية عند الحجاج بن يوسف . ذكر ذلك الآكوسي وقال : وأورد عليه أنه (أي عيسى) ليس له أب يصرف اضافته الى الام الى نفسه فلا يظهر قياس غيره عليه في كونه ذرية لجده من الام ، وتعقب بأن مقتضى كونه بلا أب أن يذكر في حيز الذرية وفيه منع ظاهر والمسألة خلافية ، ذكر أن موسى الكاظم (رض) احتج بالآية على الرشيد ، ثم ذكر نقلا عن الرازي استدلال الباقر بها وبآية المباهلة . قال وادعى بعضهم ان 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 مرفوعاً « ان ابني هذا سيد » يعني الحسن ، ولفظ ابن لا يجري عند العرب على أولاد البنات ، وحديث عمر في كتاب معرفة الصحابة لأبي نعيم مرفوعاً « وكل ولد آدم فان عصبتهم لا يهيم خلا ولد فاطمة فاني أنا أبوهم وعصبتهم » وقد جرى الناس على هذا فيقولون في أولاد فاطمة (عم) أولاد رسول الله (ص) وأبنائه وعترته وأهل بيته

واستدلوا بتفضيل من ذكر من الانبياء على العالمين على تفضيل الانبياء على الملائكة بناء على ان العالم اسم لما سوى الله تعالى ، وفيه نظر فان العالمين في مثل هذه الآية لا يفهم منه الا الناس أو الاقوام من الناس ، فهي كالاتي الناطقة بتفضيل بني اسرائيل على العالمين ولم يخطر في بال أحد قراءها أو فسرهما انها تدل على تفضيلهم على الملائكة ، ومثلها قوله تعالى حكاية عن قوم لوط (أولم ننهك عن العالمين) وقوله في ابراهيم (ونجيناه لوطا الى الارض التي باركنا فيها للعالمين) وهي أرض الشام بارك الله فيها لمن يسكنها من الناس لا للملائكة 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 بهدي ابنه أو أليه أو أخيه من الأنبياء كإبراهيم وإبن نوح ، قال تعالى في سورة الحديد (ولقد أرسلنا نوحا وإبراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب فمنهم مهتد وكثير منهم فاسقون) وقيل إن العطف هنا على ما قبله مباشرة — أي وفضلنا بعض آبائهم وذرياتهم وأخوانهم وهم الذين اهتدوا بهديهم ، على غيرهم من عالمي زمانهم الذين لم يهتدوا مثلمهم (واجتبناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم) وهذا عطف على (فضلنا) أي وفضلناهم واختزلناهم واصطفيناهم بالاجتباء وهو أفعال من جبيت المال والماء في الحوض والثمرات الناضجة في الوعاء — اذا — جمعت ما تختاره منها ، ولذلك قال الراغب الاجتباء الجمع على طريق الاصطفاء (ثم قال) واجتباء الله العبد تخصيصه إياه بفيض إلهي يتحصل له منه أنواع من النعم بلا سعي من العبد ، وذلك للأنبياء ، وبعض من يقاربهم من الصديقين والشهداء . ثم أورد الآيات في ذلك ومنها الآية التي نفسرها ، وقد أعيد ذكر الهداية لبيان متعلقها وهو الصراط المستقيم ، على ما فيه من التأكيد ، ويرتب عليه قوله

(ذلك هدى الله بهدي به من يشاء من عباده) أي ذلك الهدى إلى صراط مستقيم ، وهو ما كان عليه أولئك الأخيار مما ذكر من الدين القويم ، والفضل العظيم ، هو هدى الله الخاص ، الذي هو وراء جميع أنواع الهدى العام ، كهدى الحواس والعقل والوجدان ، لانه عبارة عن الإيصال بالفعل إلى الحق والخير على الوجه الذي يؤدي إلى السعادة ، وقد تقدم شرح ذلك في تفسير سورة الفاتحة . وقوله « يهدي به من يشاء من عباده » يقع على درجتين : هداية ليس لصاحبها سعي لها ولا هي مما ينال بكسبه ، وهي النبوة المشار إليها بقوله تعالى (ووجدك ضالا فهدى) وهداية قد تنال بالكسب والاستعداد ، مع اللطف الإلهي والتوفيق لنيل المراد ، وقد تقدم كلام بهذا المعنى في هذا السياق . (ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون) أي ولو فرض أن أشرك بالله أولئك المهديون المجتوبون ، لحبط أي بطل وسقط عنهم ثواب ما كانوا يعملون ، بزوال أفضل آثار أعمالهم في أنفسهم ، الذي هو الأساس لما رفع من درجاتهم ، لان توحيد الله تعالى لما كان منتهى الكمال المزي للأنفس ، كان ضده وهو الشرك منتهى النقص والفساد المدسي لها ، والمفسد لفطرتها ، فلا

يبقى معه تأثير نافع لعمل آخر فيها ، يمكن أن يترتب عليه نجاحها وفلاحها

﴿ أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة ﴾ ذهب ابن جرير والرازي الى أن الإشارة في أولئك الى من ذكر في الآيات من أنبياء الله تعالى ورسله ، وذهب آخرون الى شمولها من ذكر بعدهم اجمالا من آبائهم 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 قامت ، لأن اللب هو العقل ، فكأنه أراد أن الله آتاهم العقل بالكتاب وهو بمعنى ما قلنا من أنه الفهم به اهـ . ولم يرو عن السلف في تفسير الحكم غير هذا القول عن مجاهد . والحكم يطلق في أصل اللغة على حكم العقل باثبات شيء أو نفيه عنه قطعا وهو العلم اليقيني بالمعنى اللغوي الذي يبناه 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 غيرك 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 يقيد 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 غيره من ذلك حكمة الأجسام بالتحريك وهي حديدة الأجسام التي توضع في حنك الدابة لأنها ترددها وتكبحها . وأقول أن الحكم بمعنى العلم الجزم وفقه الأمور وهو حكمتها فيه معنى المنع أيضا وهو منع الاحتمالات والظنون فن ليس له حكم جازم في المسألة لا يكون عالما بهلا . 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 والفقه في أمور الدين وشؤون الإصلاح ، وفهم الكتاب الذي تعبد به ، سواء أنزله عليه أم أنزله على غيره . وإنما اختصر بعضهم بآتي أنه الحكم صبياء كيمحي وعيسى وأهل المراد به ملكة الحكم الصحيح في الأمور . وأما الحكم بمعنى القضاء والفصل في الخصومات فلم يؤت به لبعض الانبياء ، فإذا كان المشاوي به بقوله (أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة) من ذكرت أسماءهم من الانبياء فيما قبله من الآيات فالأظهر أن المراد بالحكم فيها الفصل في الخصومات والقضاء بين الناس لأنه أخص ويستلزم العلم والفقه — وكذلك النبوة — وتكون هذه العطايا الثلاثة مرتبة على حسب درجات الخصوصية ، فاز 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 (يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق) وقوله في داود وسليمان معا (٢٤ : ٢٩ وكلا آتيناهما 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 تأخر القيام بها عن جعله رسولا ، فإن كلا منهما وقع في وقته المناسب له . وتفسير بعضهم للحكم هنا بالنبوة ضعيف الاستغناء عنه بذكر الرسالة . ومثله قوله تعالى حكاية عن إبراهيم (٢٦ : ٨٣ رب هب لي حكما) فإنه دعا هذا الدعاء وهو رسول عليهم بعد محاجة قومه ، فلم يبق إلا أنه طالب الحكم بمعنى الحكومة والسلطة . ومن الشواهد على استعمال الحكم بمعنى العلم وفقه القاب قوله تعالى في يحيى (١٩ : ١٣ وآتيناه الحكم صبيا) 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 بمعنيته على مذنب من يميز ذلك في

المشترك كان على التوزيع فان كل نبي أوتي الحكم بمعنى العلم والفقه والفهم، وما أوتيته
الا 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 وأخوانهم فللحاجة الى استعمال المشترك في معنييه أقوى، فان
بعضهم كان نبيا غير حاكم، وبعضهم كان عالما حاكما غير نبي، وبعضهم عالما حاكما
غير حاكم ولا نبي، ويكون إيتاء الكتاب أعم من إيتائه، فأنامة الرسول الذي أنزل
عليه الكتاب بإيتائه 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، فالانزال على الرسل عبارة عن الوحي اليهم، والانزال على الامم
عبارة عن مخاطبتهم بما أنزل على رسلكم لهدايتهم. ويؤيد هذا الوجه في تفسير الآية
قوله تعالى (٤٥ : ١٥) ولقد آتينا بني اسرائيل الكتاب والحكم والنبوة (الآية

ثم قال تعالى مبينا وجه العبرة بما ذكره مخاطبين بالقرآن ﴿ فان يكفر بها هؤلاء
فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين ﴾ أي فان يكفر بهذه الثلاث — الكتاب
والحكم والنبوة — هؤلاء المشركون من أهل مكة، وقد خصوا بدعوتهم الى الايمان
بها قبل غيرهم، اذ أوتوها على الوجه الاكمل رسول منهم، فقد وكلنا بأمر رعايتها، ووفقنا
الايمان بها وتولي نصر الداعي اليها، قوما كراما ليسوا بها بكافرين، بل منهم من
آمن ومنهم من سيؤمن عند ما يدعى، أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم
عن ابن عباس في قوله « 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 قريش، وتفسير الموكلين بها بالانبياء
الثمانية عشر الذين ذكرهم الله تعالى هنا . وعن أبي رجاء العطاردي تفسير الموكلين
بها بالملائكة . هذا هو المأثور، الذي اقتصر عليه في الدر المنثور . وروى ابن جرير
نحو قول ابن عباس عن الضحاك والسدي وابن جريج، وذهب بعض المفسرين الى
« تفسير القرآن الحكيم » « ٧٥ » « الجزء السابع »

ان الموكلين بها هم أصحاب رسول الله (ص) مطلقا ، وقيل كل من يؤمن به ، وقيل الفرس . والمختار 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 مصادون بالذات لان القوة والمنعة لم تكن الا بهم ، ولذلك قال « ليسوا بها بكافرين » فان الانصار لم يكونوا عند نزول هذه السورة مؤمنين . — أما تفسير القوم الموكلين بها بمن ذكر من الانبياء فقد اختاره ابن جرير واحتج بأن الكلام السابق واللاحق فيهم ، فالكلام في الاثناء ينبغي أن يكون فيهم كذلك ، وتبعه الزمخشري قضية وحجة . ونقله الرازي عن الحسن واختيار الزجاج . والمعنى أنه تعالى وكل بها من ذكر في أزمته . واعلم من هؤلاء من يريد بتوكيل أولئك النبيين المرسلين بها مأخذه الله من العهد عليهم في قوله ٣ : ٨١ وإذا أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة (الآية) ولم يصرحوا بذلك . وأما تفسير القوم بالملائكة فقد استبعده الرازي معللا ذلك بأن اسم القوم قلما يقع على غير بني آدم ، ونقول 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 لاقامة الحجة بها على الكافرين والهداية والمعبرة للمؤمنين . ووصفهم بأنهم ليسوا بها بكافرين ، وصف لقوم حاضرين ، منهم المؤمن بالقوة والمؤمن بالفعل ، ووصف الانبياء السابقين بذلك لا يظهر له وجه

﴿ رؤيا مبشرة لامفررة ﴾

بعد كتابة ماتقدم بزهاء شهر رأيت في الرؤيا نفرا من أهل بلدنا (طرابلس الشام) مقبلين في عمام وأقبية من الحرير النفيس ، وأنا جالس مع أناس ، فقال أحدهم هذا فلان ، وذكر اسم رجل كان زعيما للطائفة كبيرة من الرجال المعروفين بالشجاعة والنجدة ، فقمنا له ، وسلمنا عليه وعلى من معه ، ففاجؤنا بنبا عظيم موضوعه أنه قد ظهر في هذه الايام مصداق قوله تعالى (فان يكفر بها هؤلاء فقدوكتنا 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 الملة الإسلامية قوماً ينصرونها غير المدعين لذلك ؟ ومن هؤلاء القوم الذين لم نعلم بن 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 فرمهم ؟ وقد اتسعت خواطري في ذلك بما لا حاجة إلى ذكره ، وأردت أن أسأل الجماعة المخبرين عن ذلك فاستيقظت قبل أن أفعل ، وكان ذلك في وقت السحر . وقد تذكرت قرب عهدي بتفسير الآية عندما قصصت رؤياي فحسبتها من المبشرات بأن الله تعالى قد يسخر للإسلام من غير الكافرين من ينصره ، ويصلح ما فسد فيه أهله وغير أهله ، ويعيدون بناء ما هدم من شرعه ، ورفع عماد ما ثل من عرشه ولو بإزالة العالم والموانع ، وتمهيد السبيل لذلك . وقد يكون ذلك على وجه غير ما ينظره الجماهير من ظهور المهدي بعد أن خابت الآمال في كثير من أدياء المهديّة . وإذا كان الله قد أرانا في تاريخنا مصداق قول رسوله « أن الله تعالى ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر » وقوله « أن الله تعالى ليؤيد الإسلام برجال ما هم من أهله »^(١) أفيضيق على فضله أن يكون مضمون هذه الآية عامم كراماً ، ويؤيد الله الإسلام بقوم ليسوا بكافرين ، كالأحداة هذا العصر المعروفين ، ولا كالصحابة مؤمنين كاملين ، بل بين ذلك كخيار هذا العصر من المسلمين ؟ وبهذا يظهر من السرف في وصف القوم 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 الصراط 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 مثالا يتبع . قال في

(١) روى الطبراني الأول عن عمرو بن النعمان بن مقرن بسند صحيح والثاني عن ابن عمر بسند ضعيف

اللسان : يقال — قدوة وقدوة لما يقتدى به ، ابن سيده : القدوة والقدوة ما تسنت به . ثم قال : وقد اقتدى به والقدوة الاسوة . بعد هذا ينبغي أن نعلم ما يكون به الاقتداء وما لا يكون ، ولا سيما اقتداء النبي المرسل ، بالشرع الا كل ، بغيره ممن لو كان حيا لما وسعه الاتباعه ، فأما العلم بتوحيد الله وتنزيهه وإثبات صفات الكمال له وبسائر أصول الدين وعقائده كالأيمان بالملائكة وأمر البعث والجزاء فكل ذلك مما أوحاه الله تعالى الى رسوله علي أكمل وجه فكان علماء ضرور بابرهانياله — كما تقدم تقريره من عهده قريب — فلا يمكن أن يؤمر بالاقتداء فيه بمن قبله ولا مما يقع فيه الاقتداء . وقوله تعالى له (ص) (١٦ : ٣٣) ثم أوحينا اليك أن اتبع ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين) . معناه ان الملة التي أوحاهما اليه وأمره باتباعها وهي العقيدة وأصل الدين هي ملة ابراهيم ، وإنما يتبعها لامر الله لا لانها ملة ابراهيم ، اذ ليست مما علمه من ابراهيم بالتلقي عنه لانه لم يكن في عصره ، ولا بالنقل لانه لم يكن (ص) ناقلا ذلك عن العرب ، وان كان من المشهور المتواتر عند العرب ان ابراهيم (ص) كان موحداً حنيفاً . واما الشرائع العملية فلا يقتدى فيها الرسول بأحد أيضا ، 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 إتبع الا ما يوحى الي) ومثله في أواخر سورة الاعراف (٧ : ٢٠٣) وقال تعالى (٤٥ : ٨) ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها) الآية . وموافقة رسول لمن قبله في أصول الدين وبعض فروع لا يسمى اقتداء ولا تأسيا ، وإنما يكون التأسي به في طريقته التي سلكها في الدعوة الى الدين وإقامته ومن الشواهد على هذا قوله تعالى (٦٠ : ٤) قد كانت لكم أسوة حسنة في ابراهيم والذين معه ، اذ قالوا لقومهم انا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله) الآية — فانه تعالى أرشد المؤمنين الى التأسي بابراهيم ومن آمن معه وجعلهم قدوة لهم في سيرتهم العملية التي كانت من هدى الله تعالى لهم ، وهي البراءة من معبودات قومهم ومنهم ماداموا عابدين لها — ولما كان وعد ابراهيم لآبيه بالاستغفار له وهو مشرك ليس من هذا الهدى بل كان مسألة شاذة لها سبب خاص استثنائها تعالى من التأسي به فقال (الا قول

ابراهيم لاييه لاستغفرن لك) الخ
فمعنى الجملة على هذا : أولئك الانبياء الثمانية عشر الذين ذكرت أسماؤهم في الآيات
المتلوة آنفاً ، والموصوفون في الآية الأخيرة بإتقاء الله أيام الكتاب والحكم والنبوة ،
هم الذين هداهم الله تعالى الهداية الكاملة فيهداهم دون ما يغيره ويخالفه من أعمال غيرهم
وهفوات بعضهم اقتدأ بها الرسول فيما يتناوله كسبك وعملك مما بعثت به من تبليغ
الدعوة وإقامة الحجة ، والصبر على التكذيب والجحود ، وإيذاء أهل العناد
والجود ، ومقلدة الآباء والجدود ، 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 أنباء الرسل
ما نثبت به فؤادك — ٦ : ٣٥ ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما
كذبوا وأوذوا حتى أتاهم نصرنا ولا مبدل لكلمات الله ، ولقد جاءك من أنباء 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 اذ نادى وهو
مكظوم) — وصاحب الحوت هو يونس أحدهؤلاء الانبياء الثمانية عشر — فالنهي فيه
مما دل عليه الحصر بتقديم « فيهداهم » على « اقتده » كأن تقدم فإن هذه الحالة لم تكن من
الهدى الذي هدى الله يونس اليه ، بل هفوة عاقبه الله عليها ثم تاب عليه ، ولا يحط هذا
من قدر يونس عليه السلام ، ولا زالة توهم ذلك قال (س) « لا ينبغي لعبدان يقول أنا خير
من يونس بن متى » وقال « لا تفضلوني على يونس بن متى » أي في أصل النبوة لا لاجل
هفوته ، وهو كقوله « لا تفضلوا بين الانبياء » وفيه « ولا أقول إن أحداً أفضل من يونس
ابن متى » وكل ذلك في الصحاح ، والمراد منه عدم التفريق بين الرسل والانبياء لا منع
مطلق التفضيل ، فعلم بهذا ان الله لم يأمر خاتم رسله بالاعتداء بكل فرد من أولئك الانبياء
في كل عمل ، وإنما أمره أن يقتدي بهداهم الذي هداهم اليه في سيرتهم ، سواء ما كان منه
مشاركاً بينهم ، وما امتاز في الكمال فيه بعضهم ، كما امتاز نوح وابراهيم وآل داود بالشكر
ويوسف وأيوب وإسماعيل بالصبر ، وزكريا ويحيى وعيسى والياس بالتماعة والزهد ،
وموسى وهرون بالشجاعة وشدة العزيمة في النهوض بالحق ، فالله تعالى قد هدى كل

نبي 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 ذاك، وهذه هي الحكمة العليا لذكر قصصهم في القرآن، وقد شهد الله تعالى له بأنه جاء بالحق وصدق المرسلين وأنه لم يكن بدعاً من الرسل، فعلم بهذا انه كان مهتدياً بهداهم كلهم، وبهذا كانت فضائله ومناقبه الكسبية أعلى من جميع مناقبهم وفضائلهم، لانه 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 (٦٨: ٤) وانك اعلى خلق عظيم) وأما فضائله وخصائصه الوهية فأمر تفضيله عليهم فيها أظهر، وأعظم وعموم البعثة، وختم النبوة والرسالة، وإنما كمال الاشياء في خواتيمها، صلى الله عليه وعليهم أجمعين. والهاء في قوله «اقتده» للسكت أثبتها في الوقف والوصل جمهور القراء، وحذفها في الوصل حمزة والكسائي، وقرأ ابن عامر بكسر الهاء من غير اشباع، وهو ما يسمونه الاختلاس، ولهم في تخريجها وجوه

بعد كتابة ما تقدم راجعت أقوال المفسرين في تفسير ما به الاقتداء فرأيت الرازي لخصها بقوله: فمن الناس من قال المراد أن يقتدي بهم في الامر الذي أجمعوا عليه وهو القول بالتوحيد والتنزيه عن كل ما لا 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 الا ما خصه الدليل. وبهذا التقدير كانت الآية دليلاً على ان شرع من قبلنا يلزمنا. ثم ذكر بعد مقدمة وجيزة أن المراد — اقتد بهم في نفي الشرك واثبات التوحيد وتحمل سفاهات الجهال في هذا الباب (قال) وقال آخرون اللفظ مطلق فهو محمول على الكل إلا ما خصه الدليل المنفصل. اهـ وهذه الأقوال متداخلة، وأقربها الى الصواب ثانيها من حيث انه مفصل، وآخرها المجلد الذي لا يعلم المراد منه

وقد نظم الرازي هنا جميع العقليات في سلك أصول الدين من التوحيد والتنزيه واثبات الصفات وجميع ذلك عنده لا يمكن أن يعرفه الانبياء ولا غيرهم الا بنظر

(الانعام . س ٦) كمال كتابنا وشرعنا وكون شرع من قبلنا ليس شرعا لنا ٥٩٩

العقل كما نقلناه عنه في هذا السياق مردوداً عليه ، والاقتداء في النظر والاستدلال لا يظهر له معنى وجيه فإن غايته أن يستدل بما استدل به مجموعهم أو كل فرد منهم وهو لا يصح ولم يقل به أحد ، أو أن يستدل كما استدلوا وليس هذا اقتداء ولا يصح أن يكون مراداً . وقد أورد الرأزي عن القاضي في هذه المسألة اعتراضه 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 (ص) أن يقلد غيره فيه فإمعنى أمره بالاقتداء فيه ، وأجاب بأن اعتقاده عليه السلام حينئذ ليس لأجل اعتقادهم بل لأجل الدليل فلا معنى لأمره بذلك . وجعل غيره معناه تعظيم أولئك الرسل والاعلام بأن طريقهم هو الحق الموافق للدليل ، وهو تكلف لا يقبله التنزيل .

وأما القول بأن المراد الاقتداء بهم في فروع شرائعهم فهو أضعف الأقوال وأبعدها عن الصواب ، لالما قيل من اختلافها وتناقضها وقبولها النسخ وكون المنسوخ لم يبق هدى . بل الأمر أعظم من ذلك : أن الله بعث محمدًا خاتماً للنبيين والمرسلين ، وأكمل لنا على أسانه دينه المبين ، وأرسله رحمة لجميع العالمين ، وأنزل عليه في أواخر ما أنزله بعد ذكر التوراة والإنجيل وأهل الكتاب (٥ : ٥١) وانزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) فهذه الآية ناطقة صريحة بأن كتاب هذا الرسول (ص) مهيمن ورقيب وحاكم على ما قبله من الكتب الإلهية لا تابع لشيء منها — وبأنه (ص) أمر بأن يحكم بين أهل الكتاب بما جاءه من الحق لا بما في كتبهم ولا يتبع أهواءهم اذ يود كل فريق منهم أن يحكم له بما يوافق كتبه ومذهبه ، وكل ذي دعوى أن يحكم له بما يوافق مصالحته . على أنه لم يثبت لنبي من أولئك الثمانية عشر شرعة مفصلة إلا لموسى عليه السلام ولم يذكر الله تعالى لرسوله من تلك الشرعة إلا أحكاماً قليلة اقتضت ذكرها إقامة الحجة على اليهود وذلك بعد نزول هذه السورة المكية بسنين ، وقد شهد القرآن على اليهود بأنهم حرفوا وبدلوا ونسوا حظاً مما ذكروا به ، وكذلك أهل الإنجيل شهد عليهم بأنهم نسوا حظاً مما ذكروا به —

وقد أمرنا الرسول (ص) كما في صحيح البخاري بأن لا نصدق اليهود فيما يروونه من التوراة ولا نكذبهم، فهل يمكن مع هذا أن يكون المراد بقوله تعالى (فبهذا هم اقتده) اقتد أيها الرسول الخاتم للنبيين، الذي أكمل على أسانه الدين، بالأحكام القليلة التي نوحىها إليك من أحكام التوراة بعد سنين؟ إن الذين اخترعوا هذا القول في الآية إنما جعلوه حجة جدلية لقول أخذوه مذهباً وهو أن 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) وبقيّة تلك الأقوال التي أوردها الرازي داخلة فيما ذكرناه منها. فعلم بهذا أن ما قررناه أولاً هو الوجه الصحيح الذي يدل عليه القرآن العزيز، بما ذكرناه من شواهد آياته في هذا التقرير،

ولم يرد في التفسير المأثور شيء في هذه المسألة إلا ما أخرجه البخاري وبعض رواة التفسير عن ابن عباس (رض) أنه استدل بالآية على سجود التلاوة عند قوله تعالى عن داود في سورة ص (فاستغفر ربّه وخراً كها وأناً) وقال «فكان داود ممن أمر نبيكم (ص) أن يقتدي به فسجدها داود فسجدها رسول الله (ص) قال الحافظ في الفتح وفي النسائي من طريق شعيب بن جبيرة عن ابن عباس مرفوعاً «سجدها داود توبة ونحن نسجدها شكراً» فاستدل الشافعي بقوله شكراً على أنه لا يسجد فيها في الصلاة لأن سجود الشاكر لا يشرع داخل الصلاة. ولا بي داود وابن خزيمة والحاكم من حديث أبي سعيد أن النبي (ص) قرأ وهو على المنبر ص فلما بلغ السجدة نزل فسجد وسجد الناس معه ثم قرأها في يوم آخر فتهبأ الناس للسجود فقال إنما هي توبة نبي ولسكني رأيكم نهياًتم «فتزل وسجد وسجدوا معه» فهذا السياق يشعر بأن السجود فيها لم يؤكد كما أكد في غيرها اه وإنما ذكر الحافظ هذا في شرح باب سجدة ص من البخاري، وفيه عن ابن عباس أن (ص) ليس من عزائم السجود. ونحن نستدل بما ذكر على أن النبي (ص) لم يكن يلتزم سجودها وظاهر قوله «نسجدها شكراً» يخالف استنباط ابن عباس أنه كان يسجدها اقتداءً بـ داود وإنما يظهر الاقتداء لو سجدها مثله توبة، والخبر هو الخبر ولكنه غير معصوم، والله أعلم

﴿ تحقيق مسألة الايمان بالرسول اجمالاً وتفصيلاً ﴾

وعدد الرسل المذكورين في القرآن

من أصول العقائد الاسلامية انه يجب الايمان بأن الله تعالى أرسل في كل الامم رسلاً منهم من قص على رسوانا ومنهم من لم يقصص عليه ، وانه يجب الايمان بمن ذكر منهم في القرآن ايماناً تفصيلياً أي يجب معرفتهم بأسمائهم . وصرح بعض العلماء بأن انكار رسالة أحد منهم كفر ، وظاهر كلامهم هذا أن معرفتهم بأسمائهم من المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة فلا يعذر أحد بجهله الا من كان حديث العهد بالاسلام ومن نشأ بعيداً عن بلاد المسلمين ، فمن لم يعلم ان اليسع رسول لله — مثلاً — كان كافراً . ولكننا نعلم بالاختبار الصحيح ان أكثر عوام المسلمين في عصرنا — ومثله ما قبله من الاعصار المشابهة له — لا يعرفون أسماء كل من ذكر في القرآن منهم اذ لا يلقنهم أحد ذلك بل نعلم بالاختبار الصحيح أيضاً ان 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 ان هذا ليس من المعلوم من الدين بالضرورة فالذي يتجه أن لا نكفر موحداً مجهل بعض هؤلاء الرسل اذا كان يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسوله اجمالاً وباليوم الآخر والقدر وأركان الاسلام العملية وتحريم الفواحش ما ظهر منها وما بطن وسائر ما لا يزال معلوماً من الدين بالضرورة ، كما أننا لا نكفر من ذكر مجهل غير ذلك مما لا يخفى على العوام من أخبار القرآن وأحكامه وآدابه كخبر أهل سبا وحكم ارث الكلاله وأدب الاستئذان والسلام لدخول بيوت الناس ، وأما من جحد شيئاً من ذلك بعد العلم بأنه منصوص في القرآن غير متأول فيكفر لانه كذب كلام الله تعالى ، ومدار الكفر بكل أنواعه على تكذيب شيء من أمر الدين علم قطعاً أن النبي (ص) جاء به عن الله تعالى ، كما ان مدار الايمان كله على تصديق الرسول في كل ما علم قطعاً أنه جاء به عن الله تعالى تصديق قبول وإذعان ، وتقديم 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 ، ويشترطون أن يكون المكذب غير متأول اذ لا يتأول أحد الا ما كان غير قطعي الدلالة عنده ، ولهذا لم يكفر سلف الامة من خالفهم في فهم آيات الصفات وغيرها من فرق المبتدعة متأولا ، واكن السلف والخلف يكفرون من يكذب الرسول (ص) بشيء يعتقد هو انه جاء به عن الله تعالى وان لم يكن في الواقع قطعي الرواية والدلالة اذ مدار الكفر على التكذيب

وقد ذكروا في بعض كتب العقائد وغيرها ان الانبياء المرسلين الذين ذكروا في القرآن ويجب الايمان بهم تفصيلا خمسة وعشرون هم الثمانية عشر الذين ذكرت أسماءهم في هذه الآيات التي لا تزال بصدد تفسيرها ، والسبعة الآخرون آدم أبو البشر وادريس ولوط وأنبياء العرب هود وصالح وشعيب وخاتم الجميع محمد عليه وعليهم الصلاة والسلام ، وزاد بعضهم ذو الكفل لذكره مع الانبياء في سورة ص ولكن اختلف في نبوته لعدم التصريح بها وانما وصف مع من ذكر معهم بأنهم من الاخيار وليس في القرآن نص قطعي صريح في رسالة آدم عليه السلام بل مفهوم قوله تعالى (٤: ١٦١) انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والذين من بعده) ان نوحا أول نبي مرسل أوحى الله اليه رسالته وشرعه . ويؤيده في الجملة هذه الآيات التي نفسرها وما في معناها كقوله تعالى (٥٧ : ٢٥) ولقد أرسلنا نوحا وابراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب) وعدم ذكره في السور التي سرد فيها ذكر الرسل المشهورين كهود ومريم والانبياء والشعراء والصفاء وص والقمر . ويؤيده بالنص الصريح حديث الشفاعة المنفق عليه من حديث أنس بن مالك وأبي هريرة والاول أصرح قال قال رسول الله (ص) « يجمع الله الناس يوم القيامة فيهمون لذلك فيقولون لو استشفعنا على ربنا فأراحنا من مكاننا هذا فيأتون آدم فيقولون يا آدم أنت أبو البشر خلقك الله بيده وأسجد لك ملائكته وعلمك أسماء كل شيء فاشفع لنا الى ربك حتى يريحنا من مكاننا هذا . فيقول لهم آدم لست هناكم - ويدكر ذنبه الذي أصابه فيستحي ربه عز وجل -

ولكن اتوا نوحاً أول رسول بعثه الله الى أهل الارض، فيأتون نوحاً الخ وفي حديث أبي هريرة انهم يقولون له « يوح 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 (ص) — كان يدفعهم الى من بعده حتى اذا انتهوا الى الخاتم كان هو الشافع المشفع

وقد اضطربت أقوال العلماء في آية (انا 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 (والنبين من بعده) ثم خص بعض النبيين بالذكر لكونهم أفضل من غيرهم اه وتبعه فيه النيسابوري وأبو السعود والخازن وغيرهم وزادوا على ذلك خصائص نوح . قال 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 كما دم عليهما السلام اه المراد منه رمثه في فتح البيان في مقاصد القرآن ، وذكر الآلوسي أن تعليل البدء بذكره بكونه أول من شرع الله على لسانه الاحكام قد تعقب بالمنع ، ولم يذكر لهذا المنع سنداً ، ولا اقوله تعالى (والنبين من بعده) حكمة ولا نكتة . وقد سكت عن ذلك أكثر المفسرين الذين اطالعنا على كتبهم . فمنهم من تصریح هؤلاء المفسرين السابقين عن غيرهم من العلماء أن آدم لم يكن رسولاً لان 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 إرساله 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 نبيا وبالضرورة

نعلم أنه كان على شريعة من العبادة وأن أولاده أخذوا ذلك عنه فعلى هذا فهو رسول إليهم فيكون أول رسول ، فيحتمل أن تكون الأولية في قول أهل الموقف لنوح مقيدة بقولهم « إلى أهل الأرض » لأنه في زمن آدم لم يكن الأرض أهل ، أولان رسالة آدم إلى بنيه كانت كاتبرية للأولاد ، ويحتمل أن يكون المراد أنه (أي نوحا) أول رسول أرسل إلى بنيه وغيرهم من الأمم الذين أرسل إليهم مع تفرقهم في عدة بلاد وآدم إنما أرسل إلى بنيه وكانوا مجتمعين في بلدة واحدة . واستشكله بعضهم بأدريس ولا يردلانه اختلافاً في كونه جد نوح كما تقدم اه أقول وبلي شرحه لهذا الحديث شرحه لما أورده البخاري في الياس عليه السلام وفيه عن ابن مسعود وابن عباس أن الياس هو أدريس ، وقال الحفاظ عند الكلام على ترجمة الباب : وكأن المصنف — أي البخاري — رجح عنده كون أدريس ليس من أجداد نوح فلذا ذكره بعده اه . وإنما ذكره بعد الياس ثم قال في شرح حديث أنس من كتاب الرقاق — بعد ذكر الاشكال بآدم وشيث وأدريس — : ومجمل الاجوبة عن الاشكال المذكور أن الأولية مقيدة بقوله « إلى أهل الأرض » لأن آدم ومن ذكر معه لم يرسلوا إلى أهل الأرض . ثم ذكر الاشكال بمحدث جابر والجواب عنه بأن قوم نوح كانوا أهل الأرض وبعثة نبينا لقومه ولغير قومه ، ثم قال — أو الأولية مقيدة بكونه أهلاً لقومه أو أن الثلاثة كانوا أنبياء ولم يكونوا رسلاً وإلى هذا جنح ابن بطل في حق آدم ، وتعقبه عياض بما صححه ابن حبان من حديث أبي ذرقان كالأصريح في أنه كان نبياً مرسلًا وفيه التصريح بانزال الصحف على شيث وهو من علامات الأرسال . وأما أدريس فذهبت طائفة إلى أنه كان في بني إسرائيل وهو الياس وقد ذكر ذلك في أحاديث الأنبياء . ومن الاجوبة أن رسالة آدم كانت إلى بنيه وهم موحدون ليعلمهم شريعته ونوح كانت رسالته إلى قوم كفار يدعوهم إلى التوحيد اه

وظاهر أن جواب ابن بطل وهو أحد شراح البخاري من فقهاء المالكية الأندلسيين أبعد الاجوبة المذكورة عن التكلف وأولها باطل لأن أولاد آدم وأحفاده كانوا أهل الأرض لا السماء وبقية لا ينزىل الاشكال . وتعقب القاضي عياض له بمحدث أبي ذرقان عجب منه وأعجب منه سكوت الحفاظ له عليه ، فالحديث مختلف

الحفاظ فيه فجزم ابن الجوزي بأنه موضوع وحقق السيوطي في مختصر الموضوعات أنه ضعيف وذكر ذلك في الدر المنثور ، واتفقوا على انتقاد ابن حبان لذكره إياهم في صحيحه كما صرح بذلك الحافظ ابن كثير في تفسيره . وقد قدم القسطلاني جواب ابن بطال غير معزو إليه على غيره مما ذكر من تلك الاجوبة في شرحه لحديث أنس من كتاب الرقاق في البخاري فقال عند قول آدم «أتوا نوحاً أول رسول بعثه الله» : أي بعد آدم وشيث وادريس أو الثلاثة كانوا أنبياء ولم يكونوا رسلاً . الخ ، فالقسطلاني بعد القول بعدم رسالة آدم جواباً مقبولاً

وقال النووي في شرح حديث أنس من صحيح مسلم : قال الامام أبو عبد الله المازري : قد ذكر المؤرخون أن ادريس جد نوح عليهما السلام فان قام دليل على ان ادريس أرسل أيضاً لم يصح قول النسابين إنه قبل نوح لاخبار النبي (ص) عن آدم ان نوحاً أول رسول بعث ، وان لم يقم دليل جاز ما قالوه وصح ان يحمل على ان ادريس كان نبياً غير مرسل . قال القاضي عياض : وقد قيل ان ادريس هو الياس وانه كان نبياً في بني اسرائيل كما جاء في بعض الاخبار مع يوشع بن نون فان كان هكذا سقط الاعتراض . قال القاضي وبمثل هذا يسقط الاعتراض بآدم وشيث ورسالتهم الى من معهم وان كانوا رسولين فان آدم إنما أرسل لابنيه ولم يكونوا كفاراً 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 ابن بطال ذهب الى أن آدم ليس برسول ليسلم من هذا الاعتراض وحديث أبي ذر الطويل ينص على ان آدم وادريس رسولان . هذا آخر كلام القاضي والله أعلم اهـ

فجملته هذه القول عن كبار المفسرين والمحدثين من المتكلمين والفقهاء أن آدم مختلف في رسالته وأن ادريس مختلف في رسالته وفي كونه هو الياس لمذكور 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 ان حديث أبي ذر الذي نص على ذلك في سياق عدد الانبياء والرسل لا ينجح به في الاحكام العملية

التي يكتفي فيها بالدلائل الظني بله هذه المسألة الاعتقادية التي يطالب فيها اليقين، لان أهون ما قيل فيه انه ضعيف وقيل انه موضوع ، ولو وجدوا حديثاً صحيحاً أو حسناً 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 ان رجلاً قال يا رسول الله أنبيا كان آدم؟ قال « نعم معلم مكلم » وقد فسر المعلم في كتب غريب الحديث بالملك للخير والصواب . وروي « نبي مكلم » والتكليم أنواع أصولها ثلاثة بينها الله تعالى بقوله (وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحياً 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 حجة من القرآن فيمكن أن تؤخذ من قصة خلقه وممصيته وتوبته اذ فيها ان الله علمه الاسماء كلها وانه تلقى من ربه كلمات فتاب عليه وهداه . ولكن دلالة ما ذكر على نبوته غير قطعية فان الجمهور لا يجعلون كل وحي نبوة لاما كان بخطاب الملك ولا ما كان بالالهام والنفث في الروح ولذلك لا يقولون بنبوة مريم وأم موسى ، ومن العلماء من قال بنبوتهما ، ثم انه يحتمل ان يكون خطاب آدم في قصة خلقه من خطاب التكوين لا التكليف كقوله تعالى (ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض انيا طوعا أو كرها قالتا اتينا 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 نصاً قطعياً في نبوته لما طلبه هذا العالم العارف باللغة وأساليبها .

وقد ادعى الحافظ ابن حجر أن دلائل رسالته اننا نعلم بالضرورة انه كان على شريعة من العبادة ، وان أولاده أخذوا ذلك عنه فعلى هذا فهو رسول اليهم فيكون هو أول رسول . وقد يقال ان أخذ أولاده عنه لا يقتضي عقلاً ان يكون الله قد بعثه رسولا اليهم يبلغهم عنه وجوب الايمان بهذه الرسالة وما يترتب عليها من الانذار والتبشير حتى يكون ذلك معارضا لحديث الشفاعة اذ يجوز ان يكون قد رباهم من انصغر على ما هداه الله اليه من الايمان والعمل الصالح كما تقدم عن بعض العلماء . ونزيد عليه ان في القرآن نصاً يدل على انه كان يعلمهم العبادة وأحكام الحلال والحرام وما يترتب

عليها من الجزاء وهو نبياً ابني آدم المفصل في سورة المائدة فمن العبادة فيه تقريب
القربان ، ومن خبر الجزاء على الاعمال قول المعتدي عليه للمعتدي (اني أريد أن
تبوء بآثمي وأثمك فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين) ومن العجيب أن
يغفل أولئك الحفاظ عن هذه الآيات ويكتفوا من النقل بحديث أبي ذر الموضوع
أو الضعيف وبدعوى الضرورة العقلية التي ادعاهها الحفاظ ابن حجر ، هذا إن كانوا يفهمون
منها أنها تدل على رسالة آدم دلالة قطعية ، وإذا كانوا لا يفهمون ذلك فهم يستدلون ؟
وجملة القول ان الثابت قطعاً في المسألة هو ان آدم عليه السلام كان على هدى
من الله يعمل به ويربي عليه أولاده ، وان منه عبادات وقربات يرغب فيها مبشراً بأنها
يثاب عليها ، ومحرمات ينهى عنها منذراً بأنها يعاقب عليها ، وهذه الهداية هي من جنس
هداية الله للبين والمرسلين التي بلغوها أقوامهم ، ولا ندرى كيف هدى الله تعالى
آدم إليها فان طرق الهداية والتبليغ الالهي متعددة ، وكان الظاهر المتبادر ان ذلك
كان يوحى الرسالة لولا ما عارضه من حديث الشفاعة وآية (انا أوحينا اليك) وما
يؤيدها مما تقدم ، ومن احتمال ان ذلك من هداية الفطرة السليمة التي فطر آدم عليها
ونشأت عليها ذريته الى زمن نوح اذ اختلف الناس وحدثت فيهم الوثنية فبعث الله
النبين ، وجعل منهم الرسل المبلغين عنه بأذنه المؤيدين منه بالآيات لاقامة الحججة على
الكافرين ، وذلك قوله عز وجل (٢ : ٢١٢) كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين
مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه (
الآية . فقد صح عن ابن عباس (رض) انه 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 ورووا عن أبي أن كان يقرأها كذلك أيضاً ،
ويؤيد ذلك في المعنى آيات أخرى . ورووا عن قتادة انه قال ذكر لنا انه 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 الى الارض وبعث عند الاختلاف من الناس
فبعث اليهم (؟) رسله وأنزل كتابه محتج به على خلقه اهـ من الدر المنثور ومنه يعلم المخرجون

لهذه الروايات . فهذا قتادة من كبار علماء التابعين ^(١) يقول بان نوحاً أول نبي مرسل . ويؤيد الرواية عنه مع ما تقدم ماورد من التفسير المأثور في قوله تعالى (٣٠ : ٢٨) فقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها) الآية — كحديث الصحيحين وغيرهما الناطق بان كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه . وفي بعض رواياته يولد على فطرة الاسلام وفي بعضها على الملة ومنها حديث عياض ابن حماد المجاشعي المرفوع عند محمد بن اسحق الذي ذكر فيه آدم فقال (ص) « ان الله خاق آدم وبنيه حنفاء مسلمين وأعطاهم المال حلالا لأحرام فيه فجعلوا ما أعطاهم الله حراما وحلالا » وفي معناه آثار . والمراد من ذلك في مسألتنا ان الله تعالى فطر آدم على معرفته وتوحيده وشكره وعبادته وزاده هدى بما كان يلهمه اياه من الاقوال والاعمال وبما يصل اليه اجتهاده كما قيل في عبادة النبي (ص) في الغار قبل البعثة ، وقد زاده على ذلك ارشاد الملائكة له ولاولاده فقد كانوا بطهارة فطرتهم يرون الملائكة كلوردي تعليمهم اياهم تجهيزاً ايهم ودفنه حين توفي ، واستابصد تمحيص أمثال هذه الروايات ، ولكن مجموعها يؤيد الحديث المصرح بنبوة آدم والا كان من الهداية والتعليم الالهي ماهو أعلى من النبوة أو ماهو مساو لها فان كثيراً من الانبياء لم يؤت من ذلك مثل ما أوتي آدم . والانبياء أفضل البشر بالاجماع

فبهذا التفصيل يعلم وجه ما اشتهر على ألسنة العلماء من القول بنبوة آدم ورسالاته مع عدم وجود النص القطع ، بل مع وجود النص المعارض ، فان هدايته لذريته من نوع هداية الرسل لالمؤمنين من أتباعهم كما بيناه آنفاً من معنى الآيات فيه ، ولذلك جعله الحافظ من قبيل الضروري ولكنه لم يبين وجه الضرورة ولم يمتد الى الجمع بينه وبين المعارض له ، والذي يتجه في الجمع بغير تكاف هو التفرقة بين هدايته من ولدوا

(١) قتادة من كبار أئمة التابعين في التفسير والحديث والفقهاء وقد قال الامام أحمد فيه : قتادة أعلم بالتفسير وباختلاف العلماء ، ووصفه بالحفظ والفتى وأطرب في ذكره . وقال : قل من نجد أن يتقدمه . ذكر ذلك الحافظ الذهبي في ترجمته من طبقات الحفاظ ، وذكر عنه أيضاً انه كان لا يسمع شيئاً الا حفظه . ومثله في تهذيب التهذيب للحافظ ابن حجر وفيه انه كان ثقة مأموناً حجة في الحديث . وقال الحافظ الذهبي ما تأخر أحد عن الاحتجاج بحديثه . ولد سنة ٦٦ و توفي

على الفطرة وبين بعثة نوح ومن بعده من الرسل الى من فسدت فطرتهم واختفوا في الدين النظري أو في الكتاب الالهي من المشركين والضالين من أتباع نبي سابق فأعرضوا عما دعاهم اليه ، بأن تجعل هذه الهداية الاخيرة هي الرسالة الشرعية التي يسعى من جاءوا بها رسلاً دون الاولى . وبهذا يجمع بين مدة أجوبة مما نقل عن العلماء في رفع التعارض بتوضيح قليل كقول من قال انما كانت رسالة آدم الى بنيهِ المؤمنين ، ورسالة نوح ومن بعده الى الكافرين ، من قال انما كانت رسالة آدم الى بنيهِ من قبيل تريمه الوالد لا ولاده ، وفيهما أن تسميتها رسالة شرعية بالمعنى المراد من الآيات هو الذي يحقق التعارض فكيف يجعل دافعه ؟ واما إذا أثبتنا ما ذكر لا دم ولم نسمه رسالة بالمعنى الشرعي المذكور فان التعارض يندفع بغير تكلف كما قلنا ونصح الأقوال كلها ، ويكون الخلاف أشبه باللفظي ، فهو رسول بالمعنى المشهور وعند المتكلمين ، دون المعنى المتبادر من القرآن والحديث ثم ختم الله تعالى هذا السياق بقوله لرسوله صلى الله عليه وسلم

﴿ لا أسألكم عليه أجراً ﴾ أي قل أيها الرسول لمن بعثت اليهم أولاً : لا أسألكم على هذا القرآن الذي أمرت أن أدعوك اليه وأذكركم به أو على التبليغ (وكلاهما مفهوم من السياق وان لم يذكر ، والختار الاول) أجراً من مال ولا غيره من المنافع ، أي كما ان جميع من قبلي من الرسل لم يسألوا أقوامهم أجراً على التبليغ والهدى — وذلك مصرح به في قصصهم من سورة هود وسورة الشعراء وغيرهما ، وقد قيل ان هذا ما أمر أن يقتدي بهم فيه ، والتحقيق ان ما أمره الله تعالى به استقلالاً لا يدخل فيما أمر بفعله اقتداءً كما تقدم بيانه ، وقد تكرره هذا الامر له صلى الله عليه وسلم في عدة سور ، وهو على عمومته ، والاستثناء في قوله تعالى (٤٢: ٢١) قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى (منقطع ومعناه على ما رواه أحمد والشيخان والنومذني 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 (ص) قرابة من جميع قريش فلما كذبوه وأبوا أن يبايعوه قال يا قوم اذا أبيتم أن تبايعوني فاحفظوا قرابتي فيكم ولا يكون غيركم من العرب أولى بمحفظي ونصرتي منكم . وفي هذا المعنى روايات أخرى . والمعنى اني لا أسألكم على ما جئتمكم

به من سعادة الدنيا والآخرة جملاً مشكماً ولكن مودة القرابة بيني وبينكم مما يجب أن يحفظ وهي دون ما جريتم عليه من عصية النسب ولو بالباطل فإن من تلك العصية أن يحمي القربى قرابته وأهل نسبه ويقايل من عاداهم ، واني أكتفي منكم بالمودة وأقلها أن لا تعادوني ولا تؤذوني ، وأعلاها أن تمنوني وتحموني ممن يؤذيني . وليس هذا من الاجر على التبليغ في شيء . فانما بهطي الاجر على الشيء من يقبله وينفع به فيكافي صاحبه بمنفعة توازيه أولاً وتوازيه . وقد صرح ابن عباس بما ذكرنا من أقل المودة في رواية ابن مردويه عنه من طريق عكرمة ، وقيل في الآية غير ذلك كقول بعضهم الا أن تودوا الأقارب وتصلوا الأرحام بينكم ، وقول بعضهم انها في الانصار وقول آخرين انها في آل البيت النبوي توجب وودتهم ووالاتهم ، ولا شك في أن حبهم وودهم وولاهم من الإيمان ، وأن بعضهم من الكفر أو النفاق ، ولكن الرسول لم يطلب من الامة بأمر الله أن تجعل هذا أجراً له على تبليغ الدعوة والقيام باعباء الرسالة لئلا أجره في ذلك على الله تعالى وحده كغيره من اخوانه الرسل كما هو صرح في آيات أخرى ، وسيأتي تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى في تفسير سورة الشورى وغيرها .

(ان هو الا ذكرى للعالمين) الضمير راجع الى القرآن كما رجعنا أي ما هو الاتذكار كبير وموعظة لارشاد العالمين كافة ، لالكم خاصة ، وهو نص في عموم البعثة .

(٩٢) وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ ، قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْمَلُونَهُ فَارْطُبْ أَبْصَارَهُمْ وَتَخَفُون كَثِيرًا ؟ وَذَلَّلْنَاهُمْ مَا لَمْ يَحْمِلُوهُ أَثْقَالًا وَلَا آتَيْنَاهُمْ فِي خَوَافِهِمْ يُقْبَلُونَ

(٩٣) وَهَذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبْرَكًا مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا ، وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ يُؤْتُونَ

ختم الله سبحانه سباق قصة ابراهيم مع قومه بذكر هداية بعض الرسل من أهل بيته وذريته تمهيدا بذلك الى بيان كون رسالة خاتمهم محمد صلى الله عليه وآله وسلم من جنس رسالتهم ، وكون هدايته متممة ومكملة لهدايتهم ، ومن ذلك انه لا يسأل على تبليغ هذا القرآن أجرا ، ولا يرجو من غير الله عليه فائدة ولا نفعاً ، وقفي على ذلك بالرد على منكري الوحي ، وبيان انه لم يقدروا الله حق القدر ، وتفنيده ما عرض لهم من الشبهة ، واقامة الحجة الواضحة المحجة ، قال

(وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء) قدر الشيء (بسكون الدال وفتحها) ومقداره — مقياسه الذي يعرف به ومبلغه ، يقال قدر يقدره وقدره اذا قاسه ، وقادرت الرجل سقادة قابسته وفعلت مثل فعله ، والقدر والقدرة والمقدار القوة . ومنه القدر بمعنى العنى واليسار — وكذا الشرف — لانه كله قوة كما قال صاحب اللسان ، وكل ما تقدم مختصر منه . (قال) وقوله تعالى « وما قدروا الله حق قدره » أي ما عظموه حق تعظيمه . وقال الليث ما وصفوه حق صفته ، والقدر والقدر هنا بمعنى واحد اه . وعزى الاول الى ابن عباس وروي عنه أيضاً ان القدر هنا بمعنى القدرة ، قل ان الآية نزلت في الكفار الذين لم يؤمنوا بقدرة الله عليهم فمن آمن ان الله على كل شيء قدير فقد قدر الله حق قدره . وعن الاخفش ان المعنى ما عرفوه حق معرفته . وعن أبي العالمة ما وصفوه حق صفته . وتفسيره بالمعرفة أقوى ، لانه بالمعنى الاشتقاقي ألحق ، وتعلق الظرف « اذ قالوا » بفعله أو معنى فیه أظهر ، سواء تضمن معنى العلة أم لم يتضمن ، والعبارة محتملة الامرين . فنكروا الوحي الذين يكفرون برسل الله ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسله ، ما عرفوا الله حق معرفته ، ولا عظموه حق تعظيمه ولا وصفوه حق صفته ، ولا آمنوا بهذا النوع من قدرته ، وهو افاضة ما شاء من علمه بما يصلح به أمر الناس من الهدى والشرع على من شاء من البشر بواسطة الملائكة ، أو بتكليف اياهم بدون واسطة ، أو قدرته على ما يتبع الرسالة من تأييد الرسل بالآيات ، وبهذا الاعتبار يكون تفسير القدر بالقدرة أظهر ، ومن يجيز استعمال المشترك في كل معانيه والجمع بين حقيقته ومجازه مع أمن

اللبس يميز ارادة كل ما ذكر من معاني القدرهنا . على ان 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 اذ قالوا انه ما أنزل شيئاً مما على أحد منهم ، فهي دليل على ان ارسال الرسل وأنزل الكتب من شؤونه سبحانه ومتعلق بصفاته في النوع البشري ، فانه من مقتضى الحكمة ، وأجل آثار الرحمة ، فمن عرفه تعالى بصفات الكمال ، التي هي متعلق أحسن الافعال ، وه مصدر النظام التام ، في عالم الارواح والاجسام ، كالحكمة البالغة ، والرحمة السابعة ، والعلم المحيط ، والقيام بالقسط ، ونظر في الآيات البيّنات في أنفس البشر والآفاق ، فعلم منها انه أحسن كل شيء خلقه ، وأبدع كل شيء صنعه ، وخلق الانسان في أحسن تقويم ، مستعداً للعروج الى أعلى عاين ، والمهبوط الى أسفل سافلين ، وجعل كماله الذي ترقيه اليه مواهب روحه الملائكية ، ونقصه الذي تدسبه 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 العابرة ، أنه لم يكذب يوجد فرد من أفرادها أحاط علماً بمصالح شخصه ، فلم يحسن على جسده ولا على نفسه ، ولم يوجد جيل من أجياله ، ولا شعب من شعوبه ، ارتقت به علومه الكسبية ، وقراءته الوضعية ، الى نيل السعادة المنزلية والفومية ، والكمال الذي يؤمله للسعادة الابدية . الا من اهتدي بهداية المرسلين ، وهم في كل ملة ثلّة من الاولين وقليل من الآخرين ، — من عرف الله بما ذكرنا من الصفات ، وعرف البشر بما أجهلنا من الاحول والمميزات ، علم عالم الباقين ان ارسال الرسل وأنزل الكتب من آثار تلك الصفات التي هي مصادر النظام ومظاهر الكمال ، قد توقفت عليه اكمال استعداد البشر للعروج الذي أشرنا اليه ، وتوقي الهبوط الذي ذكرنا به ، فكان ارشاد الوحي سبباً لكل ارتقاء انساني ، في ركني وجوده الجسماني والروحاني ، وقد فتن في هذا العصر خلق كثير يترقى النظام الاجتماعي ، وسعة التمتع الشهواني ، في شعوب كانت قد استعذلت كثيراً من هداية الوحي ، ثم نسبت

ذلك الاصل الذي هو مصدر كل الخير، فعتت عن أمر ربها ورسله ، فنهى من كفر بهم وحدهم ومنها من كفر بهم وبه ، وادعوا أنهم قد استغنوا بعقولهم عن تلك الهداية ، بل وصموها بما وصموها به من سمات الفلوية ، حتى اذا ما برح الخفاء ، وفضح الرياء ، وانكشف الغطاء ، ظهر أن تلك المدنية ، هي أفظع الوحشية والهمجية ، فأبهم أوسع فيها علوماً وفنوناً ، وأدق نظاماً وقانوناً ، هم أشد فتكاً بالإنسان ، وتخريباً للعمران ، وان غاية هذا الترقى استعباد الأقوياء للضعفاء ، بتسخيرهم لخدمتهم ، واستخراج خبرات الارض لهم ، استمتاعاً بالشهوات الحيوانية السفلى ، واسرافاً 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 قبي ، وحاجتهم الى ارشاد الهى يعلمون به ما يجب عليهم من العلم والعمل للمساعدة في تلك الحياة ، وكون ابتناء الله تعالى اياهم ذلك من آثار احسانه كل شئ خلقه ، واتقانه كل شئ صنعه ، اذ اختص بعض أفراد هذا النوع بفطرة عالية ، وأعد أرواحهم للإشراف 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 يمد مثله ولا ما يقاربه في نوع آخر من أنواع الاحياء ، حتى ان الواحد منهم ينهض بأمة أو أمم فيرفع شأنها ، وألوف الألوف يكونون كاللحم يسخرهم 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 وجاعات متعاونون بكل نوع من أنواع الاعمال التي يحتاج اليها في حفظ حياته الشخصية والنوعية ، ويظهر به استعدادهم لتسخير جميع ما في عالمه لمنافعه ، وكونه يعمل أعماله بحسب علمه وشهوته وتخيله ، وكون أفرادهم يختلفون في ذلك اختلافات تفضي التنازع والشقاق ، الذي يفضي الى التخاذل والتقاتل اذا لم يتداركه الله بهداية تزيل الخلاف ، وتوحد الآراء والأهواء ، وهذه الهداية هي هداية الوحي الذي بعث الله به الرسل ، وانما تزيل الخلاف لان الله أودع في فطرة الانسان فوق كل ما ذكره بركة هي أقوى غرائزه وأهلاها ، وهي غريزة الشعور بوجود قوة غيبية

هي فوق قوته، وقوى جميع عالم الشهادة الذي يعيش فيه، والخضوع لكل ما يأتيه من جانب ذلك الساطان الاعلى، فأرسل الله الرسل بالآيات الدالة على تأييدهم من قبل تلك القوة العالية، والساطة الغالبة، وكونهم يتكلمون عن قيوم السموات والارض، بما جاءوا به من الكتاب ليحكم بين الناس بالتسبط. فزال من بين المؤمنين لهم كل خلاف، وتهد لهم طريق السير الى الكمال، فكان العالمون بالكتاب من كل أمة خيارها وعدولها. ولولا البغي الذي حمل آخرين على الخلاف في الكتاب المزيل للخلاف، لبغت به منتهى ما هي مستعدة له من السعادة والكمال.

من غص داوى بشرب اناء غصته فكيف يفعل من قد غص بالماء
ومن شاء ان يقف على هذا البحث بالتفصيل، يرد ما يرد من الاعتراض عليه بالدليل، فليقرأ الامعان والتدبر في رسالة التوحيد، وليراجع في الجزء الثاني من هذا التفسير، ما قلناه من الاستاذ الامام في تفسير قوله (٢١٢:٢) كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) وقد بذ الاستاذ انابه 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 هذا، ولعلنا نجد لها مناسبة في جزء آخر وان كانت أضعف من مناسبة هذه الآية التي يصح ان يكون ذلك البحث تفسيراً لها

(قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهدى للناس فجعلونه قراطيس يدونها ويخفون كثيراً) هذا رد على منكري الوحي والرسالة لقنه الله تعالى رسوله (ص) في إثريان كون ذلك من شؤونه تعالى ومتنضى صفاته في تدبير أمر البشر كما تقدم آنفاً. قرأ ابن كثير وأبو عمرو «يجعلونه قراطيس يدونها ويخفون» بالمشناة التحتية على أنها أخبار عن الذين أنكروا الوحي وهم مشركو العرب ومن على شاكرهم. وقراها الآخرون «يجعلونه» الخ بالمشناة الفوقية على الخطاب، وبذلك اختلف المفسرون في الآية وعدوها 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 ، وإن ظاهر معنى الآية يدل على ذلك لأن هذا الاحتجاج إنما يقوم على اليهود دون مشركي العرب الذين خوطبوا بسائر السورة ، وقد ورد في أسباب نزولها عن ابن عباس أنه قل : قالت اليهود يا محمد أنزل الله عليك كتابا ؟ قل نعم . قالوا : والله ما أنزل الله من السماء كتابا ، وعن السدي قال : قال فنحاص اليهودي ما أنزل الله على محمد من شيء . - وعن محمد ابن 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 قدروا الله حق قدره » الآية . وروي عن قتادة وكذا عن مجاهد أن الآية نزلت في اليهود ولم يذكروا أمما ولا قصة ، وعن عكرمة وسعيد بن جبير أنها نزلت في مالك بن الصيف اليهودي قال الكلمة في قصة سبأتي ذكرها . وفي رواية عن مجاهد أنها في العرب ورجعه ابن جرير فانه بعد ذكر اختلاف صوب قول من قال أن 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 يقولون ينزله على ابراهيم وموسى وداود (قال) فلا يجوز لنا أن نصرف الآية عما يقتضيه سياقها من أولها الى هذا الموضع بل الى آخرها بغير حجة من خبر صحيح أو عقل . وذكر أنه يظن أن من قال أنها نزلت في اليهود تأولوا بذلك قراءة الالف - ال فيها بالخطاب « فحملونه قراطيس » الخ وقال أن الاصوب قراءة « يحملونه » الخ على معنى أن اليهود يحملونه 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 قرأهم - الأكثر القراء بل اكتفى بترجيح القراءة الاخرى ، فكل من القراءتين 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 وسبأى الدليل على ذلك وأما جمهور المفسرين الذين قالوا أن 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 فأنزلت 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 ليعرد الضمير اليهم بغير تكلف ، وأجابوا عن اشكاله الثاني وهو كون اليهود يقررون بالوحي ولا ينكرونه من وجوه (أحدهما) ان هذا انكار مطابق أريد به المقيد ، وقد بنى الرازي هذا الجواب على قصة مالك بن العصف التي رويت في المأثور عن سعيد بن جبير — وعزاها الرازي الى ابن عباس — وهي أنه كان سمينا وهو من أحبارهم فسأله النبي (ص) واستحلفه هل يجد في التوراة أن الله ينفض الخبر السمين ؟ فقال الكلمة . قال الرازي ومراده ما أنزل الله على بشر من شيء في انه ينفض الخبر السمين (ثانيها) أنه قال ذلك في حالة الغضب مبالغة وذكروا أن اليهود سألوه عن قوله هذا فاعتذر بأن النبي (ص) أغضبه فقال ذلك أي في حالة الغضب المدهش للعقل أو على سبيل طغيان اللسان (ثالثا) انه يجوز أن يكون المراد ما أنزل الله على بشر كتابا من السماء — أي سفرا مخطوطا — كما روى عن ابن عباس — وهو من نحر يفهم فأنهم يعلمون أن الوحي الذي ينزله الله ليكتب يسمى كتابا قبل كتابته تجوزا وبعدها حقيقة (رابعها) ان مرادهم ما أنزل الله عليك من شيء — كما روى عن السدي — فذكر العام وأراد الخاص .

وأما قراءة « يحملونه قراطيس » الخ فلا تشكل على هذا الوجه من التفسير فيحتاج الى الجواب عنها كما تشكل قراءة « يحملونه » على الوجه الآخر

هذا ما اطلعنا عليه في توجيه القراءتين وفيه من التكاف ما لا يخفى . وقد تقدم في تفسير سياق مثل هذا من هذه السورة اوله (٢٠) الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه ان قريشا أرسلوا الى المدينة من يسأل اليهود عن رسالة النبي (ص) وأنكروا معرفته ، وسيأتي في تفسير سورة الكهف ان قريشا بعثت النضر بن الحارث وعقبة بن أبي معيط الى أحبار يهود المدينة — وفي رواية أنهم أرسلوا وفد منهم هذان الزعيان للكفر — فقالوا لهم سلوهم عن محمد وصفوا لهم صفته واخبروهم بقوله فأنهم أهل الكتاب الاول وعندهم علم ما ليس عندنا من علم الانبياء ، فخرجوا حتى أتيا المدينة فسألا أحبار يهود عن رسول

الله (ص) ووصف لهم أمره وبعض قوله وقال: انكم أهل التوراة وقد جئناكم لتخبرونا عن صاحبنا هذا الخ فهذه الرواية تدل على أن كون التوراة كتابا من عند الله لليهود خاصة كان معروفا عند مشركي قريش، وانهم لهذا أرسلوا وفدا إلى أخبار اليهود فسألهم عن النبي (ص) وبذلك يكون الاحتجاج عليهم بالتوراة في هذه السورة التي أنزلت في محاجتهم في جميع أصول الدين احتججا وجيها، ولا يصح ما قاله الرازي من أن المشركين 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 - كما قرأها ابن كثير وأبو عمرو - محتجة على مشركي مكة - الذين أنكروا الوحي استبعاد الخطاب الله للبشر باعترافهم بكتاب موسى وإرسالهم الوفد إلى أخبار اليهود واعترافهم بأنهم أهل الكتاب الاول العالمين بأخبار الانبياء، فهو تعالى يقول لرسوله (ص): « قل » لهؤلاء الذين ماقدروا الله حق قدره من قومك إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء - كقولهم « أبعث الله بشرا رسولا ؟ » - « من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا » انقضت به ظلمات الكفر والشرك الذي ورثه بنو إسرائيل عن المصريين « وهدى للناس » أي الذين أنزل عليهم أخرجوا من الضلال بما فيه من الاحكام والشرائع التي انشأتهم خلقا جديدا فكانوا معتصمين بالحق قيمين للعدل الى أن اختلفوا فيه، ونسوا حظا مما ذكروا به، فصاروا باتباع الاهواء « يجعلونه قراطيس بيدونها » عند الحاجة: إذا استفتي الخبر من أخبارهم في مسألة لهوى في اظهار حكم الله فيها كتب ذلك الحكم في قراطيس - وهو ما يكتب فيه من ورق أو جلد أو غيرها - فأظهره للمستفتي ولخصومه « ويخفون كثيرا » من أحكام الكتاب وأخبره اذا كان لهم هوى في اخفائها، وذلك ان الكتاب كان بأيديهم ولم يكن في أيدي العامة من نسجه شيء. وهذا الاخفاء للنصوص في الوقائع غير مانسيه متقدمو اليهود من الكتاب بضياعه عند تخريب القدس واجلالهم الى العراق المشار اليه بقوله تعالى « فنسوا حظا مما ذكروا به » خلافا لما توهمه الرازي وغيره.

والظاهر ان الآية كانت تقرأ هكذا بمكة وكذا بالمدينة إلى أن أخفى أخبار اليهود حكم

الرحم بالمدينة وأخفوا ما هو أعظم من ذلك وهو البشارة بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم وكتبان 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 صحت 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 «تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا» مع عدم نسخ القراءة الاولى. وبهذا الاحتمال المؤيد بما ذكر من الوقائع يتجه تفسير القراءتين بغير تكلف ما، ويحول كل إشكال عرض للمفسرين في تفسيرهما وأما قوله تعالى ﴿وعلمتم ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم﴾ فقال قتادة : اليهود آتاهم الله تعالى علما فلم يهتدوا به ولم يأخذوا به ولم يعملوا به فذمهم الله في عملهم ذلك . وقال مجاهد : هذه للعرب . وفي رواية عنه للمسلمين ، ومؤداهما واحد ، فإن ما علمه العرب من علوم القرآن وحكمه وهدايته قد أدوه الى سائر المسلمين من غيرهم فكانت فائدته عامة . وفي الجملة امتنان منه سبحانه على الرسول وقومه وسائر المؤمنين بإيتائهم هذا الكتاب الحكيم المبين . والمعنى عندنا على تقدير جعل الخطاب لليهود : وعلمتم بما أنزل على خاتم النبيين ما لم تعلموا انتم 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 ، وضحة بالامثلة مؤيدة بالدلائل ومن اتمام مكارم الاخلاق وعقائل الفضائل والآداب ، بجعلها وسطا بين ما كانوا عليه هم والنصارى من التفريط والافراط ، ومن جعل أحكام العبادات والمعاملات ، مصلحة لانفس الافراد وموافقة لمصالح الجماعات ، ومن جعل الحكومة شورى بين أهل الحل والعقد ، والشرعية مساوية بين الاجناس والمال والافراد في ميزان العدل ، لا يميز فيها اسرائيل لنسبه ، ولا عربي لحسبه ، ولا يحنى مسلم باسلامه ، ولا يظلم كافر بكفره — كما تقدم في تفسير (١٣٤ : ٤) يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط (وتفسير ٨ : ٥) يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين للشهداء بالقسط) وغيرهما ، فكان المعقول أن يكون علماء اليهود

وكذا النصارى — بعد مجيئ النبي (ص) بهذه الاصول السكاملة في هداية البشر التي اكمل الله تعالى بها دينه المطلق الذي ارسل به جميع رسله أن يكونوا أسبق الناس الى الايمان به كما هو المعبود من كل ذي علم وفن حر يصير على السكامل فيه اذا جاءه من يفوقه في العلم به ، أو رأى كتابا فيه يفضل كل ما عرف من كتبه ، ولكن الحسد والعصبية ، وحب الرياسة القومية ، هي التي صدت عن الايمان من صدت من علمائهم المستقلين ، ولا تسئل عن حل المقلدين ، وقد اعترف بذلك من آمن من فضلاء المعتدلين . وجملته « وعلمتم » الخ حالية وقيل استثنائية

بين سبحانه انكار المنكرين الوحي بمباراة تدل على جهالهم ، وترشد الى البرهان المفند لزعمهم ، وشفعه بأمر الرسول أن يسألهم ذلك السؤال المتلجم لهم ، ثم اقنعه الجواب الذي كان يجب أن يجيبوا به لو انصفوا ، وأقروا بالحق واعترفوا ، وما ينبغي أن يعاملوا به وهم جاحدون ، لا ينطقون بالحق ولا يذعنون ، وذلك قوله ﴿ قل الله ، ثم ذرهم في خوضهم يلعبون ﴾ أى قل أيها الرسول : الله أنزله — أي كتاب موسى — ثم دعهم بعد بيان الحق ، يؤيد بالحجج والدلائل ، فيما هم فيه من الخوض في الباطل ، حال كونهم يلعبون كما يلعب الصبيان ، قائما عليك البلاغ والبيان ، وعالينا الحساب والجزاء . وفي أمر الرسول بالجواب عما سئلوا عنه إيدان بأنهم لا ينكرونه ولا يقولونه ، لما في الانكار من مكابرة النفس ، ومافي الاعتراف من خزي الغلب والاقرار بما يجحدون من الحق . وقد قيل : إن الامر بتركهم منسوخ بآية القتال ، ورده الجمهور بأنه لا منافاة بينهما . ومن الجهل بالغة والشرع احتجاج بعض المتصوفة بالآية على شرعية ذكر الله تعالى بالاسماء المفردة كتكرار انظر الله ! الله ! وغيره من الاسماء الحسنى ، وهم يكررون هذه الاسماء ساكنة لأنها ليست كلاما مفيدا ، والاسم الكريم في الآية مرفوع باجماع القراء لانه جملة حذف أحد جزئيهما القرينة السؤال التي هي جوابه كلمات ﴿ وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه ﴾ أي ذلك ما تؤمكم من ان التوراة كتاب أنزله الله على موسى عليه السلام أي أوحا اليه ليكتب ويهتدى به ، الى أن ينزل بترقيته تعالى لاستعداد جملة البشر ما ينسخه ، وهذا « أي القرآن » « كتاب »

عظيم القدر، فتكبره لانه فخم «أنزلناه» على خاتم رسلنا محمد (ص) كما أنزلنا النور على موسى من قبل «مبارك» بركة الله أو بارك فيه بما فضل به ما قبله من الكتب في النظم والمعنى، وبما يكون من ثباته وبقائه إلى آخر عمر البشر في الدنيا — وهو من البركة وهي بالتحريك الغناء والزيادة والسمة النافعة كبركة الماء ومن معاني المادة الثبات والاستقرار كبرك البعير «مصدق الذي بين يديه» وهو ما تقدمه من كتب الانبياء، أي مصدق لانزال الله تعالى إياها في الجملة لا لكل ما يعزى إليها بالتفصيل، وقد ذكر فيه بعض الكتب بأسمائها والصحف مضافة إلى أصحابها، وذكر بعض قراءها وأحكامها، على أنه أنزل مهمنا عليها، 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، ويخرج عن القبيح والمعصية. ثم فسر ذلك هو: بأن ما فيه من العلوم النظرية فهو أشرفها وأكملها وهو العلم بالله تعالى وصفاته، وأفعاله وأحكامه وأسمائه، وما فيه من العلوم العملية لا تجد في غيره مثله سواء كانت أعمال الجوارح أو أعمال القلوب. ثم قال: وأنا قد نقلت أنواعا من العلوم العقلية والعقلية فلم يحصل لي بسبب شيء من العلوم من أنواع السعادات في الدين والدنيا مثل ما حصل بسبب خدمة هذا العلم أي علم القرآن بتفسيره فليعتبر به هذا من يضعون جل أوقاتهم في طاب العلم الديني بعلوم الكلام وغيرها، مما يعدون الرازي الإمام المطلق فيهم، إنما يرجعون إلى كتاب الله تعالى ويهتدون به، ويطلبون السعادة من فيضه دون غيره، ونسأل الله تعالى أن يوفقنا لأعمال تفسيره. وأن يجعله حجة لنا لا علينا بكمال التخلق به، ﴿ولتندر أم القرى ومن حولها﴾ قال الزمخشري: إن هذا عطف على ما دل عليه صفة الكتاب كأنه قال: أنزلناه للبركات وتصديق ما تقدمه والانداز. واختار السعد التفتازاني كونه عطفا على صرح الوصف أي كتاب مبارك وكائن للانداز — لأن عطف الظرف على المفرد كثير في بابي الخبر والصفة، وفيه بحث. ويجوز أن يكون عطفا على مقدر حذف لدلالة القرينة عليه كفعل التبشير الذي يقابل الانذار وقد جمع بينهما في أول سورة الكهف وآخر سورة مريم وجرى البيضاوي على أن التعليل المحذوف دل عليه المذكور أي ولتندر أم القرى أنزلناه. وقرأ أبو بكر عن عاصم «ولتندر»

بالاستناد المجازي الى الكتاب ، وأم القرى مكة والمراد أهلها بالاتفاق ، كسنت هذه الكنية لانها قبله أهل القرى أي البلاد التي يجتمع فيها الناس كبيرة كانت أو صغيرة ، أولان فيها أول بيت وضع للناس ، أولانها حجهم ومجتمعتهم ، أولانها أعظم القرى شأنًا في الدين ، أولانهم يعظمونها كلام ، أولان الارض دحيت من تحتها كجروي عن بعض مفسري السلف . والمراد بالاخير انهم أول ما ظهر من الارض اليابسة في الماء ، ولا يعرف مثل هذا الا بوحى صريح . والمراد بقوله تعالى (ومن حولها) أهل الارض كافة كما روي عن ابن عباس ، ويقويه تسميتها بأم القرى ، ونحن نعلم الآن علم اليقين أن الناس يصلون متوجهين الى بيت الله فيها ، في جميع أقطار الارض القريبة منها والبعيدة عنها ، فهذا مصداق كونهم حولها ، وزعم بعض اليهود المتقدمين وغيرهم أن المراد بمن حولها بلاد العرب فخصه بمن قرب منها عرفاء ، واستدلوا به على أن بعثة النبي (ص) خاصة بقومه العرب . والاستدلال باطل وان سلم التخصيص المذكور ، فان ارساله صلى الله عليه وآله وسلم الى قومه لا ينافي ارساله الى غيرهم ، وقد ثبت عموم بعثته في آيات أخرى كقوله تعالى في هذه السورة (وأوحى اليّ هذا القرآن لا نذكركم به ومن بلغ) أي وكل من بلغه ووصلت اليه هدايته ، وقد تقدم ، وقوله في أول سورة الفرقان (تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً) وقوله في سورة سبأ (وما أرسلناك الا كافة للناس بشيراً ونذيراً)

﴿ والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به ﴾ أي والذين يؤمنون بالدار الآخرة أو الحياة الآخرة وما فيها من الجزاء على الايمان والاعمال ايماناً اذعائياً صحيحاً أو استعدادياً قوياً سواء كانوا من أهل الكتاب أو من غيرهم يؤمنون بهذا الكتاب المبارك اذ بلغهم أو اذا بلغتهم دعوته لأنهم يجدون فيه أكل الهداية الى السعادة العظمى في تلك الدار ، فمثلهم كمثل سفر ضلوا في مفازة من مجاهل الارض حتى اذا كادوا يهلكون جاءهم رجل بكتاب في علم خرت الارض وتقويم البلدان فيه بيان مكانهم وبيان أقرب السبل لمنجاتهم ، فانهم لا يتباشون بقبوله والعمل به ، وأما المنكرون للبعث والجزاء فلا يشعرون بشدة الحاجة الى هدايته ، وفي هذا تعريض أو تصريح بسبب اعراض جمهور أهل مكة الاعظم عن هذا الكتاب الذي فيه

سعادتهم . وبالعراقي في قوله : يحتمل أن يكون المراد من هذا الكلام التنبيه على اخراج أهل مكة من قبول هذا الدين لأن الحامل على تحمل مشقة النظر والاستدلال وترك رياسة الدنيا وترك الحقد والحسد ليس إلا الرغبة في الثواب والرهبة عن العقاب وكفار مكة لما لم يعتقدوا في البعث والقيامة امتنع منهم ترك الحسد وترك الرياسة فلا جرم يبعد قبولهم لهذا الدين واعترافهم بنبوته محمد عليه الصلاة والسلام . ويعلم وجه المبالغة مما فسرنا به الجملة الشريفة (وهم على صلاتهم يحافظون) يؤدونها في أوقاتها ، مقيمين لأركانها وآدابها ، فإن الإيمان بالبعث وبالقرآن يقتضي ذلك حتماً ، وخصت الصلاة بالذكر لأنه لم يكن فرض عند نزول السورة من أركان العبادات غيرها ، على أنه لما كانت الصلاة عماد الدين ورأس العبادات ، ومدة الإيمان بالتقوية وكال لاذعان ، كانت المحافظة عليها داعية إلى القيام بسائر العبادات المفروضة ، وترك جميع المحرمات المنصوصة ، ومحاسبة النفس على الشبهات والأفعال المكروهة ،

(٩٤) وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَبَنَ قَالَ سَأُنْزِلُ مِنْ مِثْلِ مَا أُنْزِلَ اللَّهُ ؟ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ : أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ (٩٥) وَاقْدِرْ جَنَّتُمْوَنَّا فَرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ ، وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ

هاتان الآيتان في بيان وعيد من كذب على الله وادعى الوحي أو الاتيان بمثله قفى بهما على ما تقدم من كون الوحي من شؤونه تعالى ومتعلق صفاته ، ومن الرد على

منكرية وإثبات كون هذا القرآن الذي أنزلناه على محمد (ص) لانه بشر كالطوراة 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 (ص) ذلك أن من كان يؤمن بالله واليوم الآخر إذا لم يكن له مندوحة عن الايمان بأن القرآن من عند الله تعالى وعن الاهتداء به بالمحافظة على الصلوات وما يتبعها ويستلزمها كما تقدم آنفا . فكيف يمكن أن يكون أكمل الناس ايمانا بالله وخشية له ، وإيمانا 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 كذبا ﴾ افتراء الكذب على الله الاختلاس عليه بالحكاية عنه والعزوا اليه أو باتخاذ الشركاء والانداد له كما يؤخذ من مجموع ماورد في ذلك وهو المتبادر من اللفظ ، وقد سبق مثل هذا الاستفهام الانكاري في أوائل هذه السورة (الآية ٢١) وسيأتي مثله في أواخرها (١٤٤) فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم) وهو فيمن يدعي الوحي كذبا . ومثل ذلك في الاعراف ويونس وهود والكهف والعنكبوت والصف . وأشبه ما في هذه السور بمعنى الآية التي نفسرها آية يونس فانها في سياق الكلام على القرآن ، قال (١٠ : ١٥) وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذي لا يرجون لقاءنا آتت بقرآن غير هذا أو بدله ، قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي ، إن أتبع الا ما يوحى اليّ إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم ١٦ قل لو شاء الله ما تلوثه عايكم ولا أدراكم به فقد اثبت فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون ١٧ فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته انه لا يفلح المجرمون) وقد فسر الألوسي افتراء الكذب هنا بانكار الوحي وهو لا يتفق مع ما بيناه آنفا والمعنى لا أحد أظلم ممن افترى على الله كذبا ﴿ أو قال أوحى الي ولم يوح اليه شيء ﴾ جعل بعضهم أو هنا بمعنى الواو كقوله تعالى حكاية عن قوم شعيب (أنهنانا 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 الاخير آية الانعام (١٤٤) وهي الثالثة في هذا المعنى وسنأتي ان شاء الله تعالى . وجعل بعضهم «أو» للتنويع في المعنى الواحد كأن يراد بالافتراء ادعاء النبوة من غير ذكر الوحي ، وبالثاني ادعاء الوحي من غير ذكر النبوة والرسالة ، وإن كانا متلازمين . وما اخترناه أظهر . قالوا : نزل هذا في الذين ادعوا النبوة من العرب وروى عن عكرمة وقادة تخصيص مسيلة الكذاب ، والحق أنه يدخل في عموم حكمه من ذكر ، والسورة مكية نزلت قبل ادعائهم النبوة بزمن طويل فالمعروف أن مسيلة ادعى النبوة سنة عشر من الهجرة حتى قيل ان ذلك كان بعد حجة الوداع وفي أثناء مرض النبي (ص) الذي توفي فيه ، فلما سمع الناس بمرضه وثب الاسود العنسي باليمن ومسيلة باليمامة وطايحة في بني أسد فادعوا النبوة . ذكره ابن الاثير في تاريخه . ويكفي في صحة الوعيد فرض وقوع الذنب أو توقعه ، وناهيك بوعيد عالم الغيب والشهادة جل وعز ﴿ ومن قال سأنزل مثل ما أنزل الله ﴾ أي لأحد أظلم ممن افترى على الله أو ادعى الوحي منه ومن ادعى انه قادر على انزال مثل ما أنزل على رسوله ، كمن قال من المشركين (لو نشاء اقلنا مثل هذا) وهو النضر بن الحارث فقد كان ممن يقول من كفار مكة ان القرآن أساطير الاولين وانه شعر لو نشاء اقلنا مثله . وروى ابن جرير عن عكرمة والسدي ان هذا نزل في عبد الله بن سعد بن أبي سرح أخى بني عامر ابن لؤي أسلم وكان يكتب للنبي (ص) فكان اذا أملى عليه « سميعا علما » كتب هو « علما حكما » والعكس فشك وكفر وقال ان كان محمد يوحى اليه فقد أوحى الى وان كان الله ينزله فقد أنزل مثل ما أنزل الله . هذا تمثيل رواية السدي لما كان يغيره من عبارة الوحي . وعبرة عكرمة انه كان يملئ عليه « عزيز حكيم » فيكتب « غفور رحيم » وهاتان الروايتان باطلتان فانه ليس في شيء من السور المكية « سميعا علما »

ولا «عليها حكيم» ولا «عزير حكيم» الا في صورة لقمان والمروي عن ابن عباس أنها نزلت بعد سورة الانعام وان الآية التي ختمت بقوله تعالى «عزير حكيم» منها وثلثين بعدها مدنيات (كما في الاتقان) وذكر بعض المفسرين أن النبي (ص) أملى عليه قوله سبحانه في سورة المؤمنين (ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين - فلما انتهى الى قوله تعالى - (ثم أنشأناه خلقا آخر) عجب عبد الله من تفصيل خلق الانسان فقال (فتبارك الله أحسن الخالقين) فقال رسول الله (ص) «هكذا أنزلت علي» فشك حينئذ وقال : لئن كان محمد صادقا لقد أوحى الي ، ولئن كان كاذبا لقد قلت كما قال . ولم أر هذه الرواية في كتب التفسير المأثور . ويقال فيها مثل ما قيل في الروايتين الاوليين من حيث التاريخ فالمروي أن الانعام نزلت قبل سورة المؤمنين وان بينهما ١٨ سورة مكية . وما قيل من احتمال نزول هذه الآية بالمدينة لا حاجة اليه والرواية غير صحيحة ولكن ذكروا في التفسير المأثور أن عمر بن الخطاب (رض) قال ذلك فكان مما وافق فيه خاطره القرآن ، وهو جائز ان صحت الرواية ، وقد يكون من الكشف الذي يعبر عنه علماء النفس اليوم بقراءة الخواطر . ورووا مثله أيضا عن معاذ وانما أسلم معاذ في المدينة بعد نزول السورة . وروي ان عبد الله بن سعد لما ارتد كان يطعن في القرآن ولعله قال شيئا مذكور في الروايات عنه كذبا وافتراء فان السور التي نزلت في عهد كتابته لم يكن فيها شيء مما روي عنه انه تصرف فيه كما علمت ، وقد رجع الى الاسلام قبل الفتح ولو تصرف في القرآن تصرفا أقره عليه النبي (ص) فشك في الوحي لاجله لما رجع الى الاسلام

ثم ذكر تعالى وعيد الظالمين الذين يعد من وصفوا في الآية أشدهم ظلما وأخفشهم جرما فقال ﴿ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت﴾ الخ الخطاب للرسول ثم لكل من سمعه أو قرأه ، وجواب «لو» محذوف للتسهيل ، والغمرات جمع غمرة قيل هي في أصل اللغة المرة من غمره الماء اذ غطاه ثم استعميرت للشدة وعليه الشهاب ، وقال الراغب أصل الغمر ازالة أثر الشيء ومنه قيل للماء الكثير الذي يزيل أثر سيله غمر وغامر . والغمرة معظم الماء الساترة لمقرها وجعل مثلا للجهالة التي تغمر صاحبها ، وقيل للشدائد غمرات اه ملخصا والمعنى لو تبصر أو تعلم اذ يكون الظالمون الذين ذكروا في الآية أو جنس

«تفسير القرآن الحكيم» «٧٩» «الجزء السابع»

الظالمين الشامل لهم وغيرهم في غمرات الموت وهي سكراته وما يتقدمه من شدائد الآلام البدنية أو النفسية أو مجموعهما التي تحيط بهم كما تحيط غمرات الماء بالغرقى — ﴿ والملائكة باسطوا أيديهم ﴾ إليهم بالعذاب يوم البعث أو باسطوها لقبض أرواحهم الخبيثة بالعنف والضرب كما قال (فكيف اذا توفتهم الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم) واختاره ابن جرير . وقد استعمل بسط اليد بمعنى الإيذاء المطلق في قوله تعالى (٥ : ١٢) اذ هم قوم أن يبسطوا اليكم أيديهم فكف أيديهم عنكم) فان أكثر الإيذاء العملي يكون بمد اليد ، فان أريد إيذاء معين ذكر كقوله تعالى حكاية في قصة أبي آدم (٥ : ١٣) لئن بسطت الي يدك لتقتلني) الآية . وقوله ﴿ أخرجوا انفسكم ﴾ حكاية لقول الملائكة لهم عند بسط أيديهم لتعذيبهم أول قبض أرواحهم ، ومعناه أخرجوها مما هي فيه أي ان استطعتم — فهو أمر توبيخ ونهك ، أو أخرجوها من أبدانكم . قال صاحب الكشف ان هذا تمثيل لفعل الملائكة في قبض أرواح الظلمة بفعل الغريم الملح بسط يده الى من عليه الحق ليعنف عليه في المطالبة ولا يعمله ويقول له : اخرج مالي عليك الساعة ولا أريم (أي لا أبرح) مكاني حتى أنزعه من أحداقك . ووافقه صاحب الكشف في المعنى ولكنه جعل الكلام كناية عن العنف في السياق ، والالاح والتشديد في الارهاق ، من غير تنفيس ولا امهال . وانه ليس هناك بسط يد ولا قول لسان ، وكل من القولين جازر لغة لا تكاف فيه . وكان يكون متعيناً . لو كان صدور ما ذكر عن الملائكة متعذراً ، ولو كشف لصاحبي الكشف والكشف الحجاب عن تمثل الملائكة للبشر بتمثل صورهم . ومخاطبتهم بتمثل كلامهم . لرأيا انهما في مندوحة عن العدول عن الحقيقة الى التمثيل أو الكناية . وقد تعقب الاول ابن المنير بأن هذه الامور ممكنة على الحقيقة فلا معدل عنها

﴿ اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم عن آياته تستكبرون ﴾ هذا من قول الملائكة أو تتمته هنا . واليوم في اللغة الزمن المحدود بصفة أو عمل يقع فيه كأيام الاسبوع وأيام العرب المعروفة في تحديد وقائعها وحروبها ، والمراد به يوم القيامة الذي يبعث الناس فيه للحساب والجزاء ، وقيل ان المراد به وقت الموت بناء على القولين السابقين

في بسط اليد ، والتحقيق ان المراد بسط اليد مدها لتمذيبهم يوم القيامة
وحينئذ يقولون لهم هذا القول ولا يصح القول الآخر الا اذا صح جعل
وقت الموت مبدءاً يوم القيامة وهو خلاف الظاهر ، والمعنى : اليوم تلقون
عذاب الذل والهوان ^(١) لا ظمناً من ارحمن ، بل جزاء ظمكم لانفسكم بسبب
ما كنتم تقولون مفترين على الله غير الحق . كقول بعضكم : ما أنزل الله
على بشر من شيء ، وزعم بعض آخر انه أوحى اليه ولم يوح اليه شيء ،
وجحد طائفة منكم لما وصف الله تعالى به نفسه من الصفات ، واتخاذ أقوام
له البنين والبنات ، واستكبار آخرين عما نصبه وما أنزله من الآيات
البيّنات ، احتقاراً من بعضهم لمن كرمه الله باظهارها على يده ولسانه ،
وخشية بعض آخر من تعبير عثرائه وأقرانه ، وحاصل المعنى : ولو ترى
أيها المخاطب بهذا ما يحل بالظالمين عند الموت ويوم البعث والجزاء مما ذكر
لأيت أمراً عظيماً ، وعذاباً أليماً .

﴿ 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 معطوفة على ما قبلها من حكاية قول الملائكة
كما حكاه الرازي أحد وجهين وزعم انه أقوى ، غافلاً عن قوله تعالى
(خلقناكم) ولا ينافي هذا الخطاب فوله تعالى (ولا يكلمهم الله يوم القيامة)
لأن معناه انه لا يكلمهم كلام تكميم ورضاء ، أو هو كناية عن الغضب
والاعراض ، والمعنى لقد جئتمونا متفرقين فرداً ^(٢) أو وحداناً
منفردين عن الانداد والاولئان ، والاهل والاخوان ، والانصار والاعوان ،
مجردين من الخول والخدم والاملاك والاموال ، كما خلقناكم أول مرة من بطون
أمهاتكم حنماً عراة غلفاً ، أكد تعالى الخبر بمجيئهم بعد وقوعه تذكيراً لهم

«١» الهوان بالضم والهوان بالفتح الذل ومنه «أي مسكه على هون أي يسهه في التراب» والهوان بالفتح
اللين والرفق والدعة ومنه «الذين يمشون على الارض هواناً» فيخالف المعنى باختلاف حركة الهاء
«٢» قيل ان فرادى جمع فرد على خلاف القياس وقيل انه جمع فريد كالإري جمع أسيد ،
والصواب انه لا يطلق جمعاً لفرد كافر أو كافراً خاصاً بمعيته خلافاً في مثل هذا فرادى فهو يشبه
منى وثلاث في الاستعمال

بما كان من جحودهم اياه واستبعادهم لوقوعه ، كما ذكرهم بمشابهة بعثهم واطادتهم لبده خلقهم ، وهو المثل الذي جاءهم به الرسول (ص) من ربهم ، ﴿ وزرّكتم ماخولناكم وراء ظهوركم ﴾ فلم تقدموا لانفسكم منه شيئاً بين أيديكم . معنى خولناكم أعطيناكم ، وأصل التحويل إعطاء الخول ، كالعبيد والنعم ، ويعبر بالترك وراء الظهر عما فات الانسان التصرف فيه والانتفاع به ، لفقده اياه أو بصدده عنه ، وبالتقديم بين الايدي عما ينتفع به في المستقبل ، فالمراد هنا ان ما كان شاغلا لهم من المال والولد ، والخدم والحشم ، والاثاث والرياش ، عن الايمان بالرسول والاهتداء بما جاؤا به ، لم ينفعهم كما كانوا يتوهمون أن الله فضلهم به على المؤمنين ، وانهم يمكنهم الاقتداء به أو ببعضه من عذاب الآخرة ، ان صح قول الرسل ان بعد الحياة الدنيا حساباً وجزاء في حياة أخرى ، وانما 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 انهم فيكم شركاء ﴾ فان الاديان الوثنية قائمة على قاعدة تي الفداء والشفاعة كما تقدم بيانه مراراً ، أي وما نبصر معكم شفعاءكم — من الملائكة وخيار البشر وغيرهم — أو تماثيلهم وقبورهم — الذين زعمتم في الدنيا انهم فيكم شركاء لله تعالى ، تدعونهم ليشفعوا لكم عند الله ويقربوكم اليه زلفى ، بتأثيرهم في ارادته ، وحملهم اياه على ما لم تتعلق في الازل به . وقد تقدم شرح هذه العقيدة الوثنية والفرقة بينها وبين احاديث الشفاعة في تفسير هذه السورة وغيرها ﴿ لقد قطع بينكم ﴾ البين الصلة أو المسافة الحسية أو المعنوية الممتدة بين شيئين أو أشياء فيضاف دائماً الى المثنى كقوله تعالى (فأصالحوا بين أخويكم * فأصالحوا بينهما بالعدل) أو الجمع لفظاً أو معنى كقوله تعالى (أو اصالح بين الناس) ولا يضاف الى الاسم المفرد الا اذا كرر نحو (هذا فراق بيني وبينك * ومن بيننا وبينك حجاب) ويستعمل في الغالب ظرفاً غير متمكن وفي القليل اسماً . وقد قرأه هنا عاصم وحفص عنه والكسائي بفتح النون أي تقطع ما كان بينكم من صلات النسب والملك والولاء والخلة ، وقدر بعضهم : تقطع الوصل بينكم . وقرأه الجمهور بالرفع

على الفاعلية قالوا أي تقطع وصلكم أو تواصلكم ﴿وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ أي وغاب عنكم ما كنتم تزعمون من شفاعاة الشفعاء ، وتقريب الاولياء ، وأوهام الفداء ، اذ علمتم بطلان غروركم به واعتمادكم عليه ، أو ضل عنكم الشفعاء الذين كنتم تزعمون أنهم يشفعون لكم ، ففي الكلام نشر على ترتيب اللف ، فان تقطع البين راجع الى ترك ما خولوا ، وفقد الشفاعاة أو الشفعاء راجع الى ما بعده . وجملة القول ان آمالهم 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 . . .

(٩٥) إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْغَيْبِ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ
وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ ، ذَلِكُمْ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ (٩٦) فَلَيْقُ
الْأَصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ، ذَلِكْ
تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (٩٧) وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا
بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ، قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ
(٩٨) وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ ،
قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ (٩٩) وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ
السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ
مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا — وَ مِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ — وَجَنَّاتٍ
مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَبِهٍ ، انظُرُوا إِلَى
ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ . إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

هذه طائفة من آيات التنزيل ، مبينة ومفصلة لطائفة من آيات التكوين ، تدل
أوضح الدلالة على وحدانية الله تعالى وقدرته ، وعلمه وحكمته ، ولطفه وبرحمته ، جاءت

تأليمة لطائفة من الآيات في أصول الايمان الثلاثة - التوحيد والعبد والرسالة، فهي مزيد تأكيد في اثباتها، وكال بيان في معرفة الله تعالى، بما فيها من بيان سننه وحكمه في الاحياء والاماتة والاحياء والاموات، وتقديره وتدبيره لأمر النيرات في السموات. وأنواع حججه ودلائله في أنواع النبات، قال عز وجل :

﴿ ان الله فلق الحب والنوى ﴾ الفلق والفرق والفتق جنس واحد المشق - ونحوه الفأو والفأى والفأس والفت والفتح والفجر والفرج والفرز والفرس والفرص والفرض والفري والفصل وأشباهاها - ومنه قوله تعالى (واذا فرقنا بكم البحر) مع قوله فيه (فانفرق فكان كل فرق كالطود) ومن أسماء الصبح الفلق - بالتحريك - والفتق - بالفتح - والفتيق ، وقول الراغب: الفلق شق الشيء وابانة بعضه من بعض والفتق الفصل بين المتصلين . غير ظاهر ، بل التنزيل يدل على عكس قوله ان الفتق يعتبر فيه الانشقاق والفلق 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 الامور المادية والمعنوية جميعاً ، ومن الثاني تسمية القرآن فرقاً وتلقب عمر بالفاروق ، فان المراد بهما الفرق بين الحق والباطل والحب بالفتح اسم جنس للحنطة وغيرها مما يكون في السنبل والاكمام والجمع حبوب مثل فلس وفلوس والواحدة حبة . والحب بالكسر بزر ما لا يقتات مثل بزور الرياحين الواحدة حبة بالكسر . قاله في المصباح ونحوه في مفردات الراغب . والنوى جم نواة وهي عجمة التمر والزبد وغيرها كما في اللسان، والعجمة بالتحريك ما يكون في داخل التمرة والزبدية 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 فلق ما تزرعون من حب الحصيد ونوى الثمرات وشاقه بقدرته وتقديره الذي ربط به أسباب الانبات بمسبباتها. ومنها جعل الحب والنوى في التراب وارواء التراب بالماء. وعن ابن عباس ان المراد بالفلق هنا الخلق والايجاد، والاول اظهر في بيان المراد ، وقد بين ذلك بقوله: ﴿ يخرج الحي من الميت ﴾

أي يخرج الزرع من نجمه وشجره وهو حي - أي متغذّ نام - من الميت وهو ما لا يتغذى ولا ينمي من الحب والنوى وغيرها من البزور كما يخرج الحيوان من البيضة والنطفة . فان قيل ان علماء المواليد يزعمون ان في كل أصول الاحياء حياة فكل ما ينبت من ذلك ذو حياة كامنة اذا نغم بالصناعة لا ينبت . قلنا ان هذا اصطلاح لهم يسمون القوة أو الخاصية التي يكون بها الحب قابلاً للانبات حياة ولكن هذا لا يصح في اللغة الا بضرب من التجوز وانما حقيقة الحياة في اللغة ما يكون به الجسم متغذياً فامياً 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 انه الحقيقة أظهر من مقابله وهو جعل اطلاق الميت على الحب والنوى من مجاز التشبيه كانه لما لم تظهر فيه آيات حياته الكامنة من النماء وغيره سمي ميتاً ، فان واضعي اللغة في طور البداوة لم يكونوا يعلمون ان في الحب والنوى صفة هي مصدر النماء قد تزول فلا يبقى قابلاً للانبات . وجعل بعضهم كلاماً من الحي والميت هذا مجازاً ويرده مثل قوله تعالى (وجعلنا من الماء كل شيء حي) ﴿ ٣٠ ﴾ ومخرج الميت من الحي ﴿ ٣١ ﴾ 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 أنه عطف على « يخرج الحي من الميت » سواء كان بيانا لما قبله أو خبراً بعد خبر ، لان التناسب بين هذين الامرين المتقابلين أقوى من التناسب بين الثاني وبين فاق الحب والنوى ، ولذلك وردا بصيغة الفعل في سورتي يونس والروم (يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي) وقد حسن عطف اسم الفاعل (يخرج) على الفعل (يخرج) لنكتة بيان التفاوت بين الامرين مع كون اسم الفاعل بمعنى فعل المضارع فان مخرج الشيء هو الذي يخرج به في الحال أو الاستقبال، ولكن هذا الفعل يدل أيضاً على التجدد والاستمرار . وقد يراد بوضعه موضع اسم الفاعل أو موضع الفعل الماضي افادة تجدده واستمراره، أو تصور حدوث متعلقه واستحضار صورته، مثال الاول المقابلة التي

٦٣٢ نكتة وضع المضارع موضع الماضي أو الاسم (التفسير : ج ٧)

أوردها الشيخ عبد القاهر في دلائل الاعجازين قوله تعالى (هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء) وقوله (وكلهم بأسط ذراعيه بالوصيد) فصيغة الفعل في يرزقكم تدل على أنه يرزقهم حالا فحالا وساعة فساعة ، وصيغة الاسم في بأسط ذراعيه تفيد البقاء على تلك الحالة . ومثال الثاني قوله تعالى (ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرة) جعل (فتصبح) موضع فأصبحت لإفادة استحضر تلك الهيئة الجميلة وتمثلها كأنها حاضرة مشاهدة وكل من هذين المعنيين للمضارع قيل بأنه مراد بقوله تعالى (يخرج الحي من الميت) القائل بالاول هو فخر الدين الرازي والقائل بالآخر هو ابن المنير في الاتصاف على الكشف . وقال الرازي في تعليل اختلاف التعبير في المعنى : ان العناية بإيجاد الحي من الميت أكثر وأكمل من العناية بإخراج الميت من الحي . وقال ابن المنير ان الاول أظهر في القدرة من الثاني وانه أول الحالين والنظر أول ما يبدأ به - فلهذا كان جديراً بالتصور والتأكيّد في النفس وبالتقديم إله وذهب الخطيب الاسكافي في (درة التنزيل) الى جعل اختلاف التعبير لفظياً محضاً . وملخص كلامه ان مقتضى السياق أن يقال « ومخرج الحي من الميت يخرج اعيت من الحي » لمناسبة (فائق الحب) قبله و(فائق الاصباح) بعده ، ولكن لما كان ذلك مستثقلاً في النطق بعد كلمة « والنوى » الذي اجتمع فيها ثلاثة من حروف العلة عدل عن (ومخرج) المبدأ بحرف العلة الى (يخرج) التي بمعناها ثم عطف عليها (ومخرج) لمناسبة اسم الفاعل قبله وبعده إله . والمراد أن « والنوى » بدئت بالواو المفتوحة وختمت بها فاذا عطف عليها (ومخرج) تتكرر الواو المفتوحة تكراراً مستثقلاً كما هو ظاهر ونقل بعض المفسرين عن ابن عباس (رض) ان معنى الجملتين يخرج المؤمن من الكافر والكافر من المؤمن ، ومثله اخراج البار من الفاجر والصالح من الطالح والعالم من الجاهل وعكسه بحمل الحياة والموت على المعنوي منهما على حد قوله تعالى (أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشى به في الناس) ولكن هذا التفسير لا يناسب هذا السياق وانما يناسب سياق آيتي آل عمران (٤ : ٢٧) ويونس (١٠ : ٣١) (فراجع تفسير الاولى في ص ٢٧٥ ج ٣ من التفسير)

﴿ ذلکم اللہ فانی تؤفکون ﴾ أي ذلکم انتمصف بما ذکر من مقتضى القدرة الکاملة والحكمة البالغة هو اللہ خالق کل شیء فکیف تصرفون عن عبادته وحده ، وتشرون به من لا یقدر علی فلق نواة ولا حبة ، ولا إحداث سنبلة ولا نخلة ؟

﴿ فلق الاصبح وجعل اللیل سکناً والشمس والقمر حساباً ﴾ جمع تعالی فی هذه الآیة المنزلة بین ثلاث آیات سماویة ، بعد الجمع فیما قبلها بین ثلاث آیات أرضیة ، (فلا یة الاولى) فلق الاصبح ، والمراد به الصبح وأصله مصدر « أصبح الرجل » اذا دخل فی وقت الصبح ومن الشواهد علیه قول امرئ القیس :

ألا أیها اللیل الطویل الا انجلی بصبح وما الاصبح منك بأمثل
وقرأ الحسن بفتح الهمزة وأنشد قول الشاعر :

أفقی رباحا وبني رباح تناسخ الامساء والاصبح

بالکسر والفتح — مصدرین ، وجمع مساء وصبح ، وفلق الاصبح عبارة عن فلق ظلمة اللیل وثقها بعمود الصبح الذي یدو فی جهة مطلع الشمس من الافق مستطیلاً ، فلا یعتد به حتی یصیر مستطیراً ، تنفري الظلمة عنه من أمامه وعن جانبيه الى أن تنقشع وتزول ، ولذلك سمي فجرأ فان الفجر بمعنى الفلق كما تقدم آنفاً . واللہ تعالی هو فلق الاصبح بنور الشمس الذي یتقدمها ، اذ هو خالقها وقدر مواقع لارض منها فی سیرها ، كما نبينه فی الآیة الثالثة من آیات هذه الآیة فانها معللة للآيتين قبلها ، والمراد من التذکیر بالآیة الاولى التأمل فی صنع اللہ بتفري اللیل اذا عسعس ، عن صبحه اذا تنفس ، وإفاضة النور الذي هو مظهر جمال الوجود ، ومبدأ زمن تقلب الاحیاء فی القيام والقعود ، والركوع والسجود ، ومضيهم فی نجلی النهار ، الى ما یسروا له من الاعمال ، وما لله فی ذلك من نعم وحکم وأسرار . یدل علی ذلك ذکر لآیة الثانية بفائدتها ، وهي آیة اللیل یجعله اللہ سکناً ، فهذا المذکور ، یدل علی مقابله المخدوف وهو جعل النهار وقتاً للحركة بالسعي المعاش ، والعمل الصالح للمعاد ، وقد صرح بنوعي الفائدتين فی آیات کقوله تعالی (٢٨ : ٧٣) ومن رحمته جعل لکم اللیل والنهار لتسکنوا فیہ ولتبتغوا من فضله ولعلکم تشکرون) فهذه الآیة علی ایجازها جامعة للفوائد الدنیویة والدینية ، وفيها « تفسیر القرآن الحکیم » « ٨٠ » « الجزء السابع »

اللف والنشر ، أي لتسكنوا في الليل وتطلبوا الرزق من فضل الله في النهار ، وإيعدكم لشكر نعمه إليكم بهما ، وبمنافعكم في كل منهما . ومن الآيات المصرحة بذكرهما ما قرن بالند كبير بفائدتهما الدنيوية فقط كقوله تعالى (٧٨ : ١٠) وجعلنا الليل لباساً ، وجعلنا النهار معاشاً) ومنها ما قرن بالند كبير بفائدتهما لدينية فقط كقوله تعالى (٢٥ : ٦٢) وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة لمن أراد أن يذكر أو أراد شكوراً) فيالله من إيجاز القرآن وبلاغته ، في اختلاف عبارته !!

قرأ عاصم والكسائي « وجعل الليل » بالفعل الماضي ، وقرأه الجمهور بصيغة اسم الفاعل « وجاعل » ورسمهم في المصحف الامام واحد ، والاولى تقوي جانب الاعراب فان الشمس والقمر المعطوفين على الليل متصويان باجماع القراء ، ولا يظهر نصبهما على القراءة الثانية الا بتقدير جعل ، أو جعل « جاعل » بمعناه ، وهو تكلف يجنب في الفصح . والثانية تناسب السياق والنسق بعطف الاسم على الاسم وهو الاصل الذي لا يخرج عنه في الفصح الا انكته . فبالجمع بين القراءتين زار التكلف وتم التناسب ، فيالله من فصاحة القرآن في عبارته ، واختلاف قراءته !!

والسكن بالتحريك السكون وما يسكن فيه من مكان كالبيت وزمان كالليل ، وكذا ما يسكن اليه ، وهو ما اختاره الكشف هنا قال : السكن ما يسكن اليه الرجل (أي وغيره) ويطمئن استئناساً به واسترواحاً اليه من زوج أو حبيب ، ومنه قيل للنار سكن لانه يستأنس بها ، الا تراهم سموها المؤسسة ، والليل يطمئن 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 من الناس يستوحشون من الليل ولا يأتسون به ، وان كان له على آخرين أباد جلية أو خفية ، تنقض مذهب المانوية ، فيستطيع المرضى والمهمومون والمهيجورون ، ويستقصرون العابدون الواصلون ، والعاشقون الموصولون ، فذاك يقول ما أطوله ويطلب انجلاءه ، وهذا يقول ما أقصره ويتمنى بقاءه :

يود أن سواد الليل دام له وزيد فيه سواد القلب والبصر

والمراد بالسكون فيه ما يعم سكون الجسم وسكون النفس . أما سكون الجسم فبراحته من تعب العمل بالنهار ، وأما سكون النفس فبهذوء الخواطر والافكار ، والليل زمن السكون لانه لا يتيسر فيه من الحركة وأنواع الاعمال ما يتيسر في النهار ، لما خص به الاول من الاظلام والثاني من الابصار ، (١٧ : ١٢) وجعلنا الليل والنهار آيتين فحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب) فأكثر الاحياء من إنسان وحيوان تترك العمل والسعي في الليل ، وتأوي الى مساكنها للراحة التي لا تتم وتكمل الا بالنوم ، الذي تسكن به الجوارح والخواطر ببطان حركتها الارادية ، كما تسكن به الاعضاء الرئيسية سكونا نسبيا بقله حركتها الطبيعية ، فتقل نبضات القلب بوقوفها بين كل نبضتين ، وبقل افراز خلايا الجسم للسوائل والعصارات التي تفرزها ، ويبطئ التنفس وبقل ضغط الدم في الشرايين ولا سيما في أول النوم اذ تكون الحاجة الى الراحة به على أشدها ، ويضعف الشعور حتى يكاد يكون مفقوداً ، فيستريح الجهاز العصبي ، ولا سيما الدماغ والحبل الشوكي ، وتستريح جميع الاعضاء باستراحته ، وتقل الفضلات التي تنحل من البدن وتكثر الدقائق التي تتكون من الدم ليحل محلها . وإنما تكثر الفضلات وتحلل الذرات بكثرة العمل ، فالعمل العقلي يجهد الدماغ والعضلي يجهد الاعضاء العاملة فتزداد الحرارة ويكثر الاحتراق بحسب كثرة العمل وتكون الحاجة الى الراحة بالنوم بقدر ذلك ، وقد علل النوم تعليقات كثيرة ولما يصل العلماء الى كشف سره ، واستجلاء كنه سببه . وأما الآية الثالثة الكونية في الآية فهي جعل الشمس والقمر حسباً بأي علمي حساب ، لان طلوعهما وغروبهما يظهر من تحولاتهما واختلاف مظاهرها كل ذلك بحساب ، كما قال تعالى (٣: ٥٥ الشمس والقمر بحسبان) فما هنا بمعنى آية الاسراء (١٧ : ١٢) التي ذكرت آنفاً وآية يونس (١٠ : ٥) هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب) فالحساب بالكسر والحسبان بالضم مصدران لحسب بحسب (من باب نصر) وهو استعمال العدد في الاشياء والاقوات . وأما الحسبان بالكسر فهو مصدر بحسب (بوزن علم) وفضل الله تعالى في ذلك عظيم فان حاجة الناس الى 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 ، واملنا نشرح هذا في تفسير سورة يونس وغيرها
 ﴿ ذلك تقدير العزيز العليم ﴾ أي ذلك الجعل العالي الشأن ، البعيد المدى في
 الابداع والاتقان ، فوق بعد النيرات عن الانسان ، المترتب على ما ذكر من سبب اختلاف
 الايام والفصول وتقدير السنين الشمسية ، ومن تشكيلات القمر التي نعرف بها
 الشهر والقمرية ، 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 جزاف ولا خال ، (إنا كل شيء خلقناه بقدر)

﴿ وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر ﴾ هذا نوع
 آخر من آيات التكوين العلوية مقرون بفائدته في تعليل جعله ، والمراد بالنجوم ما عدا
 الشمس والقمر من نيرات السماء ، لان ذلك هو المتبادر من السياق والمعهود في الاهتداء ،
 ذكرنا أنه الى بعض فضله في تسخير هذه النيرات التي ترى صغيرة بعد التذكير ببعض فضله
 في النيرين الاكبرين في أعين الناس ، وقيل انهما يدخلان في عموم النجوم لان القمر مما
 يهتدى به في الظلمات ، فاذا استثنيت بعض إلهالي الشهر قلنا وأي نجم يهتدى به في
 جميع الاوقات ؟ وكانت العرب في بداوتها تؤقت بطلوع النجم لانهم ما كانوا يعرفون
 الحساب ، وإنما يحفظون اوقات السنة بالانواء ، وهي نجوم منازل القمر في مطالعها
 ومغارها — وسيأتي بيان ذلك في موضع آخر — وقد سمو الوقت الذي يجب الاداء فيه
 «نجما» تجوزا لان الاستحقاق لا يعرف الا به ، ثم سمو المال الذي يؤدى نجما ، وقالوا نجمة
 اذا جعله أقساطا . وفي الظلمات هنا وجهان ظلمات الليل بالبر والبحر واذفهم االيها لملا بستها
 لها — أو مشبهات الطرق شبهها بالظلمات ، قاله في الكشف . وكان اهتداؤهم بالنجوم
 قسما 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
 وهاهنا يذكر المفسرون النهي عن علم النجوم الذي يزعم أهله انهم يعرفون به

« النجوم تعد بالملايين لكن علماء الفلك لم يتمكنوا حتى الآن الا من معرفة ابعاد بعض المئات منها لان سائرهما أبعد من أن يرى اختلاف في مواقعه والذي عرف بعده منها جرت العادة أن لا يحسب بعده بالاميال بل بالمسافة التي يقطعها النور في سنة من الزمان، فان النور يسير ٨٦.٠٠٠ ميل في اثنا عشر فيقطع في السنة نحو ٦.٠٠٠.٠٠٠.٠٠٠ ميل وقد وجد بالرصد ان أقرب النجوم منا لا يصل نوره اليها الا في أربع سنوات ونحو نصف سنة، فيقال ان بعده عنا أربع سنوات ونصف سنة نورية. ومن النجوم ما لا يصل النور منه اليها الا في ألف سنة أو أكثر، فالتجم المسمى بالنسر الطائر يصل النور منه اليها في أربع عشرة سنة ونصف سنة لان بعده ٨٧.٠٠٠.٠٠٠.٠٠٠ ميل. والنجم المسمى بالنسر الواقع يصل النور منه اليها في نحو ثلاثين سنة لان بعده عنا نحو ١٨٠.٠٠٠.٠٠٠.٠٠٠ ميل والنجم المسمى بالسماك الرامح يصل النور منه اليها في نحو خمسين سنة لان بعده عنا ٣.٠٠٠.٠٠٠.٠٠٠.٠٠٠ ميل وأما الشعري العبور وهي أسطح النجوم نوراً فبعدها عنا نحو تسع سنوات نورية، والعويق بعده عنا نحو ٣٢ سنة نورية

وأول من قاس أبعاد النجوم بالضبط الفلكي (ستروف) فإنه قاس بعد النسر الواقع سنة ١٨٢٥ الى سنة ١٨٣٨ (ميلادية) فجاءت نتيجة قياسه مطابقة لنتيجة القياسات الحديثة مع أن الفلكيين يستخدمون الآن الوسائل مالم يكن معروفافي عصره» اهـ

واعل 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 تفصيل مبين لطرق
 النظر والبحث في العالم السماوي للذين يعلمون بالفعل أو بانقوة والاستعداد شيئاً
 من حكم الله تعالى وعجائب صنعه فيه فيزدادون بهذا التفصيل بحثاً وعلماً ، فيكون
 علمهم نامياً مستمراً . وان أريد الثاني فوجهه أظهر ، وهو ان الآيات الدالة على علم الله
 تعالى وحكمته وفضله على خلقه لا يستخرجها من النظر في النجوم الا الذين يعلمون
 أي أهل العلم بهذا الشأن ، الذين يقرنون العلم بالاعتبار ، ولا يرضون بأن يكون منتهى
 الحظ ، ما تمتع به اللحظ ، ولا غاية النظر والحساب ، أن يقال ان هذا الشيء عجب .
 ومن الاعتبار قول صاحب المقتطف بعد مقالات لخص فيها بعض « بسائط
 علم الفلك » — ومنها الكلمة المذكورة آنفاً — فانه قال لما انتهى من الكلام على
 النظام الشمسي ورجح انه لا يصلح شي من سياراته لحياة البشر غير الارض ، وانه
 يحتمل أن تكون سيارات سائر الشمس كذلك وكلاهما أكبر من هذه الشمس قال :
 « والانسان أوسع هذه المخلوقات ادراكاً وهو على سعة إدراكه لا يعلم تركيب جسم
 النملة ولا كيفية تجمع الدقائق في حبة الرمل ، علم واسع وجعل مطبق ، وكلاهما ناطق
 بأن مبدع هذا الكون أعظم وأعلم وأحكم من كل ما يتصور عقل الانسان »

﴿وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع﴾ بعد أن ذكرنا الله
 تعالى ببعض آياته الكونية في الارض وفي السماء ذكرنا في هذه الآية ببعض آياته
 في أنفسنا . الانشاء إيجاد الشيء وتربيته أو احداثه بالتدريج . وقد استعمل في
 التنزيل في خلق الانسان بجملة وخلق أعضائه ومشاعره ، وإيجاد الاقوام والقرون
 من أمه بعضها في أثر بعض ، وفي البعث ، وفي خلق الشجر والجنات ، وفي احداث
 السحاب . قال في حقيقة الاساس : وانشأ حديثاً وشعراً 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 (ولكم في الارض مستقر) كما قال (جعل الارض قرارا) قال الراغب : قرر في مكانه يقرر قرارا اذا ثبت ثبوتنا جامدا ، وأصله من القر وهو البرد وهو يقتضي السكون ، والحرية تقتضي الحركة اهـ . والمستودع موضع الوديعة وهي ما يتركه المرء عند غيره موقتا لياخذه بعد فهي فعيلة من ودع الشيء اذا تركه بمعنى مفعولة . ويكون كل من المستقر والمستودع مصدرا ميمييا بمعنى الاستقرار والاستيداع ، ويكون الثاني اسم مفعول بمعنى الوديعة ، ولا يكون الاول كذلك لان فعله لازم الا مجاء على طريقة الحذف كقولهم ظرف مستقر ، أي مستقر فيه

والمعنى انه تعالى هو الذي أنشأكم من نفس واحدة ، وهي اما الروح التي هي الخالق الآخر في قوله تعالى بعد ذكر أطوار خلق الجسد (ثم أنشأنا دخلا آخر) واما الذات المركبة من الروح والجسد ، والمراد بها الانسان الاول الذي تسلسل منه سائر الناس بالتموالد بين الازواج ، وهو عندنا وعند أهل الكتاب آدم عليه السلام وتقدم مثل هذا في أول سورة النساء مع بحث طويل في تفسيره وسيجيء شبهه في سورة الاعراف . وفي انشاء جميع البشر من نفس واحدة آيات بينات على قدرة الله وعلمه وحكمته ووحدانيته ، وفي التذكير به ارشاد الى ما يجب من شكر نعمته ، ومن وجوب التعارف والتآلف والتعاون بين البشر ، وعدم جعل تفرقهم الى شعوب وقبائل ، مدعاة للتعادي والتقاتل ، وقد فصلنا القول في هذا المعنى في أول تفسير آية سورة النساء قرأ ابن كثير وأبو عمرو المستقر بكسر القاف والباقون بفتحها . واختاف في المراد بالمستقر والمستودع فروى جمهور رواة التفسير وأبو الشيخ والحاكم وصححه عن ابن عباس قال : المستقر (بالفتح) ما كان في الرحم والمستودع ما استودع في أصلاب الرجال والنواب — وفي لفظ : المستقر ما في الرحم وعلى ظهر الارض وبطنها مما هو حي ومما هو قد مات — وفي لفظ : المستقر ما كان في الارض والمستودع ما كان في الصاب ، وروى عن ابن مسعود انه قال في تفسير العبارة : مستقرها في الدنيا ومستودعها في الآخرة ، أي النفس . وفي رواية عنه المستقر الرحم والمستودع المكان الذي يموت فيه . وروى مثله عن الحسن وقتادة . وأورد الرازي قول الحسن مفسرا

له . فقال المستقر حاله بعد الموت لانه ان كان سعيداً فقد استقرت تلك السعادة وأن كان شقياً فقد استقرت تلك الشقاوة ولا تبدل في أحوال الانسان بعد الموت ، وأما قبل الموت ، فالأحوال متبدلة ، فالكافر قد ينقلب مؤمناً والزنديق قد ينقلب صديقاً ، فهذه الأحوال لكونها على شرف الزوال والفناء لا يبعد تشبيهها بالوديعة ، وذكر للأصم قواين أحدهما أن المستقر من خلق من النفس لأولى ودخل الدنيا واستقر فيها والمستودع الذي لما يخلق بعد ، وثانيهما المستقر من استقر في قرار الدنيا والمستودع من في القبور حتى يبعث (وإنما يظن وجه هذين القولين على قراءة كسر القاف أو جعل المستقر بفتح القاف مصدراً) وحكي عن أبي مسلم الاصفهاني أن التقدير — فمنكم مستقر ذكر ، ومنكم مستودع أنثى ، فعبر عن الذكر بالمستقر لان النطفة تترلد في صابه وعبر عن الانثى بالمستودع لان الرحم شبيهة بالمستودع . ولعله أخذ الشاعر :

وإنما أمهات الناس أوعية مستودعات وللآباء أبناء

وأقول ليس في الكتاب العزيز ما نستعين به على تفسير هذه العبارة كذا أبداً في تفسير القرآن بالقرآن الا قوله تعالى في سورة الحج (٥: ٢٢) يا أيها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقه ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الارحام ما نشاء الى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلاً ثم اتبلغوا أشدكم) الآية . وقوله تعالى في سورة هود (٦: 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 انه من يطول عمره في الدنيا كأنه قال : فمنكم مستقر في الدنيا يعمر عمراً طويلاً ومنكم مستودع لا استقرار له فيها بل تحتزمه المنية طفلاً أو يافعاً ، ويمكن تفسير قراءة الفتح بهذا أي فمنها ذو استقرار وذو استيعاع . وآخر ما خطر لي بعد تلخيص أقوال المفسرين ان المستقر للروح — وهو يذكر ويؤنث — والمستودع البدن . والجملة مما يتبع المجال فيه للتفسير والتقدير والابحاز مقصود به

﴿ قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون ﴾ أي قد جعلنا لايات المبينة لسنننا في خلق البشر مفصلة . كل فصل ونوع منها يدل على قدرة الخالق و ارادته ، وعلمه وحكمته ، وفضله ورحمته ، فصداها كذلك لقوم يفقهون ما يتلى عليهم أي يفهمون المراد منه وممرماه ، وبقاؤون لدقائقه وخفاياه ، فالفقه — وان فسر بالعلم وبالفهم — أخص منهما . قال الراغب : الفقه هو التوصل الى علم غائب بعلم شاهد فهو أخص من العلم . وقال ابن الاثير في النهاية ان اشتقاقه من الفتح والشق ، وأحسن منه قول الحكيم الترمذي ان فقه وفقاً واحد فان الابدال بين الهمزة والهاء كثير . وفقاً البثرة شقها وسبر غورها ، فالفقاً مستعمل في الحسيات والفقه في المعنويات ، والجامع بينهما النظر في أعماق الشيء وباطنه . فمن لا يفهم الا ظواهر الكلام ولا يفتن الا لمظاهر الاشياء لا يقال انه فقه ذلك ، وانما سمي علم الشرع فقها لما فيه من الاستنباط ، ولما كان استخراج الحكم والعبر من خالق 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 الامور 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 وابعاده كدقائقه . وقد فطن لذلك الرنخشري — وما أجدره به — فقال (فان قلت) لم قيل « يعلمون » مع ذكر النجوم ، و (يفقهون) مع ذكر انشاء بني آدم ؟ (قلت) لان انشاء الانس من نفس واحدة وتصر يفهم بين أحوال مختلفة أطف وأدق صنعة وتدبير أفكان ذكر الفقه الذي هو استعمال فطنة وتدقيق نظر مطابقاً له اه وتعقبه ابن المنير فزعم ان هذا كلام صناعي وان التحقيق ان اختلاف التعبير للتقنين ، وذكر وجه آخر بناء على زعمه ان الفقه أدنى درجات العلم ، لانه عبارة عن مجرد الفهم ، وما بني على الفاسد فاسد ، وأين هو في فهم أسرار اللغة من الرنخشري ؟ وأين المقلد لظواهر بعض النقول من الامام اللوذغي ؟ وأيهما السليقي والصناعي ؟

﴿ وهو الذي أنزل من السماء ماء فاخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا متراكبا ﴾ هذه الآية المنزلة مرشدة الى نوع آخر من آيات التكوين وهو إيجاد الماء ، وانزاله

٦٤٢ آيات الله في النبات والنخل والاعناب والزيتون والرمان (التفسير: ج ٧)

من السماء ، وجعله سببا للنبات ، وجعل النبات المسبب عنه أنواعا كثيرة، مشتبهة وغير متشابهة ، وبذلك يلتقي آخر هذه السياق بأوله . أي وهو الذي أنزل من السحاب ماء فأخرجنا بسبب هذا الماء الواحد نبات كل شيء من أصناف هذا النامي الذي يخرج من الارض فأخرجنا منه أي من النبات خضرا أي شيئا غضا أخضر بالحلقة لا بالصناعة وهو ما تشعب من أصل النبات الخارج من الحب كساق النجم وأعصان الشجر، ونخرج منه أي من هذا الأخضر المتشعب من النبات آنا بعد أن حبا متراكبا بعضه فوق بعض وهو السنبيل — فهذا تفصيل لنماء النجم الذي لا ساق له من النبات وتناجه، 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 يطلع 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) وهو العنق الذي يكون فيه الثمر، ومثله في وزنه واستواء مثناه وجمعه الصنو والصنوان وهو ما يخرج من أصل الشجرة من الفروع . والقنوان من النخل كالعناقيد من العنب والسابل من القمح . والمعنى انه يخرج من طلع النخل قنوان دانية القطوف سهلة التناول 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 . ولكم جنات من أعناب — أو — وهناك جنات — أو — ومن الكرم جنات الخ وسنبين حكمة اختلاف الاعراب بعد ﴿ والزيتون والرمان مشتبهان وغير متشابه ﴾ أي وأخص من نبات كل شيء الزيتون والرمان حال كونه مشتبهان في بعض الصفات غير متشابه في بعض آخر ، قيل ان هذه الحال من الرمان وحده فانه أنواع تشبه في شكل الورق والثمر وتختلف في لون الثمر وطعمه ، فمنه الحلو والحامض والمز . وقيل ان الحال من مجموع الزيتون والرمان أي مشتبهان ماذكر 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 اذ يقال اشبه الامران وتشابها كما يقال استويا وتساويا . وقد قريء في الشواذ متشابهها وغير متشابه وهو ما أجمعوا عليه في آية (وهو الذي انشأ جنات معروشات) الخ وستأتي، والحق ان بين الصيغتين فرقا فمعنى اشتبهتا التبس أحدهما بالآخر من شدة الشبه بينهما، ومعنى تشابها أشبه أحدهما الآخر ولو في بعض الوجوه والصفات فهذا أعم مما قبله . ولا شك في ان بعض ما ذكر يشابه ولا يشته وبعضه يشابه حتى يشته حتى على البستاني الماهر ، كما شاهدنا ذلك واختبرناه في بعض أنواع الرمان الحلوم مع الحامض، وهذا من دقة تعبير التنزيل في تحديد الحقائق

﴿ انظروا إلى ثمره إذا أنمرو ينعه ﴾ أي انظروا وانظروا ثم مل واعتبارا إلى ثمر ما ذكر إذا هو تلبس واتصف بالانمار ، وإلى ينعه عندما ينعم ، أي يبدو صلاحه وينضج ، وتأملوا صفاته في كل من الحالين وما بينهما ، يظهر لكم من لطف الله وتديده ، وحكمته في تقديره ، ما يدل أوضح الدلالة على وجوب توحيده ﴿ ان في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون ﴾ أي في ذلكم الذي أمرتم بالنظر إليه والنظر فيه دلائل عظيمة أو كثيرة للمستعدين للاستدلال من المؤمنين بالفعل والمستعدين للايمان ، وأما غيرهم فإن نظهم كنظر الطفل وان كانوا من العالمين بأسرار عالم النبات ، والغواصين على ما فيه من الحاسن والنظام . لا يتجاوز هذه الظواهر ، ولا يعبرها إلى ما تدل عليه من وجود الخالق ، ومن اثبات صفاته التي تتجلى فيها ، ووحدته التي ينتهي النظام إليها ، وان كانوا يعلمون أن وحدة النظام في الأشياء المتماثلة ، لا يمكن أن تصدر عن إرادات متعددة

ومن مباحث البلاغة في الآيات ، واختلاف الاعراب والترتيب بين المتناسبات ، أن هذا السياق بدى . يفاق الحب والنوى واخرج الحي من الميت وعكسه ، وقفي عليه بما يناسبه من فلق الاصبح ، وعطف على هذا ما يقابله من عاقبة الليل للنهار ، وأشير إلى فوائدهما وفوائد النيرين ، اللذين هما آيتا هذين الملوك ، وناسب ذكر النيرين التذكير بخلق النجوم ، والمنة بالاهتداء بها والايمان إلى ما فيها من آيات العلوم ، ثم عطف على هذا النوع من الآيات إنشاؤنا من نفس واحدة فمنها المستقر

والمستودع ، وقفي عليه بانزال الماء ، وجعله سببا لنبت كل شيء ، من هذه الاحياء ، وكل منها تفصيل لقوله في الآية الاولى من السياق « يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي » وقد اوتى في تفصيل خلق النبت الخطاب ، وتفنن في طرق الاعراب ، للتنبيه الى ما فيه من أنواع الالوان ، وتشابه ما فيه . من الثمار والافنان ، فبدأت الآية بضمير الواحدة الغائب المفرد تبعا لسياق ما قبلها من هذه الآيات ، وعطف عليه ضمير المتكلم الجمعي بطريق الالتفات . اذ 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 والاتفاق ، ولما كان الماء واحدا والنبات جمعا كثيرا ناسب إفراد الفعل الاول وجمع الفعل الآخر . ومعلوم أن الواحد اذا قال فعلنا أراد اقادة تعظيم نفسه اذا كان مقامه أهلا 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 إلى المضارع في قوله « نخرج منه حبا متراكبا » تحصل بارادة استحضار صورته العجيبة في حسناتها وانتظامها ، وتنضد سنابلها واتساقها ، وعطف عليه ما يخرجها تعالى من طلم النخل ، من القنوان المشابه لسنايل القمح ، في تضد ثمره وتراكبها ، ومنافعها وغرائبها ، فإن في كل منها أفضل غذاء للناس ، وعاف للدواب والالهام ، وذكر بعده جنات الاعناب ، لأنها أشبه بالنخيل في هذه الابواب ، فالعناقيد تشبه العراجين في تكوينها ، وتراكب حبهما والوان ثمرها ، كما تشبهها في درجات تطورها ، فالخصرم كاليسر والعنب كالرطب والزبيب كالتمر ، ويخرج من كل منهما عسل وخل وخمر ، ثم ذكر الزيتون والرمان معطوفا على نبات كل شيء أو منصوبا على الاختصاص ، لا على ما قبله من النخيل والاعناب ، 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 بأن الزيتون وزيته غذاء فقط ولكنه تابع للطعام غير مستقل بالتغذية ، والرمان فاكهة وشراب فقط ولكنها دون فواكه النخيل والاعناب وأشر بهما في المرتبة ، فناسب جعله

بعدهما ، والاشارة باختلاف الاعراب الى رتبة كل منهما ، وبناء على اختلاف
المراتب قدم نبات الحب على الجميع لانه الغذاء الاعظم الاعم لاكثر الناس وأكثر
أنواع الحيوان الاهلية التي تقوم أكثر مرافقتهم ومنافعهم بها ، فسبحان من هذا كلامه

(٩٩) وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ
بِفَعْرِ عِلْمِهِ ، سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ (١٠٠) بَدِيعُ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ ؟ وَخَلَقَ
كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (١٠١) ذَاكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ
إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (١٠٢)
لَا تَذْكُرْكُمُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُذْكَرُ الْآبْصَرُ وَهُوَ اللَّطِيفُ 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 وتنزيهه 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 الهم فالاهم . ولو قال
« وجعلوا الجن شركاء لله » لافاد ان موضع الانكار أن يكون الجن شركاء لله
لكونهم جناء ، وليس الامر كذلك ، بل المنكر أن يكون لله شريك من أي جنس كان .
وفي المراد بالجن هنا أقوال أحدها انهم الملائكة فقد عبدوهم ، روي هذا عن قتادة
والسدي . والثاني انهم الشياطين فقد أطاعوهم في أمور الشرك والمعاصي ، روي عن

الحسن وسنشير الى شاهد يأتي له بعد عشرين آية . والثالث أن المراد بالجن ابليس فقد عبده أقوام وسموه رباً ومنهم من سماه آله الشر والظلمة وخص الباري بالوهية الخير والنور . وروى عن ابن عباس أنه قال: انها نزلت في الزنادقة الذين يقولون ان الله تعالى خالق الناس والدواب والانعام والحيوان وابليس خالق السباع والحيات والعقارب والشر . ورجحه الرازي وضعف ما سواه وقال ان المراد بالزنادقة المجوس الذين قالوا ان كل خير في العالم فهو من (يزدان) وكل شر فهو من (اهرمن) أي ابليس ، فأما كون ابليس والشياطين من الجن فقطعي وأما كون الملائكة منهم فقليل انه حقيقي لانهم من العوالم الخفية فتصدق عليهم كلمة الجن ، وقيل انه مجازي ، وفسر والجنة في قوله تعالى (وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا) بالملائكة وقال بعض العرب انه تعالى صاهر الى الجن فولدت سرواتهم له الملائكة . وقد يقابل الجن بالملائكة كقوله تعالى في موضوع عبادة المشركين لهم (٣٤ : ٤٠) ويوم يحشرهم جميعاً ثم يقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون ٤١ قالوا سبحانك أنت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن أكثرهم بهم مؤمنون) فهذا مع آية الانعام الآية (٦ : ١٢٠) وان الشياطين ليوحون الى أوليائهم ليجادلوكم وان أطمعهم انكم لمشركون) مما يردانكار الرازي لتسمية طاعة الشياطين عبادة (وخلقهم) أي والحال أن الله تعالى قد خلق هؤلاء الجاعلين له الشركاء وليس شركائهم فعل ولا تأثير في خلقهم ، أو خالق الشركاء المجموعين ، كخالق غيرهم من العالمين ، فنسبة الجميع اليه واحدة ، وامتياز بعض المخلوقين على بعض في صفاته وخصائصه ، أو ما خاق مستعداً له من الاعمال التي يفضل بها غيره ، لا يخرج عن كونه مخلوقاً ، ولا يجعله أهلاً لان يكون إلهاً أو رباً

(وخرقوا له بنين وبنات بغير علم) أي واختلقوا له تعالى بمقامتهم وجهلهم بنين وبنات بغير علم ما بذلك كما سيأتي ، فسمى مشركو العرب الملائكة بنات الله (٩ : ٣٠) وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ، ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل) وهالك بيان ذلك : الخرق والخرق والخرم والخرب والخرز ألقاظ فيها معنى الثقب بانفاذ شيء في الجسم ، وقال الراغب الخرق قطع الشيء على سبيل الفساد من غير تدبر ولا تفكير ، قال تعالى (أخرقتها لتفريق

أهلها) وهو ضد الخالق فإن الخالق هو فعل الشيء بتقدير ورفق والخرق بغير تقدير — وذكر الآية — وقوله بغير تقدير أي بغير نظام ولا هندسة هو الصواب وقوله قبله من غير روية ولا تدبر خطأ ظاهر. ويناسب هذا من معاني المادة الخرق (بالضم) وهو الخرق ضد الرفق يقال خرق زيد يخرق (بالضم فيهما) فهو أخرق وهي خرقاء. وقال صاحب اللسان: وخرق (من باب ضرب) الكذب ونخرقه وخرقه كله اختلقه — وذكر الآية وإن نافعا قرأ وخرقوا (بالتشديد) وسائر القراء قرأوا بالتخفيف، ثم قال: ويقال خلق الكلمة واختلقها وخرقها واخترقها إذا ابتدعها كذباً. اهـ ولعل ما تقدم من الفرق بين الخالق والخرق في الأفعال، يأتي نظيره في الأقوال، فالخالق 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 رمية بقول عن عبي وجهالة من غير فكر وروية اهـ وهو بيان وتوكيد لمعنى «خرقوا» فهذا التعبير: من أدق بلاغة التنزيل، وهو بيان معنى الشيء بما يدل على تزييفه. وتنكير العلم هنا في حيز النفي بغير للدلالة على انسلاخ هؤلاء المشركين في خرقهم هذا عن كل ما يسمى علماً فلا هم على علم بمعنى ما يقولون ولا على دليل يثبت به، ولا على علم بمكانه من الفساد والبعد من العقل، ولا بمكانه من الشناعة والازراء 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 الخالق والتدبير، وكونه ليس كمثله شيء، وتقدم تحقيق معنى سبحانه والتسبيح والتقديس في آخر سورة المائدة. والتعالى العلو والبعد عما لا يابق الذي يظهر للمناظر 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 بعد جميع أفراد — ولا سيما أولاده — نظراء له فيه، وهذا باطل عقلاً ونقلاً عن جميع رسل الله وجميع حكماء البشر وعقلائهم من جميع الأمم، ولكن الذين اخترعوا للناس عقائد الوثنية في عصور الظلمات، وأزمنة التأويلات، ذهبوا هذه المذاهب من

٦٤٨ عقيدة أهل الكتاب في الشياطين . الاساطير المرافقة للوحي (التفسير: ج ٧)

الاولهام ، ولا نعرف أول من جعل لله ولدا ولا منشأ اختراع هذه العقيدة وأقرب المأخذ لذلك ما بيناه في أواخر تفسير سورة النساء فيراجع هنالك (ص ٨٣ ج ٦ تفسير)
وأما عبادة الجن فقديمة في الملل الوثنية أيضاً . ففي الخرافات اليونانية والرومانية يجعلونهم ثلاث مراتب الاولى لآلهة وأولهم المولد لهم أجينوس وهو الخالق اكل شي عندهم وهو نفس (زفس) أو (جوبتر) والثانية توابع الشعوب والاقطار والبلاد فلكل منها رب من الجن مدبر له ومتصرف فيه ، وقد نصب الروم لجن رومية تمثالا من الذهب . والثالثة توابع الافراد أي قرناؤهم . والهنود القدماء يقسمون الجن الى قسمين أخيار وأشرار فيسمون الاخيار (ديوه) وهم عندهم فرق كآلهة أشهرها (الكنارة) الذين دأبهم التزعم بمذائح (باواسيتا) ويليها (الياكة) الذين يقسمون الثروة والغنى بين الناس و (الغندورة) وهم العازفون للشمس ويتألف منهم أجواق في السماء تدخل فيها الكنارة فيسبون العقول بتسبيحهم علي معازفهم . ومنهم (الابساره) وهن أناث يملأن العالم كله ومختاراتهن في سماء (اندرا) يرقصن الرقص البهيج تحت أشجار الذهب والياقوت في جنة (مندانا) ومنهم (الراجينه) وهن قيان موكلات بالمعازف مقامهن في سماء (برهما) وعددهن ١٦ الفا . ومنهم الفعلة الالهيون ويسمون (الجيدارة) وهم الذين بنوا قصر الآلهة وأنشأوا جميع المباني العجيبة في العالم . ويقسمون الجن الاشرار الى طوائف أيضاً منهم (الديتية والاسورة والدنارة والرقاسة) ويقولون ان مقامهم في الظلمة وانهم كانواهاجوا الآلهة ايزاوم عن عروشهم ففروا منهم الى بلاد الساقة وأرادوا أن يسابوهم شجر الحياة . وعقائد المانوية من الفرس في الهي الخير والشر معروفة ، وفي أساطير الفرس ان (جنستان) أي بلاد الجن في غربي أفريقية وقيل 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 الارواح النجسة (١ كو ٦ : ٣) ويخبر الكتاب المقدس بطبيعته وصفاته وحالته وكيفية اشتغاله وأعماله ومقاصده ونجاحه ونصيبه فلذا في شخصيته نفس البراهين التي لنا في شخصية الروح القدس والملائكة . أما طبيعة

(الانعام : ص ٦) بدیع السموات والارض لا يمكن أن يكون له ولد ٦٤٩

الشيطان فروحية وهو ملاك ممتاز بكل ما تمتاز به هذه الرتبة من الكائنات — الى أن قال بعد ذكر كونه عدواً لله مطروداً من وجهه — : غير أن طرده الى عالم الظلمة لا يمنع اشتغاله في الارض كآله هذا العالم وعدو الانسان وخالقه أه

وقد تقدم في تفسير هذه السورة كلام في الملائكة والجن والشياطين مما يؤثر عن العرب في الجاهلية وما ورد في الكتاب والسنة وبعض ما قاله علماءنا في ذلك والتقريب بينه وبين العلوم النفسية والمادية . وعندنا ان ما يحفظ من أساطير الاولين والآخرين في ذلك له أصل من الوحي الى أنبيائهم خاطوا فيه من بعدهم وجعلوا الحقيقة مجازاً والمجاز حقيقة على نحو ما حققناه في تحريفهم معنى كلمة الله التي عبر بها عن التكوين فجعلوها ذاتاً فاعلة خالقة ومماها بعضهم الهكاً وبعضهم «ابن الله» ونحو يفهم معنى روح القدس كذلك وكلمة «ابن» المجازية كما بيناه في أواخر تفسير سورة النساء . (ص ٨٢ — ٩٥ ج ٣ تفسير) فلا تتخذ موافقة الوحي لبعض تلك الاساطير شبهة على الوحي ، وسنزيد مسألة عبادة الجن بياناً في مواضع أخرى ان شاء الله تعالى

(بدیع السموات والارض) هذا بيان لما قبله من معنى تسبيح البارئ وتعالیه عما يصفه به المشركون . البدع بالفتح الانشاء والایجاد المبتدأ والبدع بالكسر والبدیع الشيء الذي يكون أولاً كما قال في اللسان . ومنه البدعة في الدين ويقال بدع الشيء (من باب قطع) وأبدعه وأبدعه . وقال الراغب : الأبداع إنشاء صنعة بلا احتذاء واقتداء ، ومنه قيل ركة ^(١) بدیع أي جديدة الحفر . وإذا استعمل في الله تعالى فهو إيجاد الشيء بغير آلة ولا مادة ولا زمان ولا مكان وليس ذلك إلا لله . وقال صاحب اللسان : والبدیع المحدث العجيب ، والبدیع المبدع وأبدعت الشيء اختراعه لا على مثال ، والبدیع من أسماء الله تعالى لأبداعه الأشياء واحداثه إياها ، وهو البدیع الاول قبل كل شيء ، ويجوز أن يكون بمعنى مبدع أو يكون من بدع الخلق أي بدأه . والله تعالى كما قال سبحانه (بدیع السموات والارض) أي خالقهما ومبدئهما فهو سبحانه الخالق المخرج لاهن مثال سابق اه وذکر ان بديماً من بدع لا من أبداع ، وهو معروف فان الاصل في صيغة فعيل أن تكون من الثلاثي وقد سمع ورودها من

« ١ » الركة بوزن القضية البشر غير المطوية أي التي لم تبين

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 ابداعه واختراعه لهما ، أو البديع فيهما بمعنى انه لا شبه له ولا نظير فيهما ، واذا كان هو المبدع للسموات والارض ولم يوصفا بكونهما من ولده فكذلك الملائكة ، وأولى بهذا وأجدراً ان يكون خلقه للمسيح من أم بغير أب غير مسوغ لجملة ولدآ له اذ تصارى ذلك أن يكون ابداعاً ما ، والابداع التام وهو ايجاد 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 ولدآ ، اذ الولادة ما كان ناشئاً عن ازدواج بين ذكر وأنثى من جنس واحد وليس له تعالى جنس فيكون له منه زوج وذلك

قال ﴿ انى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة ﴾ أي كيف يكون له - وهو المبدع لكل شيء - ولد والحال انه لم يكن له زوج ينشأ الولد من ازدواجه بها ولا معنى للولد الا ما كان كذلك ، وانما صدور جميع الكائنات السماوية والارضية عنه صدور ايجاد ابداعي للاصول الاولي ، وايجاد سببي كالتوالد بينها بحسب سننه في التوالي ، ولذلك قال

﴿ وخلق كل شيء ﴾ خلقاً ولم يلد له ولادة فاختصم له من الولد مخلوق له لا مولود ، فان 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 بمدحال ، واستدلال بمد استدلال ، ومثلاً قوله ﴿ وهو بكل شيء عليم ﴾ وبيانه ان علمه بكل شيء ذاتي له ، ولا يعلم كل شيء الا الخالق اسكل شيء (ألا يعلم من خلق ؟) ولو كان له ولد اسكان هو أعلم به ولهدى العقول اليه بآيات الوحي ودلائل العلم ، ولكنه كذب الذين خرقوه بغير علم ، بالوحي المؤيد بدلائل العقل ، قال البيضاوي : وفي الآية استدلال على نفي الولد من وجوه (الاول) انه من مبدعائه السموات والارضون وهي مع انها من جنس ما يوصف بالولادة مبرأة عنها لاستمرارها وطول مدتها فهو

أولى بان يتعالى عنها (والثاني) ان المعقول من الولد ما يتولد من ذكر وأنثى متجانسين والله تعالى منزّه عن المجانسة (والثالث) أن الولد كفؤ للوالد ولا كفؤ له لوجهين الاول ان كل ماعداه مخلوقه فلا يكافئه ، والثاني أنه لذاته عالم بكل المعلومات ولا كذلك غيره بالاجماع اه وقد تقدم مثل هاتين الآيتين في سورة البقرة

(ذاكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه) الخطاب للمشرّكين المحجوجين أو لجميع المكلفين ، والاشارة الى المنزه عما يصفون، المنتصف بما وصف به نفسه من الابداع والافراد بخلق جميع الاشياء، واحاطة العلم بالجلاليات والخلفيات ، من المشهودات والغائبات ، أي ذاكم الذي شأنه ما ذكره هو الله ربكم ، لا من خرقوا له من الاولاد، وأشركوأبه من الانداد، فاعبدوه اذا ولا تشركوا به شيئاً لا اله الا هو خالق كل شيء ، فانما الاله المستحق للعبادة هو الرب الخالق وماهدها مخلوق يجب عليه أن يعبد خالقه ، فكيف يعبدّه ويؤله من هو مثله في ذلك ؟ (وهو على كل شيء وكيل) أي وهو مع كل ما ذكره كقول اليه كل شيء يتصرف فيه ويدبره بعلمه وحكمته ، يقال فلان وكيل على عقار فلان وماله، وقيل ان الوكيل هنا بمعنى الرقيب ، وفي سورة المؤمن (٤٠ : ٦٢) ذاكم الله ربكم خالق كل شيء لا اله الا هو فأتى تؤفكون) قدم فيه وصفه بالخالق عن كلمة التوحيد عكس ما هنا لان ماهنا رد على المشرّكين فناسب فيه تقديم كلمة التوحيد ، وآية صورة المثل من جاءت بين آيات في الخلق ونعم الله فيه فناسب تقديم الوصف بالخالق فيها هل التوحيد الذي هو نتيجة ذلك وغاية

(لا تدركه الابصار) البصر العين الا أنه مذكّر وأبصرت الشيء رأيتّه. وقيل البصر حاسة الرؤية . ابن سيده : البصر حس العين والجمع أبصار. ذكره في اللسان وقال الراغب : البصر يقال لأجارحة النازرة نحو قوله (كالمح البصرة واذا زأغت الابصار) ولافة التي فيها . والادراك اللحاق والوصول الى الشيء . يقال تبعه أو أتبعه حتى أدركه . وأتبع فرعون بجنوده بنى اسرائيل (فلما تراءى الجمعان قال أصحاب موسى انا لمدركون) ويقال أدركه الطرف والموت ومنه (حتى اذا أدركه الفرق) في

كل ذلك معنى اللاحق بعد اتباع حسي أو معنوي . والدرك (بالفتح) أقصى قعر البحر ، ومنه (ان المناقذين في الدرك الاسفل من النار) قري بالفتح والتحريك وقال الراغب الدرج كالدرك لكن الدرج يقال باعتبار الصعود والدرك اعتباراً بالحدود وأدرك بلغ أقصى الشيء . وأدرك الصبي بلغ غاية الصبا وذلك حين البلوغ . اهـ ويقال فيما بعد أودق وخفي : لا يدركه الطرف ، فان اجتهد النظر لا يدرك ما لطف ودق اعمال له كاعماله في محاولة ابصار البعيد . ففي الادراك معنى اللحق ومعنى بلوغ غاية الشيء . ومن هنا فسر الجمهور الادراك في الآية برؤية الاحاطة التي يعرف بها كنهم عز وجل فتكون بمعنى (يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علماً) ففي احاطة العلم لا يستلزم نفى أصل العلم ، وكذلك نفى ادراك البصر للشيء لا يستلزم نفى رؤيته اياه مطلقاً . وهذا أقوى ما جمع به أهل السنة بين الآية والاحاديث الصحيحة الناطقة برؤية المؤمنين لربهم في الآخرة من جهة اللغة . ومن سلم لامتنعة وغيرهم من منكري الرؤية قولهم ان الادراك هنا بمعنى الرؤية مطلقاً قالوا ان النفي خاص بحال الحياة الدنيا التي يعدها المخاطبون ولا يعرفون فيها رؤية الالاجسام وصفاتها من الاشكال والالوان وهي التي يشترط فيها ، اذكروه كالمقابلة وعدم الحائل . وقالوا ان هائشة كانت تثبت الرؤية في الآخرة وتنفيها في الدنيا حتى عن النبي (ص) وهو الذي كان يرى من وراءه كما يرى من أمامه اقلية روحه الشريفة اللطيفة ، على جثته المنيفة ، وقد جلينا مسألة رؤية الرب في الآخرة في باب التقوى من مجلد المنار التاسع عشر (ص ٢٨٢ - ٢٨٨) وسنعود اليها في تفسير قوله تعالى لموسى عليه السلام (ان تراني) من سورة الاعراف ان شاء الله تعالى وهناك نلم بمسالك الصوفية في نفى الادراك واثبات الرؤية للرب ، بتجليه تعالى الذي يكون هو به بصر العبد ، الثابت في الحديث القدسي « ولا يزال عبيد يتقرب اليّ بالنوافل حتى أحبه فاذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به » الحديث ، وهو في صحيح البخاري . وخلاصة هذا المسالك انه تعالى هو الذي يرى نفسه بتجليه في بصر عبده ، فما يرى الله الا الله ، وفقاً لقولهم لا يعرف الله الا الله

وأما قوله تعالى (وهو يدرك الابصار) فمعناه ان الله تعالى يرى العيون الباصرة

أو قوي الابصار المودعة فيها رؤية ادراك واحاطة بحيث لا يخفى عليه من حقيقتها ولا من عملها شيء . وقد عرف البشر من تشريح العين ما تركب منه طبقاتها ووظائفها ووظائف كل منها في انقسام الرئيات 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 اسحق : 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 عينه دون ان يبصر من غيرهما من سائر أعضائه ، فاعلم ان خلقا من خلقه اللطيف الخبير . فاما ما جاء من الاخبار في الرؤية وصح عن رسول الله (ص) فغير 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 تخفى الابصار دون ادراك حقيقته ، على أنه الظاهر بآياته التي تعرف بها العقول بطريق البرهان ، الظاهر في مجالي ربوبيته لاهل العرفان ، بتجلياته التي تكمل في الآخرة فيكون العلم به رؤية عيان، وهو في كل من بطونه وظهوره . منزه عن مشابهة الخلق ، تعالى الله الملك الحق . وهو الخبير بدقائق الاشياء ووظائفها ، بحيث لا يعزب عن ادراكه ألطف ارواحها وقواها ، ولا أدق جواهرها وأعراضها ، ففي الآية لف ونشره . رتب اللطيف من الاجرام ضد الكثيف والغليظ فيطاق على الدقيق منها والرفيق ، واللطيف من الطباع ضد الجافي ، قال في اللسان : واللطيف من الاجرام والكلام مالا جفاء فيه ، وجارية لطيفة الخصر اذا كانت ضامرة البطن ، واللطيف من الكلام ما غرض معناه وخفي ، واللطيف في العمل الرفق فيه اهـ ، وكذا اللطيف في المعاملة هو الرفق الذي لا يشغل منه شيء . ويستعمل فعله لازماً ومتعدياً يقال لطف الشيء (بوزن حسن) أي صغر 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 وابصاها

الى من قدرها له من خلقه اهـ أرجعه الى صفات الافعال والى العلم من صفات المعاني . وهو في الاول أظهر واكثر من الثاني ، فنه قوله تعالى في سورة الحج بعد ذكر انبات النبات بالماء (٢٢: ٦١ ان الله لطيف خبير) وقوله في سورة الشورى (٤٢: ١٧ الله لطيف بعباده يرزق من يشاء) أي رفيق بهم يوصل اليهم الخير والرزق، ينتهي العناية والرفق . وفي سورة يوسف حكاية عنه (١٢: ١٠٠ ان ربي لطيف لما يشاء) فسره بلطف التدبير والعناية به وأبويه وأخوته بجمع شملهم بعد أن نزع الشيطان بينهم. وعد بعضهم من لطف العلم قوله تعالى في سورة لقمان حكاية عنه (٣١: ١٥ يا بني أتأمن ان تلك مثقال حبة من خردل فتكن من صخرة أو في السموات أو في الأرض يأت بها الله ان الله لطيف خبير) والظاهر في معناه هنا انه اللطيف باستخراجها من كن خفاتها الخبير بمكانها منه، ونزبد عليهم أن من لطفه تعالى جعل احكام دينه يسرا لاجرج فيها وهي من صفة الكلام الذي هو مظهر لعله، ومنه قوله تعالى في سورة الاحزاب ، في آخر ما خاطب به نساء الرسول (ص) من المواعظ والحكم والاحكام، (٣٣: ٣٤) واذكرن مايتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة ، ان الله كان لطيفا خبيرا) فلم يبق الا الشاهد على لطفه تعالى في ذاته . المذاهب في الكمال للطفه في صفاته وأفعاله وأحكامه ، وهو الآية التي نحن بصدد تفسيرها لا يظهر فيها غيره

والمذكومون يأبون جعل اللطيف من صفات الذات له سبحانه - كالرحيم والحليم - والأربون والصوفية لا يأبون مثل ذلك بل يزعمونه، وقد قل زعمي في الآية كلمة تشبه أن تكون تأييدا لمذاهب أهل الاثر والصوفية وهو معتزلي مبالغ في التزيه وقد تابعه عليها المفسرون من الاشاعرة وغيرهم كالرازي والبيضاوي وأبي السعود والآلومي ، قال : وهو اللطيف بلطف عن أن تدركه الابصار والخير بكل لطيف فهو يدرك الابصار لا بلطف عن ادراكه ، وهذا من باب الاف اهـ تلوا هذا المعنى عنه وجعلوا اللطيف مستعارا من مقابل الكفيف لما لا يدرك بالحاسة ولا ينظم فيها

قل الآلومي : وفيهم من ظاهر كلام البهائي كما قال الشهاب انه لا استعارة في ذلك حيث قال في شرح أمماء الله تعالى الحسنى : اللطيف الذي يعامل عباده باللطف، وأطافه جل شأنه لا تدهى ظواهرها وبواطنها في الاولى والاخرى) وان

تعدوا نعمة الله (لا تحصىها) وقبل اللطيف العليم بالغوايض والدقائق ، من المعاني والحقائق ، وانما يقال لتحذق في صنعة اللطيف . ويحتمل أن يكون من اللطافة المقابلة للكثافة . وهو وإن كن في ظاهر الاستعمال من أوصاف الجسم لكن اللطافة المطلقة لا توجد في الجسم لان الجسمية يلزمها الكثافة ، وانما اطلاقها بالاضافة ، فاللطافة المطلقة لا يبعد أن يوصف بها النور المطلق الذي يحل عن ادراك البصائر فضلا عن الابصار ، ويعز عن شعور الاسرار فضلا عن الافكار ، ويتمالى من مشابة الصور والأشكال ، ويبرزه عن حلول الالوان والاشكال ، فان كمال اللطافة إنما يكون لمن هذا شأنه ، ووصف الغير بها لا يكون على الاطلاق ، بل بالقياس الى مادونه في اللطافة ، ويوصف بالاضافة اليه بالكثافة ، انتهى . وتعقبه الآكوسي بقوله : والمرجح ان اطلاق اللطيف بمعنى مقابل الكثيف على ما ينساق الى الذهن على الله تعالى ليس بحقيقة أصلا كما لا يخفى أم

وأقول ان ما ذكر في هذا الكلام اللطيف من اثبات اللطف بالذات ، للذات التي لا تشبهها الذوات ، ومن الاشارة الى تضييف جمل اللطيف بمعنى العليم بالدقائق ، كلاهما من ابواب الحقائق ، اذ ما فسر به اللطيف هنا هو معنى الخير ، وقوله ان اللطافة المطابقة لا توجد في الجسم الخ له وجه من اللغة ولكن الجسم في عرف علماء المعقول من المتكلمين والحكماء أعم من الجسم في أصل في اللغة ومدلول اشتقاقها فالجسم في اللغة من الجسمية أي الضخامة وهو كما في اللسان وغيره : جماعة البدن أو الأجزاء من الناس والابل والدواب وغيرهم من الانواع 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 والسما في هذا العصر ما هو اللطف من كل ما كان يعرف في العصور الخالية التي كان يضرب فيها المثل بلطف الهواء أو النسيم ، إذ ثبت ان هذا النسيم اللطيف مركب من عنصرين كل منهما اللطف من المجموع المركب منهما ، وقد ثبت ان للهواء المحيط بأرضنا حداً قريباً ، وأن في الكون موجوداً آخر اللطف منه ومن كل من عنصريه وأمثالهما من العناصر البسيطة اللطيفة الخفية هو الذي يحمل النور والحرارة من الشمس والكواكب المتفاوتة الأبعاد الشاسعة الى هوائنا فأرضنا ويسمونه (الاثير)

٦٥٦ فنجلي الارواح وجعل كنهها . تأويل النص لتوهم لوازم له باطالة (الانعام . س ٦

فهذا الموجود السارى في جميع الكائنات الرابط لبعضها ببعض كما يجزم به علماء الكون نظراً واستدلالاً قد لطف عن ادراك العيون وعن تصرف أيدي السكياويين الذين يرجعون الماء والهواء وغيرهما من المركبات الى بسائطها اللطيفة التي لا ترى ، ويتصرفون فيها أنواعاً من التصرف ، ويستعملونها في كثير من المضار والمنافع ، ويرى بعض المثبتين لاستقلال الارواح البشرية وقد رتبها على التشكل في الاشباح اللطيفة والتكيفية انهم يستعين على هذا التشكل بالاثير ، فالطف شبح تنجلي به يتخذ من الاثير المكثف بعض التكثيف ، بحيث تدركه الابصار ، ولا يمنعه ذلك من النفوذ في كثائف الاجرام ، كما ينفذ الاثير بالنور من الزجاج ، وبغير النور من جميع الاجرام ، وقد تأخذ شبحاً لها من جسم بشريتها وبينه تناسب كمنحضري الارواح ، فاذا خلعت الروح هذا الثوب امتنعت رؤيتها انتاهي لطاقاتها .

واذا كان كل موجود في كل رتبة من رتب الوجود وكل صفة من صفات تلك الرتب قد استفاد وجوده وصفاته من الخالق الحكيم ، وكان اللطف من تلك الصفات التي أشرنا الى تفاوتها العظيم ، فلا بد أن يكون لطفه تعالى أدق وأخفى من لطفها ، واذا كان لطف بعضها لا يستلزم الجسمية اللغوية ولا العرفية فلفظها عز وجل أجدر بذلك وأحق ، فلما ونا كافة والروحيون من علماء الافرنج وغيرهم الذين يقولون - كما تقول الصوفية - تنجلي أرواح الموتى في صور متفاوتة في اللطف وينجرد بعض أرواح الاحياء وظهورها في اشباح لطيفة أخرى والروحيون المنكرون منهم لذلك - كما هم متفقون على ان الروح لم يعرف كنهها ، وانها اللطف وأخفى من الاثير ومن البسائط المادية بأسرها وهي مع ذلك عاقلة متصرفة ، والماديون يقولون ان مادة الكون الاولى التي ظهرت فيها صور جميع العناصر ومركباتها لا يعرف لها كنه ، ولا يدركها طرف ، ولا يوضع لها حد ، وانها في منتهى اللطف ، وهي أزلية أبدية ، - فجميع العلماء من روحيين وماديين متفقون على أن لطف ذات الشيء لا يستلزم التركيب ولا الحد ولا التحيز . فاللطف ذات الخالق ، أولى بتميزه عن ذلك . وانما فر المتكلمون من هذه القوازم حتى لجأ بعضهم الى التعطيل وبعضهم الى التأويل لاكثر ما وصف الله تعالى به نفسه في كتبه وما ذاك الا 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

(١٠٣) قَدْ جَاءَكُمْ بِصِيرُكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ ، فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا ، وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ (١٠٤) وَكَذَلِكَ نَصْرَفُ الْأَيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (١٠٥) أَتَبِعَ مَا أَحْيَا إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ (١٠٦) وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا ، وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ

الآيات السابقة كلها في الإلهيات من عقائد الدين ، وهذه الآيات في التنبيه لمكانتها من العلم والهداية ، وفي المبلغ لها عن الله تعالى وما يقول المشركون فيه وإعلامه بسنة الله فيهم من حيث هم بشر وما يجب عليه وما ينفي عنه في هذا المقام . قال تعالى ﴿ قَدْ جَاءَكُمْ بِصَائِرُكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾ البصائر جمع بصيرة ولها معان منها عقيدة القاب والمعرفة الثابتة باليقين أو اليقين في العلم بالشيء . والمعبرة والشاهد أو الشهيد المثبت للامر ، والحجة أو الفطنة ، أو القوة التي تدرك بها الحقائق العلمية ، وهذا يقابل البصر الذي تدرك به الاشياء الحسية ، ومنه قول معاوية لبعث بني هاشم : انكم يا بني هاشم تصابون في أبصاركم ، وقول الهاشمي له : وأنتم يا بني أمية تصابون في بصائركم . أي قلوبكم وعقولكم ، والمراد بالبصائر هنا الآيات الواردة في هذه السورة أو في هذا السياق الذي أوله (ان الله فائق الحب والنوى) أو هي وما في معناها من الآيات المثبتة لحقائق الدين ، أو آيات القرآن بجماعته ، وربما يرجح هذا بتدكير الفعل « جاءكم » اذ لا بد له من نكتة في الكلام البليغ لانه خلاف الاصل وان كان جائزاً . وأقوى النكت وقوع اللفظ المؤنث على معنى مذكر . والخطاب وارد على لسان الرسول (ص) كما قال ابن جرير « تفسير القرآن الحكيم » « ٨٣ » « الجزء السابع »

٦٥٨ نصريف الآيات وقول المعاندين للنبي درست ودارست (التفسير: ج ٧)

وغيره، فالمعنى قد جاءكم في هذه الآيات الجلية، بصائر من الحجج العقلية والكونية، تثبت لكم عقائد الحق اليقينية، التي يتوقف عليها نيل السعادة الابدية، جاءكم ذلك من ربكم الذي خلقكم وسواكم، وربى أجسادكم ومشاعركم وسائر قواكم، ليربى بها أرواحكم، بأحسن مما ربي به أشباحكم ﴿فمن ابصر فلنفسه﴾ أي فمن أبصر بها الحق والهدى، فأمن وعمل صالحاً ثم اهتدى، فلنفسه أبصر، ولسعادتها 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 تقليد آبائه وأجداده، فعليها جنى، وإياها أردى، وأعنى 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 (ان أحسنتم أحسنتم لانفسكم وان أسأتم فلها). وقوله هنا «فلها» بمعنى فعليها، ونكته المشاكاة 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 ما تسرون وما تعلنون، ويجزيكم عليه بما تستحقون، فعليه وحده الحساب، وما على الا البلاغ،

﴿وكذلك نصرف الآيات﴾ أي ومثل ذلك التصريف والتقنين العلمي الشأن، البعيد الشأن في فنون المعاني وأفنان البيان، الذي تراه في هذه السورة وهذا السياق، نصرف الآيات في سائر القرآن، لاثبات أصول الايمان، والهداية لاحسن الآداب والاعمال، فنحوها من نوع الى نوع ومن حال الى حال، مراعاة لتفاوت العقول والافهام، ولاختلاف استعداد الافراد والاقوام، ﴿وليقولوا درست﴾ المعنى العام للدرس تكرار المعالجة وتتابع الفعل على الشيء حتى يذهب به أو يصل الى الغاية منه، يقال درّس الشيء كرسه الدار وآثارها يدرس (من باب قعد) اذا عفا وزال بفعل الريح أو بتابع المشي عليه وغير ذلك من الاسباب فهو درس، ودرسته الريح أو غيرها، ودرس اللابس الثوب درساً خلقه وأبلاه فهو دريس، ودرسوا الطعام أي القمح. داسوه ليتكسروا فيفرق بين حبه وتبنيه، ودرس الناقة درساً راضها. ودرس الكتاب والعلم يدرسه درساً ودراسة،

(الانعام . ص ٦) تصرف الآيات ضلال الجاهلين وهداية المستعدين للعالم ٦٥٩

و دارسه مدرسة - من ذلك . قال في اللسان عقب نقله كأنه عانده حتى انقاد لحفظه ثم قال : و درست الكتاب أدرسه أي ذلته بكثرة القراءة حتى خف حفظه عليّ من ذلك ، والدرسة بالضم الرياضة . ففي كل ما ذكر معنى تكرار العمل ومتابعته حتى بلوغ الغاية منه . قرأ الجمهور (درست) فعلا ماضيا المخاطب وقرأ بن كثير وأبو عمرو (دارست) المشاركة وهي مروية عن ابن عباس ومجاهد . وقرأ ابن عامر و يعقوب (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 تصرف 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 إفكاً 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 ولقد تعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر ، لسان الذي ياحدون اليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين) وليقولوا درست العلماء وذاكرتهم ، وجئتنا بما تلقيناه عنهم ، أو درست هذه العقائد ومحيت ، بمعنى أنها أساطير قديمة قد رثت وخلقت ، وهاتان القراءتان ، في معنى قوله تعالى في سورة الفرقان (٢٥ : ٤ وقال الذين كفروا ان هذا الا فلك اقتراه وأعانه عليه قوم آخرون فقد جاءوا ظلماً وزوراً) (٥) وقالوا أساطير الاولين اكتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلاً) وأظهر منه في تأييد القراءة الأخيرة قوله تعالى حكاية عن قوم هود في الشعراء (٢٦ : ١٣٦ قالوا سواء علينا أوعظت أم لم تكن من الواعظين ١٣٧ ان هذا الا خالق الاولين ١٣٨ وما نحن بمعذبين) وحكمة القراءات الثلاث حكاية أقوال ثلاث فئات من المشركين ، وهو من إيجاز القرآن العجيب في الكلم والرسم قيل ان اللام في قوله « وليقولوا درست » للعاقبة والصيرورة أي ليكون عاقبة تصرف الآيات أن يقول الراسخون في الشرك مثل هذا القول مكابرة وعناداً ، وجحوداً والحاداً ، وقيل ان هذا تعاليل صحيح يؤيده قوله تعالى (يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً) ونقول ليس معنى يضل به كثيراً ان الاضلال من المقاصد التي

أنزل لأجلها ، أو التي من شأن القرآن في نفسه أن يكون علما وسببا لها ، وانما معناه أنه يترتب على وجوده إعراض فاسدي الفطرة عنه ، وضالاهم بسبب الكفر به ، فهو بمعنى العاقبة التي تترتب على إزاله ، كما يترتب على جميع المنافع التي خلقها الله للناس في الانفس والآفاق ، مضار كثيرة من سوء الاستعمال

(والنبية لقوم يعلمون) أي والنبين هذا القرآن المشتمل على ما ذكر من تصرف الآيات ، الذي يقول فيه بعض المكابرين إنه اثر درس واجتهاد ، أو النبين التصريف المفهوم من « نصرف » لقوم يعلمون بالفعل أو بالاستعداد ، الذي لا يعارضه تقليد ولا عناد ، ما تدل عليه الآيات من الحقائق ، وما يترتب على الاهتداء بها من السعادة . فعلم من عطف هذا على ما قبله أن الذين يقولون للرسول انك درست أو دارست حتى جئت بهذه الآيات المنزل ، اذ كانت أشر الدرس أو المدرسة ، هم الجاهلون الذين لم يفهموا تلك الآيات ، التي صرفها الله على أنواع وأشتات ، ولم يفقهوا سرها ، وما يجب من إشارها على منافع الدنيا بأسرها ، وأما الذين يعلمون مدلولاتها ، وحسن عاقبة الاهتداء بها ، فهم الذين يتبين لهم بتأملها حقيقة القرآن ، أو ما في التصريف من أنواع البيان ، المؤيد بالحجة والبرهان .

والمفسرين في الآية أقوال أخرى منقوضة (منها) قول بعضهم ان المراد بدارست قارأت اليهود لحفظت عنهم بعض معاني هذه الآيات ، وينهض هذا بما هو معلوم على سبيل القطع من نزول هذه السورة في أوائل البعثة بمكة ولم يكن النبي (ص) لقي أحدا من اليهود اذ لم يكونوا من أهلها ، ولو تلقى عنهم كتبهم بالمدرسة لما سكتوا عن بيان ذلك لمشركي مكة حين أرسلوا اليهم يسألونهم عنه ولاغيرهم من قومهم ومن المشركين ، ولان ما جاء به (ص) مهيم على كتبهم (٤ : ٥١) قد بين أن ما عندهم محرف وفيه زيادة عما جاء به أنبيائهم ونقص بما نسوا منه كما بينا ذلك في تفسير أول سورة آل عمران وتفسير النساء (٤ : ٤٤) والمائدة (٥ : ١٤) — فراجع في الجزئين ٥ و ٦ من التفسير — كما أنه بين لهم كثيرا مما كانوا يخفون من الكتاب (س ١٦ : ٥) وهو من جهة أخرى أتم وأكمل لانه خاتم النبيين ، الذي أكمل الله على لسانه الدين . (ومنها) قول آخرين ان « ليقولوا دارست » على النفي أي لئلا يقولوا

ذلك ، قاله ابن جرير ونقله الرازي عن القاضي من المعتزلة ورده أشد الرد وله الحق ،
ولكنه غير مصيب في جعل العبارة مما يحتاج به على الجبر أو القدر (ومنها) قول
الرازي ان الكفار كانوا يقولون في نزول القرآن نجوما: ان محمداً يضم هذه الآيات بعضها
الى بعض ويتفكر فيها ويصلحها آية فآية ثم يظهرها ولو كانت وحياً لجاءها دفعة
واحدة كما جاء موسى بالتوراة دفعة واحدة ومن ثم كان نصر بف الآيات حالاً خالاهو
الذي أوقع الشبهة للقوم في أن القرآن نتيجة مدارس ومذاكر مع آخرين. ونقول
ان هذا الكلام رأي ملفق لا يصح به في جملة نقل فالعرب لم تكن تعتقد أن
موسى جاء بالتوراة جملة واحدة من عند الله ولا أهل الكتاب واتماتك الوصايا العشر فقط،
وسائر أحكام التوراة نزات متفرقة بحسب الوقائع في أمكنة مختلفة كالقرآن. وتلك الوصايا
لا تبلغ عشر هذه السورة (الانعام) التي نزات جملة واحدة كما أثبتنا ذلك في أول
تفسيرها بل لا تزيد على نصف العشر الا قليلاً . واعل كثرة ما فيها من الآيات
البيئات على أصول الدين هو الذي حمل بعض المفسرين على القول بأن معنى
(وليقولوا درست) وإنما يقولوا درست ، فإن المجيء بهذه الآيات الكثيرة المنتظمة
للحجج والبراهين المختلفة دفعة واحدة من شأنه أن يمنع المنصف 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 ،
كلا إنما قالوا ذلك جهوداً ومكابرة ، وربما نطق به بعضهم بايدي الرأي من غير تفكر
في مخالفته لما هو معلوم بالضرورة عندهم من كونه أمياً وكونه احتج على جمهورهم في
ذلك بمثل قوله تعالى فيه (١٠ : ١٦) قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراككم به فقد
أبنت فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون) وقوله (وما كنت تتلو من قبله من كتاب
ولا تحطه يمينك إذ لا رتاب المبطون) 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 ان الناس فريقان فريق قد فسدت فطرتهم ولم يبق فيهم
استعداد للاهتداء بتلك البصائر المنزلة ، ولالعلم بما فيها من تصرف الآيات البيئية ،
فحظهم منها مكابرتها ، وجحود تنزيهاها ، وفريق يعلمون ، وبالبيان بهتدون — أمره

٦٦٢ حرية الدين وكون النبي غير وكيل على الناس ولا حفيظ (التفسير : ج ٧)

أن يتبع ما أوحى إليه من ربه ، بالبيان له والعمل به ، مشيراً بأضافة اسم الرب الى ضميره ، الى تعظيم شأنه وتكبيره ، والى كون الوحي اليه (ص) تربية له في نفسه ، وناصباً اياه إماماً لجميع أبناء جنسه ، يتربى به من وفق منهم لاتباعه ، وذلك أن الاقتداء لا يتم الا بمن يعمل بما يعلم ، وبأنتم بما يأمر ، وقرن هذا الامر بكلمة توحيد الالهية ، لبيان وجوب ملازمته اتوحيد الربوبية ، فكما ان الخالق المربي للشباح بما أنزل من الرزق ، والارواح بما أنزل من الوحي ، واحد لا شريك له في الخلق ولا في الهداية ، فالواجب أن يكون الاله المعبود واحدا لا شريك له في الجزاء على الاعمال بشفاعة ولا ولاية ، فالامر هنا بالاتباع ليس القرض منه مجرد المداومة عليه ، كما هو الشأن في أكثر من يأمر بالعمل من هو متلبس به ، وإنما القرض منه بيان كونه من متممات التبليغ ، ثم عطف على هذا الامر المقرون بكلمة التوحيد ، أمره (ص) بالاعراض عن المشركين ، بأن لا يبالي بأصرارهم على الشرك ، ولا بمثل قولهم له دارست أو درست ، لان الحق يعلم متى ظهر بالقول والعمل مع الاخلاص ، لا يضره الباطل بخرافات الاعمال ولا بزخارف الاقوال ، ثم هون عليه أمر الاعراض عنهم ، بقوله ﴿ ولو شاء الله ما أشركوا ﴾ الخ أي ولو شاء الله تعالى أن لا يشركوا لما أشركوا ، وذلك انه لم يخلق البشر مؤمنين طائعين بالفطرة كالملائكة ، وإنما خلقهم مستعدين للإيمان والكفر ، والتوحيد والشرك ، والطاعة والفسق ، ومضت سنته في ذلك بأن يكونوا عالمين مختارين . فأما غير الزعم وفطرتهم فكما خبير ، وأما تصرفهم فيها وكسبهم لعلومهم وأعمالهم فمنه الخير والشر ، وقد فصلنا هذه المسألة من قبل ، ﴿ وما جعلناك عليهم حفيظا وما أنت عليهم بوكيل ﴾ وإنما أنت بشير ونذير ، والله تعالى هو الحفيظ والوكيل عليهم ، وهو مع ذلك لا يسلبهم استعدادهم ، ولا يجبرهم بقدرته على الإيمان والطاعة له . اذ لو فعل ذلك لكان اخراجا لهم من جنس البشر الى جنس آخر . ولعل في الجملتين احتياكا والتقدير : وما جعلناك عليهم حفيظا تحفظ عليهم أعمالهم لتحاسنهم وتجازيهم عليها ، ولا وكيلا تتولى أمورهم وتصرف فيها ، وما أنت عليهم بوكيل ولا حفيظ بملاك ولا سيادة . أي ليس لك ماذكر من الوصفين بأمرنا وحكمنا ، ولا لك ذلك بالفعل كما يكون نحوه لبعض الملوك بالقهر أو التراضي . وقد تقدم

تفسير الحفيظ والوكيل في الآيات الاخيرة في الآية ٦٦ من هذه السورة « قل لست عليكم بوكيل » فيراجع تفسيرها وفيه روي عن ابن عباس أن تلك الآية منسوخة بآية السيف وروي ذلك عنه في هذه الآية أو ما قبلها ، والجمهور لا يعدون مثل هذا من المنسوخ كما تقدم ، نعم انه نزل قبل أن تتكون الامة ويصير النبي (ص) حاكما ولكن نزل مثله بعد ذلك لان الحاكم ليس حفيظا ولا وكلا على الامة بالمعنى المراد هنا ، ففي سورة النساء المدنية (٤ : ٧٩) من يطع الرسول فقد أطاع الله ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا)

وفي هذه الآية وأمثالها من تقرير حرية الدين والاعتقاد ، ما لا نظير له في قانون ولا كتاب ،

(١٠٧) وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ، كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (١٠٨) وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهَنَّمَ أَيْمَانُهُمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا ، قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ ، وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ؟ (١٠٩) وَتَقَلَّبَ أَفئدتَهُمْ وَابْصُرْهُمْ 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 وطمعهم في الوحي بالصبر والحلم ، وعال ذلك بأن من مقتضى سأنته في خلق البشر متفاوتي الاستعداد ، مختلفي الفهم والاجتهاد ، أن لا يتفقوا على دين ، ومن مقتضى هدايته في بعثة الرسل أن يكونوا مبالغين لامسيطرين ، وهادين لا جبارين ، فعليهم أن لا يضيئوا ذرعا بحرية الناس في اعتقادهم فان خالقهم هو الذي منحهم

٦٩٤ النهي عن سب معبودات المشركين وعلمه وأحكامها (التفسير : ج ٧)

هذه الحرية ولم يجبرهم على الايمان إجبارا وهو قادر على ذلك ، ثم عطف على هذا الارشاد النهي عن سب آلهتهم ، وطالب بعضهم بالآيات وحقيقة حالهم فيها فقال :

﴿ ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا 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 عدوا أي تجاوزا منهم في السباب والمشتامة التي يغضون بها المؤمنين الى ذلك بغير علم منهم ان ذلك يكون سباً لله سبحانه لانهم وهم مؤمنون بالله لا يتعمدون سبه ابتداء عن روية وعلم بل يسبون بوصف لا يؤمنون به كسبهم لمن أمر النبي (ص) بتحقيق آلهتهم أو لمن يقول إنها لا تشفع ولا تنفع أو يقولون قولاً يستلزم سبه بحيث يفهم ذلك منهم وان لم يعلم ذلك قائله — وهذا مما يجب اجتناب سبه حتى على القول بأن لازم المذهب ليس بمذهب — أو يقابلون الساب لمعبودهم بمثل سبه يريدون محض المجازاة فيتجاوزونها كما يقع كثيرا من المختلفين في الدين والمذهب : يسب نصراني نبي المسلم فيسب المسلم نبيه ويريد عيسى (عليهما الصلاة والسلام) ويسب شيبي يلاحى سنيا ويمار به أبا بكر فيسب عليا (رضي الله عنهما) والاول يعلم أن سب عيسى كفر كسب محمد (ص) ، والثاني يعلم أن سب علي فسق كسب أبي بكر (رض). ومثل هذا يقع كثيرا ، بل كثير ما يتساب أخوان من أهل دين واحد يسب أحدهما أب الآخر أو معبوده فيقابل به بمثل سبه ، يغضه بسب أبيه مضافا اليه ويعده اهانة له فيسبه مضافا الى أخيه اهانة لآخيه. وهذا كله من حب الذات والجهل الحامل على المعاقبة على الجريمة بارتكابها عينها ، يهين والده المعظم عنده ومعبوده الذي هو أعظم منه احتما لنفسه وعصبية لها . وقد جاء في الصحيحين عن عبد الله بن عمرو مرفوعا « 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 فان هذا الساب هنا لا يتوجه قصده الا الى اهانة مخاطبه الذي سبه . ويجوز أن يراد بالعلم المنفي اعتقاد الساب ان خصمه لا يعبد الله تعالى بل يعبد لها آخر لانه

يصف معبوده بما لا يصح أن يوصف به الله تعالى عنده، وقد ثبت عن بعض المختلفين في
الاديان وفي مذاهب الدين الواحد وصف ربهم وآلهم بصفات، ورب خصوصهم
وآلهم بصفات تناقضها أو تضادها، كما يقول مثبتوا الصفات ونفاتها بعضهم في بعض،
ويمكن التمثيل لهذا باختلاف الاشعرية والمعتزلة في مسألة إرادة الله تعالى للشر والكفر
وعدمها، فقد ببالغ كل منهم فيه فيزعم أن الآلهة غير إله مخالفه، وقد نقل عن اثنين من
أكابر علمائهم التقيا فقال المعتزلي: سبحان من تنزه عن الفحشاء، فقال الاشعري
سبحان من لا يقع في ملكه الا ما يشاء، أي ومنه الفحشاء. فهل بعد أن يعبر بعض المجازفين
عن هذين المعنيين بصيغة السب لتأييد المذهب؟ دع ما يقوله من هم أشد منهم غلوا في تضليل
المخالف وتكفيره، والجميع يقولون انهم يعبدون الله خالق السموات والارض وما
بينهما وما فيهما، وهم صادقون في ذلك وان اتخذ بعضهم له شريكا أو وصفه بما لا
يليق به أو نفى عنه ما وصف به نفسه، ولكن تعصب المرء لنفسه ولمن تجمه به جامعة ما
قد تحمله على توسيع شقة الخلاف بمثل ذلك ولا سيما في أثناء الجدل. وفي هذا المقام
تزداد فهمنا لقوله عز وجل (٢٩: ٤٦) ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتي هي
أحسن الا ظلموا منهم، وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلينا وإلهم
واحد ونحن له مسلمون) هذا ما نراه في معنى النهي وتعليقه وقد ورد في المأثور ما
يؤيد بعضه ننقله عن الدر المنثور وهو:

«أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه عن ابن عباس
في قوله (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله) الآية قال قالوا: يا محمد لتنتهين عن
سبك آلهتنا أو لنهجون ربك. فنهاهم الله أن يسبوا أو ثأنتهم فيسبوا الله عدوا بغير علم
وأخرج ابن أبي حاتم عن السدي قال لما حضر أبا طالب الموت قالت قریش
انطلقوا فاندخل على هذا الرجل فلنأمره أن ينهى عنا ابن أخيه فانا نستحي أن
نقتله بعد موته فتقول العرب كان يمنعه^(١) فلأمات قتلوه، فانطلق أبوسفیان وأبو جهل
والنضر بن الحارث وأمیه وأبي ابن خلف وعقبة بن أبي معيط وعمرو بن العاصي

(١) أي كان أبو طالب يحميه منهم

والاسود بن البختري وبعثوا رجلا منهم يقال له المطلب فقالوا استأذن لنا على أبي طالب فأتى أبا طالب فقال هؤلاء مشيخة قومك يريدون الدخول عليك، فاذن لهم عليه فدخلوا فقالوا يا أبا طالب أنت كبيرنا وسيدنا وإن محمدا قد آذانا وأذى آلهتنا فنحب أن تدعوه فتنهاه عن ذكر آلهتنا ولندعه والهمه ، فدعاه فجاء النبي صلى الله عليه وسلم فقال له: هؤلاء قومك وبنو عمك ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يريدون ؟ قالوا نريد أن تدعنا وآلهتنا ولندعك والهمك ، قال النبي صلى الله عليه وسلم « أرايتم لو أعطيتكم هذا هل انتم معطي كلمة أن تكلمتم بها ملككم بها العرب ودانت لكم بها العجم وأدت لكم الخراج » قال أبو جهل وأبيك لنعطيكها وعشرة أمثالها فما هي ؟ قال « قولوا لا إله الا الله » فأبوا واشمأزوا ، قال أبو طالب قل غيرها فإن قومك قد فرغوا منها ، قال « يا عم ما أن بالذي أقول غيرها حتى يأتوا بالشمس فيضعوها في يدي ، واوأتوني بالشمس فوضعوها في يدي ما قلت غيرها » ارادة أن يؤيسهم ، ففضبوا وقالوا لتكفن عن شتم آلهتنا أو لنشتمك ونشتم من بأمرك ، فأنزل الله (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم)

وأخرج عبد الرزاق 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 نظير اه

وقد غفل بعض المفسرين عن مثل ما ذكرنا من شؤون الناس التي تحمهم على سب أعظم شيء عندهم في حال الغضب ، والملاحظات في المراء والجدل ، وعن التفسير المأثور عن السلف ، حتى قال بعضهم إن المراد بسبهم لله تعالى هنا سب رسوله (ص) من باب التجوز على حد قوله تعالى (ان الذين يباعدونك انما يباعدون الله) وهو تكلف بعيد ، وقال الراغب : وسبهم لله ليس على أنهم يسبونهم صريحا والسكن مخوضون في ذكره فيذكرونه بما لا يليق به ويتجادون في ذلك بالمجادلة فيزدادون في ذكره بما تنزه تعالى عنه اه وما قاله مما يقع مثله وليس كل المراد واستشكل بعضهم النهي بما ورد في الكتاب العزيز من وصف آلهتهم بأنها

لا تضر ولا تنفع ، ولا تقرب ولا تشفع ، وأنها هي وإياهم حصب جهنم ، ونسبتهما بالطاغوت وهو . بالغة من الطغيان ، وجعل عبادتها طاعة للشيطان . وقد يجاب عنه بأن هذا لا يسمى سباً ، وإن زعموه جدلاً ، لأن السب الشتم 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 وما لا يجب ، ومن المعاصي والشرور التي تترتب على بعض الطاعات أحياناً ما هو مفسدة راجحة وما ليس كذلك ، ومن كل منهما ما يمكن التفصي من ترتبه على الطاعة وما لا يمكن التفصي منه ، ولكل من ذلك أحكام ، وتعرض له درجات الانكار الثلاث ، « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الإيمان » رواه أحمد ومسلم وأصحاب السنن الأربعة . ومن فروع هذه المسألة ما ذكرناه في العدد الأول من منار السنة الأولى في بحث اصطلاح كتاب العصر ، وهو أن معنى لفظ الكفر في اللغة الستر والتغطية ومنه قيل الليل كافر والبحر كافر ، وأطلق لفظ الكفار في سورة الفتح على الزراع وغاب 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 ، فيتربط على هذا أن إطلاقه على من يحرم إيذاؤه 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 الذمي يعزر لانه ارتكب معصية . وفيه نقلاً عن الغنية : ولو قال للذمي يا كافر يأنم إن شق عليه اه (ومنها) ما ذكرته في سياق الكلام في المختلفين في لعن معاوية بن أبي سفيان من

(المنار ص ٦٣٠ م ٧) بعد بيان ما يترتب على اعنه 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 يلقنه. وغرضي من هذا أن اللعن يترتب عليه من مفسد الشقاق بين المسلمين ما يجعله محرماً وأكثر المسلمين يحرّمون اعنه ، وقد لعن الله الشيطان وابعنه اللاعنون في كل مكان ومن لا ياعنه طول عمره لا يسأله الله عن ذلك لأنه لم يوجبه عليه كما قال بعض الأئمة ، وليس هو من الطاعات التي أمرنا الله تعالى بها وإن كان جائزاً في نفسه

(ومنها) ما نقل عن أبي منصور قال : كيف نهانا الله تعالى عن سب من يستحق السب لئلا يسب من لا يستحقه — وقد أمرنا بقتالهم وإذا قاتلناهم قتلونا وقتل المؤمن بغير حق منكر؟ وكذا أمر النبي (ص) بالتبليغ والتلاوة عليهم وإن كانوا يكذبونه . وأجاب عنه بأن سب الآلهة مباح غير مفروض وقتلهم فرض وكذا التبليغ ، وما كان مباحاً ينهى عما يتولد منه ويحدث ، وما كان فرضاً لا ينهى عما يتولد عنه . واختلف الفقهاء في اجابة الدعوة الى وليمة النكاح المقارنة لبعض المعاصي كما يقع كثيراً هل يجيب الدعوة ويغير ما يراه من المنكر بيده أو لسانه إن قدره ، وإلا أنكره بقلبه وصبر ؟ أم يجيب في حال القدرة على التغيير دون حال العجز ؟ أم يفرق فيه بين من يقتدى به وغيره فيحرم حضور المنكر ولو مع النهي عنه على الاول دون الثاني ؟ أقوال لا مجال هنا لتحقيق الحق فيها ، ولا للاطالة في فروع المسألة

كذلك زيننا لكل أمة عملهم أي مثل ذلك التزيين الذي يحمل المشركين على ما ذكر حمية لمن يدعون من دون الله زيننا لكل أمة عملهم من إيمان وكفر ، وخير وشر ، أي مضت سنتنا في أخلاق البشر وشؤونهم أن يستحسنوا ما يجرون عليه ويتعودونه مما كان عليه آبائهم ، أو مما استحدثوه بأنفسهم ، إذا صار يسند وينسب إليهم ، سواء كانوا على تقليد وجهل ، أم على بينة وعلم ، فسبب التزيين في الاول أنسبهم به وكونه من شؤون أمتهم ، التي بعد مدحها مدحاً لها ولهم ، وذمها عاراً عليها وعليهم ، وزد على ذلك في الثاني ما يعطيه العلم من كون ذلك حقاً وخيراً في نفسه يترتب عليه فضلهم على غيرهم فيه وفي الجزاء عليه وشبهات الاول ليس لها مثل هذا التأثير . فظهر بهذا أن التزيين أثر لأعمال اختيارية لا جبر فيها ولا إكراه ، وليس

المراد به ان الله خالق في قلوب بعض الامم تزينا للكفر والشر وفي قلوب بعضها تزينا للايمان والخير خلقا ابتدائيا ، من غير ان يكون لهم عمل اختياري نشأ عنه ذلك . اذ لو كان الامر كما ذكر لكان الايمان والكفر والخير والشر من الغرائز الخلقية التي تعد الدعوة اليها والتهريب فيها ، وما يقابلهما من النهي والتهريب عنها ، من العبث الذي ينزه الله تعالى عن ارسال الرسل وأنزال الكتب لاجله ، ولما كان عمل الرسل والحكماء والمؤدبين الذين يهددون الناس ويزكونهم بالآديب — كله من الجنون ، ومن لوازم ذلك ان يكون التفاوت بين الاختيار ولا شرار من الناس كالتفاوت بين الملائكة والشياطين وهو خلاف المقطوع به عقلا ونقلا من استوائهم في قابلية كل منهم للايمان والكفر والخير والشر ، وقد غفلت المعتزلة عن هذا التحقيق فأول بعضهم الآية بأنها خاصة بالمؤمنين الذين زين الله في قلوبهم الايمان ، وبعضهم بغير ذلك ، واحتج بها بعض الجبرية في الظاهر والباطن معا وبعض الاشعرية الذين يعتقدون الجبر و يقيمون الحجج لاثباته ويتبرؤون من لفظه والانتساب الى أهله — احتج كل منهما بأنها نص في مذهبه ، وقد تفلسف الرازي في الاستدلال على أن تزوين الكفر بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد فزعم ان الانسان لا يختار الكفر والجهل ابتداء مع العلم لكونه كفرا وجهلا وإنما يختاره لاعتقاده كونه إيمانا وعلما وصدقا وحقا ، فلولا سابقة الجهل الاول لما اختار هذا الجهل الثاني ، وذلك الجهل السابق ان كان اختياريا يقال فيه مثل ما قيل فيما قبله محال فيازم التسايل المحال وقال « لما كان ذلك باطلا وجب انتهاء تلك الجهالات الى جهل أول بخلق الله تعالى فيه ابتداء وهو بسبب ذلك الجهل ظن في الكفر كونه إيمانا وحقا وعلما وصدقا ، فثبت انه يستحيل من الكافر اختيار الجهل في قلبه » اهـ ويبطل هذا الدليل الذي سماه قطعيا ان الجهل أمر سلبي ، لا يوصف بأنه خالق ابتدائي ، وأنه ليس كل كفر مزينا لصاحبه بـاعتقاده انه حق وعلم وصدق كما زعم ، بل شر الكفر وأشدّه كفر الجحود والعناد والمكابرة ، وأنما يزينه الشيطان لصاحبه بعدّه من عزة النفس وشرفها ، بالامتناع من اعترافها بما تراها عارا عليها وعلى الآباء والاجداد ، باتباع من هو دونها في الشرف والجاه ، كما عرف من شأن الجاحدين ، من رؤساء الامم المترفين ، مع الانبياء المرسلين ، وورثتهم من العلماء المصلحين ،

فعلم من هذا التحقيق ان تزيين الاعمال للامم عبارة عن سنة الله تعالى في أعمالها وعاداتها وأخلاقها المكسوبة والموروثة وقد بينت في تفسير (١٣: ٣) زين للناس حب الشهوات ان ما كان كذلك لا يسند الا الى الله تعالى واضع السنن وكتاب المقادير. وأما تزيين القبيح من عمل واعتقاد فيسند تارة الى الشيطان وشواهد في هذه السورة (١٣٧ و ٤٠: ٦) وفي الانفال (٤٩: ٨) والنحل (٦٣: ١٦) والنمل (٢٤: ٢٧) والعنكبوت (٣٨: ٢٩) وحج السجدة (٢٥: ٤١) ونارة الى المفعول وشواهد في هذه السورة (٢٢: ٦) وفي التوبة ويونس وفاطر والمؤمن والقتال والفتح، وورد اسناده الى الله تعالى في أول سورة النمل فقط . ويقابله اسناد تزيين الايمان اليه تبارك اسمه في سورة الحجرات فقط . ويجمعهما 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) واقله تعالى في أواخر سورة البقرة (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) (٢) وفي تفسير الاخيرة كلام حسن للاستاذ الامام في الخير والشر

﴿ ثم الى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون ﴾ أي ثم يرجع جميع أفراد أولئك الامم الى ربهم الذي هو سيدهم ومالك أمرهم بعد أن يموتوا ويبعثوا، لا الى غيره، اذ لا رب غيره ، فينبئهم عقب رجوعهم اليه للحساب والجزاء بما كانوا يعملون مما كان مزبناً لهم وغير مزين ، ويجزيهم به ان خيرا فخير، وان شرا فشر

﴿ وأقسموا بالله جهد ايمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها ﴾ أي وأقسم أولئك المشركون المعاندون بالله أشد ايمانهم تأكيداً ومتتهى جهدهم ووسعهم مبالغة فيها، لئن جاءتهم آية من الآيات الكونية التي اقترحوها أو مطلقاً ليؤمنن بها أنها من عند الله للدلالة على صدق رسوله (ص) فيكون ايمانهم بها 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 » ومشيئته ، وكال الادب معه تعالى أن يفوض اليه الامر في ذلك . وتقدم تحقيق المسألة في أوائل تفسير السورة

(الانعام . ص ٦) كون مقترحي الآيات لا يؤمنون بها اذا جاءت ٦٧١

روى أبو الشيخ عن ابن جريج أن هذا نزل في المستهزئين الذين سألوا رسول الله (ص) الآية ، وأخرج ابن جرير مثله عن محمد بن كعب القرظي مفصلاً فذكر أنهم ذكروا له إخباره بعصا موسى وأحياء عيسى الموتى وناقاة نوح وطلبوا منه أن يجعل لهم الصفا ذهباً وأقسموا بالله أن فعل ليتبعه أجمعين ، فقام (ص) يدعو فجاءه جبريل فخبره بين أن يصبح الصفا ذهباً على أن يعذبهم الله اذا لم يؤمنوا — أي عذاب الاستئصال حسب سنته تعالى كما تقدم في هذه السورة — وبين أن يتركهم حتى يتوب تائبهم ، فاختار الثاني فأنزل الله فيهم «وأقسموا بالله» حتى «ولكن أكثرهم يحلون» 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 الاعلام الغيوب سبحانه وتعالى وهو انهم لا يؤمنون ان جاءت الآية . والخطاب للمؤمنين الذين تمنوا بحجي الآية ليؤمنوا بالنبي (ص) معهم وقيل لهم وحدهم ، وبهذا الاول رواية دعائه بذلك ورواية طلبه القسم منهم ليؤمن بها . وقد عفل من عفل من المفسرين عن كون الاستفهام انكاراً بانفيا للشعور بهم هذا الامر الثابت عنده تعالى في علم الغيب فذهب الى أن المعنى وما يشعركم انهم يؤمنون اذا جاءت ؟ فجعلوا النفي انفاءً ، وذهب بعضهم الى أن «أنها» بمعنى آياتها . وتناول هذا عن الخليل وجاءوا عليه بشواهدهم في معنى 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 ؟ وكانهم قالوا ماذا يكون منهم ؟ فأخبرهم بذلك قائلًا : إنها اذا جاءت لا يؤمنون . وقرأ ابن عامر وحمة «لا تؤمنون» بالخطاب للمشركين ، وهو كسابقه التفات وتلوين — ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة — هذا عطف على قوله «لا يؤمنون» وبيان لسنة الله تعالى في عدم ايمانهم برؤية الآية . أي وما يشعركم أيضاً أننا نقلب أفئدتهم عند مجيء الآية بالخواطر والتأويلات ، والتفكير في استنباط الاحتمالات ، وأبصارهم في توهم التخيلات ، كشأنهم في عدم ايمانهم بما جاءهم أول مرة من الآيات ، وقيل الضمير في قوله «به» للقرآن ، وقيل للأنبي عليه

الصلاة والسلام، وتقلب الابصار من قبيل قوله تعالى (١٥: ١٤) ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون ١٥ لقالوا انما سكرت ابصارنا بل نحن قوم مسحورون) فان من لم يقنعه ما شتمل عليه القرآن من الآيات العقلية العلمية ، لا يقنعه ما يراه بعينه من الآيات الحسية، بل يدعى أن عينه خدعتا أو أصيبتا بأفة فهي لا ترى الا صوراً خيالية . أو انه من أعمال السحر الصناعية ، وهل هذا الا خلق الاولين ، في مكابرة آيات من بعث فيهم من المرسلين ؟

﴿ ونذرهم في طغيانهم يعمهون ﴾ العمه التردد في الامر من الحيرة فيه، أي وندعهم في تجاوزهم الحدود في الكفر والعصيان، المشابه لطفيان الماء في الطوفان، الذي رسخوا فيه فترتب عليه ما ذكر من سنتنا في تقلب القلوب والابصار، يترددون متحيرين فيما سمعوا ورأوا من الآيات، هل هو الحق المبين، أم السحر الذي يخدع الناظرين ؟ وهل الأرجح اتباع الحق بعد ماتبين، أم المكابرة له والجدال فيه كبرا ومنفعة من الخضوع لمن يروونه دونهم . وهذا صريح في أن رسوخهم في الطغيان، الذي هو منتهى الاسراف في الكفر والعصيان، هو سبب تقلب القلوب والابصار، وانما اسناده الى الخالق لها لبيان سنته الحكيمه فيها . كغيره من ربط المسببات بأسبابها، وانما يخطي كثير من الناس هذا الامر الواقع اعدم التأمل فيه ، وهم أن جميع ما يسند اليه تعالى فهو من الخلق المستقل دون نظام للمقادير، وهي نزعة قسرية داخله في قولهم « الامر أنف »، أي لا نظام فيه ولا قدر ، يتبعهم خصوصهم فيها وهم لا يشعرون ، ويوقعهم التعصب للمذاهب في أظهر التناقض وهم غافلون ، فنسأله تعالى أن يثبت أفئدتنا وأبصارنا على الحق ، وبحفظنا من الطغيان والعمه في كل أمر ، ويجعلنا ممن أبصر بما جاءه من البصائر ، ويصلح لنا السرائر والظواهر . اللهم آمين

تم الجزء السابع

وذلك في شهر شعبان سنة ١٣٣٧ ونسأل الله الاعانة على الاكمال

